

LA SUBJETIVIDAD EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA DE KANT A HEGEL. UNA PANORÁMICA A MODO DE PROGRAMA

Subjectivity in german classical philosophy from Kant to Hegel

Klaus DÜSING*

Universidad de Köln (Alemania)

BIBLID [(0213-356) 4, 2002, 97-121]

RESUMEN

Tras un esbozo de críticas recientes, el artículo analiza el concepto de subjetividad en la filosofía alemana clásica. Se señala que la apercepción pura en Kant es el principio de la lógica formal sin rastros de psicologismo, y que Kant ofrece las determinaciones básicas de la apercepción pura y de su «Yo pienso». Fichte continúa el problema de la relación entre lógica y subjetividad, y apuesta por la prioridad de la subjetividad. Su estructura se explica en detalle en una historia sistemática de la autoconciencia. Se muestra que éste es un nuevo programa idealista, que es desarrollado mucho más en la filosofía del joven Schelling. La subjetividad de acuerdo con este último programa se explica como un sistema dinámico de facultades y de estados del sujeto; por ello, la subjetividad no se fija en la relación sujeto-objeto y no se expone a la objeción de circularidad. Esto también es válido para Hegel en su «Fenomenología del Espíritu», que es esencialmente tal historia sistemática de la autoconciencia. El propósito final en Fichte es la voluntad moral; en Schelling, el genio estético; en Hegel, el conocimiento absoluto, el cual se expone en un orden sistemático de categorías, que Hegel echa de menos en Kant. En estas categorías, de acuerdo con Hegel, la subjetividad se piensa a sí misma.

* Traducción del alemán a cargo de Maximiliano Hernández Marcos.

(Nota del traductor: Agradezco al profesor Mario Caimi, de la Universidad de Buenos Aires, algunas sugerencias, así como la revisión generosa de esta traducción).

Palabras clave: apercepción, categoría, lógica, objeto, objetividad, autoconciencia, historia de la autoconciencia, sujeto, subjetividad, pensamiento.

ABSTRACT

After a sketch of modern critics is analysed the concept of subjectivity in classical German philosophy. It is pointed out that pure apperception in Kant is the principle of formal logic without any psychologism, and that Kant gives basic determinations of pure apperception and its «I think». In Fichte is continued the problem of the relation between logic and subjectivity, and he votes for the priority of subjectivity. Its structure is explained in detail in a systematic history of self-consciousness. It is shown that this is a new idealistic program, that is further developed in the philosophy of the young Schelling. Subjectivity according to this program is explained as a dynamic system of faculties and of subject stages; subjectivity therefore is not fixed to subject-object-relation, and it is not victim of the circularity objection. This is also valid for Hegel's «Phenomenology of Spirit», which is essentially such a systematic history of self-consciousness. The final aim in Fichte is the moral will, in Schelling the aesthetic genius, in Hegel the absolute knowledge, and the absolute knowledge is explained in a systematic range of categories, that Hegel misses in Kant, and in these categories according to Hegel subjectivity thinks of itself.

Key words: apperception, category, logic, object, objectivity, self-consciousness, history of self-consciousness, subject, subjectivity, thought.

La discusión de los problemas de la subjetividad y de la autoconciencia vuelve a gozar desde hace poco de una atención científica más amplia. Desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX el sentido de nociones como «subjetividad» y «autoconciencia» fue, sin embargo, cuestionado o incluso negado por múltiples corrientes de gran repercusión. Esto ocurrió en algunas orientaciones de la psicología, de la teoría social o de la ontología, así como en amplios sectores de la filosofía analítica; todos ellos trataron de secundar con argumentos especiales, muy divergentes entre sí, el grito de guerra de E. Mach en 1886: «el yo es insalvable», repetido luego, en 1936, por L. Wittgenstein con estas palabras: «la representación del yo que habita en un cuerpo, debe ser abandonada»¹. Actualmente, desde el punto de vista científico, éste es quizás el caso sobre todo del desarrollo impetuoso de la investigación empírica del cerebro, la cual, con una notoriedad pública que va tomando

1. E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, (1886), 9ª ed., Jena, 1922, con un prólogo para la reimpresión a cargo de G. WOLTERS, Darmstadt, 1985, p. 20. L. WITTGENSTEIN, «Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"», *Philosophical Review*, 77 (1968), p. 282 (apunte de 1936). El término «subjetividad», que formula conceptualmente lo distintivo de un sujeto, fue empleado desde finales del siglo XVIII. Cf. K. HOMANN, «Zum Begriff "Subjektivität" bis 1802», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11 (1967), pp. 184-205.

proporciones cada vez mayores, estimula la reflexión sobre lo que puedan significar propiamente la conciencia, la autoconciencia o la subjetividad a la vista de la indagación de los procesos cerebrales. Sin embargo, precisamente los investigadores empíricos del cerebro, tan exitosos, no insisten en modo alguno por regla general en una restitución del sentido de estos términos; al contrario, muchos de entre ellos se adhieren a una de las versiones del materialismo, según la cual, por ejemplo, los sentimientos o las ideas o los actos de voluntad carecen de un significado mental autónomo, se identifican más bien en lo esencial con determinados procesos cerebrales, e incluso no son nada diferente de estos últimos, de manera que se podrá prescindir por completo cualquier día del lenguaje mental o de la así llamada «psicología popular»². Semejante crítica, tal como se ha expresado y expuesto hasta hoy en el siglo xx, con frecuencia tan segura de su triunfo, no se basa, sin embargo –lo cual es sorprendente–, en una discusión básica con las teorías prototípicas de la subjetividad y de la autoconciencia, que se formaron en la filosofía clásica alemana desde Kant hasta Hegel. Difícilmente puede tener razón quien no conoce realmente lo que critica. Así, estas críticas suelen pasar por alto las teorías clásicas, profundamente desarrolladas, acerca de la constitución estructural y de la plenitud significativa de la subjetividad y de la autoconciencia así como la riqueza de fenómenos tenidos en cuenta por ellas. En las críticas basadas en las nuevas investigaciones de la fisiología cerebral está ciertamente bien definido y cada vez más diferenciado desde el punto de vista empírico lo que significa el cerebro, pero sigue siendo vago en lo esencial lo que significan el espíritu y la autoconciencia, cuyas realizaciones han de ser, sin embargo, examinadas, y cuyo sentido la investigación científica no puede tomar prestado del uso general del lenguaje o de la «psicología popular». Constituye, pues, un desiderátum que dichas críticas tengan en cuenta las doctrinas paradigmáticas de la época de Kant a Hegel. Algo similar puede decirse aún más de esas posiciones sostenidas de manera ocasional en el siglo xx y mantenidas también recientemente, que tratan de exponer la subjetividad y la autoconciencia de un modo positivo. Todas ellas pueden desatender las teorías de Kant hasta Hegel sólo en perjuicio propio.

De ahí que en las páginas siguientes se ofrezca una panorámica a manera de programa sobre las teorías de la subjetividad de esa época clásica. En una primera parte se analiza la teoría kantiana –decisiva para todos los proyectos ulteriores– de la apercepción pura y de la relación del «Yo pienso» con su existencia; luego se bosqueja la teoría de Kant sobre la actividad de la imaginación como autoafección. En segundo lugar, se esboza la teoría fichteana del yo absoluto y del yo finito. Fichte inaugura además –como se mostrará– la empresa específicamente idealista de una

2. Como ejemplo significativo, en el que son reproducidas muchas teorías semejantes, cabe mencionar a D. DENNETT, *Consciousness Explained*, New York y otros, 1991. Para un análisis crítico de las diversas críticas a la teoría de la subjetividad en el siglo xx y también para una discusión crítica de la doctrina de Dennett, permítaseme mencionar mi trabajo *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München, 1997, pp. 13 y ss., 23-120.

historia sistemática de la autoconciencia, cuya perfección se logra, para Fichte, en la voluntad del yo. De la contribución fichteana a esta historia sistemática se desprende, separándose de ella, la del joven Schelling; él introduce diferencias en esta empresa al ver en el genio artístico la perfección de la subjetividad. En cuarto lugar, se examinan las modificaciones hegelianas de la historia idealista de la autoconciencia así como su polémica con el principio kantiano de la apercepción. A esto debe seguir un esbozo de la idea básica del desarrollo dialéctico de las categorías en la Lógica de Hegel como explicación de las diversas etapas del pensar sobre sí mismo, que se revela como subjetividad creadora. En este recorrido por las teorías clásicas de la subjetividad se ponen de relieve sobre todo las perspectivas con respecto a los diferentes modelos estructurales de la autoconciencia que pueden suscribirse a las objeciones arriba mencionadas y cobrar significado para los esfuerzos actuales de cara a una teoría de la autoconciencia y de la subjetividad.

