

“Saber” y “creer” en la primera metafísica de Hegel

María del Carmen Paredes Martín¹

RESUMEN

El trabajo se ocupa de la discusión que Hegel desarrolla en *Glauben und Wissen* con las “filosofías de la reflexión de la subjetividad”. En este ensayo se reúnen Kant, Jacobi y Fichte – a pesar de sus diferencias – bajo el denominador de una filosofía de la reflexión que mantiene la dicotomía entre sujeto y objeto como principio filosófico de la subjetividad. La posición de Hegel hacia la filosofía de la reflexión se elabora en una compleja interpretación de los tres filósofos mencionados desde la perspectiva de la filosofía especulativa, según la entiende Hegel en 1802. En este sentido, esa interpretación se puede considerar como una parte de la evolución de Hegel hacia el planteamiento especulativo que se expone en la Fenomenología.

PALABRAS CLAVE: Reflexión – formalismo – entendimiento – idealismo subjetivo – fe

ABSTRACT

This paper concerns Hegel’s discussion with the “reflective philosophy of subjectivity” as developed in *Glauben und Wissen*. In this essay, Kant, Jacobi and Fichte are gathered together –irrespectively of their differences- under the pattern of a reflective philosophy that maintains the dichotomy of subject and object as a philosophical principle of subjectivity. Hegel’s position toward reflective philosophy elaborates a complex appraisal of the three philosophers in terms of speculative philosophy, as he conceived it in 1802. In that sense, this appraisal can be considered as part of Hegel’s development toward the speculative view worked out in the Phenomenology.

KEY WORDS: Reflection – formalism – understanding – subjective idealism – faith

1. La tarea de la crítica filosófica

A partir del escrito de la Diferencia (1801), Hegel presenta las líneas fundamentales de una metafísica en la cual se plantea una doble exigencia: que lo absoluto ha de ser cognoscible por la especulación y la razón y que este contenido ha de alcanzar exposición sistemática en la filosofía². Dentro del marco de este planteamiento, un año más tarde en *Glauben und Wissen* (*Creer y saber*) afirma que las nuevas tareas de la filosofía como conocimiento especulativo de lo absoluto se orientan principalmente a “resolver las oposiciones” que se presentan bajo distintas formas conceptuales, por cuanto “la única idea que para la filosofía tiene realidad y verdadera objetividad es el ser-superado absoluto de la oposición”, y su conocimiento constituye “su único saber”³.

1. Departamento de Filosofía, *Universidade de Salamanca*, Espanha. Submetido em 30 de outubro de 2007 e aprovado para publicação em 14 de dezembro de 2007.

2. G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, en: G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 4 Jenaer Kritische Schriften, hrsg. von H. Buchner; O. Pöggeller, Hamburg 1968, p. 1-92. = GW 4. (*Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción española de M^a del Carmen Paredes, Tecnos, Madrid 1990, = Dif.).

3. G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, [1802] en: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, p. 315-414. = GW4. Hegel conecta en este escrito la función de la crítica y el desarrollo del saber filosófico de la manera siguiente: “la tarea de la verdadera filosofía es resolver, terminándolas, las oposiciones que se presentan y se conciben ya como espíritu y mundo, cuerpo y alma, ya como yo y naturaleza, etc. (...) su única idea que tiene para ella realidad y verdadera objetividad es el ser-superado absoluto de la oposición, y esta identidad absoluta no es un postulado universal subjetivo, irrealizable -sino la única reali-

“Saber” y “creer” en la primera metafísica de Hegel

Esta caracterización del saber filosófico cuya única idea es “el ser-superado absoluto de la oposición” supone una precisión ulterior con respecto a la primera definición del saber como “identidad consciente de lo finito y de la infinitud” (GW 4, p. 18/Dif., p. 27). Igualmente, Hegel es más explícito en relación a la tarea de la filosofía, cuyo objetivo más próximo consiste en resolver definitivamente las oposiciones, poniendo fin a las mismas. Además, el saber de la filosofía no va a ser contrapuesto a otros tipos de conocimiento, como hizo Hegel en el Proemio de la *Diferencia*, sino precisamente al creer (*Glauben*), cuyo ámbito de objetos no se encuentra “junto” o “al lado de” la filosofía, sino “más allá” de ella.

Esta perspectiva se justifica en la medida en que el desarrollo del método del conocimiento filosófico constituye a la vez el proceso de formación del sistema. Tal proceso es descrito en la *Diferencia* como la actividad de la razón que con los materiales de construcción de la época se organiza una figura, esto es, que los transforma en contenido racional (ver GW 4, p. 12/Dif., p. 17). Ello supone que en la elaboración de un sistema filosófico se han de tomar en cuenta los materiales filosóficos disponibles. Por consiguiente, uno de los principios esenciales de la filosofía de Hegel, el de la relación intrínseca de método y contenido, tendría este significado inicial en 1802.

Por otro lado, la problemática de *Creer y saber* está en relación con la función crítica que Hegel asigna a la filosofía. La discusión de las filosofías de su tiempo forma parte de la tarea de “resolver las oposiciones”. Hegel asume esta tarea mediante la crítica de las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, considerándolas bajo el aspecto unitario de la “reflexión” y de la “subjetividad”⁴. Como “filosofías de la reflexión” (*Reflexionsphilosophien*), Kant, Jacobi y Fichte expresan el estado de escisión de la formación (*Bildung*) de la época, que ha producido diversos tipos de oposiciones tales como espíritu-materia, yo-naturaleza, razón-sensibilidad, etc., todas las cuales se reconocen en la oposición entre sujeto y objeto. Consiguientemente, por “*Reflexionsphilosophie*” se entiende toda posición filosófica que se queda en la oposición reflexiva entre sujeto y objeto y cuya actividad ulterior no logra remontar esta oposición, antes bien, fija y absolutiza la separación como tal.

La facultad de la reflexión fue limitada desde Kant al entendimiento, y su poder discursivo se basa en la unidad del acto consistente en reconducir diversas representaciones bajo una sola común, y esto constituye un límite de su operatividad intelectual⁵. Desde la perspectiva de Hegel, la reflexión es en este nivel la capacidad de establecer determinaciones finitas y de conocer algo mediante tales determinaciones, que tienen ellas mismas un sentido limitado, fijo y opuesto a otras determinaciones. Por ello, la exigencia de

dad verdadera- y el conocer de la misma no es un creer, es decir, un más allá para el saber, sino su único saber” (GW 4, p. 325).

4. Hegel no incluye en su crítica a Schelling, que no podría ser estudiado bajo este doble rótulo de “*Reflexionsphilosophie und Subjektivität*”. Pero ello no significa que Hegel no tuviera ya en esta época algunas reservas hacia la filosofía de Schelling.

5. Ver *KrV*, B 93.

unificación no pasa de ser una orientación o una tendencia (ver GW 4, p. 321), ya que, sobre la base de un sentido declaradamente crítico, el entendimiento reflexionante no supera la oposición de cada posición. En cambio, el entendimiento reflexionante potencia el lado del sujeto y de esta manera se hace expresable el principio de la subjetividad en el acto de conocimiento. Kant, Jacobi y Fichte han llevado a cabo una fundamentación y exposición diferentes de este principio, que a partir de la oposición reflexiva entre el saber y su objeto se asienta en el polo subjetivo de la misma. Por lo cual, cada uno de ellos constituye una configuración histórica de "la filosofía de la reflexión de la subjetividad"⁶.

La crítica de Hegel se desarrolla desde el punto de vista de "la verdadera filosofía", cuyo criterio de validación es la realización de la identidad absoluta, es decir, la unidad de sujeto y objeto en la que cada uno de ellos cobra consistencia especulativa, el sujeto como sujeto-objeto subjetivo y el objeto como sujeto-objeto objetivo (ver GW 4, p. 63s./Dif., p. 112s). Con la distinción y determinación respectiva de "filosofía de la reflexión" y de "verdadera filosofía" tenemos el criterio para comprobar la pretensión de verdad de la filosofía, es decir, para que una filosofía sea verdadera, en el sentido hegeliano, es necesario que supere las estructuras de reflexión que hacen unilateral a una filosofía. La filosofía especulativa es por tanto la que supera las unilateralidades de la filosofía de la reflexión, puesto que su saber toma como principio la unidad originaria de ellas⁷. Asimismo, en tanto que Hegel somete su filosofía a este criterio, tendrá que conducir la exposición sistemática del pensamiento de manera que en ningún caso se reduzca a las estructuras de la reflexión.

Hegel se ocupa del significado de la crítica como forma de explicación filosófica en el ensayo Sobre la esencia de la crítica filosófica, de 1802⁸. La crítica filosófica es esencialmente filosofía. La fundamentación de esta tesis se apoya en que si la crítica aspira a la pretensión de una validez objetiva, tiene que estar en condiciones de probar su conexión interna con la filosofía y su función positiva dentro de ella (ver GW 4, p. 117). Esto es, si la crítica es filosófica, sólo puede orientarse por la filosofía misma, más exactamente, por su idea: Consiguientemente, la crítica filosófica supone la filosofía, pero ésta exige a su vez la crítica filosófica, en cuanto que pone a disposición las filosofías de la época.

A partir de este círculo entre filosofía y crítica filosófica⁹ se pone de manifiesto que, lejos de proporcionar una apreciación histórica con los medios de una polémica subjetiva, compete a la crítica una tarea específica en

6. Sobre esto, ver W. JAESCHKE, Der Zauber der Enzauberung, en: *Glauben und Wissen*, Hegel-Jahrbuch 2004, hrsg. A. ARNDT, K. BAL, H. OTTMANN, 2r. Teil, p. 11-19, p. 11.

7. Ver R.-P. HORSTMANN, *Hegels Vorphänomenologische Entwürfe zu einer Philosophie der Subjektivität in Beziehung auf die Kritik an den Prinzipien der Reflexionsphilosophie*, Heidelberg, 1968, p.16ss.

8. G.W.F. HEGEL, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, GW 4, p. 117-128.

9. Ver. W.Ch. ZIMMERLI, *Die Frage nach der Philosophie*, Bonn 1974, p. 228s.

el proceso del desarrollo de la filosofía en general. Esta tarea expone también las relaciones entre la filosofía y las condiciones históricas y culturales de la época, así como las limitaciones de cada obra filosófica¹⁰.

2. El principio de la subjetividad

Desde esta perspectiva, para mostrar las insuficiencias de las filosofías que a juicio de Hegel constituyen “la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la completud de sus formas”, la discusión se centra en las relaciones entre *creer* y *saber*, ya que en ellas está en juego, entre otras cosas, la legitimidad filosófica de la razón como actividad meta-reflexiva.

