



caminos cruzados de la LIBERTAD

SPINOZA, HEGEL, DELEUZE

2

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

RAGIF EDICIONES

Caminos cruzados de la libertad : Spinoza, Hegel, Deleuze / Claudia Aguilar... [et al.] ;
editado por Verónica Kretschel ; Claudia Aguilar. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2020.
Libro digital, PDF - (Caminos cruzados / 2)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-47425-5-1

1. Filosofía. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Filosofía Moderna. I. Aguilar, Claudia, ed. II. Kretschel, Verónica, ed.
CDD 190

RAGIF EDICIONES

ragif.com.ar/ragif-ediciones/

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

Diseño: Juan Pablo Fernández

Este libro ha sido financiado por el
UBACyT 2018 20020170200008BA

“Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena”



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

**caminos
cruzados
de la LIBERTAD
SPINOZA, HEGEL, DELEUZE**

2

**Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras**

RAGIF EDICIONES

Sumario

Prólogo	Pág. 8
Abreviaturas	Pág. 14
Resúmenes	Pág. 18
Artículos	Pág. 34

Libertad y necesidad **Pág. 36**

¿Por qué decimos “autonomía” cuando queremos decir “libertad”?
Una reflexión latinoamericana desde la individualidad relacional spinoziana
CLAUDIA AGUILAR **Pág. 41**

¿“Un mismo tra-la-la”? Escisión y distancia, entre el joven Hegel y Deleuze
GONZALO SANTAYA **Pág. 51**

Dualismo en Spinoza, ¿una cuestión de perspectiva?
ANTONIETA GARCÍA RUZO **Pág. 63**

Algo que pasa, siempre, en un cruce de caminos
VIRGINIA EXPOSITO **Pág. 74**

Libertad y servidumbre **Pág. 88**

Un fundamento ambiguo: algunas pistas deleuzianas para pensar
la servidumbre en *El Anti-Edipo*
RAFAEL MC NAMARA **Pág. 93**

- La crítica de Hegel a Fichte en el *Differenzschrift* y en *Glauben und Wissen*. El retorno a la servidumbre dogmática desde el idealismo
LUCAS DAMIÁN SCARFIA **Pág. 103**
- Hegel, la servidumbre voluntaria y el sentido común
MARIANO GAUDIO **Pág. 120**
- Libres o Muertos Jamás Esclavos. Una lectura en clave deleuziana de *La Patria Fusilada*
ANABELLA SCHOENLE **Pág. 148**
- La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad
NATALIA SABATER **Pág. 159**
- Libertad, filosofía y buen sentido / sentido común** **Pág. 172**
- Spinoza y el hombre común
LUCÍA GERZSENZON **Pág. 179**
- El único héroe de la filosofía: Spinoza según Hegel en el escrito de la *Diferencia*
MARÍA JIMENA SOLÉ **Pág. 190**
- "¡No, Cristina, así es el neoliberalismo!" Una aproximación deleuziana a los medios masivos de comunicación
MATÍAS SOICH **Pág. 204**
- Ante la ley. Hegel y la filosofía práctica de Jacobi en Fe y saber
FEDERICO VICUM **Pág. 223**

- Entre el caos y la doxa: el Pensamiento
RANDY HAYMAL ARNES **Pág. 241**
- Deleuze en Jena – contra el buen sentido de la libertad
JULIAN FERREYRA **Pág. 254**
- La reforma del entendimiento, o acerca del comienzo de la filosofía en el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza
GUILLERMO SIBILIA **Pág. 272**
- Sentido común, futuro y felicidad: algunas derivas spinozista-deleuzianas
SOLANGE HEFFESSE **Pág. 300**
- La noche de la reflexión y el mediodía de la vida. Escepticismo, sentido común y especulación en el Hegel de Jena
BRUNO DEL PIERO **Pág. 317**
- Necesidad de la filosofía. La cuestión de la relación finito-infinito en el primer Hegel de Jena
SANDRA V. PALERMO **Pág. 331**
- El cine de Vertov, el ojo de Deleuze y la libertad de la percepción
PABLO ZUNINO **Pág. 353**
- Sobre la construcción del sentido común, el sistema democrático y la libertad
GEORGINA BERTAZZO **Pág. 371**
- El problema con la noción de cuerpos más simples: Spinoza, Deleuze y la física cuántica
RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN **Pág. 381**