1. KANT

La lógica formal, que abstrae de cualquier contenido, es, según Kant, el fundamento formal de todas las ciencias. Pero ella misma está fundada en un principio supremo, la unidad sintética de la apercepción o de la autoconciencia, es decir, en el «Yo pienso» como pensar puro, independiente de la experiencia. Las reglas y regularidades lógicas son conexiones que no se sostienen simplemente por sí mismas —como en Frege—, sin plantear la pregunta por cómo han llegado a ser; antes bien, son llevadas a cabo por conexiones o síntesis espontáneas, activas, de lo múltiple de la representación, cualquiera que pueda ser el contenido de ésta³. Las regularidades de estas realizaciones espontáneas en calidad de síntesis son las leyes lógicas, fundamentalmente las funciones del juicio o del enunciado. Detrás está la concepción de Kant, no sostenida por él antes en estos términos, acerca del pensar como síntesis espontánea, pero no creadora de lo diverso ya dado. Todavía en las *Reflexiones* de los primeros años setenta él creía que la facultad humana de

3. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, (ed. por R. Schmidt, 1930), Hamburg, 1956, B 129-136, B 102-109/A 76-83 («A» significa la primera edición de 1781, «B» la segunda edición de 1787). Como comentarios cabe mencionar ante todo H. J. PATON, *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vols., 1936, 5ª edic. London/New York, 1970, vol. 1, pp. 396-416, 439 y ss., 245-260 y otras; M. BAUM, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*, Königstein, Ts., 1986, pp. 82-104. Sobre la estructura de la apercepción cf. D. HENRICH, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg, 1976. El surgimiento y el significado sistemático de la concepción del pensar como síntesis es examinado de manera muy esclarecedora, sirviéndose especialmente de la primera edición, por A. ROSALES, *Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, Berlin/New York, 2000, espec. pp. 84-97, 130-140 y 157 ss., también 66 ss.; cf. además ídem, «Apercepción y síntesis en Kant», en ídem, *Siete ensayos sobre Kant*. Mérida (Venezuela), 1993, pp. 1-68. Cf. asimismo M. CAIMI, «Einige Bemerkungen über die Metaphysische Deduktion in der Kritik der reinen Vernunft», *Kant-Studien*, 91 (2000), pp. 257-282.

conocer llegaba a tener una intuición intelectual, que podía representarse de manera inmediata y productora contenidos intelectuales, no sensibles del yo puro⁴. De esto se distancia en la filosofía crítica. El pensar consiste sólo en síntesis espontáneas y regladas de lo ya dado que son la constitución efectiva de las leyes lógicas formales, las cuales no tendrían consistencia alguna puramente pensadas, sin aquellas síntesis. Pero justamente porque las leyes lógicas en virtud de su validez universal y apodíctica han de ser independientes de la experiencia y, por tanto, *a priori*, las síntesis que las constituyen pueden concebirse también no como vivencias psíquicas susceptibles de experiencia, sino sólo como acciones puras *a priori*. La posterior refutación husserliana del psicologismo en la lógica⁵ se queda a medio camino, comparada con Kant; ella muestra ciertamente la idealidad y apodicticidad de las leyes lógicas, pero le falta la prueba sobre la contrapartida exigible en el sujeto, la pureza e independencia de la experiencia de las efectuaciones correspondientes, que se desprenden al menos de la doctrina kantiana.

Ahora bien, Kant postula no sólo acciones puras del pensar sino también un «Yo pienso», pero no ofrece a este respecto una fundamentación explícita. Cabe preguntarse con Lichtenberg por qué en lugar de esta expresión no dice: «Ello piensa», tal como se dice: «*relampaguea*»⁶. Contra esto cabe oponer dos tipos de argumentos, partiendo del contexto de la teoría kantiana. En primer lugar, el pensar no es un acaecer pasivo y anónimo sino una ejecución espontánea de la síntesis, y esto difícilmente puede representarse sin un actor, el sujeto pensante. En segundo lugar, este sujeto ejecutor de acciones del pensar es consciente de sí mismo como idéntico en las diversas representaciones sintetizadas, sabe de sí como siendo el mismo en la diversidad sintetizada de la representación. Pero semejante saberse es propio sólo de la autoconciencia. Kant ofrece una idea general de este segundo problema bajo el título de unidad sintética y analítica de la apercepción⁷. Por tanto, puede justificarse por completo la proposición del «Yo pienso».

Con este principio del «Yo pienso» puro Kant recuerda tanto más a Descartes cuanto menos sigue su metafísica. Tras prolongadas tentativas para dirimir si se

4. Cf., por ejemplo, la Reflexión 4234: la simplicidad del alma descansa propiamente en una «intuición inmediata de sí misma por medio de la unidad absoluta «Yo»» (*Kants Gesammelte Schriften*, ed. por la Academia Prusiana [Alemana] de las Ciencias, Berlin, 1910 y ss., vol. XVII, p. 470). Cf. también la Reflexión 4225 (XVII, p. 465) y otras. Permítaseme a este respecto mencionar mi exposición «Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism», *Midwest Studies in Philosophy* VIII (1983), pp. 416 y ss. (La versión alemana está en mi recopilación de ensayos *Subjektivität und Freiheit*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001).

5. Cf. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 2 vols; Tübingen, 1900/1901, vol. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*, B 17-51, 65 y ss.

6. Cf. G. Chr. LICHTENBERG, *Aphorismen*, ed. por A. Leitzmann, Berlin, 1908, vol. 5, p. 128. También B. Russell, en consonancia con la concepción humeana del yo como «haz de ideas», propone que se diga «ello piensa», con lo cual desaparece por completo la asociación de Lichtenberg con la ocurrencia repentina de ideas (B. RUSSELL, *The Analysis of Mind*, 1921, 10ª ed., London/New York, 1971, p. 18).

7. Cf. espec. *Kritik der reinen Vernunft*, B 133 ss., nota a pie de página incluida.

puede o se debe atribuir existencia sustancial a semejante «Yo pienso», tal como Descartes había declarado, Kant se decide contra ello en un sentido crítico con respecto a la metafísica. El yo puro pensante, en efecto, no puede conocer su propia existencia mediante el mero pensar, mucho menos que él exista como sustancia. Pues el pensar es simplemente la síntesis formal, a la que debe ser dado lo que se ha de sintetizar, y ello ciertamente, si algo debe ser conocido, por medio de la intuición sensible, receptiva. De este modo llega Kant al resultado, aparentemente paradójico, de que el yo puramente pensante, con la ejecución de su pensar, no puede cerciorarse en modo alguno de su existencia y aún menos de su existencia sustancial. Pues este yo puramente pensante, esta apercepción pura es un principio de la lógica, no una persona existente. El yo pensante al que le corresponde, con la ejecución de su pensar, la existencia –tal como había pretendido Descartes–, es para Kant un yo (*Selbst*) empírico indeterminado, que se percibe inmediatamente en su acto de pensar como un acto y una vivencia psíquicas, y con ello va implícita también su existencia, la cual, empero, no está todavía más determinada⁸. Ésta puede determinarse más por medio de ulteriores vivencias más ricas en contenido, que implican también el espacio y el mundo externo, a partir de las cuales una persona forma su biografía. Pero el *cogito-sum* cartesiano, que en Kant no es un principio ni garantiza un conocimiento intelectual del yo y de su existencia, constituye sólo la base existente –base de por sí todavía indeterminada, divisible únicamente en la vivencia psíquica del acto de pensar– de una determinación biográfica ulterior. La suprema certeza de Descartes es, pues, dividida por Kant en un principio del yo puro pensante, que no conoce ni concibe su existencia por medio del mero pensar, y en un yo (*Selbst*) empírico percibido de manera indeterminada, que existe, pero que debe determinarse ulteriormente. Esta solución diferenciada desapareció luego en la fenomenología francesa, que se dirigió contra el autoconocimiento intelectual cartesiano del *cogito-sum* y sentó la premisa de que el existir del yo (*Selbst*) es su pensar prerreflexivo.

Según Kant, el «Yo pienso» puro está a la base de este yo empírico. Ahora bien, se plantea, no obstante, la cuestión de qué modelos de autopresencia tuvo Kant a la vista para el «Yo pienso» puro. Kant no ha negado la posibilidad de que el yo puro pensante se piense y se determine a sí mismo, ciertamente sin conocimiento de su existencia⁹. Su teoría del conocimiento trata, sin duda, de mostrar sólo cómo este

8. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 422 y ss., nota. Sobre la relación entre Descartes y Kant, permítaseme referirme a mi esbozo del tema «*Cogito, ergo sum?* Untersuchungen zu Descartes und Kant», *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 19 (1987), pp. 95-106. Kant subraya precisamente en época más tardía que se requiere también la intuición espacial en todo conocimiento teórico, igualmente, pues, en el autoconocimiento. Cf. al respecto D. HEIDEMANN, *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus* (Kant-Studien. Ergänzungsheft, 131), Berlin/New York, 1998, pp. 175-232.

9. El neokantiano Natorp y algunos de sus seguidores admitieron un yo que no se piensa ni se determina a sí mismo y es inaccesible a sí mismo. Ésta no es, obviamente, la concepción de Kant (véase también lo siguiente). Cf. P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, 1912, pp. 27-39 (con su refutación de la crítica husserliana de su principio del yo), 202-213.

«Yo pienso» de la apercepción constituye la objetividad. Él introduce mediante sus síntesis regladas un orden legal en lo diverso dado en la intuición, y este orden no es ciertamente un objeto determinado sino algo universal: la objetividad en la coordinación de lo diverso espacio-temporal. No por ello el «Yo pienso» se olvida a sí mismo; él –tal como interpreta Heidegger– se «autorrevela» más bien en la coordinación de la diversidad dada del mundo, a la cual está dirigido temáticamente, y con ello se «descubre»¹⁰ atemáticamente. Cabe añadir que Kant, sin dar más explicaciones, tiene en mente un determinado modelo de autoconciencia, a saber, el que yo quisiera designar como «modelo de horizonte fenomenológico». En éste el yo –en el caso de Kant el puro «Yo pienso algo»– está referido temáticamente al objeto en general que él constituye; mas con ello él se hace a la vez presente a sí mismo y es consciente de sí de algún modo, ciertamente no de manera expresa pero sí atemática, incidental y horizontalmente. Mediante el uso de estas distinciones fenomenológicas puede precisarse mejor el tipo de autoconciencia que Kant tuvo aquí a la vista, como ya se ha indicado. De este modo se pone también de manifiesto que Kant, en este contexto de la constitución del objeto por medio del yo puro pensante, no concibe la autorreferencia (*Selbstbeziehung*) tácita del mismo según el modelo de una relación sujeto-objeto.