En primer lugar, Hegel reconoce en estas filosofías la presencia de un problema que le ha ocupado desde su primera época: el de las relaciones de dominio, ya sean implícitas o explícitas. El tema fue objeto de amplias reflexiones en los *Escritos de Juventud*¹¹ y reaparece en la descripción de la relación entre la fe y el saber. La filosofía moderna se establece como superación de los datos clásicos de la oposición entre la razón, como representante de las pretensiones del saber, y la fe representada en las religiones positivas. El sometimiento de la razón a las exigencias de una objetividad absoluta indisponible, puesto que está más allá, ha sido efectivamente superado al reclamar la filosofía para sí la reivindicación de los derechos de una subjetividad libre y autodeterminante. Pero esto no significa sin más la eliminación de la relación de dominio, sino más bien una transformación estructural de la misma bajo los imperativos del entendimiento. La razón ilustrada ha tenido que renunciar a su comprensión de lo absoluto, como presupuesto de todo saber posible para el hombre, lo que más sencillamente significa que ha debido trasponer su máxima aspiración fuera de su ámbito, en una fe más o menos vagamente determinada y postulada. Esto es lo que Hegel llama en *Creer y Saber* “el proceder negativo de la Ilustración” (*das negative Verfahren der Aufklärung*)¹².

Correlativamente, se ha producido la absolutización de la subjetividad, a consecuencia de la actuación negativa de la Ilustración en relación con el eudemonismo y el empirismo, siendo dicha absolutización la conclusión de la trayectoria que ha recorrido la bella subjetividad del protestantismo para llegar a la conciliación con la realidad, especialmente con la dimensión empírica de la misma y para poder transformar “la poesía de su dolor” en “la prosa de su satisfacción con la finitud” (GW 4, p. 319). Dicho de otro modo, bajo el presupuesto de llegar a la superación de la dependencia del sujeto, la subjetividad se afirma absolutamente en su pretensión de realidad

10. Ver R. BUBNER, Hegel's Concept of Phenomenology. en: G. K. BROWNING, (ed.). *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Reappraisal*, Kluwer, Dordrecht, 1997, 31-51, 33s. B. SANDKAULEN, Das Nichtige in seiner ganzen Länge und Breite. Hegels Kritik der Reflexionsphilosophie. en: *Glauben und Wissen*, Hegel-Jahrbuch 2004, 2r Teil, p. 165-173.

11. *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, (= N) Tübingen 1907, trad. esp. de José M^a Ripalda, *Escritos de Juventud*, Madrid, 1978, 1998 (= R) (cf. N 228/R 157, N 238/R 138, N 369/R 224, N 371/R 226, N 372/R 227).

12. GW 4, 316. Ver *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 293.

frente a una diversidad empírica y opuesta de objetos que para el entendimiento no tiene valor por sí misma. Se han invertido así los términos de la relación tradicional de dominio e igualmente la forma de establecer esta relación, ya que en las filosofías de la reflexión de la subjetividad no aparece expresamente, sino como forma encubierta de dominio a través de la síntesis incompleta de los opuestos por el concepto del entendimiento, que se traduce en el dominio de uno de los términos sobre el otro. Hegel lo afirma claramente: "Queda en estas filosofías el ser-absoluto de lo finito y de la realidad empírica y el ser-opuesto absoluto de lo infinito y lo finito, y lo ideal es sólo comprendido como concepto. Queda en particular, si este concepto es puesto positivamente, tan sólo la identidad relativa posible entre ellos, la dominación por el concepto (*die Beherrschung...durch den Begriff*) de lo que se manifiesta como real y finito, a lo cual pertenece a la vez todo lo estético y lo ético." (GW 4, p. 320).

En segundo lugar, para Hegel la situación del saber en las filosofías de la reflexión es el resultado de un desarrollo del pensar que, desde Locke hasta la *Crítica de la razón pura*, ha sido impulsado por una disarmonía entre la subjetividad y el entendimiento. El empirismo y el eudemonismo de la Ilustración han absolutizado lo finito al reconocer lo empírico como única realidad que puede ser reflexionada y concebir lo infinito a partir de la oposición a lo finito. Esto supone que en las filosofías empíricas no hay un verdadero pensamiento de lo infinito, ya que sólo se comprende la infinitud como finitud absoluta, en cuanto concepto dotado de un contenido empírico (ver GW 4, p. 316, p. 321). Así, lo finito y lo infinito se mantienen en el mismo plano, a la vez que la relación que mantienen entre ellos consiste en afirmarse recíprocamente en su oposición. Pero la situación no es muy distinta en las filosofías de la reflexión: Kant, Jacobi y Fichte quieren elevarse sobre lo empírico, en virtud de su principio común de la subjetividad que es expresión de "una poderosa forma del espíritu" o lo que Hegel llama también "el principio del Norte". Pero la reflexión del entendimiento ha reducido este principio a una subjetividad empírica y finita, desde el momento en que sólo lo finito y lo fenoménico se consideran como objeto de conocimiento.

También se mantiene en ellas la oposición entre lo infinito y lo finito, aunque con una diferencia importante, que consiste en que la reflexión se eleva hasta el pensamiento puro de la oposición y recae sobre la consideración abstracta de la misma. Por ello, Hegel califica a las filosofías de la reflexión como "idealismo de lo finito", en tanto que el concepto de infinitud, como lo que es "en relación", no puede absorber la finitud ni desprenderse de ella (ver GW 4, p. 321ss). El verdadero infinito no es el contrapolo de lo finito, sino que lo contiene en sí en cuanto superado o, como también dice Hegel, en cuanto puede consumirlo¹³.

Por las razones que se acaban de expresar, estas filosofías quedan

13. Hegel afirma, acerca del concepto de infinito que desarrollan estas filosofías, que "este infinito no es él mismo el verdadero, porque no puede consumir la infinitud" ("*dieses Unendliche ist selbst nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag.*" (GW 4, 324)).

inmediatamente en la esfera de lo finito y de lo empírico, precisamente en tanto que se oponen a ello. La infinitud trascendental es para Hegel la forma vacía del concepto del entendimiento reflexionante y en este sentido es “una nada” para el conocimiento. Por otra parte, en cuanto que los conceptos requieren desde Kant un contenido empírico para ser operativos, se produce una recaída en el empirismo que se combate¹⁴. Desde este punto de vista, “el idealismo de lo finito” de la filosofía trascendental tiene el significado de ser complementación, por vía de idealización, del “realismo de lo finito” de las filosofías empíricas. Por motivos distintos, la filosofía de Jacobi tampoco llega al verdadero infinito puesto que, oponiendo frente a Kant el sentimiento y el instinto, no puede superar la subjetividad.

Desde esta posición, Hegel desarrolla su discusión con Kant, Jacobi y Fichte partiendo de la “idea”, en cuanto ser unitario de lo finito y lo infinito, y de la razón, que capta la unidad originaria de ambos en la oposición puesta por la reflexión.

3. Interpretación especulativa de la filosofía crítica

A partir de los presupuestos mencionados, Hegel busca captar el fundamento racional de la filosofía kantiana y hacerlo operativo¹⁵. Así escribe en su ensayo sobre el escepticismo que: “la *investigación* de la *filosofía kantiana* podría resultar sobremanera interesante al elevar esta filosofía del entendimiento por encima de su propio principio, que sitúa en la reflexión, sacando a la luz y exponiendo la gran idea de la razón y de un sistema de la filosofía, que está fundamentada en todas partes como si fuera una ruina venerable en la que se ha asentado el entendimiento¹⁶.”

Ya en la *Diferencia* se había mencionado la necesidad de distinguir el espíritu de la letra de Kant, viéndolo a la vez como filósofo especulativo y como filósofo reflexivo (ver GW 4, p. 5/Dif., p. 4). Pero es en *Creer y Saber* donde Hegel aborda una discusión sistemática de la filosofía kantiana, para descubrir su trasfondo especulativo y analizar las consecuencias de que el mismo no haya sido desarrollado y asumido conscientemente por Kant.

Este planteamiento se comprende a la luz del estado en que se en-

14. v. *Enz.* § 38. GW 20, p. 45.

15. Sobre la discusión de Hegel con Kant en *Creer y Saber*, ver I. GÖRLAND, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt, 1966, p. 16ss.; K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Hegel Beiheft 15, Bonn 1976, p. 109ss; H. KIMMERLE, *Das Problem des Abgelassenheit des Denkens*, Hegel Beiheft 8, Bonn, 1970; G. MALUSCHKE, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Hegel Beiheft 13, Bonn 1974, p. 82ss; L. LUGARINI, La “confutazione” hegeliana della filosofia critica. en: V. VERRA (ed), *Hegel interprete di Kant*, Napoli 1981, p.13ss.; M. C. PAREDES-MARTÍN, Hegel’s Critique of Kantian Empiricism. en: *Glauben und Wissen*, Hegel-Jahrbuch 2005, 3r. Teil, p. 164-170; S. SEDGWICK, *The Reception of Kant’s Philosophy*. Fichte, Schelling and Hegel, Cambridge, 2000.

16. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, GW 4, p. 197-238, p. 235. (*Relación del escepticismo con la filosofía*, (= Esc.), edición, traducción, introducción y notas de María del Carmen Paredes Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 96.

cuentra la elaboración del propio sistema de Hegel y su visión histórico-crítica sobre los sistemas filosóficos. A partir de 1801, Hegel esboza una organización del saber según un "*systema reflexionis et rationis*" en el cual se da una separación de lógica y metafísica, desde la perspectiva de la distinción entre el conocer finito y el conocer infinito¹⁷. Se trata de posibilitar el paso del uno al otro, en cuanto que el primero sea superado mediante un tratamiento lógico, consistente en la "aniquilación" (*Vernichtung*) de las formas finitas del conocer. Esta aniquilación se asigna a la lógica, cuyo principio operativo es la antinomia. En la lógica se pone en juego la acción aniquiladora de la razón contra el entendimiento y sus esquemas de reflexión, en lo que podría entenderse como una primera función dialéctica en su aspecto negativo. La intervención de la razón se orienta a mostrar el carácter antinómico de las formas finitas, así como del conocer finito en cuanto tal, para establecer una relación intrínseca entre las mismas y el conocer infinito. Este aspecto positivo de la *Vernichtung* racional posibilita la inserción de las determinaciones finitas en la dimensión especulativa, donde las mismas determinaciones devienen concebibles a partir de la superación de sus oposiciones y según sus relaciones recíprocas, que las mostrarían como partes, o momentos, de una unidad orgánica. Así, la lógica dará lugar a un *systema reflexionis*, concebido como introducción sistemática a la metafísica en cuanto filosofía especulativa, la cual deberá establecer un *systema rationis*. Para ello, la lógica tendrá que llevar a cabo una sistemática posición y superación de las formas finitas y con ello mostrar la negatividad del conocer finito.