Discusiones	Pág. 396
Discusión: libertad, filosofía y sentido común 1, tras la mesa integrada por SOLÉ, SOICH, VICUM Y HAYMAL ARNES	Pág. 398
Discusión: libertad y necesidad, tras la mesa integrada por SANTAYA, GARCÍA RUZO Y EXPOSITO	Pág. 418
Discusión: libertad y servidumbre, tras la mesa integrada por GAUDIO, SCHOENLE Y SABATER	Pág. 436
Discusión: Libertad, filosofía y buen sentido/sentido común 2, tras la mesa integrada por FERREYRA, SIBILIA, HEFFESSE Y DEL PIERO	Pág. 459
Discusión: ejes cruzados, tras la mesa integrada por MC NAMARA, AGUILAR, SCARFIA Y GERZSENZON	Pág. 473
Discusión: Libertad, filosofía y sentido común 3, tras la mesa integrada por PALERMO, ZUNINO, BERTAZZO Y FERNÁNDEZ MOUJÁN	Pág. 493
Acerca de lxs autorxs	Pág. 518

La crítica de Hegel a Fichte en el *Differenzschrift* y en *Glauben und Wissen*

El retorno a la servidumbre dogmática desde el idealismo

Lucas Damián Scarfia (CONICET-UBA)

Introducción.

El presente trabajo compara de manera crítica la filosofía idealista de Fichte y el pensamiento de Hegel. En particular se estudia por qué y cómo Hegel lo critica en dos textos de su periodo de juventud en Jena, a saber: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (Diff/Differenzschrift)* (1801) y *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (GuW)* (1802).

De acuerdo con esta premisa la ponencia se estructura en dos secciones. En primer lugar **(1.)** se analiza de manera general el sentido del idealismo fichteano según su exposición en *GWL*. Este texto es el que Hegel considera en mayor medida cuando repudia a Fichte en las obras que se nombraron. En segundo lugar **(2.)** se estudia *in concreto* la crítica que desarrolla. A través de ella Hegel pretende superar lo que desde su punto de vista reporta un déficit del sistema de la *GWL*. Se trata de los alcances de la proposición de identidad “yo=yo” como principio sistemático.

Para Hegel, basar un sistema en semejante fundamento conlleva la recaída del idealismo en un pensamiento dogmático y, más aun, el abandono de la filosofía y la adopción de la fe como modo de pensar y de vivir lo absoluto. Pero a partir del análisis de los escritos mencio-

nados se plantea la siguiente hipótesis: la crítica hegeliana al pensamiento de Fichte no implica una superación filosófica de sus ideas. En contra de lo que afirma Hegel, se busca demostrar que es justo en la medida en que impugna al idealismo fichteano que su propio pensamiento recae en el dogmatismo y abandona los márgenes del pensamiento filosófico para devenir fe y religión.

En continuidad con ello, también en esta segunda sección se presenta como conclusión del trabajo la importancia de retomar las ideas de Fichte contra Hegel en pos de dar cuenta de la coherencia de una filosofía de corte idealista. El punto más interesante de la oposición entre ellos remite a las implicancias prácticas de sus ideas. Es decir, respecto de la decisión de la clase de hombre que se quiere ser, a saber: un hombre idealista o un dogmático, un filósofo o un hombre de fe, un hombre libre o un siervo.

1. La GWL de Fichte. Libertad idealista contra servidumbre dogmática.

Si bien en esta sección del trabajo se repasan los conceptos más importantes de la *GWL*, cabe comenzar por citar *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (EE)* (1797). Dice aquí Fichte: “el objeto del idealismo tiene sobre el del dogmatismo la ventaja de que [...] puede mostrarse en la conciencia, mientras que [...] el del dogmatismo no puede hacerse valer por nada más que por una mera invención [...]”.¹

En lo que remite a la construcción del sistema de filosofía, este comentario se conecta de manera directa con el concepto de libertad como el que define el tema del presente trabajo. Poco después de

1 Fichte, J. G., *Introducción a la teoría de la ciencia*, trad. por José Gaos, Buenos Aires, Sarpe, 1984, p. 38. EE, GA I/4, 190. Respecto de las citas de las obras de Fichte a lo largo del trabajo, se referencia en primer lugar una traducción al español del texto en cuestión. A continuación, se hace remisión a la sigla de la obra, seguida de la abreviatura [GA] de una de las ediciones de sus obras completas, a saber: GA J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1962, hrsg. R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. Luego aparece en números romanos, la serie. A continuación y separado por una barra, el número arábigo del tomo. Y, también en arábigo, el número de página.

mencionar aquellas palabras, escribe: “[t]odo dogmático consecuente es necesariamente fatalista”.² En otros términos, todo dogmático consecuente niega que el sujeto sea libre.

Entonces surge la siguiente cuestión: ¿cómo y en qué sentido la desventaja del dogmático de no poder mostrar su objeto en la conciencia implica que se lo tenga que pensar como un fatalista y, a la inversa, al idealista como quien afirma la libertad? O de otra manera: ¿cómo y por qué el dogmático es un siervo y el idealista un hombre libre?