Todo lo que se hace a la vez presente sólo a manera de horizonte en la representación directa de otra cosa, puede tematizarse y expresarse a voluntad. Esto vale igualmente para el «Yo pienso» puro, sólo presente a sí mismo constituyendo la objetividad. También aquí cabe únicamente inferir la concepción kantiana. En la solución de los «Paralogismos» de la doctrina del alma en la *Crítica de la razón pura*¹¹ Kant muestra que las determinaciones metafísicas del yo (*Selbst*) pensante y de su existencia, depuradas críticamente, se han de comprender como meras determinaciones categoriales de pensamiento propias del sentido inmanente del «Yo pienso» sin conocimiento de su existencia. Éste es, por tanto, cuando se piensa a sí mismo, siempre sujeto de sus pensamientos, numéricamente uno, cualitativamente simple, etc. Es, pues, ciertamente posible en Kant una explicación de las diversas determinaciones del yo pensante cuando se piensa a sí mismo. Sin embargo, para él este determinarse a sí mismo del yo pensante se hace patente sólo a través de la crítica de la psicología racional, metafísica. Queda abierta la cuestión de cómo es posible que el «Yo pienso» puro se piense en categorías o en determinaciones puras derivadas de categorías, que surjan, no obstante, del «Yo pienso» como determinaciones intelectuales. Queda abierta además en la *Crítica de la razón pura* la cuestión de cómo se han de desarrollar sistemáticamente las diversas funciones lógicas del juzgar y sus correspondientes categorías, o bien la de cómo han de derivarse a partir del principio del yo pensante. Todos los pensadores idealistas criticaron esto.

10. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Abt. II, vol. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vorlesung vom Sommersemester, 1927, ed. por F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 1975, p. 225, cf. 224. Para lo que sigue permítaseme referirme a mis distinciones en *Selbstbewusstseinsmodelle* (v. nota 2), pp. 137 y ss.

Kant poseía ciertamente lo que ellos no podían saber: una concepción de semejante desarrollo sistemático, tal como puede desprenderse de sus *Reflexiones* y cartas, pero no la llegó a desarrollar expresamente. Tampoco esta autorreferencia intelectual, es decir, el pensarse en las propias determinaciones categoriales, sigue simplemente el modelo de la relación sujeto-objeto, puesto que para Kant por regla general objeto significa objeto cognoscible, pero el yo aquí sólo se piensa y no se conoce. Kant tiene más bien a la vista una autoimputación temática, cuando el yo pensante se piensa en determinaciones categoriales y trata con ello de concebirse no sólo parcialmente. Sin embargo, cualificaciones más específicas de la autorrelación intelectual del «Yo pienso» apenas son posibles, puesto que éste no era el problema de Kant en la solución de los paralogismos de la doctrina del alma.

Ahora bien, el problema sistemático decisivo en la fundamentación de esta concepción del «Yo pienso» puro o de la apercepción pura como principio de la lógica es la relación entre lógica y teoría de la subjetividad. Este problema se plantea también en las concepciones sistemáticas del idealismo posterior. Se encuentra claramente a la base de la polémica en torno al principio supremo de la filosofía entre K. L. Reinhold, el popularizador de Kant y uno de los primeros idealistas, y G. E. Schulze, el escéptico contra el que se volvió Hegel, y que luego fuera maestro de Schopenhauer. Reinhold aboga por su principio de conciencia, en la cual la conciencia, o mejor, la autoconciencia por primera vez se piensa decididamente como relación sujeto-objeto simple y estática; Schulze aboga, en cambio, por el principio lógico de no-contradicción. El joven Fichte apoya básicamente la posición de Reinhold en la *Reseña de Enesidemo* (1793)¹², pero aclara que Reinhold no ha encontrado todavía el principio supremo. La propia doctrina fichteana sobre el principio del yo absoluto a Kant le parece a su vez un «fantasma», puesto que pretende «ir más allá de la lógica»¹³. Esta protesta tardía de Kant muestra que, según su concepción, el principio del yo o de la apercepción no puede ir más allá de la lógica; ésta sigue siendo la ciencia formal, universal, de la fundamentación. La apercepción pura, como principio supremo de ella, puede desarrollarse por eso sólo dentro de la lógica y en concordancia con sus leyes y determinaciones, por ejemplo, con las categorías como determinaciones meramente lógicas, no con independencia de ella y menos antes de ella. Ciertamente la ciencia formal pura de la lógica puede construirse, según Kant, también con independencia del principio de la apercepción pura como un sistema de legalidades formales del saber. Pero en ese caso simplemente se abstrae de la cuestión ineludible, antes mencionada, acerca de cómo llegan a constituirse las legalidades lógicas puramente pensadas y de qué pensar las establece. En cambio, permanece abierto en Kant de qué modo tendría que

11. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 407-410, también 418 y ss.

12. Cf. J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe*, Secc. I, vol. 2, ed. por R. Lauth y H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965, pp. 42 y ss. V. allí también las declaraciones sobre Reinhold y Schulze.

13. Cf. Carta de Kant a J. H. Tieftrunk del 5.4.1798, en *Kants gesammelte Schriften*, XII, p. 241.

desarrollarse, por un lado, la lógica formal que no abstrae de esta cuestión, y cómo habría de explicitarse, por otro lado, la apercepción pura que se despliega en las determinaciones de la lógica formal.

Actualmente ya no se suele preguntar en general por la relación entre lógica y teoría de la subjetividad, puesto que, por una parte, la lógica formal se ha configurado como una ciencia autónoma especial y, por otra parte, hoy en día, debido a la amplia difusión de la crítica del sujeto, parece haber desaparecido, en particular, el sentido de la subjetividad como principio *a priori*. Pero si resulta que esa crítica del sujeto es cuestionable, también puede preguntarse de nuevo por la contrapartida de las susodichas leyes lógicas: el pensar como «Yo pienso» puro.

Estos fundamentos de la doctrina del sujeto teórico se completan y especifican con la teoría kantiana de la actividad de la imaginación como autoafección. La teoría kantiana de la imaginación resultó ser de una extraordinaria influencia tanto en los pensadores idealistas como en Heidegger. Todos ellos conciben la imaginación productiva, creadora como la facultad fundamental del yo, lo cual debe probarse todavía en el caso de los idealistas. Para Heidegger, ella es el centro del yo (*Selbst*); mediante los esquemas que produce, forma horizontes temporales como soportes de la comprensión objetiva del yo; lo mismo vale –según interpreta Heidegger– con respecto a la autoafección, en cuanto «estructura originaria» del yo (*Selbst*)¹⁴. De este modo encuentra Heidegger en esta doctrina kantiana la contrapartida tradicional de *Ser y Tiempo* en el terreno de la ontología del ser-a-la-mano (*Vorhandenheit*) y de la objetividad.

Kant mismo presenta en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación trascendental, es decir, fundada en el sujeto puro y posibilitadora del conocimiento, como una tercera facultad autónoma de conocer, que media entre la intuición sensible, por un lado, y el entendimiento, por otro lado. Con ello se plantea la cuestión de saber en qué consiste, pues, la unidad del sujeto en vista de estas tres facultades cognoscitivas. Además esta doctrina de las tres facultades de conocer encierra el problema de cómo hacer compatible con ella la doctrina de los dos troncos del conocimiento humano, a saber: la intuición sensible y el entendimiento. Por eso Kant llega en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* a otra definición sistemática de la imaginación. Ya no es una facultad autónoma junto a la sensibilidad y al entendimiento, sino que con sus acciones, esto es, con la creación productora de intuiciones en sí mismas estructuradas, representa únicamente una

14. Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 2ª ed., Frankfurt a. M., 1951, esp. pp. 127-142, 146-184. Para la «estructura originaria» del yo v. p. 173. Cf. además ídem, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Vorlesung vom Wintersemester, 1925/1926), ed. por W. Biemel, Frankfurt a. M., 1976, esp. pp. 338-347. Acerca de la interpretación heideggeriana de Kant cabe mencionar a manera de selección a E. CASSIRER, «Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Heideggers Kant-Interpretation», *Kant-Studien*, 36 (1931), pp. 1-26; H DECLÈVE, *Heidegger et Kant*, Den Haag, 1970; D. O. DAHLSTROM, «Heidegger's Kantian Turn. Notes to His Commentary on the "Kritik der reinen Vernunft"», *Review of Metaphysics*, 45 (1991), pp. 329-361.

intervención fundamental del entendimiento y de su trabajo de síntesis en la diversidad ya dada, pero de por sí todavía indeterminada, de la intuición sensible. Ahora bien, Kant denomina a semejante intervención «autoafección»¹⁵, la cual es un efecto del sujeto espontáneo y activo sobre el pasivo y receptivo. De este modo se destaca su significado para la teoría de la subjetividad. Su actividad consiste en una síntesis específica, por medio de la cual ella acuña en la diversidad sensible de la intuición las funciones ordenadoras del entendimiento y de sus síntesis o del yo pensante puro. Así, ya no permanecen yuxtapuestas estáticamente tres facultades de conocer; la imaginación, cuya actividad consiste en tal autoafección, representa más bien la coordinación dinámica de entendimiento y sensibilidad. Mas no por esto es ella esa unidad superior que buscaron los idealistas y también Heidegger, sino que es solamente la realización específica de las síntesis regladas del entendimiento en la intuición espacio-temporal. El dispositivo fundamental al respecto, que garantiza también la conexión entre sujeto activo y pasivo, es la mencionada caracterización del pensar como síntesis pura, espontánea, pero no creadora, que ha de referirse siempre a lo diverso dado en la sensibilidad para llegar a ejercerse en general. Cómo se hace presente aquí el sujeto a sí mismo, es decir, al ejecutarse la actividad de la imaginación como autoafección, es algo que queda de nuevo indeterminado en Kant, puesto que a él le importa preferentemente el conocimiento de los objetos.