3.1. La síntesis *a priori*

Hegel hace una interpretación de la "Analítica trascendental" y de la *Crítica del Juicio* desde la perspectiva mencionada, teniendo en cuenta, además, el postulado de la superación de la subjetividad. Con respecto a la Analítica, reconoce el mérito del idealismo kantiano al haber afirmado la nulidad del concepto o de la intuición, si se consideran cada uno por separado, y haber mostrado su identidad en la conciencia, identidad que se llama *experiencia* y que, siendo identidad finita, se hace valer en el ámbito del conocer finito, pero no en el racional (ver GW 4, p. 326). Asimismo, el idealismo de Kant se abre a una orientación especulativa cuando circunscribe a los fenómenos los conceptos de entendimiento, y en consecuencia señala que las cosas conocidas por el entendimiento son en sí absolutamente nada (ver GW 4, p. 333, p. 351). Para Hegel esto significa admitir el carácter limitado de la objetividad del entendimiento, en el sentido de que lo finito carece de realidad (*Realität*) para el conocimiento y que no hay verdad en lo fenoménico. Se trata aquí, inicialmente, de una "*annihilation*" del entendimiento y del reconocimiento de "la nada de la finitud", que marca el comienzo de una filosofía en la línea de un *systema reflexionis*, por cuanto "las cosas en las

17. Cf. *Logica et Metaphysica*, GW 5, p. 269-275. Una versión abreviada se encuentra en: K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, Berlin 1844, reimpr. Darmstadt 1969 (= Ros), p. 189-192. Asimismo, ver H. KIMMERLE, Die von Rosenkranz überlieferten Texte. en: *Hegel-Studien 5* (1969), p. 83-94 y Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807). en: *Hegel-Studien 4* (1967), p. 53.

cuales estas formas se objetivan, así como el conocimiento de estos objetos, son estrictamente nada *en sí*. Lo en-sí y la razón se elevan por encima de estas formas de la finitud y se preservan de todo contacto con ellas.” (GW 4, p. 350, ver p. 352, p. 377). Según esto, Kant habría iniciado una construcción lógica encaminada a la destrucción de la pretensión de validez del conocer finito y de sus formas de reflexión, destrucción que – como veremos – no llega a completarse, entre otras cosas por haber visto en el entendimiento, y no en la razón, la función constitutiva del saber.

La parte central de esta lectura especulativa de Kant se refiere a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Según Hegel, Kant se ha quedado en su significado extrínseco y subjetivo, pero lo interesante es que el problema contiene “la idea de que en el juicio sintético sujeto y predicado, – siendo aquél lo particular, esto lo singular, aquél en la forma del ser, éste en la forma del pensar – estos heterogéneos son igualmente a priori, es decir, absolutamente idénticos.” (GW 4, p. 327) Se aprecia fácilmente que Hegel cambia el significado kantiano del juicio sintético a priori, viendo en él expresada la identidad de lo heterogéneo, lo que se explica porque para Hegel el alcance especulativo de lo sintético gira en torno al problema de la relación entre identidad absoluta y relativa, sin que entre en consideración la cuestión de la posibilidad de la metafísica como ciencia. Lo sintético es aquello en que los opuestos son absolutamente uno y, en virtud de su aprioridad, este ser-uno es originario, es decir, lo primero. La síntesis a priori en el juicio une lo particular, en el lugar del sujeto, y lo universal, en el lugar del predicado. El sujeto es determinado ontológicamente como ser, luego debe expresar el ser particular, al que es inherente lo universal del predicado, que para Hegel expresa en el juicio al pensamiento. Por lo tanto, la noción de síntesis a priori viene a expresar en el juicio el acuerdo intrínseco del pensar y el ser.

Esto conecta con las primeras reflexiones de Hegel, pertenecientes a los años de Frankfurt, sobre la estructura del juicio como “división originaria” (*Ur-Teilung*) según el esquema de separación o antinomia y unificación. Entonces, la unificación en el juicio era interpretada como ser, pero sólo el contenido unificado – y no la unificación misma – podía ser conocido. En cambio, la unificación como tal – o el ser que expresa la cópula – únicamente podía estar presente en la conciencia como algo creído y presupuesto¹⁸. Ahora se parte del origen racional de la unidad entre lo universal y lo particular y de su cognoscibilidad. La posibilidad de los juicios sintéticos a priori es fundamentada por Hegel en esta idea de la razón, aunque no es el juicio, sino el silogismo la estructura que se adapta en la forma lógica racional (ver GW 4, p. 329). Juicios sintéticos a priori significan por lo tanto, para Hegel, unificaciones de determinaciones desiguales, incluso contrapuestas, cuyo fundamento es la identidad absoluta¹⁹.

18. Cf. “*Glauben ist die Art...*”, diciembre 1797/comienzos 1798, (Schüler No. 72), Nohl, p. 382s/R243s. Sobre este escrito tuvo gran influencia el texto de Hölderlin, *Über Urtheil und Seyn* (abril 1795). Ver D. HENRICH, “Hölderlin über Urteil und Sein”, en *Hölderlin-Jarhbuch 14*, Tübingen 1965-6, 73-96.

19. Ver K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, p. 111ss; también H. MAR-

Mientras Hegel interpreta la síntesis a priori como identidad originaria de los opuestos, la cual encuentra expresada en el concepto de unidad originariamente sintética de la apercepción, en Kant sintéticos son los juicios que unen conceptos, de los que uno no está contenido en el otro, cuya conexión sólo es posible mediante una intuición sobreañadida (ver *KrV*, B 10s). Esto es, cuando lo sintético se distingue de lo analítico en los juicios, estamos ante una diferencia de contenido. En cambio, la unidad sintética de la apercepción es principio de todos los juicios, analíticos y sintéticos, puesto que es aquella por la cual toda la diversidad de la intuición, en cuanto que puede ser combinable en una conciencia, se unifica bajo un concepto de objeto. En este aspecto, lo sintético hace referencia a la unidad lógica pensada en los juicios. Para Kant, la unidad trascendental de la conciencia, consistente en la unificación de lo dado y posible sólo mediante la conciencia de una síntesis, es la unidad de la apercepción, originaria y sintética (ver *KrV*, B 133ss, 137), lo cual no indica una identidad originaria de lo universal y lo particular.

En cambio, según Hegel la identidad originaria de los opuestos está radicada en la razón, como unidad fundamentante que los comprende dentro de sí. Por consiguiente el juicio, que corresponde al uso lógico del entendimiento, no expresa la identidad absoluta, no la conoce. En el juicio se hace patente la identidad oculta en la diversidad sensible bajo la forma de concepto – el sujeto o lo particular – pero la verdadera identidad, “la identidad racional de la identidad, como identidad de lo universal y de lo particular” que es condición de posibilidad del juicio, permanece en él inconsciente “y el juicio mismo es sólo manifestación de aquella” (GW 4, p. 329). El juicio es mera manifestación fenoménica de la identidad absoluta, ya que corresponde a la esfera de la reflexión o de la conciencia finita. Por ello, la cópula no expresa el ser-uno del sujeto y del predicado, que para Hegel es “lo racional”, sino sólo el contenido lógico del producto de la oposición.

La unidad racional de sujeto y predicado queda desplaza, a partir de *Crear y Saber* al silogismo. “Lo racional – escribe Hegel –, o como Kant se expresa, lo apriori de este juicio, la identidad absoluta como concepto medio, no se presenta en el juicio, sino en el silogismo” (GW 4, p. 328). En consecuencia, el término medio tiene que ser él mismo la unidad originaria de lo particular y de lo universal, del ser y del pensamiento, en cuya unidad se cumple la superación de la oposición que se refleja en el juicio. En este sentido, el término medio puede ser considerado como el cumplimiento o la plenificación de la relación “carente de contenido cognitivo” (“*das Nichterkanntsein*”) de la cópula. El concepto o término medio, como expresión conceptual de la cópula, pertenece así al significado especulativo de los silogismos (ver GW 5, p. 273-274). Esto anticipa la orientación posterior de la lógica de Hegel y en concreto el problema de la superación dialéctica de la forma proposicional en la proposición especulativa, que ya se encuentra en la *Fenomenología del espíritu*²⁰.

CUSE, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, 1976, p. 30ss.

20. Sobre este tema, ver M. BAUM, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn 1986; M. WOLFF, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein/T. 1981.

3.2. La deducción trascendental de las categorías

Como se ha podido advertir, Hegel se esfuerza en reconducir la construcción kantiana a una dimensión especulativa, poniendo el acento en la génesis de la unidad originaria de la razón e interpretando las distintas formas del conocer como manifestaciones de una única actividad sintética. Su hilo conductor es la identidad absoluta, como identidad de sujeto y objeto²¹. En este sentido hay que interpretar la estructura bilateral de la unidad sintética, “de donde se separan el yo como sujeto pensante y lo diverso como cuerpo y como mundo” (GW 4, p. 328), mediante el juicio del entendimiento. Este yo pensante es el yo vacío que acompaña a todas las representaciones, del cual Hegel distingue la unidad originaria sintética de la apercepción, que es principio tanto de las formas conceptuales como del contenido de la intuición. Por ello, la unidad sintética de la apercepción se reconoce como “principio de la síntesis figurada” (GW 4, p. 329), y bajo este aspecto es la unidad de la imaginación trascendental.

Según Hegel, no es posible concebir la imaginación como un intermediario intercalado posteriormente entre un sujeto y un mundo dotados de existencia absoluta, sino que se trata de la misma unidad originaria, que por una parte deviene sujeto y por otra, objeto; se trata, en definitiva, de la razón “tal como se manifiesta en la esfera de la conciencia empírica” (.c.) o en la diferencia. La mediación entre intuición y categoría es, pues, la razón misma. Esto significa que Hegel considera el alcance especulativo de la síntesis ya en la Estética trascendental²², concibiendo la relación entre concepto e intuición como dos momentos, dentro del despliegue funcional de la racionalidad. Con ello, Hegel se aparta manifiestamente de la teoría de las facultades y define las funciones específicas de la imaginación y del entendimiento dentro de una teoría de la subjetividad, donde espontaneidad y receptividad no se presuponen como separadas y contrapuestas.

De esta manera, sensibilidad y entendimiento, cuya raíz común, según Kant, es pensable pero permanece incognoscible para nosotros (*KrV*, B 29), se articulan como estadios de una interpretación orgánica de la razón, a partir de la cual se hace posible la explicación genética de las formas a priori de la sensibilidad y de las categorías (ver GW 4, p. 329ss). En el mismo orden de ideas se van a desarrollar las reflexiones de Hegel sobre el concepto de entendimiento intuitivo en la *Crítica del Juicio*.