Para responder estos interrogantes cabe remitir al “yo=yo” como principio fundamental de la *GWL* que critica Hegel. En su búsqueda por dar cuenta de un primer principio sistemático, Fichte parte de la proposición lógica de identidad “a=a” como cierta e indudable. Pero resalta que la conexión necesaria entre los términos que se identifican es nada más que formal (=X). Sin embargo, prosigue de la siguiente manera:

[n]ada hay establecido en lo concerniente a “si” A mismo es o no [...]. ¿[B]ajo qué condiciones “es”, pues, A? Al menos X está “en” el yo y puesto “por” el yo, pues es el yo quien juzga en la proposición anterior [...]. Sólo es posible X en relación a un A; pero [...] X está puesto en el yo: por consiguiente, A tiene que estar también puesto en el yo, en cuanto que a él se refiere X [...]. “A es para el yo juzgante, absoluta y únicamente en virtud de su ser puesto en el yo en general”; esto significa: se ha establecido que en el yo [...] hay algo que siempre es igual a sí [...] y el X puesto [...] puede, pues, expresarse así: “yo=yo” [...]. Por medio de esta operación hemos llegado [...] a la proposición: “yo soy”.³

Así pues, la proposición metafísica cierta e indudable que auspicia de principio del sistema es: “yo=yo”. Ahora bien, Fichte menciona otros dos principios, a saber: el no-yo y la relación mutua de conciliación entre yo y no-yo. En este punto cabe pasar a la deducción del con-

² *Ibid.*, p. 41. EE, GA I/2, 192.

³ Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, trad. por J. C. Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 15. *GWL*, GA I/2, 257.

cepto de límite que presenta en el marco de la explicación del tercer principio por el cual los otros dos se deben conciliar. Al igual que Hegel subraya años después, Fichte vislumbró la contradicción que se desprende de presentar tanto al yo como al no-yo como principios sistemáticos. Pero él presenta una resolución distinta a la hegeliana. Aquello que Hegel intenta mostrar como un déficit del sistema que desemboca en el dogmatismo y en la fe, para Fichte no es más que consecuencia lógico-metafísica de la estructura de la subjetividad y de la objetividad.

Fichte se pregunta: “¿cómo pueden pensarse juntos, sin anularse (*sich vernichten*) ni suprimirse (*sich aufheben*), A y –A, ser y no-ser, realidad y negación?”. Y responde: “deben «limitarse» (*sich einschränken*) mutuamente [...]. «Limitar» algo significa: anular no «total», sino sólo «parcialmente», la realidad del mismo por negación”.⁴ De este modo establece el desarrollo y el fin del curso que adopta su filosofía idealista como un sistema filosófico de la libertad. Su idealismo se tiene que calificar como un idealismo crítico y práctico.⁵

En otras palabras, aquí la unidad absoluta sujeto-objeto no se presenta más que como un postulado ideal de la razón que guía el desarrollo de la actividad práctica-moral y libre del sujeto en el mundo. Un sujeto que, según esto, se sabe y se experimenta a sí mismo siempre de modo finito y en un mundo finito. Dice Fichte:

[e]n toda proposición es preciso [...] partir de la demostración de los opuestos, los cuales deben ser conciliados [...] hasta que se produzca la unidad absoluta [...]. [A] decir verdad sólo podrá alcanzarse esta unidad por una aproximación completa a lo infinito, la cual es en sí imposible [...]. Sin embargo, se nos propone como fin práctico supremo. El hombre debe cada vez más acercarse [...] a la libertad, en sí misma inalcanzable.⁶

⁴ *Ibid.*, p. 25. GWL, GA I/2, 269-270.

⁵ *Cf. Ibid.*, pp. 69 y 136. GWL, GA I/2, 326 y 412.

⁶ *Ibid.*, p. 29. GWL, GA I/2, 276.

A partir de esta afirmación se tiene que concluir que, para Fichte, no se puede pensar el principio del sistema como una unidad superior hipostasiada que, a partir de la anulación del yo y del no-yo, los abarque de manera trascendente y absoluta. Ello implicaría una caída en el dogmatismo.⁷ Además de la noción de límite a la que se aludió, lo largo de la *GWL* lleva a cabo otra serie de deducciones conceptuales. Aquí cabe destacar el concepto de determinabilidad. Este concepto, junto con la descripción del rol de la imaginación, configura el sentido práctico y moral de su pensamiento contra el que se alza la especulación hegeliana y que abre el espacio para el rol que la libertad adopta al interior del sistema.