Por tanto, la doctrina kantiana del sujeto teórico deja abiertas diversas cuestiones relevantes, que constituyen los puntos de partida para los desarrollos ulteriores, claramente definidos por parte de los pensadores idealistas, los cuales abandonan de esta manera de nuevo el suelo de la filosofía crítica de Kant. Con todo, es Kant, tras los fructíferos comienzos y descripciones de Descartes y Leibniz, propiamente el primero que elabora una *teoría* del sujeto o del yo sumamente compleja, aunque incompleta, pero muy rica en argumentos y sugerencias innovadoras. Forma parte de la finitud del conocimiento humano, ciertamente no del todo en el sentido kantiano, que tal comienzo productivo de una teoría no pueda ser ya su consumación.

2. FICHTE

El primer Fichte se considera de entrada sólo como el que lleva a término la filosofía kantiana. Lo que él objeta al principio de Reinhold, al principio de conciencia, en la *Reseña de Enesidemo* antes citada, vale también para el principio kantiano de la apercepción pura. También éste, al igual que el principio de Reinhold, presupone

15. *Kritik der reinen Vernunft*, B 153 y ss., 156 y s., nota incluida, también B 68. La doctrina de la autoafección se encuentra por primera vez en la segunda edición. En lugar de hacer indicaciones prolijas, permítaseme referirme a un estudio mío, que tiene en cuenta una amplia literatura: «Schema und Einbildungskraft in Kants *Kritik der reinen Vernunft*», en L. KREIMENDAHL (ed.), *Aufklärung und Skepsis. G. Gawlick zum 65. Geburtstag*. In Verbindung mit H.-U. Hoche und W. Strube, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995, pp. 47-71.

ya, en su síntesis espontánea y en su unidad sintética, una oposición y una relación y su espontaneidad misma se basa en un poner supremo. Por eso ni el principio de conciencia de Reinhold ni el principio kantiano de la apercepción pura son ya el principio supremo de la filosofía. Antes bien, se encuentra con anterioridad a ambos, según Fichte, un principio superior, que actúa desde el yo absoluto puramente ponente. Puesto que, según Kant, pensar es realizar síntesis, este yo absoluto en su poner espontáneo puro va todavía más allá del pensar. Además la apercepción pura y su «Yo pienso» en cuanto síntesis y unidad sintética no puede simplemente ponerse a la vista de manera discursiva, tal como ocurría en Kant, sino que debe desarrollarse paso por paso sistemática y metódicamente. Para ello Fichte elige en su primera obra principal, el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794/1795), la forma de diferentes principios relacionados entre sí. En ellos se representa, en primer lugar, el poner puro, espontáneo del «Yo absoluto»; en segundo lugar, el oponerse de un No-Yo contrapuesto a él de manera contradictoria, así como, en tercer lugar, la relación o síntesis de Yo y No-Yo, los cuales, por tanto, han de ponerse siempre como limitados, para no excluirse absolutamente entre sí¹⁶. La apercepción pura de Kant hay que equipararla propiamente con este yo del tercer principio, que ya no es absoluto sino, en principio, finito, si bien el pensar de aquélla, como modo peculiar de representación, no se alcanza todavía con este principio y debe ser por ello deducido. Para Fichte, sin embargo, tras largas y abstractas deducciones, no resulta ser el pensar sino la imaginación productora la facultad fundamental del yo teórico, de la cual se derivan las restantes facultades cognoscitivas y, tal como Fichte muestra luego, también las categorías.

Ahora bien, puesto que el poner espontáneo explicitado en el primer principio no es posible sin agente, pero éste sólo puede concebirse como sujeto o como yo, ha de corresponder al contenido de este primer principio, el del «Yo absoluto», al menos el carácter de una autorreferencia rudimentaria; por eso Fichte le atribuye el ser-para-sí. Hölderlin critica ya muy pronto, en 1795, que aquí hay ya una pluralidad y una separación, cuyos miembros él caracteriza como sujeto y objeto, representante y representado dentro de semejante ser-para-sí¹⁷. Pero como el principio absolutamente primero debe incluir la unidad y simplicidad originarias, el yo absoluto no puede ser el principio supremo; le precede una unidad superior, que

16. Acerca de esta doctrina del primer Fichte cabe mencionar, a manera de muestra, a M. GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, 2 vols., Paris, 1930 (cf. espec. vol. 1, pp. 185-217); W. JANKE, *Fichte. Sein und Reflexion - Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, 1970 (cf. espec. pp. 84-108); recientemente Chr. HANEWALD, *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, Berlin, 2001.

17. Cf. F. HÖLDERLIN, «Urteil und Sein», en ídem, *Sämtliche Werke*, ed. por F. Beissner, vol. 4, Stuttgart, 1961, pp. 216 y ss. Cf. al respecto D. HENRICH, «Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus», *Hölderlin-Jahrbuch*, 14 (1965-1966), pp. 73-96; ídem, *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, 1992, pp. 40-48, 92-113, 433 y ss., 485-515, 558-591 y otros lugares.

Hölderlin define como ser simple o también como paz, de la cual se deriva la belleza del universo. Esta superación metafísica del yo como principio tendrá una trascendencia prometedoras en el futuro, porque el último Fichte y el último Schelling toman una dirección similar.

En cambio, el primer Fichte considera el ser-para-sí del yo como una determinación originaria e inmediata, que no da lugar a ulterior descomposición, y que de ningún modo contradice el significado de un primer principio. Asimismo atribuye al yo absoluto el «ser»; éste no es anterior al yo. Un ser tal como el que se expresa en la fórmula del primer principio «Yo soy», no es lícito concebirlo como existencia sustancial cartesiana; Kant ya había criticado esta concepción. Sin embargo, Fichte cree –en desacuerdo con la concepción fundamental de Kant sobre el principio de la apercepción pura– que al poner del yo absoluto le corresponde necesariamente un ser, que hay que pensar como efectuación pura. Ahora bien, si se cuestiona que este principio tenga el carácter de un yo, como es el caso en Hölderlin y en el último Fichte, entonces sólo queda el ser como actividad (*Aktuosität*) pura. Que semejante superación del yo sea necesaria, es una cuestión totalmente distinta.

En el *Fundamento* de 1794/1795 están separados el yo absoluto, que se realiza en el mero poner, y el yo finito, que aparece por primera vez en el tercer principio y que tras largas deducciones se manifiesta teóricamente como imaginación y prácticamente como voluntad. Esta separación la suprime Fichte en su siguiente planteamiento de la *Doctrina de la Ciencia. Nova methodo* (1797-1799) en favor del yo finito como principio. Fichte evita también en esta nueva exposición de su doctrina de la ciencia las dificultades de explicación de los tres principios separados, antes incluso de que Hegel los critique en el escrito de la *Diferencia* (1801) como tres absolutos distintos. Ahora bien, contra el yo finito como principio, al que corresponde esencialmente el representarse a sí mismo, plantea Fichte la objeción de círculo, hoy tan frecuentemente resaltada, o mejor, la objeción de iteración infinita en la autorrepresentación, objeción que en la actualidad se considera contundente¹⁸, pero que Fichte rechaza con buenos argumentos. Fichte expone la objeción –como hoy también ocurre con frecuencia– por el lado del sujeto: si el yo ha de representarse a sí mismo, tiene que presuponerse ya como agente para semejante acción, y este agente presupuesto debe a su vez ser un yo y, en consecuencia, representarse a sí mismo; para ello debe presuponerse de nuevo un agente y, por consiguiente, un yo, etc., y así hasta el infinito. De este modo nunca llega a producirse la autorreferencia efectiva. Fichte rechaza esta objeción con su doctrina de la autointuición

18. Cf. J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe*. Secc. I, vol. 4, ed. por R. Lauth y H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, pp. 275 y ss. Para la objeción de círculo cf. sobre todo D. HENRICH, «Fichtes ursprüngliche Einsicht», en *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*, Frankfurt a. M., 1966, pp. 188-232. Para las diferentes versiones de la objeción de círculo o de iteración permítaseme referirme a mi trabajo *Selbstbewusstseinsmodelle* (v. nota 2), pp. 97-120. Allí se muestra también que estas objeciones presuponen un modelo de autoconciencia como relación simétrica sujeto-objeto, que representa sólo un caso límite ideal de la autoconciencia y en el fondo no llega a realizarse.

intelectual del yo: el yo en su espontaneidad se hace presente a sí mismo inmediatamente, no de manera sensible sino de manera intelectual y esa autopresencia intuitiva e inmediata no permite un desdoblamiento en instancias autónomas, a saber, un yo intuido como objeto y un yo como sujeto que intuye, contra las cuales se lanzaba el reproche. Éste, por tanto, no afecta a la autopresencia inmediata. El presupuesto de este rechazo es la doctrina de la autointuición intelectual, que Kant no habría aceptado, porque, según él, al yo le corresponde originariamente sólo el pensar mediador. Pero si hay tal autorrelación intelectual inmediata, entonces la objeción no es aplicable aquí.

Ahora bien, ya se conciba el principio como yo absoluto, que mediante ulteriores peripecias conduce al yo finito, como es el caso en el *Fundamento* de 1794/1795, o ya se entienda de inmediato como yo finito, tal como ocurre en el planteamiento de la *Doctrina de la ciencia. Nova methodo*, en cualquier caso Fichte trata de derivar las leyes y reglas de la lógica pura a partir de las acciones originarias del yo. El problema de la relación entre teoría de la subjetividad y lógica ya se planteó –como se ha dicho– en Kant, al igual que en la polémica entre Reinhold y Schulze. Para Fichte, tanto las leyes y reglas de la lógica pura como las categorías, de contenido determinado, proceden de los actos originarios y espontáneos del yo puro por medio de diferentes abstracciones. Esos actos han de ser expuestos sistemáticamente de por sí, también la deducción de las leyes y categorías lógicas en cuanto abstracciones de ellos, y esto en una teoría de la subjetividad que precede a la lógica. No obstante, tal teoría de la subjetividad, en cuanto ciencia, debe servir ya de las leyes lógicas que ella quiere antes deducir, reconociéndolas así como válidas. Hay aquí un círculo en la prueba, que el mismo Fichte reconoce, pero que considera inevitable. Con ello Fichte probablemente no se percata de que entonces aquella teoría de la subjetividad y la deducción de las leyes lógicas a partir de ella no tiene ya ningún valor demostrativo. Para Kant, en cambio, la apercepción pura sigue siendo un principio de la lógica y, de entrada, sólo en ésta puede exponerse de manera adecuada.