En cuanto a las limitaciones de esta interpretación de Kant a partir de la organización del saber según el *systema reflexionis et rationis*, su significado sistemático se encuentra en una deficiente concepción de lo *a priori*,

21. En esta línea de interpretación se encuentran, p.ej., R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1924, I, p. 62ss, p. 116ss; H. MARCUSE, *op.cit.*, p. 35ss; N. MERKER, Le origini della logica hegeliana, en: *Hegel a Jena*, Milano, 1961, p. 218ss, K. DUSING, *Das Problem.....*, op. cit., p. 116ss. En cambio, Görland entiende que Hegel está asumiendo el yo absoluto de Fichte, cf. op. cit., en Nota 14, p. 19ss.

22. Cf. V. VERRA, “Imaginazione trascendentale e intelletto intuitivo”, en *Hegel interprete di Kant*, op. cit., p. 75.

Kant reconoce un apriori de la sensibilidad y del entendimiento como unidad formal, sin ver el verdadero apriori como unidad sintética, es decir, como identidad originaria y racional (ver GW 4, p. 330). Debido a esto, la aprioridad a los juicios no progresa hacia la del silogismo. De este modo, Kant – según nos lo presenta Hegel – convierte la duplicidad inmanente a esta identidad en el juicio en una identidad refleja, lo que significa fijar la identidad como identidad relativa sin conocerla como absoluta. Esta identidad relativa se llama “entendimiento” y, puesto que éste se define en su oposición a la sensibilidad empírica, la identidad queda reducida en el juicio a un deber ser (ver GW 4, p. 334).

A partir de aquí, las investigaciones de Hegel intentan ahora mostrar lo que él llama una “superficial” deducción de las categorías como análisis de las condiciones extrínsecas del juicio²³. Una vez rebajada la identidad absoluta a identidad relativa del entendimiento, es decir, al concepto de la reflexión, esta identidad queda fijada como algo particular a lo cual se opone otro particular. Por ello en la filosofía de Kant lo diverso de la sensibilidad, que también puede llamarse “la conciencia empírica como intuición y sensación”, debe ser tomado como algo inconexo y el conjunto de esta diversidad, en definitiva el mundo, se presenta como algo “que en sí se desmorona” (“*in sich zerfallendes*” (GW 4, p. 330, ver p. 331, p. 333)).

Así interpreta Hegel la tesis kantiana de la producción de la objetividad por la autoconciencia finita, que necesita siempre la unión de la diversidad dada en la intuición sensible, a la vez que polemiza contra Kant por el carácter subjetivo de las categorías de la modalidad. Para Hegel, la constitución del sentido del objeto ha de contar con que lo diverso no está simplemente dado, sino que proviene de la identidad absoluta. De otra manera no tenemos un verdadero idealismo²⁴, sino un idealismo formal, ya que una sola y la misma cosa es tomada una vez como representación y otra vez como algo existente; las categorías son tanto relaciones del pensar como relaciones de cosas, con lo cual la constitución del objeto se funda, desde luego, en una identidad, pero en ella se mantiene la oposición y por ello se queda en una identidad formal.

Más precisamente, como “el entendimiento expresa el principio de la oposición y la abstracción de la finitud” (GW 4, p. 334, ver p. 327s), el conocimiento permanece en lo finito y el propio entendimiento *a priori* deviene así en general *a posteriori*, ya que la aposterioridad no es sino la contraposición y de este modo se llega a un concepto formal de razón, que es el de ser *a priori* y *a posteriori*, idéntica y no idéntica, en una unidad que no se eleva por encima del principio del entendimiento y del contenido lógico expresado en el juicio sintético *a priori*: el conocimiento de la mera manifestación (*Erscheinung*) de la identidad absoluta (ver GW 4, p. 333s).

23. Sobre este tema, cf. A. ARNDT, Hegels Transformation der transzendentalen Dialektik, en: M. ALVAREZ-GÓMES/M^a C. PAREDES-MARTÍN, *La controversia de Hegel con Kant*, Salamanca, 2004, p. 51-67, 57.

24. Ver *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 132s.

3.3 El significado de la antinomia

Para Hegel, el planteamiento subsiguiente de la filosofía teórica de Kant se sigue de los desarrollos que se acaban de comentar. Por ello, en la “Dialéctica trascendental” la razón es depurada hasta quedar reducida a la unidad vacía del concepto puro de la infinitud contrapuesta a la finitud y de este modo, mientras el entendimiento es la unidad de una experiencia posible, la razón es la abstracción del contenido que la actividad subjetiva de unir tiene en su relación con lo empírico. Cabe concluir entonces que, lejos de cumplirse la “*annihilation*” del entendimiento por obra de la actividad racional, él persiste en su función dominante y su esfera de conocimiento permanece limitada a lo empírico (ver GW 4, p. 335s).

En este desarrollo Kant introduce la antinomia como el necesario “conflicto de las leyes de la razón pura” (*KrV*, A 407). Más concretamente, la antinomia se da entre la variedad y la finitud de los conocimientos del entendimiento, por una parte, y la unidad e infinitud del principio de razón, por otra. El conflicto entre ambos se debe a que han sido absolutizados como facultades subjetivas separadas, de las cuales sólo el entendimiento tiene función constitutiva de conocimiento. Por ello Kant quiere demostrar que la razón se pone en contradicción consigo misma cuando aplica a lo no sensible principios que sólo valen para objetos del ámbito de la experiencia finita. Ahora bien, si razón y entendimiento son dos estadios de la conciencia especulativa, el conflicto se plantea más bien en la medida en que el entendimiento no es capaz de superar por sí mismo su propia finitud. La antinomia es, entonces, la contradicción del entendimiento como mero entendimiento consigo mismo. Pero Kant no lo ha visto así, a pesar de haber comprendido que el conflicto se da sólo, necesariamente, en el ámbito de lo finito y por tanto es una apariencia necesaria. Para Hegel esta solución es insatisfactoria, en cuanto que no ha superado la finitud, que es el origen del conflicto y, por el contrario, ha buscado el fundamento de la contradicción en la unidad subjetiva de la razón formal y de esta manera ha consolidado la contradicción.

Según Hegel, “la antinomia surge porque el ser-otro se pone en la misma medida que el ser” (GW 4, p. 337). Los dos aspectos de la antinomia se consideran en la forma de dos juicios que predicán de un mismo sujeto cosas contradictorias entre sí. Sólo que esta lógica del predicado, que se atiene al “*o bien - o bien*” (*entweder-oder*) del entendimiento (ver GW 4, p. 399) es lo que hace insuperable la contradicción, tan pronto como se asigna a un mismo orden de cosas predicados mutuamente excluyentes. La insolubilidad de la contradicción proviene del conflicto entre lo condicionado del entendimiento finito y lo incondicionado contrapuesto por él mismo. Hegel reprocha a Kant el no haber conocido “lo positivo de estas antinomias, [es decir] su medio”, debido a que ha utilizado el idealismo trascendental “sólo como clave negativa” para la solución del problema (GW 4, p. 337). Este medio interno de la antinomia, como el término medio del silogismo, es lo que no se deja comprender por la lógica del juicio predicativo, propio del

entendimiento, aunque no puede ser excluido por la razón, incluso bajo su aspecto negativo. Lo positivo, que une entre sí a las dos proposiciones, es lo que pone de manifiesto la antinomia, precisamente porque en su relación las dos proposiciones se niegan recíprocamente. En esta línea argumentativa piensa Hegel que la contradicción es una relación (ver GW 4, p. 16/ Dif., p. 25) y que éste presupone la unidad como fundamento posibilitante. Esta unidad es también el contenido subyacente de toda antinomia y de sus elementos, ya que para Hegel la antinomia no es una contradicción invencible, sino una contradicción que se supera a sí misma (ver GW 4, p. 17/Dif., p. 26 y GW 4, p. 337). Esta indicación sobre el medio de la antinomia conecta presumiblemente con el alcance especulativo del término medio del silogismo y, en general, de la triplicidad, en cuanto contiene en sí la dualidad del juicio como división originaria y la posibilidad de una aposterioridad no concebida como mera oposición a la aprioridad (ver GW 4, p. 335).

Esto mismo es, fundamentalmente, lo que Hegel investiga en los principales planteamientos de la *Crítica del Juicio*. En esta obra Kant ha encontrado "una región intermedia entre lo diverso empírico y la unidad abstracta absoluta" en la primera forma del juicio reflexionante, el juicio que reflexiona sobre la intuición consciente de la belleza. Esta región es el término medio entre el concepto de naturaleza y el de libertad, lo que para Hegel significa "la región de la identidad de lo que es sujeto y predicado en el juicio absoluto" (GW 4, p. 339) o en la división absoluta. Pero el tratamiento kantiano de esta reflexión sobre la intuición consciente de la belleza se mantiene dentro del dualismo de la oposición entre lo sensible y lo suprasensible, por lo que carece a fin de cuentas de significación cognoscitiva²⁵. Hegel contraargumenta que la belleza es la idea en cuanto experienciada o intuida, en la que desaparece la forma de la contraposición entre intuición y concepto. Por lo tanto no se trata, según indica Kant, de una "idea" como representación referida a un objeto, pero en cuanto jamás puede llegar a ser el conocimiento del mismo (v. K. U., § 57, Anm. I), sino que la idea estética tiene su exposición en la idea de la razón, y no en un concepto del entendimiento, en la misma medida en que la idea de la razón tiene su demostración, es decir, su exposición intuida, en la belleza.

Por consiguiente, al sentido negativo de "lo suprasensible en general", en tanto que ningún concepto determinado puede ser adecuado para él, Hegel opone el sentido positivo del principio de la identidad de los conceptos de naturaleza y libertad en que se expone la inteligibilidad de la naturaleza bella. Esta consideración de la belleza como unidad concordante de intuición y concepto, de naturaleza y libertad, recuerda muy especialmente las reflexiones de Hegel en Frankfurt sobre el significado ontológico de la belleza, en cuanto manifestación entitativa de la verdad del "hen kai pan", a la vez que nos remite a la influencia de Hölderlin en aquella época y a la recepción de Spinoza²⁶.

25. Ver I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §57, Anm. I y §49. (*Crítica de la facultad de juzgar*, traducción española de P. Oyarzún, Monte Ávila, Caracas, 1992.)