Dice Fichte: “ni lo subjetivo debe ser negado por lo «objetivo», ni lo objetivo por lo subjetivo [...]. [T]ienen que ser conciliados sintéticamente, y lo son por un tercer término [...], es decir, por la determinabilidad. Los dos [...] son mutuamente determinables [...] y [...] en la medida en que son tales, pueden ser conjuntados [...] por la [...] la imaginación [...]”.⁸ Así pues, la conciliación entre los términos no se da a través de una determinación completa de uno por el otro ni en una tercera instancia, sino que se trata de una conciliación en la cual se mantiene la tensión entre los opuestos.

En efecto Fichte describe la imaginación como una facultad que oscila en el medio entre la determinación y la no-determinación.⁹ Entonces ella no resuelve de manera acabada el conflicto entre yo y no-yo. La imaginación es la fuerza que favorece un acercamiento libre del sujeto a la

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 32-33. *GWL*, GA I/2, 280-281. En este punto cabe recordar que Fichte considera al spinozismo como el producto más acabado del dogmatismo. Cf. *Ibid.*, p. 32. *GWL*, GA I/2, 280. Esto último no es una cuestión menor si se tiene en cuenta que en *Diff* Hegel se apropia del pensamiento spinozista, al menos hasta cierto punto, en un sentido positivo. Cf. *Diff*, 71. Trad. cast.: 83. Las citas de las obras de Hegel se hacen en base a la siguiente edición crítica: Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf), Hamburg, Meiner 1968 ss. [GW]. En cada caso se hace referencia a una traducción al español. En esta primera ocasión la referencia es: Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. por Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Gredos, 2010.

⁸ Fichte, J. G., *Doctrina...*, *op. cit.*, p. 87. *GWL*, GA I/2, 351.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 93. *GWL*, GA I/2, 360.

realidad en pos de su constante superación. La unidad del sujeto consigo mismo y con el mundo se muestra como un ideal práctico.

Entonces tampoco en este ámbito se alcanza una unidad final: “[e]n el terreno práctico, la imaginación prosigue al infinito, hasta la idea [...] de la unidad suprema, que sólo sería posible al lograr una infinitud acabada, lo cual es de suyo imposible”.¹⁰ En el campo de la filosofía práctica Fichte explica esto a través del concepto de anhelo al aseverar: “el anhelo es el vehículo de todas las leyes prácticas”.¹¹ Más aun, el anhelo es aquello que posibilita la moral, en tanto en verdad no debe haber más que una ley práctica y es esta la que guía la acción conforme al deber.¹² Aquí Fichte concibe la moralidad como un *telos* que invita al sujeto a la constante auto-superación a través de su desarrollo en y sobre el mundo. De hecho, el anhelo es: “una actividad que [...] «se dirige impulsada irresistiblemente hacia un objeto» [...]. [U]n impulso hacia algo [...] desconocido, que sólo se manifiesta por una «necesidad», por un «malestar», por un «vacío» que intenta llenarse y que no indica a partir de qué”.¹³

El problema que Hegel señala con respecto a la descripción fichteana del anhelo remite a su carácter trunco. Para Fichte no hay lugar para una armonía total pre-establecida ni futura en lo que remite a la relación del sujeto con la realidad mundana. Por este motivo Villacañas dice: “[l]a filosofía de Fichte es el eco de la culminación imposible de una Teodicea”.¹⁴ Esta imposibilidad es el punto clave de la crítica hegeliana. En efecto el sistema de Hegel presenta una especie de Teodicea o, en cualquier caso, un pensamiento religioso y dogmático. Aquel vacío y malestar de la subjetividad como su carácter insuperable, adopta en Hegel los rasgos de una

¹⁰ *Ibidem.* GWL, GA I/2, 361.

¹¹ *Ibid.*, p. 151. GWL, GA I/2, 432.

¹² *Cf. Ibid.*, p. 145. GWL, GA I/2, 424.

¹³ *Ibid.*, p. 150. GWL, GA I/2, 430.

¹⁴ Villacañas Berlanga, J. L., “Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor”. En: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 343-363, en partic., p. 353.

carencia y una pobreza como déficit sistemático que se puede y se tiene que superar.

Para Fichte, el sujeto es libre en tanto se lanza de manera perenne a la determinación de una realidad que sin embargo nunca logra construir de manera total según sus designios. Para Hegel, la libertad absoluta está dada desde siempre en tanto el sujeto se integra en una unidad mayor eterna e infinita. Contra la descripción de la libertad en el idealismo moral fichteano, Hegel esboza su pensamiento que abandona el terreno del idealismo para recaer, a partir de una mera invención —de acuerdo con las palabras de Fichte en *EE* que se citaron al comienzo de esta sección—, en la más servil y dogmática forma de pensamiento: la religión.

2. Hegel contra Fichte. El abandono de la filosofía, del idealismo y de la libertad y el retorno a la religión, al dogmatismo y a la servidumbre.