Ahora bien, para la explicación sistemática no sólo de aquellas acciones originarias del yo sino también de las capacidades y producciones más concretas del espíritu humano, en tanto que forman parte de la autoconciencia, Fichte formula un programa completamente nuevo, a saber, el programa de una historia idealista y sistemática de la autoconciencia¹⁹. Este programa innovador es seguido por todos los

19. Cf. J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe*, Secc. I, vol. 2, pp. 365, 369-384, también 417-451 (procedentes del *Fundamento* de 1794/1795); Secc. I, vol. 3, pp. 147-208 (procedentes de *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* de 1795); ídem, *Doctrina de la ciencia. Nova methodo*, apuntes de clase de K. Chr. Fr. Krause, 1798-1799, ed. por E. Fuchs, Hamburg, 1982, pp. 172, 51-240 (sobre Krause v. nuestra nota 22). Acerca de la historia de la autoconciencia en Fichte cabe mencionar a H. HEIMSOETH, *Fichte*, München, 1923, pp. 113-148; U. CLAESGES, *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/1795*, Den Haag, 1974; C. CESA, «Contraddizione e Non-Io: Problemi Fichtiani», *Theoria*, 8 (1988), espec. pp. 68 y ss.; E. DÜSING, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei*

pensadores idealistas y realizado en diferentes versiones. Ellos ven en él el fundamento filosófico para la psicología y la antropología empíricas. «Historia», en este contexto, no significa transcurso empírico-real en el tiempo sino génesis ideal, *a priori*, junto con la exposición de la misma. Ahora bien, la historia idealista de la autoconciencia tiene, por un lado, la tarea de desplegar sistemática y genéticamente a partir de un principio, a saber, de una determinada estructura de la autoconciencia, las diversas capacidades y producciones del espíritu humano. Así evita la mera sucesión temporal de la aparición de una facultad tras otra, tal como la presenta Condillac en su *Tra-tado de las sensaciones* (1754) a partir de un relato; evita además la mera clasificación y designación de las facultades, tal como la efectúa la psicología empírica del siglo XVIII, la cual arrastra consigo sólo un «saco lleno de facultades»²⁰, según la expresión burlesca de Hegel; y finalmente evita también el sistema estático de las facultades propio de Kant, que no permite saber cómo se llega genéticamente a tal sistema ni bajo qué principio unitario se halla. La idea de un despliegue genético de las facultades se encuentra también en los *Aphorismen* de Platner, abordados por Fichte en sus lecciones. El proyecto de Platner se atiene, sin embargo, a una base empirista. Cabe suponer de todos modos que la historia idealista de la autoconciencia de Fichte tiene por eso claramente un predecesor empirista.

Por otro lado, es tarea de la historia idealista de la autoconciencia –esto está desarrollado en Fichte con menos precisión– mostrar cómo se despliega el yo-objeto noemático en el yo contemplado en correlación con las facultades y producciones explicitadas gradualmente, y cómo se enriquece de grado en grado con contenido de la subjetividad. De ello forma parte la distinción metódica entre el «espectador» que filosofa o lo que es «para nosotros», por un lado, y el yo contemplado, tal como él es «para sí» mismo y todo lo que es «para él», por otro lado. Esta distinción, que se ha hecho célebre especialmente con la *Fenomenología* de Hegel, la concibe ya Fichte.

Ahora bien, en Fichte concretamente esta historia de la autoconciencia va de la sensación, con la que comenzaba también el sensualista Condillac, hasta el entendimiento y la razón, pasando por el sentimiento y la intuición, si se me permite resumir así las diversas exposiciones fragmentarias de Fichte. El centro del yo teórico, del que proceden directamente las facultades especiales de conocer, es la imaginación; pero la culminación del yo finito se alcanza solamente en la voluntad

Mead, *Schütz, Fichte und Hegel*, KÖLN, 1986, esp. pp. 181-186 y ss., 260 y ss. (aquí se sostiene que para Fichte en el escrito de 1794/1795 la historia de la autoconciencia es sólo una parte de la doctrina de la ciencia, mientras que en el planteamiento de la *Doctrina de la ciencia. Nova methodo* alcanza, según su concepción, a toda la doctrina de la ciencia); cf. también K. DÜSING, «Einbildungskraft und selbstbewusstes Dasein beim frühen Fichte», en K. HÉLD y J. HENNIGFELD (eds.), *Kategorien der Existenz, Festschrift für W. Janke*, Würzburg, 1993, pp. 68 y ss.

20. Cf. G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, col. 4, ed. por H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburg, 1968, p. 237.

libre y racional²¹. El yo práctico y libre del filósofo proporciona la estructura fundamental de la autoconciencia, en virtud de la cual pueden desarrollarse sistemáticamente las capacidades y producciones espirituales, y el yo contemplado, en correspondencia con ellas, puede adquirir gradualmente cada vez más contenido de subjetividad y perfeccionarse finalmente. En los detalles particulares Fichte sigue siempre, sin duda, el esquema reinholdiano de la autoconciencia como relación y unidad sujeto-objeto. Sin embargo, advierte que este esqueleto tan manido es demasiado estéril y estático; lo llena por eso de capacidades y actividades espirituales concretas, lo dinamiza introduciendo en él un desarrollo gradual y, sobre todo, hace que se mantenga una estructura de asimetría en la culminación del yo en la voluntad libre, decisiva para la filosofía moral, pues el yo volente aspira en su autorreferencia voluntaria a un estado distinto de sí, diferente del ya logrado. Debido a esta asimetría no cae por ello ante la objeción de círculo o de iteración, que es pertinente sólo con respecto a una autorreferencia entendida como relación simétrica sujeto-objeto. Por tanto, esta teoría es en sí consecuente; en ella misma no hay razones para ir más allá de su principio, el yo finito. Fueron entonces razones de otra índole, biográficamente decisivas para Fichte, las que le incitaron a desistir de ella, a saber, obviamente la acusación de ateísmo, de la que él fue injustamente víctima con todas las consecuencias.

3. SCHELLING

El joven Schelling comienza con el intento metafísico de reunir en un principio único el yo absoluto de Fichte y la sustancia única de Spinoza. No por ello, sin embargo, se determina de manera más específica, en contraste con Fichte, la estructura autorreferencial del yo. Aquel intento se produce por primera vez en la obra principal del joven Schelling, en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800). Allí el idealismo trascendental es para Schelling –de modo bien distinto a lo que es para Fichte– la segunda parte de la filosofía, la que sigue a la filosofía de la naturaleza. No le corresponde, pues, la función de fundamentación que Fichte le atribuye; es, más bien, una especie de filosofía del espíritu, y, según la concepción de Schelling, constituye en su conjunto una historia sistemática de la autoconciencia, es decir, la génesis gradual, ideal y *a priori*, de esta última hasta el logro de su autorreferencia completa, así como la exposición sistemática de dicha génesis²².

21. Fichte desarrolla con esta doctrina al mismo tiempo una teoría de la intersubjetividad, según la cual la autoconciencia práctica finita en el acto de reconocimiento es consciente de manera igualmente originaria del otro y de sí misma. Para esto cf. E. DÜSING, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein* (v. nota 19), pp. 240-289.

22. Este programa ya lo concibe Schelling en los *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796-97; cf. F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, ed. por K. F. A. Schelling, Stuttgart, Augsburg, 1856/1861, vol. I, p. 382), pero lo realiza por primera vez en el *Sistema del idealismo trascendental*.

Schelling comienza –al igual que Fichte– con la explicación del principio del yo puro, que se expresa en la proposición: «Yo = Yo» o «Yo soy»²³. Con todo, hay diferencias fundamentales en la exposición. La identidad del yo pensada allí Fichte la considera sólo como identidad analítica, conforme al principio: $A = A$; Schelling, por el contrario, ve allí una unidad tanto de identidad, es decir, analítica, como sintética, pues también lo distinto debe ser pensado en ese «Yo = Yo» y reunido con lo puramente idéntico del yo. Con ello se sientan las bases para las diferencias ulteriores con respecto al principio fichteano del yo. Ciertamente a este yo le corresponde –como en Fichte– la intuición intelectual, pero Schelling pone el acento en ésta como actividad productora que crea algo distinto, a saber, el objeto, en el cual el yo se reconoce finalmente. Además en virtud de esta estructura idéntico-sintética, que lleva implícito a la vez lo distinto, se muestra el yo como unidad de determinaciones opuestas, fundamentalmente como unidad de actividad consciente e inconsciente. Ambas actividades corresponden al yo de manera igualmente esencial; por tanto, él es también esencialmente actividad inconsciente. Fichte, sin duda, admite una imaginación productora que opera de modo inconsciente, pero el yo es esencialmente voluntad consciente, libre. Semejante unificación de actividades opuestas, consciente e inconsciente, tiene para Schelling un significado central en la determinación de la forma consumada del yo.