26. Cf. M. BAUM, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, op. cit., p. 209.

“Saber” y “crear” en la primera metafísica de Hegel

Para Hegel, lo más interesante del planteamiento kantiano en el marco de su interpretación se refiere al aspecto objetivo del juicio teleológico, que reflexiona sobre la naturaleza orgánica, donde lo racional viene expresado en la idea de un entendimiento intuitivo. Hegel afirma que “la idea de este *entendimiento intuitivo*, arquetipo, no es en el fondo otra que *la misma idea de la imaginación trascendental* [...]; pues es actividad intuitiva y al mismo tiempo su unidad interna [...] deviene entendimiento y categoría sólo en la medida en que se separa de la extensión.” (GW 4, p. 341). Esta equiparación entre entendimiento intuitivo e imaginación trascendental representa una profundización de la noción de entendimiento y su relación con el fenómeno, sacándolo de su aislamiento como parte de la facultad humana de conocer. La idea de un entendimiento que no es puramente formal pertenece al aspecto especulativo de la filosofía kantiana y en este sentido Hegel lo califica de “medio absoluto” (GW 4, p. 335), por cuanto en él lo a priori y lo a posteriori dejan de estar absolutamente contrapuestos.

Ahora bien, el entendimiento arquetipo es para Kant sólo una idea pensable, pero vacía, con el significado negativo de un entendimiento no discursivo, idea necesaria aunque problemática y ajena a nuestra capacidad cognoscitiva. Hegel piensa que concibiendo esta idea Kant ha llevado a cabo una doble “experiencia del pensar”: por un lado, la que se refiere al entendimiento discursivo, donde posibilidad y realidad se separan; por otro, la que concierne al entendimiento intuitivo, donde posibilidad y realidad son idénticas. Hegel ve en el primero la manifestación fenoménica del segundo y critica a Kant haberse atenido al fenómeno y haber despreciado la necesidad de pensar lo racional (ver GW 4, p. 341s).

Consiguientemente, la misma unidad de la autoconciencia tiene un carácter formal, por cuanto deja fuera una indescifrable diversidad empírica, que se llama experiencia, a la que se opone al determinarla y reflexionar sobre ella. Dentro de esta oposición, sólo cabe la relación incompleta entre el devenir-determinado (*Bestimmtwerden*) de la diversidad informe y el devenir-plenificado o cumplido (*Erfülltwerden*) de la unidad vacía (ver GW 4, p. 344, p. 336).

Consiguientemente, para Hegel el idealismo crítico “se queda sin más en la oposición y hace de la identidad de la oposición el fin (*Ende*) absoluto de la filosofía.” (GW 4, p. 325). Kant había admitido en la *Crítica de la razón pura* que el paso a la fe racional viene posibilitado por la limitación del saber (ver *KrV*, B XXX). Esto significa, para Hegel, que Kant ha considerado los opuestos críticamente, sin haberlos superado dialécticamente mediante su aniquilación. La identidad absoluta es así desplazada más allá del saber, en una dimensión que señala el final de la filosofía, tal como Hegel ya lo había vislumbrado en el *Fragmento de Sistema*, de 1800, para toda filosofía que separa el pensamiento de lo pensado y cristaliza tal separación en la oposición entre lo finito y lo infinito.

4. Crítica del saber inmediato

4.1 El empirismo de Jacobi

Como nota diferenciadora de Jacobi en relación con Kant, señala Hegel la radicalización de lo subjetivo en la forma de la individualidad más estricta. Esto supone que el formalismo y la finitud del saber adquieren ahora un significado distinto y mucho más problemático que en el idealismo crítico, con respecto a una progresiva clarificación de la idea que ha sido propuesta por Hegel como contenido del saber filosófico. En efecto, Jacobi se opone a la abstracción del entendimiento, en un intento de proporcionar a la filosofía un "órgano" de conocimiento que suprima toda mediación entre el saber y su objeto. Pero ello no significa una comprensión más adecuada de lo racional, en cuanto que se niega la objetividad de la razón en el saber y se concibe la individualidad subjetiva bajo la forma de un sentimiento originario. En tal sentimiento radica la posibilidad del saber y su operatividad consiste en la confirmación de una realidad finita absolutamente presupuesta, es decir, el ser-absoluto de la subjetividad y de la diversidad empírica, entendidos como "cosa sentiente" y "cosa sentida" y vinculados por una relación de comunidad recíproca (ver GW 4, p. 349s).

En coherencia con este planteamiento general, Jacobi rechaza el carácter fenoménico-trascendental de los objetos y los considera como algo *en sí*, con la intención de poner en primer plano la *cosa-en-sí* kantiana. Para Hegel, esto viene a significar una absolutización de lo finito y del conocimiento que se obtiene. De ahí que no se encuentre en Jacobi una construcción explícita orientada a la aniquilación de lo finito, que permita el paso al aspecto positivo de la actividad de la razón y al conocer infinito. Tampoco hay en Jacobi la restricción de la validez de las determinaciones del entendimiento a los fenómenos, ya que los conceptos de los que Jacobi se sirve para llevar a cabo la deducción de los seres singulares – extensión, causa y efecto, sucesión – tienen en los seres singulares su objeto independiente del concepto²⁷. De ello resulta que la característica fundamental de esta filosofía es la resistencia a la negación de lo finito, en los momentos objetivo y subjetivo del conocimiento. "El horror a la aniquilación de lo finito es fijado en la misma medida que la correlativa certeza absoluta de lo finito" (GW 4, p. 351). Por lo tanto, para fundamentar la certeza absoluta de lo finito es necesario conservar la finitud y convertirla en principio, e inversamente, la posición absoluta de una diversidad empírica está motivada por lo que Hegel califica, como angustia y odio hacia la negación de la finitud.

Esta oposición de principio determina el sentido de la polémica de Jacobi contra Kant y la interpretación que hace Jacobi de los aspectos especulativos del idealismo trascendental que se han analizado anteriormente.

27. Ver F.H. JACOBI, *Werke*, eds. F.Roth/F. Köppen, Darmstadt, 1980. II, p. 214ss. Sobre la crítica de Hegel a Jacobi en *Glauben und Wissen*, ver H.-J. GAWOLL, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1989, p. 72ss.

Hegel destaca que para Jacobi el carácter fenoménico de la experiencia sensible significa la renuncia a la pretensión de obtener un conocimiento válido de la verdad y su sustitución por una fe ciega carente de conocimiento. De este modo, la certeza inmediata de lo sensible, entendida como fe, llega a ser la base de la filosofía, mientras que el razonamiento o la “convicción fundamentada” sólo proporciona una certeza secundaria que acompaña a toda demostración basada en algo revelado (ver JACOBI, *Werke* IV, p. 210). Según Hegel, Jacobi conecta con el empirismo al caracterizar como fe a la representación empírica inmediata de la objetividad común y – como Locke y Hume – sustituye la metafísica por un análisis de la experiencia sensible del individuo (ver GW 4, p. 348, p. 350s, p. 376s).

Como consecuencia, tenemos de nuevo la subjetividad del saber y con ella la posición absoluta de lo finito, bien en su forma real o ideal. El concepto de saber en Jacobi se basaría, entonces, en que el hombre capta las cosas como hechos (*Tatsachen*), por medio del sentido y de la revelación sobrenatural, concretamente a través de la visión, la percepción y la sensación. La cosa inmediatamente captada debe ser lo que ella en sí misma es, entendiendo por tal una síntesis empírica ya hecha y sobre la cual se lleva a cabo el análisis de la unidad que el objeto ofrece. En este sentido puede sostener Hegel que Jacobi permanece más firmemente que Kant en el empirismo²⁸ y que la fe y el sentimiento brotan de la certeza que proviene de la dimensión meramente fáctica de la experiencia. Hegel, quien años atrás había leído con mucho interés a Jacobi, sin duda conocería el escrito de éste sobre Hume²⁹, que se ocupa precisamente de la creencia como aspecto central del filósofo empirista.

La conexión establecida por Hegel entre Jacobi y el escepticismo moderno no es ni mucho menos gratuita. Se basa, en primer lugar, en que Jacobi rechaza la idea de la aprioridad sintética – y con ello la posibilidad de un conocimiento verdaderamente a priori – y en su lugar acepta las relaciones de sucesión y causalidad entre las cosas finitas, que para Hegel no pueden ser aceptadas como algo a priori (ver GW 4, p. 348, p. 355). En segundo lugar, se refiere Hegel a la concepción de la razón como una facultad de percibir relaciones y de analizar los hechos de conciencia. Esta crítica es coherente con la posición que Hegel mantiene frente al escepticismo de su época y a los modelos epistemológicos basados en los hechos de conciencia y su certeza inmediata, tal como por ejemplo se encuentra realizada en el escepticismo de Schulze y tácitamente asumida por el “sano sentido común”³⁰. Uno de los rasgos que Jacobi comparte con estas posiciones es no tanto un escepticismo declarado, sino más bien el dogmatismo que puede apreciar-

28. Sobre este punto, cf. H.-J. GAWOLL, “Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi”, en: M. ALVAREZ-GÓMEZ/ M^a C. PAREDES MARTÍN, *Razón, libertad y estado en Hegel*, Salamanca, 2000, p.119-133, 128

29. F. H. JACOBI, *David Hume über das Glauben, oder Idealismus und Realismus*. Ein Gespräch. [1787] (*David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo*) en: *Werke* II, p. 3-310.

30. Cf. M^a. C. PAREDES MARTÍN, Los límites de la razón escéptica. en: M. ALVAREZ- GÓMEZ/ M^a.C. PAREDES MARTÍN, *Razón, libertad y estado en Hegel*, op. cit., p. 159-175, p. 163ss.

se en los escepticismos de la época "Pues la esencia del dogmatismo – escribe Hegel en el *Skeptizismus-Schrift* – consiste en poner como absoluto algo finito, afectado por una contraposición (por ejemplo, el puro sujeto o el puro objeto o, en el dualismo, la dualidad frente a la identidad). Pero la razón pone de manifiesto que este absoluto tiene una referencia a lo excluido por él y que es únicamente por y en esta referencia a lo otro por lo cual consiguientemente no es absoluto" (ver GW 4, p. 219/Esc., p. 78). En cambio Jacobi concibe la razón desde una perspectiva meramente formal, como razón analítica que se aplica a los hechos de conciencia y esto significa, desde otro punto de vista, que su tarea consiste en separar lo universal de lo particular, quedándose en una identidad vacía, en una universalidad que no sólo se opone a la identidad absoluta, sino también a lo particular.