El objetivo de este segundo apartado es explicitar el tono negativo con el que Hegel describe el “yo=yo” como centro de la exposición de la *GWL* y, de forma paralela, demostrar la contradicción en que de esta manera cae el pensamiento hegeliano. Esto se presenta en textos tempranos como *Differenzschrift* y *GuW*. El pensamiento de Fichte es, según sostiene en *Diff*, insuficiente. Es decir que no expone su espíritu filosófico de manera que coincida con el desarrollo de su sistema. Hegel afirma que Fichte se acercó a la especulación como pensamiento filosófico más propio. Pero agrega:

yo=yo, es el principio del sistema de Fichte, y [ha] expresado el auténtico principio de la especulación. Ahora bien, en cuanto la especulación [...] se constituye en sistema se abandona a sí misma [...]. Entrega la razón al entendimiento y pasa a la cadena de las finitudes de la conciencia [...]. Lo absoluto del sistema se muestra sólo [...] ante la reflexión [...] y [...], por consiguiente la finitud y la oposición no es separada de él.¹⁵

15 *Diff*, 6. Trad. cast.: 5.

Para presentarlo de modo sucinto y con los términos técnicos que utiliza Hegel, su crítica a Fichte en estos textos remite al subjetivismo y al formalismo de su sistema. Ello implica, para Hegel, el abandono de la filosofía y del saber y la caída en la fe, la nostalgia y la impotencia.¹⁶ Otra manera por la cual refiere a semejante cuestión es mediante el rechazo del rol que la reflexión tiene en la *GWL*.¹⁷

Ahora bien, ¿qué quiere decir para Hegel que el sistema fichteano sea subjetivista y formal —a partir de la centralidad de la reflexión como movimiento de la conciencia que marca el pulso con el que se desarrolla aquella obra? La respuesta a este interrogante sienta las bases para argumentar en pos de mostrar que no es el sistema de Fichte sino el hegeliano aquel que se aleja de la filosofía y del saber, y recae en la fe y en el dogmatismo.¹⁸

Hegel sostiene que si se parte del yo no se puede demostrar una conexión necesaria entre el sujeto y el objeto ni a nivel teórico ni práctico.¹⁹ En otros términos, la relación del sujeto con el mundo no tiene un contenido puesto por sí mismo sino sólo por el sujeto. Entonces él no conoce ninguna realidad concreta ni establece ninguna relación consigo mismo ni con la comunidad²⁰ a través de lazos que sean ne-

¹⁶ Cf. *GuW*, 315-316, 322-323 y 401-402. Trad. cast.: 54, 61-62 y 151. Cito esta obra según la siguiente traducción al español: Hegel, G. W. F., *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. por Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

¹⁷ Tal como se citó en la nota previa, ya en el subtítulo de la obra mencionada Hegel remite a la noción de reflexión.

¹⁸ Hegel señala en diversas oportunidades que las filosofías de la reflexión recaen en un pensamiento dogmático (cf. *Diff*, 32. Trad. cast.: 35 y cf. *GuW*, 412. Trad. cast.: 163) y en una fe racional (*GuW*, 320, 389 y 397-398. Trad. cast.: 59, 138 y 146) o en el fideísmo. Esto último en particular en el caso de Jacobi. Cf. *Diff*, 21. Trad. cast.: 23.

¹⁹ Él dice, a partir de presentar la fe como base del sistema de Fichte y al subrayar la noción de carencia como propia de este sistema: “[l]a integración fichteana de la idealidad mediante la realidad se produce [...] mediante la fe, que es el principio del tránsito de la carencia a la plenitud [...], de la conexión de ambos en una acción recíproca [...]. La verdadera identidad y eternidad está también en lo práctico y en lo moral, como para el saber, en el más allá de la fe, es decir, en un infinito progreso”. *GuW*, 400-401. trad. cast.: 150. Por su parte Hegel quiere dar cuenta de una “religazón” total y eterna entre idealidad y realidad no en el más allá de la fe racional del idealismo práctico-moral fichteano sino de manera constitutiva ya en el mundo de lo finito.

²⁰ Hegel desarrolla la cuestión de las relaciones inter-subjetivas en el ámbito comunitario en

cesarios. Así pues, siempre corre el riesgo de afrontar la disolución del mundo, de sí mismo y del entorno social en el que se desenvuelve.

De hecho, Hegel sostiene que el sujeto que presenta la *GWL* es un sujeto carente, indigente, que acusa una deficiencia originaria.²¹ Es decir, un sujeto que no se tiene a sí mismo ni tampoco tiene un mundo. El yo y el mundo se vuelven ideales. El yo y el mundo son y no son a la vez. Frente a esta situación Hegel pretende que las relaciones que el sujeto establece consigo y con lo que está por fuera no tengan a la base la sola forma que él les imprime. Hegel sostiene que semejantes relaciones se tienen que basar en un contenido puesto por sí mismo, formal y real a la vez, subjetivo y objetivo. En otras palabras: absoluto.