Ahora bien, Schelling toma de Fichte el concepto de la historia idealista de la autoconciencia. En ella, él acentúa de manera más nítida que Fichte la segunda de las tareas expuestas, a saber, la de presentar en detalle, junto a la explicación sistemática y genética de las capacidades y prestaciones del espíritu humano, el desarrollo al mismo tiempo del yo contemplado y de su enriquecimiento gradual de significado subjetivo. De esto forma parte el hecho de que cada una de las prestaciones tratadas tenga su correlato noemático específico: la sensación, lo sentido; la intuición sensible, lo intuido sensiblemente, etc., hasta que el yo se intuya a sí mismo de manera completa en el correlato noemático producido por él mismo, y de esta manera esté de acuerdo básicamente con el yo del «espectador» filosofante, o, para ser más exactos, con la intuición intelectual en cuanto autopresencia productora inmediata. En lo concerniente al contenido, Schelling amplía la historia de

Karl Christian Friedrich Krause (v. arriba nuestra nota 19) fue por esas fechas oyente de Fichte y de Schelling, lo cual le llevó a sugerir un sistema del «panenteísmo» –como él lo definió–, en el cual trató de unificar el cristianismo y la filosofía idealista así como la panteísta o espinosista. Su estilo se antoja oscuro para cualquier conocedor del idealismo, aun para aquellos cuya lengua materna es la alemana. Es por ello tanto más sorprendente que en España surgiera una línea de adhesión a él formada por discípulos de Krause: el krausismo. Krause no proporciona, sin embargo, una teoría productiva de la subjetividad, comparable a los clásicos del pensamiento idealista.

23. Cf. F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 362 y ss., 372 y ss., 377 y ss. Para lo que sigue cf. la obra estándar sobre Schelling de X. TILLETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vols., Paris, 1970, vol. 1, pp. 185-233; también del mismo autor, para el tema de la intuición intelectual en el *Sistema del idealismo trascendental*, la obra que abarca todo el idealismo, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, 1995, esp. pp. 175-185, así como ídem, *Schelling. Biographie*, Paris, 1999, pp. 81 y ss.

la autoconciencia, diferenciada de este modo con respecto a Fichte, con una parte de filosofía de la naturaleza dentro del idealismo trascendental, a saber, con la exposición de las prestaciones inconscientes del yo, con una parte de filosofía de la historia referida al yo práctico y a su destino, así como –lo cual es decisivo– con una estética del genio. La consumación de la subjetividad no es, pues, para Schelling la voluntad libre y racional, como en Fichte, sino el genio.

De este modo conduce Schelling la historia sistemática de la autoconciencia desde la sensación y la intuición sensible así como desde lo sentido e intuido sensiblemente, donde el yo actúa todavía de manera inconsciente, hasta la reflexión, que se refiere noemáticamente a juicios y leyes naturales y en la que el yo contemplado es siempre para sí en su actividad consciente, pero todavía distingue de sí sus objetos como mundo externo, mientras que la voluntad libre, que le sigue a continuación, y en la cual el yo es igualmente consciente para sí, interviene en los objetos intuitivos del mundo, los hace suyos, aunque todavía permanece entregada en manos del destino; solamente el genio, que se alcanza tras los restantes grados intermedios, es la unificación completa de determinaciones fundamentalmente opuestas, a saber, sobre todo de la actividad consciente e inconsciente²⁴.

Ahora bien, la unificación de estas determinaciones opuestas, gracias a la cual ya no hay nada extraño frente a la subjetividad, no es una prestación subjetiva de la voluntad libre; más bien sobreviene como una suerte superior e inesperada, que transporta la autoconciencia desgarrada o el yo a un estado de feliz armonía. En este estado de reconciliación consigo misma como superación del desgarramiento, la intuición del yo recibe una consagración superior, la que tiene lugar en la «inspiración», en el «*enthousiasmos*», con el que Schelling hace suya la doctrina platónica de la «*theia mania*». Esta visión que se sustrae a la voluntad y al poder del sujeto, es al mismo tiempo para Schelling algo natural, a semejanza del genio en Kant, en el que la naturaleza da la regla al arte. Esta visión es para Schelling la intuición estética como intuición intelectual, que se ha hecho objetiva²⁵. Pues no queda sin efecto, sólo en el interior, sino que es poiética, es decir, que crea una obra; aquí se realiza de manera suprema el hecho de que la intuición intelectual es esencialmente

24. Acerca de los estadios en la historia de la autoconciencia así como sobre el surgimiento de este programa en Schelling cf. X. TILLETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. 1, pp. 185-233; cf. también G. V. DI TOMMASO, *La via di Schelling al «Sistema dell'idealismo trascendentale»*, Napoli, 1995, pp. 151-257. Sobre la filosofía de la naturaleza como contrapartida de la filosofía trascendental cf. de la exposición global sobre el idealismo de M. VETÖ, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, 2 vols., Grenoble, 1998/2000, esp. el vol. 1, pp. 450-469. Sobre la filosofía de la historia en el *Sistema del idealismo trascendental* cf. W. JACOBS, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993, esp. pp. 211-236.

25. Cf. F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, vol. 3, p. 625 (sobre la teoría del genio en su conjunto pp. 612-629). Para esto cf. D. JÄHNIG, *Schelling: Die Kunst in der Philosophie*, vol. 2, *Die Wahrheitsfunktion der Kunst*, Pfullingen, 1969, esp. pp. 72-91. Permítaseme también referirme a mi exposición «Schellings Genieästhetik», en A. GETHMANN-SIEFERT (ed.), *Philosophie und Poesie. O. Pöggeler zum 60. Geburtstag*, 2 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1988, vol. 1, pp. 193-213.

productora. La intuición estética produce, por consiguiente, una obra de arte, y por eso el que intuye estéticamente de modo originario es un creador en sentido estético, un genio. Estas características del genio, como muestran también las alusiones, se encuentran en la tradición clásica. El genio es entendido como la facultad de un individuo; la obra de arte constituye ciertamente, conforme a su sentido, una infinitud interna en forma finita, pero se concibe como obra singular. Con todo, Schelling añade otras extensiones románticas del concepto de genio y de obra de arte. Para él, el genio también puede ser la facultad de todo un pueblo, como, por ejemplo, la de los griegos; la obra creada por este genio no es entonces una obra individual sino una especie de obra de arte global: la mitología, que está en el fondo de todas las obras de arte singulares que le corresponden. La «inspiración», la *«theia mania»* tanto como la mitología muestran que en las visiones divinas del genio, sea éste la facultad de un individuo o de un pueblo, se revela la divinidad. Tal es, para el joven Schelling, la única revelación que hay de Dios, con lo cual está sugiriendo una prueba estética de la existencia de Él.

Ahora bien, el genio con esta intuición estética que le es propia, constituye la perfección de la subjetividad y, por tanto, la conclusión definitiva de la historia idealista de la autoconciencia. Pues, en primer lugar, aquí se logra la potencia suprema de la imaginación y de la «facultad poética»²⁶, que actúa en todas las capacidades de representación y en todas las prestaciones representativas del hombre; en segundo lugar, el genio se manifiesta en la obra de arte creada por él y de esta manera intuye sin menoscabo alguno su propia actividad estético-poética convertida en producto, y, en tercer lugar, en el genio, en cuanto yo contemplado, se reencuentra íntegra la intuición intelectual del «espectador» filosofante, quien recorre el despliegue completo del yo, e incluso se ve superada, ya que en el filósofo la intuición intelectual permanece en el interior, y sólo el genio es capaz de darle forma estética *realiter* en la obra de arte. Así, la culminación de la autorreferencia es asimétrica al final de la historia de la autoconciencia; el genio contemplado sobrepasa al yo contemplador del filósofo. Mas justamente por eso no cede a la objeción de círculo o de iteración mencionada antes. Además, Schelling emplea ciertamente el modelo de la relación sujeto-objeto para caracterizar la autorreferencia del yo, también la del genio, pero este modelo, al igual que en Fichte, resulta dinamizado, enriquecido copiosamente en su contenido y de este modo diferenciado. La autorreferencia estético-productora se desarrolla de esta manera de forma paradigmática.

26. F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, vol. III, p. 626.

4. HEGEL

Hegel²⁷ se adhiere a este programa idealista de la historia de la autoconciencia, llevado a cabo de manera sistemática. Tras los intentos por realizarlo en diferentes partes de la filosofía en sus Esbozos de Sistema de la época de Jena (1801-1806), acabó por convertirse en el programa decisivo y fundamental de la *Fenomenología del espíritu* (1807), obra de contenido tan polivalente²⁸. Mas con ello la historia de la autoconciencia se renueva y modifica radicalmente con respecto a Fichte y a Schelling. Ella es ahora sobre todo algo que no era ni en Fichte ni en Schelling: introducción sistemática al conocimiento absoluto de la lógica especulativa y de la metafísica. De este carácter introductorio específico se desprenden tres cambios especiales de la historia de la autoconciencia en comparación con las concepciones de Fichte y de Schelling:

1. La *Fenomenología*, como introducción al «saber absoluto», no es una explicación sistemática y genética de las capacidades y prestaciones del espíritu humano en cuanto tal. Estas últimas son aquí consideradas más bien sólo en la medida en que representan modos de tener-por-verdadero. Así, Hegel al comienzo no discute la sensación sensible como tal sino la certeza sensible en cuanto modo suyo de tener-por-verdadero; lo mismo vale para todos los estadios de la *Fenomenología*. Con ello,

27. Sobre la recepción de Hegel en España cf. el artículo amplio e instructivo de M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Zur gegenwärtigen Hegel-Rezeption in Spanien», *Hegel-Studien*, 14 (1979), pp. 279-295, cuyas manifestaciones tienen como trasfondo su interpretación global de Hegel; cf. ídem, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca, 1978 (cf. la reseña de este libro por parte de H. Chr. LUCAS, *Hegel-Studien*, 16 (1981), pp. 274 y ss.).