Hegel sostiene que el conocimiento por medio de la fe proporciona un saber de lo particular fuera del concepto y nos retrotrae a una concepción del saber como "conciencia de particularidades y peculiaridades" (GW 4, p. 385, cf. p. 362, p. 375). No hay duda de que bajo este aspecto Jacobi se aparta claramente de lo que para Hegel es una característica constitutiva de la cientificidad del saber, esto es, su articulación sistemática en una totalidad de conocimientos (ver p.ej., GW 4, p. 233 y p. 19, p. 30, p. 82/Dif., p. 30, p. 49, p. 149). Por ello Jacobi es mencionado en la *Diferencia*, precisamente en el contexto de una caracterización sistemática de la filosofía, en los términos siguientes: "A la expresión de Jacobi, de que los sistemas son un no-saber organizado", sólo hay que añadir que el no-saber – el conocer de sujetos singulares –, por el hecho de organizarse deviene un saber" (GW 4, p. 71/Dif. P. 128, ver JACOBI, *Werke* III, 29).

En tercer lugar, este saber de lo particular fuera del concepto supone un retroceso frente al carácter objetivo y sistemático de la filosofía kantiana, además de que expresa de un modo muy concreto la peculiaridad de la reflexión de la subjetividad en Jacobi. Porque la subjetividad se decanta como un autosentimiento espiritualizante, en virtud del cual se combate el racionalismo y el pensar abstracto. Y aunque se trata de un esfuerzo por elevar la reflexión por encima de sí misma, tal espiritualidad carece para Hegel de una auténtica logicidad interna (ver GW 4, p. 360s). Consiguientemente, el lenguaje especulativo de Jacobi no llega a ser palabra científicamente articulada, sino que oculta la sustitución del pensar racional por la expresión de la sensación, del "bello" sentimiento o del instinto. Y, finalmente, todo este subjetivismo se traduce en una perpetua evocación del hombre en cuanto sensibilidad radical. Desde luego que la filosofía se ocupa de "la idea del hombre" (GW 4, p. 323)³¹, pero viéndolo en su condición racional y concreta, única dimensión desde la cual se legitima la individualidad en su conexión con una universalidad y deviene así susceptible de ser tratada en el discurso filosófico.

31. Ver M. ALVAREZ-GÓMEZ, Der Mensch als "Abglanz der ewigen Schönheit". en: *Glauben und Wissen*, Hegel-Jahrbuch 2004, 2r. Teil, p. 20-24.

4.2 Fundamentación filosófica de Jacobi desde un horizonte spinoziano

Se puede advertir que en esta polémica Hegel considera a Jacobi como el representante de una corriente de pensamiento que se enfrenta a la actividad reflexiva en defensa de un modelo filosófico basado en el saber inmediato. Por este motivo, la discusión no se dirige exclusivamente contra Jacobi, sino que alcanza a otras figuras del romanticismo temprano, frente al cual Hegel toma distancia en *Glauben und Wissen* (ver GW 4, p. 362, p. 383, p. 385). Hegel no acepta el intento de neutralizar la especulación con la fe y el sentimiento, que siguen siendo subjetivos. Por lo que se refiere a la reflexión, Jacobi coincide en parte con Hegel en que el entendimiento no puede acceder a lo verdadero y lo infinito – que es incondicionado e inmediato – porque sus esquemas de pensamiento lo conciben todo bajo la forma de lo condicionado y mediado. Pero la crítica de Jacobi no supera el marco de la reflexión, porque en definitiva representa otro modo de interpretar lo racional según la reflexión y el entendimiento (ver GW 4, p. 367).

Esto atañe tanto al aspecto positivo como al aspecto polémico de la filosofía de Jacobi. Para Hegel, lo positivo consiste en la exigencia de vincular los principios lógicos de identidad y de fundamento a la materia sensible. Pero en seguida aparece el lado polémico, porque Jacobi no capta el contenido lógico-racional del principio de fundamento – es decir que “lo singular está determinado únicamente en el todo”, que “tiene su realidad solamente en la identidad absoluta”, la cual es “totalidad absoluta en cuanto que lo discernible es puesto en ella” (GW 4, p. 348) –, sino que lo interpreta bajo un aspecto lógico-formal, como puro principio de contradicción.

Bajo ambos aspectos, este tratamiento indica – a juicio de Hegel – que Jacobi ha efectuado el paso de la razón a la reflexión, o dicho de otro modo, que ha reducido la filosofía especulativa a la lógica del entendimiento. En primer lugar, por haber rebajado el contenido lógico del principio de contradicción a la contradicción formal. Hegel restringe la validez del principio de contradicción a proposiciones del entendimiento o de la reflexión, ya que lo propio de la reflexión es atenerse a este principio sin llegar a poner en relación los elementos que se contradicen. Por el contrario, todo conocimiento racional supone un ataque directo al principio de contradicción en tanto que supera su pretendida validez absoluta, haciendo ver su sentido negativo o antinómico, como contradicción que se supera a sí misma (ver especialmente GW 4, p. 23s/Dif., p. 37ss). En segundo lugar, por haber exigido la adición de una relación causal, lo que equivale a reconocer la totalidad como totalidad vacía y a querer mostrar su génesis objetiva buscando las partes en algún lugar fuera del todo. Esto quiere decir que el significado del principio de fundamento como principio del conocimiento racional queda desvirtuado en un concepto de experiencia y su significado depende de un contenido empírico añadido. A juicio de Hegel, tenemos aquí el restablecimiento del empirismo en su versión más dogmática, ya que concierne a los principios (ver GW 4, p. 348).

Es significativo del momento filosófico en que Hegel se encuentra en esta primera época de Jena el hecho de que, en la discusión de este desdoblamiento del principio de fundamento, haga referencia a la noción spinoziana de *infinitum actu*³². Hegel no comparte la interpretación que hace Jacobi de la teoría spinoziana de la sustancia y destaca en particular el aspecto especulativo del *infinitum actu*, según la definición de infinito en la *Ética* como: "la afirmación absoluta de la existencia de una naturaleza cualquiera" y la definición de lo finito como "una negación parcial" (ver GW 4, p. 354)³³. Hegel comenta que "esta simple determinación hace por tanto de lo infinito un concepto absoluto, igual a sí mismo, indivisible, verdadero, que encierra en sí a la vez según su esencia lo particular o lo finito y es único e indivisible". Porque se trata de "la infinitud de la sustancia" en la cual "nada es negado ni determinado" y "lo particular y lo finito no son excluidos ni opuestos, como lo son en el concepto vacío y en la infinitud de la abstracción" (*l. c.*). Con esta observación, Hegel quiere hacer ver cómo la sustancia spinoziana resuelve la oposición de lo infinito y lo finito, reuniendo a uno y otro en su unidad. Así, Spinoza se encuentra en una dimensión muy distinta de la de la subjetividad de la reflexión y ello da razón, en este punto, de que convierta la relación de causalidad en relación especulativa de sustancialidad. Por su parte, Jacobi se sitúa en la infinitud de la abstracción, que no es distinta de la infinitud empírica de la *imaginatio* spinoziana o, como Hegel dice, de la infinitud de la reflexión. Esta infinitud se obtiene a partir de la posición absoluta de las cosas singulares, las cuales desde la perspectiva de la especulación no son nada en sí, y de la transformación de esta nada en algo positivo.

En resumen, en la infinitud empírica de la *imaginatio* spinoziana cada ser puesto por la reflexión es determinado y en parte negado porque, tomado para sí, se opone a lo que en sí no es algo negado, sino afirmado sin más y de esta manera cada término es asumido bajo la forma de su opuesto. Esta negación, dotada de realidad por la imaginación, se pierde en una infinitud empírica. Así ocurre con la serie de las cosas singulares y consecutivas que son el objeto del saber inmediato de Jacobi, cosas cuya particularidad y duración son producto de una abstracción hecha sobre la sustancia, que es la subsistencia absoluta. El dilema de la reflexión, o el paso de lo eterno a lo temporal, aparece aquí en el aspecto temporal. La cosa singular y el tiempo se mantienen como algo en sí en la totalidad y en la infinitud al haber desdoblado el principio de fundamento. Pero la abstracción del tiempo resulta de haber aislado el pensar del contenido y haberlo puesto en relación con la singularidad del ser. Hegel parece sugerir que el concepto de saber de Jacobi sería un modo de conocer según la imaginación, que progresa mediante el análisis de los hechos de conciencia y en el que caben el mecanismo, la relación causal, el tiempo (ver GW 4, p. 356s).

32. Sobre el spinozismo de Hegel en este periodo, cf. por ejemplo K. DÜSING, *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena*. en: *Hegel in Jena*, Hegel-Beiheft 20, Bonn 1980, p. 25-44; H.-C. LUCAS, "Causa sive ratio". En: *Cahiers Spinoza*, París, 1983, p. 171-204; B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache. Zu Vernunftkritik Jacobis*, München, 2000.

33. B. SPINOZA, *Ethica*, P.I. Prop. VIII, Esc. 1: "*cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae...*".

Hegel también se había referido a Spinoza en la discusión del concepto de finalidad en la *Crítica del juicio*. En ella Kant interpretó la unidad spinoziana desde su unidad del entendimiento y a partir de la distinción entre razón teórica y razón práctica, en lugar de entenderla según la noción de un entendimiento intuitivo, desde la cual son una misma cosa posibilidad y realidad, mecanismo y finalidad. Como se ve, Spinoza se encuentra para Hegel muy por encima de la *Reflexionsphilosophie* y por ello el desarrollo de su crítica articula bajo una misma perspectiva las posiciones de Kant y de Jacobi, con vistas a superar las limitaciones inherentes a las mismas.

La posición de Kant y la oposición de Jacobi presuponen el principio de la subjetividad sobre la base de una reflexión explícita o implícita. En Kant es la conciencia en general, como forma de unidad idéntica consigo misma frente a una diversidad de contenidos de conciencia. En Jacobi es un autosenntimiento que deviene consciente de su individualidad en la consideración de la realidad de las cosas corpóreas y temporales. Para Kant, la objetividad aparece como un campo de experiencia, que se domina mediante conceptos del entendimiento; para Jacobi, reviste la forma de un sentido, de una experiencia dada, que debe ser captada inmediatamente (ver GW 4, p. 383, p. 375).

Otro aspecto de la filosofía de Jacobi es que convierte la identidad absoluta, en cuanto mero opuesto de la subjetividad, en objeto propio de la fe. Lo cual significa que, además de servir de apoyo para la certeza de lo sensible, la fe tiene en Jacobi la característica de ser la relación de una finitud absoluta con el verdadero absoluto, en la cual la subjetividad se reconoce como finitud y como “nada” ante lo eterno, para seguir siendo en sí y fuera de lo absoluto (ver GW 4, p. 375). En esta segunda función de la fe se cumple la separación entre el objeto absoluto y el saber filosófico, en tanto que la fe – sin entrar ahora en el concepto de fe que Hegel maneja –, no significa otra cosa que el abandono de la reflexión filosófica impulsada por la razón a la tarea de aniquilar lo finito y superar la unilateralidad de la subjetividad. Pero esta subjetividad firmemente aferrada a sí misma carece de la conciencia de la objetividad conceptual de Kant, al replegarse en una meditación eterna sobre sí misma y en la añoranza de lo infinito (ver GW 4, p. 375-383).