En este sentido afirma que el principio del sistema no tiene que ser el yo —que inclina la balanza hacia el lado formal, subjetivo e ideal. Para Hegel, el principio es la identidad del yo consigo mismo y con lo que es diferente respecto de él. Por el contrario, el yo de Fichte lleva consigo siempre un resto que no puede identificar como propio. Semejante resto no sólo implica un aspecto objetivo que no puede incorporar de manera definitiva, sino que el propio yo no se posee a sí mismo de modo total.

Hegel desarrolla esta última cuestión a través de la crítica al proceder sistemático de Fichte a partir del cual establece las bases del desarrollo de la *GWL* como historia pragmática del espíritu humano. Es decir, a través del rechazo de los tres principios que se presentan en la primera parte del texto. Con mayor rigor, rechaza que sean múltiples e ideales. Como tales son relativos unos a otros y no absolutos.²²

Pero la diferencia aqueja al primer principio no sólo por comparación con los otros dos sino en sí mismo.²³ Ello se debe a que la forma de la reflexión no puede más que llevar a cabo una división de aquello

las últimas páginas del *Differenzschrift*. Cf. Diff. 53-61. Trad. cast.: 61-70.

²¹ Cf. Diff, 29 y 43. Trad. cast.: 32 y 49.

²² Cf. Diff, 37. Trad. cast.: 42-43 y GuW, 389-390 y Trad. cast.: 138 y 396-397.

²³ Cf. Diff, 390-391. Trad. cast.: 139.

sobre lo que versa el juicio reflexivo.²⁴ Para igualar el yo al yo, el yo se tiene que dividir. El yo se vuelve objeto de sí mismo y por ende se diferencia de sí. Así pues, “yo=yo” es también “yo no=yo”.²⁵ Asimismo, el “yo=yo” deviene por este rodeo un postulado y un deber y no un principio dado de manera cabal.²⁶

Sobre esto se basa la primacía de la práctica sobre la teoría al interior de la filosofía fichteana. En efecto, el carácter ideal del principio deviene por el lado del sujeto una exigencia y un mandato a la acción en pos de su alcance.²⁷ Alcance que, por principio, no se puede concretar. A su vez, ello invita a concebir su pensamiento como un pensamiento de lo finito.²⁸ Es decir, un pensamiento que se construye en torno a la actividad subjetiva que choca con la realidad y la supera mediante una dinámica inconclusa. En este punto cabe remitir al foco de mayor interés para demarcar la diferencia entre los sistemas de Hegel y de Fichte en el presente trabajo, a saber: el concepto de libertad.

Para Hegel, la libertad fichteana como esfuerzo que se lanza de manera siempre renovada a la caza de lo absoluto no es la verdadera libertad. En sus palabras:

[]La libertad no logra en el sistema producirse a sí misma [..]. Subsiste [..] la exigencia de que el yo se produzca como identidad [..]. Esta exigencia [..] no se resuelve en una auténtica síntesis

²⁴ Tal como muestra Paredes Martín, esta crítica tiene a la base un acercamiento de Hegel respecto de Spinoza. Cf. Paredes Martín, M. del C., “Hegel ante Fichte. Los caminos de la «diferencia»”. En: López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Sudamericana, pp. 161-174, en partic., p. 163. Si se recuerda que Fichte dio nacimiento al idealismo por contraposición al pensamiento dogmático spinozista, se perfila aquí el regreso al dogmatismo desde el idealismo hegeliano.

²⁵ Diff, 50. Trad. cast.: 57. Y cf. Diff, 36. Trad. cast.: 41.

²⁶ Para un sistema como el hegeliano que afirma que el principio tiene una esencialidad propia que se desenvuelve por sí misma y se alcanza a sí misma como tal de manera acabada, pensarlo como nada más que un postulado es algo aun más que erróneo, imposible. Cf. Diff, 29 y 46. Trad. cast.: 32 y 53.

²⁷ Dice Hegel: “[e]n Fichte [la] subjetividad del anhelo es [...] convertida en algo infinito, algo pensado, una exigencia absoluta, y esa exigencia es la culminación del sistema [...]”. GuW, 387-388. Trad. cast.: 135-136.

²⁸ El propio Hegel lo hace así si se concibe como crítica de manera conjunta la filosofía de Kant, Fichte y Jacobi. Cf. GuW, 322. Trad. cast.: 61.