28. En qué consista la concepción fundamental de la *Fenomenología del espíritu*, es algo que sigue cuestionándose en la literatura. Esto lo pone de manifiesto ya el hecho de que Haering creyera que aquélla concluye hacia la mitad, con el capítulo sobre la «razón», al cual seguiría entonces la filosofía del espíritu (cf. Th. HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., 1929/1938; reimpresión en: Aalen, 1963, vol. 2, pp. 479-518). Contra esto se han vuelto las interpretaciones de O. Pöggeler, H. F. Fulda y H. Schmitz, quienes de manera distinta presentan las categorías como fundamentos de todas las figuras de la conciencia (cf. O. PÖGgeler, «Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins», *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, 2ª ed., Freiburg/München, 1993, esp. pp. 268 y ss.; H. F. FULDA, «Zur Logik der Phänomenologie von 1807», en H. F. FULDA y D. HENRICH (eds.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., 1973, pp. 391-425; H. SCHMITZ, *Hegels Logik*, Bonn, 1992, pp. 238-307). Como historia de la formación de la conciencia interpretan la *Fenomenología* de 1807 J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1946, esp. pp. 9-30, también pp. 31-53, así como F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento, 1980, esp. pp. 256 y ss. Como una versión propia de la historia de la autoconciencia la concibe We. MARX, «Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes», en ídem, *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Freiburg/München, 1977, pp. 63-99, y yo mismo en mi trabajo «Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins», *Hegel-Studien*, 28 (1993), esp. pp. 117 y ss. A ello hay que añadir dos nuevos comentarios: la recopilación de interpretaciones de capítulos particulares en G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. por D. Köhler y O. Pöggeler, Berlin, 1998; y L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., 2000.

Hegel acentúa y diferencia en particular la relación, expuesta por Schelling en la historia de la autoconciencia, de la actividad espiritual y subjetiva con su correlato noemático, a saber, de la sensación con lo sentido, de la percepción con lo percibido, etc. Esta diferenciación se produce en el análisis del tener-por-verdadero y de su objeto. Aquí, aceptando la caracterización de la verdad como adecuación del representar y del objeto –ciertamente dentro del yo (*Selbst*)–, Hegel investiga más de cerca si el objeto noemático, representado específicamente, corresponde al modo particular de tener-por-verdadero, y a la inversa. Con ello, el objeto sigue siendo inmanente a la conciencia, si bien ésta lo distingue de sí misma. La autoconciencia, en su tener-por-verdadero, lo considera explícitamente como inmanente y se refiere con él noemáticamente a sí misma, primero como individual, luego al mismo tiempo como intersubjetiva. El espíritu reconoce en ella la figura de todo un mundo que en el arte y la religión es propiamente espiritual. Por tanto, la *Fenomenología* no es una explicación sistemática y genética de las capacidades y prestaciones espirituales en cuanto tales sino de su tener-por-verdadero y de sus objetos noemáticos.

2. Además la *Fenomenología* es, en la transformación hegeliana de la historia de la autoconciencia, el «escepticismo que se consume a sí mismo»²⁹. El yo experimenta en cada una de sus figuras del tener-por-verdadero que mediante el análisis pierde su verdad y con ella también su manera de tener-por-verdadero. Ahora bien, como el yo se fusiona por completo con cada uno de los modos de tener-por-verdadero y no puede mirar más allá, con semejante pérdida se precipita en cada caso de nuevo en la duda, en el escepticismo e incluso en la «desesperación»³⁰. Con la pérdida de su verdad y de su tener-por-verdadero desaparece él mismo de algún modo como certeza sensible, como percepción, etc. Pero lo que para el yo que siempre tiene-por-verdadero finaliza en cada caso en la nada, es para el filósofo «que lo observa» simultáneamente el reinicio de una nueva figura del tener-por-verdadero. La distinción, ya presente en Fichte y en Schelling, entre el yo contemplador y espectador, por un lado, que sabe lo que es para nosotros, los filósofos, y el yo contemplado, por otro lado, que se desarrolla escalonadamente y sólo es capaz de representar en cada estadio lo que es para él, se convierte gracias a la *Fenomenología* de Hegel en una doctrina prominente del idealismo. A ella va unido sistemáticamente, según Hegel, el hecho de que el yo perezca para sí en su modo particular de tener-por-verdadero al ser analizado este último, mientras que el filósofo establece las conexiones entre los diversos modos de tener-por-verdadero, tal como ellos son «para nosotros». Para esto se sirve del teorema especulativo de la negación determinada, según el cual la nada del tener-por-verdadero, resultante del análisis en cada caso, no es una nada absoluta, sino la nada de algo que puede

29. Cf. G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, vol. 9, ed. por W. Bonsiepen y R. Heede, Hamburg, 1980, p. 56.

30. *Ibidem*.

incluso ser determinado con más precisión y conduce al modo siguiente de tener-por-verdadero. Pero los fundamentos generales de estas conexiones, que sólo el filósofo puede bosquejar, son las categorías de la lógica especulativa. Aquí sale a relucir, sin duda, el problema de que tales categorías de la lógica deben presuponerse ya para la marcha sistemática de la *Fenomenología*, si bien es la *Fenomenología*, sin embargo, la que debe introducir por primera vez a aquella lógica.

3. En cada estadio del tener-por-verdadero se verifica una «experiencia... *dialéctica*»³¹ del yo (*Selbst*) en el análisis de su tener-por-verdadero, lo cual es de nuevo distinto de lo que ocurre en Fichte y Schelling, y una consecuencia del «escepticismo que se consume a sí mismo». Tal experiencia consiste en que en dicho análisis se muestra como lo verdadero para el yo lo contrario de lo que éste tiene por verdadero, por ejemplo, el «esto» sensible se muestra como algo universal. Debido a tales experiencias el yo cae cada vez en el escepticismo y en la desesperación.

Estos tres cambios particulares con respecto a la historia de la autoconciencia de Fichte y Schelling se siguen de la concepción fundamental de Hegel de una introducción sistemática a la lógica especulativa. De este modo la historia de la autoconciencia se convierte para él en una «historia de la *formación* de la conciencia misma como ciencia»³². La meta de este despliegue genético no es, por consiguiente, la voluntad racional ni tampoco el genio, sino el «saber absoluto» como medio intelectual dentro del cual pueden desarrollarse las categorías de la lógica especulativa. En este «saber absoluto» el saber llega a ser idéntico con su objeto; éste ya no le es incongruente. Hegel hace suyo el principio de Fichte y Schelling del yo = yo para caracterizar el sentido subjetivo de este «saber absoluto». Igual que Schelling, él declara que aquí está contenida la igualdad y la diferencia, que él agudiza en forma de negatividad absoluta. Al yo = yo corresponde además ser y existencia, sustancialidad y subjetividad suprema. Así, el «saber absoluto» es, sin duda, una igualdad del saber de sí, pero ésta debe ser desplegada ulteriormente en las categorías de la lógica, pues no es simplemente idéntica en su contenido con el saber puro desarrollado en la lógica sino asimétrica con respecto a éste. Asimismo el «saber absoluto», en cuanto unidad de igualdad y negatividad absoluta, tampoco se ajusta a la estructura de la autorreferencia, entendida como relación simétrica sujeto-objeto. Ni las figuras previas de la conciencia, que permanecen asimétricas en el análisis, ni el «saber absoluto» sucumben, por tanto, a la objeción de círculo o de iteración, la cual –como se ha mostrado– se dirige contra la autorreferencia, entendida como tal relación simétrica sujeto-objeto. Además, en la *Fenomenología*, la autorreferencia, en cuanto relación sujeto-objeto, no sólo se

31. *Ibidem*, p. 60.

32. *Ibidem*, p. 56; para lo que sigue, pp. 422 y ss. Si el «saber absoluto» y sus pretensiones cognitivas se logran con razón mediante las pruebas precedentes, es una cuestión que requiere un examen particular de aquellas pruebas; aquí pueden surgir ciertamente dificultades.

dinamiza y diferencia, sino que particularmente en los estadios superiores se transforma en virtud de relaciones más complejas.

En el fondo de esta explicación de las categorías como determinaciones puras del pensamiento, que contienen los momentos del «saber absoluto» de sí mismo, hay en Hegel una discusión con la doctrina kantiana de la unidad sintética de la apercepción. Ya en *Fe y saber* (1802) declara Hegel que el auténtico sentido especulativo de esta unidad sintética es la identidad absoluta de sujeto y objeto, es decir, una identidad que contiene en sí determinaciones opuestas. La deducción (justificación) trascendental kantiana del significado objetivo de las categorías se basa propiamente en esta identidad absoluta sujeto-objeto. Del mismo modo, la imaginación trascendental cobra significado especulativo en la reinterpretación de Hegel; también es para él, como para Fichte y Schelling, la facultad de representación central de la que se desprenden por abstracción y parcialización el entendimiento y la intuición sensible con sus respectivas formas, pero a diferencia de Fichte y Schelling, le atribuye asimismo la identidad absoluta, que lleva implícita al mismo tiempo su contrario y que él considera explicitable racionalmente. La concepción kantiana expuesta más arriba, según la cual la síntesis espontánea y la unidad sintética del pensar y de la apercepción requieren una diversidad dada de antemano de manera pasiva, por lo que es necesaria una distinción de las facultades de conocimiento desde el principio, no es en modo alguno considerada por Hegel en su valor de evidencia. Pues él estima de antemano semejante finitud de las facultades cognoscitivas como una determinación provisional que ha de ser superada. Estas modificaciones especulativas de la doctrina kantiana no las integra, empero, Hegel todavía en *Fe y saber* dentro de una nueva teoría de la subjetividad³³.