Por consiguiente, Kant y Jacobi también coinciden en el carácter absoluto de la oposición entre finitud e infinitud, entre lo natural y lo sobrenatural, entre el saber formal y lo suprasensible. Tanto el idealismo de lo infinito, o la infinitud formal de la identidad pura, como el realismo de lo finito, o la serie indefinida de lo empírico, excluyen lo que tenían que incluir para captar la verdad de lo absoluto en el conocer racional, es decir, la realidad (*Realität*) de la idea. Con otras palabras, excluyen la verdadera infinitud que, como afirmación absoluta y no relativa a otro, es *actu* la identidad de los opuestos. Esta es la infinitud de la razón absoluta, que es la idea misma, donde la aniquilación de la finitud llega a su cumplimiento. Ahora bien, la idea no es sino el elemento del pensar racional que ha de llevar a cabo la ex-

posición sistemática del objeto especulativo a partir de un principio absoluto, o lo que es lo mismo, de la identidad originaria de lo universal y lo particular, y desde esta perspectiva se presenta como idea de la totalidad (ver GW 4, p. 356s, p. 372, p. 378).

5. Implicaciones del significado teórico del idealismo

5.1 El principio absoluto de Fichte

La discusión de Hegel sobre Fichte se encuentra directamente relacionada con el método y con el significado sistemático del yo como principio absoluto al que le es propia la autoconciencia. Lo fundamental de la crítica a Fichte se encuentra en la *Diferencia*, pero en *Creer y saber* Hegel ya no mantiene que el "yo=yo" sea principio especulativo, según afirmara antes (ver GW 4, p. 6, p. 34ss/Dif., p. 6, p. 57ss), porque en *Creer y saber* tiene en cuenta la posición de Fichte en *La destinación del hombre* (*Die Bestimmung des Menschen*) donde, aceptando las críticas de Jacobi, relativiza Fichte la función y los resultados del saber³⁴.

Ciertamente, Hegel considera a Fichte como un desarrollo más coherente de la filosofía kantiana (ver GW 4, p. 338), pero afirma que el planteamiento de la *Doctrina de la Ciencia* de 1794 ha quedado desprovisto de su primera orientación especulativa. Así, el yo=yo se interpreta ahora como representación de "la identidad formal" frente a la cual está la diversidad abstracta del no-yo, unificándose ambos polos en una síntesis que no puede

generar sino "identidades relativas entre el pensamiento vacío y la abstracción de la diversidad" (GW 4, p. 397). El significado de esta identidad fue ampliamente discutido en el escrito de la *Diferencia*. En resumen, según Hegel, Fichte puede hacer valer el yo como identidad de sujeto y objeto, pero no como identidad *absoluta*, sino meramente formal, debido a que los opuestos de Fichte: yo y naturaleza, conciencia pura y conciencia empírica, autoponerse y oponer, etc., se ponen a la vez en lo absoluto, que contiene en sí todos los opuestos en cuanto momentos de su autoproducción. Por ello, para Fichte el yo es – o más exactamente, debe ser – identidad de sujeto y objeto; para Hegel, la identidad de sujeto y objeto es el autoponerse de lo absoluto en la conciencia finita, ya que la escisión sujeto-objeto surge de la identidad originaria. De ahí la insistencia de Hegel en que el idealismo pase del concepto del entendimiento a la idea o, si se quiere, al "concepto absoluto" (GW 4, p. 357), donde las oposiciones se piensan como una misma cosa.

34. Sobre la crítica de Hegel a Fichte, cf. L. SIEP, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg, 1970, p. 27ss.; Ch. ASMUTH, *Reflexions-Aberglaube. Hegels Kritik an der Transzendentalphilosophie Fichtes*. en: *Glauben und Wissen*, Hegel-Jahrbuch 2005, 3r Teil, p. 228-233.

“Saber” y “creer” en la primera metafísica de Hegel

En relación con el significado del idealismo, Hegel analiza la génesis del formalismo en Fichte, al hilo de una discusión de la parte teórica de los planteamientos fichteanos. En su interpretación, Hegel quiere mostrar que en Fichte el sistema del saber consiste en “un saber de un saber completamente vacío”, en el cual no hay lugar para el conocimiento racional ni posibilidad para la idea especulativa, por cuanto la verdadera identidad tiene que mantenerse frente al saber, como un más allá absoluto (ver GW 4, p. 396).

Según Hegel, por una parte la autoconciencia pura del sistema de Fichte, o el yo, es puesta como principio en virtud de la necesidad de comenzar con algo verdadero y cierto. Por otra parte, su significado sistemático como principio de la deducción proviene de su incompletud, es decir, de la necesidad de ser complementado por el principio antitético del no-yo, que en su oposición absoluta condiciona al primero. De este modo, el principio absoluto de Fichte lleva en sí a la vez la necesidad inmanente de complementarse con su otro. Hegel entiende que el yo puro significa la posición absoluta de una parte, en cuanto que es punto de partida para la progresión hacia otras partes, cuyo desarrollo metódico representa la deducción del mundo sensible. Pero, desde el momento en que se reconoce la virtualidad sistemática del yo en su deficiencia, pierde su condición de principio filosófico para convertirse en el punto de inserción finito de aquello que le condiciona. En tal sentido, las condiciones de verdad y de certeza de un principio incompleto y condicionado se alejan de lo que para Hegel son las exigencias del saber filosófico (ver GW 4, p. 390s).

Además de esto, se plantea la cuestión de que el yo como autoconciencia pura sería el resultado de una abstracción. Hegel interpreta la autointuición indiferenciada del yo, que para Fichte es “una conciencia en la que lo subjetivo y lo objetivo no son en modo alguno separables”³⁵, como un hacer abstracción de todo lo ajeno a la conciencia. Para Hegel, esto supone que aquello de lo que se ha hecho abstracción permanece presente en la conciencia, aunque con signo negativo, pues sólo con relación a lo abstraído se conoce la abstracción como tal, con lo cual está ya inmediatamente puesto aquello que no piensa. A partir de aquí cobra su sentido el yo como pensar vacío y carente de determinidad (*Bestimmtheit*), así como que la unidad indiferenciada del yo se complete con la diferencia del no-yo.

De este dualismo no se sale, puesto que la abstracción opone el pensar abstrayente al contenido abstraído, contenido que de esta manera es negado, pero no aniquilado especulativamente (ver GW 4, p. 387, p. 392). Por ello, el significado lógico de la deducción es un simple cambio de signo: lo objetivo, que en la identidad pura del yo es puesto con el signo “menos”, en una relación negativa, deviene puesto con el signo “más”, en una relación positiva, como lo que condiciona a la autoconciencia. El progreso deductivo de la unidad a la diferencia es así la reposición de lo que previamente se] encuentra idealmente negado en la conciencia y en todas sus operaciones

35. J. G. FICHTE, *Sämtliche Werke*, ed. R. Lauth y H. Jacob, Stuttgart-Bad Canstatt, 1964ss., I, p. 527.

el yo no hace en el fondo sino representarse a sí mismo. Además, su condición de principio se mantiene sólo como un perpetuo oponerse a la diversidad del mundo, por cuanto cada uno de los términos tiene existencia efectiva tan sólo en la medida en que el otro es, y su significatividad consiste en ser lo que el otro no es. Concluyendo con palabras de Hegel: "la consistencia de esta oposición da el contenido del idealismo o las formas lógicas." (GW 4, p. 401, ver p. 391).

Hegel argumenta que con este planteamiento la filosofía de Fichte no logra explicar una cuestión central para el significado del idealismo, la realidad del mundo objetivo, porque las formas de la facultad teórica únicamente se hacen comprensibles con relación a lo que le falta. Esto se traduce, a su vez, en que la objetividad del mundo es puesta en el saber idealmente, mientras que el problema se plantea – para Hegel – no en torno a la idealidad, sino a la realidad. Consiguientemente, Hegel concibe, por una parte, las determinaciones del yo de Fichte como categorías y formas lógicas y, por otra parte, critica que no puedan abrirse paso a la identidad absoluta, que por lo tanto queda como un más allá. En consecuencia, este idealismo consiste en "la construcción de las formas lógicas, que abstraen de todo contenido" (GW 4, p. 400) y no en la construcción de un *systema reflexionis* que lleve a cabo la aniquilación del conocer finito con vistas al logro del conocer especulativo.

Esto supuesto, ni la actividad del conocer ni su resultado constituyen un verdadero saber. En cuanto al aspecto de la actividad, porque el saber "comienza con lo absoluto, que no es una parte, ni incompleto, ni sólo en relación a la *empiria*, cuya verdad y certeza no se obtienen por abstracción." (GW 4, p. 392). En cambio, el absoluto de Fichte se muestra deficiente y parcial, según se ha explicado. En cuanto al resultado, en la deducción de Fichte nunca se puede llegar a un todo, a un sistema, ya que "es imposible que el todo del progreso sea totalidad, precisamente porque lo que se reconoce como parte, como deficiente, debe tener verdad y certeza absolutas" (GW 4, p. 393s). Es decir, ni en el principio de la filosofía ni en la construcción del saber se tiene la idea de la totalidad, que sin embargo habría de ser lo presupuesto para reconocer el principio del yo como parte, porque quien reconoce la limitación ya sobrepasa el límite, quien exige la complementación ya está más allá de la deficiencia. En Fichte, por el contrario, el avance de la deducción es tan sólo el paso de una parte a otra parte y la idea de la totalidad no significa más que la negatividad de un otro, que también es algo finito.

Lo que Hegel hace en esta etapa, en que distingue entre lógica y metafísica, es cambiar el sentido de la "síntesis divisible" de Fichte, interpretándola negativamente, de forma que conduzca al conocimiento de la identidad absoluta. Así pues, que la totalidad sea negatividad de un otro finito, se refiere tanto a la autoconciencia como a la diversidad de los objetos ajenos a ella. La naturaleza permanece, por tanto, como un "reino de empiria sin unidad" (GW 4, p. 395), un mundo sensible que no se muestra como totali-

dad ordenada en sí orgánica y teleológicamente, sino como propiedades de cosas o afecciones del yo. Esta realidad es siempre, tanto en lo teórico como en lo práctico, una diversidad opuesta al yo y recibe su verdad de esta oposición. La imposibilidad de remontar esta oposición es lo que hace exigible el más allá de la fe, en el que debe cumplirse a priori la integración de idealidad y realidad, Esto implica que la identidad absoluta se coloca fuera del conocimiento y permanece opuesta al mismo, por cuanto la forma, o el saber, y la materia de la fe no pueden llegar a unirse. Tampoco se alcanza la identidad de lo ideal y lo real en la exigencia del *deber-ser* y mucho menos en el resto del sistema, por más que la forma de la triplicidad, que Fichte toma de Kant, tenga una apariencia dialéctica. En consecuencia, la oposición de la conciencia común no se supera en un sistema especulativo, sino que continúa en un enfrentamiento sin totalidad. Desde este ángulo, el idealismo formal de Fichte es la otra cara del saber formal estrictamente empírico y como éste permanece en el nivel del entendimiento (ver GW 4, p. 395-397).