[...]. El yo=yo se postula prácticamente [...]. [L]a síntesis [...] que el sistema indica es un “deber ser”. El yo “igual” al yo se transforma en: yo “debe” ser igual a yo [...]. Lo anterior aclara qué carácter tiene la libertad en este sistema [...], no es el superar de los opuestos, sino [...] libertad negativa.²⁹

Entonces la negatividad de la libertad fichteana que menciona Hegel remite a su incompletitud. O, en otras palabras, a la carencia y a la indigencia de un sujeto que no puede concretar de manera plena su libertad.³⁰ En este punto Hegel plantea una disyuntiva: o bien el sujeto lo puede todo en tanto integrado en lo absoluto o bien no puede nada.³¹ Ahora bien, lo que cabe preguntar es: ¿qué clase de libertad es una libertad que se realiza por completo? ¿Acaso semejante realización total no implica el perecimiento de la libertad como tal?

Para Hegel la libertad tiene que superar todas las limitaciones y las oposiciones. Pero: ¿acaso la noción de superación no conlleva la idea de un devenir o, de otra manera, de una actividad? Ya la transformación terminológica que opera Hegel al rechazar el modo en que Fichte da cuenta de la relación del sujeto con el mundo y con lo absoluto, da la pauta de cuál de estos dos sistemas deja lugar para el pensamiento idealista y para la libertad y en cuál lo hay sólo para el pensamiento dogmático y la servidumbre. Escribe en el *Differenzschrift*:

[e]scisión es la fuente “de la necesidad de la filosofía” [...]. [A] quello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto [...]. Pero [...] la manifestación debe (*muß*) tender a construir como un todo la diversidad de sus limitaciones; la fuerza que limita, el entendimiento, vincula a su edificio, que sitúa entre el hombre y lo absoluto todo lo que para el hombre es valioso y

²⁹ Diff, 44-45. Trad. cast.: 51-52.

³⁰ Hegel también asocia, en un sentido negativo, el concepto de ausencia como componente ineludible de la subjetividad al interior del sistema fichteano. Cf. GuW, 392. Trad. cast.: 141. Así pues cabe resaltar lo incoherente del planteo hegeliano según el cual el sujeto a la *Fichte*, a la vez que se sabe indigente y que experimenta una constante carencia y ausencia de sí mismo y del mundo, es caracterizado bajo el concepto de arrogancia (*Hochmut*). Cf. GuW, 403-404. Trad. cast.: 153.

³¹ Cf. GuW, 395-396. Trad. cast.: 145.

sagrado [...] extendiéndolo hasta lo infinito. Allí se ha de encontrar la [...] totalidad de las limitaciones, excepto lo absoluto mismo [...]. Cuanto más firme [...] es el edificio del entendimiento, tanto más se agita el impulso de la vida, que está presa en aquél como una parte, por salir de allí en busca de la libertad. Cuando aparece como razón [...] es aniquilada (*vernichtet*) la totalidad de las limitaciones; en este aniquilar (*Vernichten*) es referida a lo absoluto [...]. [D]esaparece así la escisión entre lo absoluto y la totalidad de las limitaciones.³²

Esta cita pone en evidencia que Hegel pretende que el ámbito de lo finito, es decir de la limitación, sea aniquilado o, en un tono con mayor connotación religiosa, lo finito y la subjetividad se tienen que purificar (*reinigen*) para alcanzar la verdadera salvación (*Heiligung*).³³ A diferencia de lo que Fichte presenta en *GWL*, no se trata de una relación de limitación y de determinación recíproca entre el sujeto y el mundo. Ambos tienen que ser aniquilados³⁴ en tanto partes finitas de un absoluto superior. La verdadera actividad y libertad sería sólo la de este principio que trasciende la subjetividad y que se desenvuelve por completo hasta su reencuentro.

Pero una actividad realizada de modo total es una actividad que no puede alcanzar un ulterior desarrollo. Es una actividad que no puede activar más. Así pues, es una actividad que no es más actividad, se contradice a sí misma y deja de ser lo que es. O se convierte en su contario, a saber: el reposo. Así también sucede con la libertad cuando se piensa en los términos hegelianos. Ella recae en su opuesto: la servidumbre.

De esta manera, y a modo de conclusión del trabajo, se tiene que deducir que el afán hegeliano por presentar un sistema filosófico absoluto conlleva la renuncia a pensar la libertad como carácter propio

³² Diff, 12-13. Trad. cast.: 13-14.

³³ GuW, 323-324. Trad. cast.: 62.