Tal integración se produce, sin embargo, en la *Ciencia de la lógica* (1812/1816). También aquí interpreta Hegel la unidad sintética de la apercepción como identidad absoluta, que contiene en sí su opuesto –explicitable racionalmente, según las pretensiones de Hegel–. Él valora ahora, en cambio, la deducción trascendental kantiana de las categorías como prueba de que el objeto constituido por la apercepción pura es el yo mismo, en el cual aquélla se piensa y reconoce a sí misma. De esta manera Hegel concibe una unificación que él echa de menos en Kant, a

33. Para esta reinterpretación de Kant en *Fe y saber* cf. G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, vol. 4, ed. por H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburg, 1968, pp. 325-336; para la discusión con la doctrina kantiana de la apercepción en la *Ciencia de la lógica*, cf. sobre todo ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 12, ed. por F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburg, 1981, pp. 17-28, 192-196, 204 y ss. Para ambos casos cf. L. LUGARINI, «La “confutazione” hegeliana della filosofia critica», en V. VERRA (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, 1981, pp. 13-66; V. VERRA, «Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo», en ibídem, pp. 67-89. Permítaseme además referirme a mis estudios al respecto: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (Hegel-Studien. Beiheft, 15), 3ª ed., Bonn, 1995, pp. 109-120, 233-243; también *Constitution and Structure of Self-Identity* (v. nuestra nota 4), pp. 409-431, y *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, 1983, pp. 196-242. Cf. asimismo el volumen recopilatorio de S. SEDGWICK (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, Cambridge, etc., 2000 (v. espec. la introducción de S. Sedgwick, pp. 1-18).

saber, la unificación de la autorreferencia y de la constitución del objeto; esto se produce, claro está, sobre la base de la identidad absoluta, que se ha de concebir sólo metafísicamente. Además él echa de menos en Kant, en consonancia con otros idealistas –como ya se dijo–, una derivación sistemática de las categorías, más en concreto, el desarrollo sistemático de las mismas a partir de la unidad del «Yo pienso». No es lícito poner simplemente la diversidad frente a esa unidad –como hizo Kant–; puesto que se trata de una unidad especulativa, incluso infinita, aquélla debe resultar más bien de ésta. De ella, como universalidad concreta, han de proceder –así lo exige Hegel– las determinaciones particulares puras del pensar, y sólo en el despliegue sistemático de estas determinaciones del pensar piensa este «Yo pienso» el objeto constituido por él, a saber: él mismo.

Hegel persigue esta elevada meta en su propio desarrollo sistemático de las categorías dentro de la *Ciencia de la lógica*, y la logra apoyándose en la base especulativa fijada por él, según la cual todo conocer verdadero es un conocer racional de lo absoluto y divino. Con ello se le convierte la lógica entera en una teoría de la subjetividad pura, absoluta o infinita. El desarrollo sistemático, o sea, dialéctico de las categorías o determinaciones puras del pensar, que avanza de las oposiciones y unificaciones más simples a las cada vez más complejas, no expone otra cosa, según Hegel, que las ideas de Dios antes de la creación del mundo³⁴, quien se piensa a sí mismo en estas determinaciones del pensar y en la secuencia de su movimiento. Hegel asume de este modo la doctrina de Plotino y también de Aristóteles acerca del pensar de Dios sobre sí mismo en las ideas³⁵. Pero mientras que para Aristóteles y Plotino las ideas subsisten eternamente y el *Nous* divino sólo las intuye y divisa en ellas momentos de sí mismo, Hegel concibe el pensamiento divino como subjetividad productora y constituyente, que con su pensar lo primero que genera son aquellas determinaciones del pensamiento y su proceso. Éstas son las unidades objetivas diversas que la subjetividad absoluta produce espontáneamente y en ellas se piensa a sí misma.

A este pensarse del *Nous* divino como subjetividad creadora le corresponde a su vez el modo supremo de ser, es decir, no sólo la existencia y la sustancia sino además la objetividad, que se muestra en su contenido como concepto, e incluso como unificación activa de las determinaciones del concepto y con ello finalmente

34. Cf. G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, vol. 11, ed. por F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburg, 1978, p. 21. Acerca de la ontología y la metafísica en la lógica de Hegel sobre el trasfondo de la tradición cf. las interpretaciones diferenciadas de A. DOZ, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, 1987, y de L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Relegendo la «Scienza della logica»*, Napoli/Milano, 1998. Acerca del surgimiento y formación de la lógica madura de Hegel como teoría metafísica de la-subjetividad cf. R. SCHÄFER, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik* (Hegel-Studien. Beiheft, 45), Hamburg, 2001; permítaseme también referirme aquí a mis trabajos mencionados en la nota precedente.

35. Cf. para esto ahora la interpretación detallada de J. HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus* (Hegel-Studien. Beiheft, 40), Bonn, 1999.

como subjetividad. Una lógica semejante, que desarrolla sus determinaciones puras del pensar a la vez en sentido ontológico, deja de ser formal; es más bien especulativa, y dado que su contenido especulativo es esta subjetividad que se piensa y se conoce en sus determinaciones de ser y de pensar, puede al mismo tiempo ser caracterizada como ontoteología de la subjetividad. El principio de la filosofía, esa subjetividad pura, es, pues, desarrollado por Hegel, de manera distinta a Fichte y a Schelling, no antes e independientemente de la lógica, sino –de modo comparable a la concepción kantiana– en la lógica. Ésta, empero, está determinada de manera especulativa en su contenido. La lógica formal es únicamente una abstracción de las formas de aquélla, que, a diferencia de Kant, no pueden desarrollarse de por sí de manera autónoma. Hegel realiza la idea que en Kant se había quedado sólo en programa, a saber, la de desplegar dentro de la lógica y en concordancia con sus formas el contenido significativo complejo de la subjetividad, y, por cierto, como conclusión concreta y al mismo tiempo como fundamento de todo el desarrollo sistemático de las categorías³⁶. Esto se cumple para la subjetividad absoluta, infinita, mas pese a todo el fascinante arte dialéctico de la *Ciencia de la lógica*, se intenta probar quizás demasiado en esta obra.

Aquellas determinaciones, por cierto, deben estar también en la base de la estructura y modo de la autorreferencia de la subjetividad humana finita, pues también ésta es esencialmente un pensar que, según Hegel, es capaz, al ejercitarse al máximo, de captar aquellas ideas de la subjetividad divina, que, no obstante, le es afín, sólo que en el modo finito de la discursividad, de la sucesión y del lenguaje natural. Pero aun cuando uno sea escéptico con respecto a las elevadas pretensiones cognoscitivas de Hegel, cabe inferir de esta teoría de la subjetividad en la lógica que aquí la objeción de círculo o de iteración no está justificada, puesto que al pensarse de la subjetividad no le precede a su vez un pensarse de la misma en el mismo sentido o en sentido simétrico, sino las categorías más simples, menos complejas, de las que ella se compone. Además Hegel desarrolla claramente una estructura pluridimensional de la subjetividad consistente en referencias y autorreferencias, por ejemplo, la autodistinción y la autorreferencia del pensar en elementos bimembres y plurimembres de los juicios y aún más en las partes plurimembres mucho más complejas de los silogismos, siendo en cada caso los contenidos de esas partes determinaciones conceptuales, en las cuales y a través de cuyas relaciones se capta aquel pensar a sí mismo. La relación estática simple sujeto-objeto como autorrelación, seguida posteriormente de nuevo por los neokantianos, queda así notablemente degradada, convertida en mera sombra inesencial.

36. En la «idea absoluta» como método dialéctico que supera en sí todo el despliegue previo de las categorías, expresa Hegel el giro decisivo desde la contradicción a la unidad superior, al fin suprema, como «fuente interna de toda actividad, del automovimiento vivo y espiritual, alma dialéctica que tiene todo lo verdadero en ella misma..., pues únicamente en esta subjetividad se basa la supresión de la oposición entre el concepto y la realidad, y la unidad que es la verdad» (*Gesammelte Werke*, vol. 12, p. 246; cf. p. 248 y otros lugares).

Se ha mostrado, pues, en primer lugar, que las diversas críticas del concepto y teoría del sujeto en el siglo xx hasta la actualidad han de alcanzar todavía la diferenciación de argumentos y puntos de vista que fue desarrollada ya en las teorías de la subjetividad características de la época de Kant a Hegel, y que dichas críticas, en su actual simplicidad, apenas pueden resultar convincentes frente a estas últimas. En segundo lugar, debería haber quedado claro que es absurdo que las investigaciones científicas concretas de prestaciones espirituales partan, por ejemplo, en la investigación del cerebro, de las definiciones de la «psicología popular» y del lenguaje cotidiano, así como también debería haber quedado claro que esas investigaciones científicas concretas, en la reflexión sobre el significado espiritual de determinadas prestaciones cerebrales, tampoco pueden desembocar en determinaciones de la «psicología popular» que luego son de todos modos criticadas; en lugar de ello hay que exigir teorías complejas y diferenciadas sobre dichas prestaciones espirituales y sobre su fundamento, la autoconciencia, para las cuales las doctrinas de aquella filosofía clásica de Kant a Hegel son del todo idóneas como estímulos paradigmáticos. Finalmente debería haberse probado que estas doctrinas no siguen simplemente el modelo de la autorreferencia, entendida como relación estática sujeto-objeto, sino que introducen diferenciaciones en este modelo, lo dinamizan e incluso incluyen tipos de autorreferencia de otra índole. Esto puede resultar fructífero y transformarse en nuevos esfuerzos en torno a la subjetividad basados en los nuevos conocimientos empíricos, por ejemplo, en la investigación del cerebro. La autoconciencia no ha de concebirse entonces de manera monolítica; al contrario, puede ser desarrollada de manera más próxima a la experiencia y menos constructiva o especulativamente que en aquellas teorías clásicas de la subjetividad, pero ello ha de hacerse aceptando y transformando sus determinaciones estructurales dentro de una escala de modelos de autoconciencia³⁷.

37. Un intento en este sentido se encuentra en mi trabajo *Selbstbewusstseinsmodelle*, München, 1997 (v. arriba nota 2).