5.2 Nihilismo y filosofía

Con esta interpretación del idealismo teórico de Fichte, puede afirmar Hegel que el saber puro y su contenido son una nada, en tanto que las formas lógicas del yo y la determinidad que proviene del contenido empírico sólo son verdaderas en su oposición. Esto coincide con la crítica de Jacobi, quien acusa a Fichte de nihilismo (ver JACOBI, *Werke* III, p. 20, p. 23), en cuanto que disuelve todo contenido y realidad en representaciones del yo. Pero más bien – entiende Hegel – el idealismo de Fichte no es verdadero nihilismo, sino el nihilismo de la reflexión, que comienza allí donde cesa toda finitud absoluta y aislada. Por ello, la realidad opuesta a esta nada, “el algo de la reflexión”, se reduce a una oposición absoluta y por ende a una finitud absoluta (ver GW 4, p. 369).

Es así como a partir de un principio incompleto no se llega a la exposición del todo, mediante una complementación indefinida, porque la totalidad, que es la idea especulativa, se deja exponer en sus partes únicamente si cada parte se reconoce como determinada por el todo. Y, según declara explícitamente Hegel, “el todo es lo primero para el conocimiento” (GW 4, p. 393).

Consiguientemente, el sistema de Fichte ha absolutizado uno de los términos de la oposición – la infinitud del pensar puro – y, por ello, es incapaz de concebir el nihilismo especulativamente, porque no ve que el pensamiento no es la infinitud pura, sino una nada que se contradice a sí misma. Por otra parte, esta posición fichteana se corresponde con el hecho de quedarse en el pensar vacío como opuesto al objeto – el *correlatum* (GW 4, p. 398) que no puede ser aniquilado – sin superar esta oposición. Para Hegel, la nada absoluta, la nada que se contradice a sí misma, tiene que significar la conjunción de los contradictorios, el pensamiento y su otro, en “la perfección de la verdadera nada” (l. c.), en la cual la infinitud no está opuesta a su vez a otra cosa, sino que contiene en sí toda oposición y contradicción y es

así la nada para la reflexión. Si "lo primero de la filosofía es conocer la nada absoluta" (l. c.), esta nada es para Hegel el lado negativo de lo absoluto, en el cual se cumple "la aniquilación de los opuestos, o de su finitud" (GW 4, p. 413). Pero esta nada es a la vez el todo, pues no es la abstracción de toda diferenciación, sino la fuente del movimiento eterno de su unidad, que se realiza positivamente en la totalidad suprema, en la autoproducción del sistema, la cual reconcilia y despliega las oposiciones.

El sentido de esta reconciliación (*Versöhnung*, GW 4, p. 407) proporciona otra clave para precisar la argumentación que Hegel elabora frente a las filosofías de la reflexión. Se trata, en definitiva, de perfilar el esquema de una síntesis orgánica del saber, que sustituya la "visión racional del mundo" (l. c.) de la subjetividad finita por una efectiva coincidencia o armonización (*Übereinstimmung*) de la razón y la naturaleza. Desde este punto de vista, la totalidad de la idea absoluta se legitima en el todo sistemático que se desarrolla en sí mismo en tanto que los opuestos se despliegan recíprocamente, poniéndose a la vez de manifiesto su identidad en una relación intrínseca de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu. Con palabras de Hegel, en la naturaleza, que también es originaria, se conoce "la razón absoluta como siendo en sí" (GW 4, p. 408), lo que a su vez supone que en la razón la naturaleza se repliega en sí misma en cuanto belleza manifestada, es decir, en cuanto síntesis de mera naturaleza y de libertad, y reflexiona como naturaleza libre, asumiendo la forma de la posibilidad.

Pero esta forma ideal no es otra cosa que el espíritu (*Geist*) y éste no es nada opuesto a la naturaleza, sino que es ella misma en una forma desarrollada. El espíritu es a su vez un "momento" del despliegue de la identidad originaria, en la medida en que la identidad misma es vista como movimiento de la eclosión total de la originariedad. El alcance de esta armonización sería, por lo tanto, la reconstrucción del aspecto racional y ético de la naturaleza, lo que lleva consigo el desarrollo de su realidad efectiva en el ser-uno del concepto y de la individualidad. Esto significa que la esencia de la naturaleza, en la forma de la posibilidad o del espíritu, ha superado el doble aspecto de la finitud, como facticidad y malignidad, y por ello tiene su ser como naturaleza ética, en la cual se identifican posibilidad y realidad.]

6. Conclusión: Hegel y el problema de la metafísica

En *Creer y Saber* Hegel lleva a cabo su primera discusión sistemática con Kant, Jacobi y Fichte estableciendo entre ellos un paralelismo "sorprendente"³⁶ bajo el título de "filosofías de la reflexión de la subjetividad". Kant representa la subjetividad objetiva; Jacobi, la subjetividad subjetiva y Fichte la síntesis de subjetividad objetiva y subjetiva. En Kant lo primero es el pensar, lo infinito, la forma conceptual de la objetividad. La oposición absoluta entre el pensar y el ser, es decir, entre el pensar formal y el contenido finito, permanece en el sujeto de una manera inconsciente, sin que llegue a ser objetiva para el conocimiento. En Jacobi, lo primero es la conciencia de

36. W. JAESCHKE, *Hegel Handbuch*. Leben-Werk-Wirkung, Metzler, Stuttgart. 2003, p. 137.

“Saber” y “creer” en la primera metafísica de Hegel

la oposición, la cual se transfiere del conocer a la fe, donde se representa como resuelta. En este paso entre ambos polos de la relación hay un medio completamente subjetivo, que es la añoranza y el dolor. La identidad de lo universal y lo particular se presenta en la interioridad singular del individuo bajo la forma de una tensión entre el objeto eterno de la añoranza y la certeza primera de lo temporal.

Fichte ha sintetizado esta añoranza subjetiva con la objetividad kantiana, sin que ambas formas opuestas se resuelvan en una verdadera identidad y se llegue a producir un “medio absoluto” (ver GW 4, p. 263, p. 266, p. 271, p. 387). De ahí que el sistema fichteano culmine en el principio: yo *debe* ser igual a no-yo. Este deber ser nunca puede realizarse, pues entonces el yo suprimiría lo que él mismo ha puesto, con lo cual dejaría de ser principio filosófico. Por eso el significado del *deber* ser se reduce a un *querer* y ello da razón de su nihilismo: el *Sollen* fichteano es una nada que se perpetúa como *Wollen* hacia una infinitud que no se llega a alcanzar efectivamente.

Hegel interpreta como nihilismo la unilateralidad del pensamiento, desarrollada bajo supuestos distintos en estas filosofías. Porque en ellas lo absoluto en cuanto objeto de la razón se encuentra más allá del conocimiento racional, y por eso es mera “nada” para el entendimiento. Pero de la intelección de lo absoluto como nada deviene la posición del entendimiento ella misma una nada y con ello se presenta la exigencia de la aniquilación de sus formas de conocer, exigencia que es fundamentada desde la reflexión y el principio de la subjetividad. Es decir, la reflexión, que es el único medio por el cual el hombre puede tener experiencia de sí mismo y del mundo, no puede ser descartada, pero tiene que ser conocida en su limitación. Para Hegel, la especulación tiene que servirse de la reflexión en el desarrollo de lo absoluto en el saber, el cual es una exposición y construcción del objeto absoluto para la conciencia. En este sentido, las críticas de Hegel a la instrumentalización de la reflexión por parte de Kant, Jacobi y Fichte han de entenderse en clave especulativa, y no en clave trascendental.

Además de esto, Hegel sostiene que estas filosofías representan “el ciclo completo” de la metafísica de la subjetividad moderna. Por un lado, Hegel reconoce en ellas las principales configuraciones de la subjetividad finita, que se afirma como absoluta frente a una objetividad que no puede explicar; falta en ellas la autocomprensión de la subjetividad como finitud y asimismo la visión especulativa de la finitud, que tiene como principio su autoeliminación, que no es otro que el de su superación. Por otro lado, estas filosofías han recorrido el ciclo de la formación (*Bildung*) surgida a partir de la posición absoluta de las dimensiones singulares de la totalidad. La culminación de este ciclo de la metafísica de la subjetividad, cuyo comienzo presumiblemente habría que situar en Locke, representa para Hegel “la posibilidad extrínseca” para que renazca la verdadera filosofía en el seno de esta formación de la cultura moderna (ver GW 4, p. 413). De hecho, Hegel utilizará más tarde la expresión “metafísica de la subjetividad” en el *Systementwurf II* con un significado muy distinto.

La pretensión de elaborar una nueva concepción del saber filosófico entraña la asunción de la negatividad, concepto que Hegel aún no ha elaborado sistemáticamente y con el cual en Creer y Saber intenta articular elementos distintos, como la nada absoluta y la muerte de Dios³⁷. La afirmación de que "Dios mismo ha muerto" como resultado de una cultura pretendidamente acabada, y como contenido de una fe que se apoya en la reflexión para limitar al saber, tiene que ser comprendida filosóficamente en cuanto perteneciente al lado negativo de lo absoluto.

Con en ello se abre una perspectiva distinta, no ajena a la autofundamentación del pensamiento especulativo, cuya negatividad radical, que en este nuevo contexto hace referencia a un Viernes Santo especulativo, se ha de apoyar en la contradicción interna del pensar, que sin embargo es sólo "un momento de la idea suprema" (GW 4, p. 414), al nivel de la cual tiene lugar el ser-superado de las oposiciones. Ello no significa que Hegel haya legitimado efectivamente la idea que se enuncia en las conclusiones de *Creer y saber*. Pero es claro que en su crítica a las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte existen ya elementos filosóficos que Hegel desarrollará en los años siguientes, tanto en las *Lecciones* como en la *Fenomenología del espíritu*.

37. Sobre la muerte de Dios, ver M. ALVAREZ- GÓMEZ, Hegel: muerte de Dios y liberación del hombre; crítica de las filosofías de la subjetividad (Kant, Jacobi y Fichte). en: *Miscelánea Manuel Cuervo López*, Salamanca, 1970, p. 501-554.