³⁴ Con respecto a cómo Hegel se refiere, también en el *Differenzschrift*, al rol del proceso aniquilatorio de la razón, cf. Diff, 19; 22 y 30. Trad. cast.: 21; 24 y 33. Y cf. Paredes Martín, M. del C., *op. cit.*, p. 172.

de la subjetividad. El sujeto que piensa Hegel no es un sujeto libre. Él es un siervo y su pensamiento no es idealista sino dogmático. En otras palabras, su filosofía deviene religión. Es decir, un pensamiento según el cual el fundamento del mundo y de la subjetividad, en su pretendida absolutez que abarcaría ambos polos, los trasciende.

La crítica de Hegel a Fichte según la cual el principio de su sistema es un sujeto absoluto hipostasiado respecto de sí mismo y del mundo³⁵ se vuelve contra el primero. Sólo que en lugar de que el principio se piense como yo absoluto se concibe ahora como lo absoluto a secas o como Dios. De hecho, Hegel se vale de la figura de Cristo y de acontecimientos de la religión cristiana como una forma de presentar su versión del concepto de libertad y de un sistema de filosofía en general.³⁶ Más aun, de manera explícita revaloriza la religión sobre la filosofía en sentido fichteano. En sus palabras:

[I]a religión comparte [...] poco con esa filosofía de la absoluta subjetividad [...]. [A]quella presenta [...] una salvación eterna (*ewige Erlösung*), es decir, no una salvación aplazada en el progreso infinito [...], sino [...] una reconciliación—cuya originaria posibilidad es lo subjetivo en la originaria semejanza de Dios [...]— que es la identidad de esa posibilidad y esa realidad [...], como el Ser-uno de lo subjetivo con el Dios hecho hombre. De este modo el mundo es [...] salvado (*erlöst*) y santificado (*geheilligt*), pero de una manera [...] distinta a como lo es en el ideal del orden moral del mundo [...]. De este modo tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta y con ella [...] el viernes santo especulativo [...]. [D]e esta dureza puede y debe (*muß*) resucitar (*auferstehen*)

³⁵ Cf. Diff, 47. Trad. Cast.: 53.

³⁶ Por ejemplo se pronuncia de manera implícita casi en los mismos términos que Pascal cuando escribe sobre El misterio de Jesús: "consuélate, que no me buscarías si no me hubieras encontrado [...]". Pascal, B., *Pensamientos, Tomo II*, trad. por Oscar Andrieu, 2001, [edición en línea], <https://elblogdewim.files.wordpress.com/2016/03/pensamientos-ii.pdf>, p. 67. Hegel, que se pretende consolado, escribe: "lo absoluto mismo es el objetivo que se busca, el cual está ya presente, pues ¿cómo si no puede ser buscado?". Diff, 15. Trad. cast.: 16. La comparación con Pascal no sólo se fundamenta a partir de la coincidencia en el tono religioso de sus palabras sino a partir del registro de la lectura por parte de Hegel de este pensador. Él cita a Pascal hacia el final de *GuW*. Cf. *GuW*, 413-414. Trad. cast.: 164.

la suprema totalidad [...] abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad.³⁷

Entonces en el ámbito de la especulación hegeliana no es el sujeto el que vive y el que sabe, sino lo absoluto-Dios que vive y sabe a través del sujeto y del mundo. Es en este plano en donde no hay inmanencia sino trascendencia. No hay filosofía sino pensamiento religioso. No hay desarrollo y auto-superación del sujeto sino astucia de la razón (*List der Vernunft*).³⁸ No hay mediodía de la vida para el sujeto sino su noche o su fin.³⁹ En resumen: no hay libertad sino servidumbre.

Hegel escribe en el *Differenzschrift*: “[l]a razón no pone en juego más que las finitudes de la conciencia y, para remontarlas y construir lo absoluto en la conciencia, se eleva a la especulación [...]”.⁴⁰ Esta razón des-subjetivizada que se pretende absoluta y que pretende superar por completo el aspecto finito que compone la subjetividad y la objetividad,⁴¹ no hace más que encubrir, bajo un manto pseudo filosó-

³⁷ GuW, 407 y 413-414. Trad. cast.: 157 y 164. Cabe resaltar los conceptos de salvación eterna, de semejanza originaria entre el sujeto y Dios, el Ser-uno, el hacerse hombre de Dios y la noción del resucitar de la totalidad como ítems de claro contenido religioso. Si bien Hegel enfatiza la necesidad del abandono de la religión positiva en pos de un desarrollo de carácter filosófico (cf. GuW, 413-414. Trad. cast.: 164), el espíritu de su pensamiento no se desliga de semejante religiosidad.

³⁸ Este concepto aparece en diversas obras de Hegel. Baste aquí remitir a *Phänomenologie des Geistes (PhG)* (1807) en la cual se percibe la idea hegeliana de una totalidad que opera por sí misma en la que lo finito se disuelve. Cf. FE, 39-40. Trad. cast.: 37. Cito esta obra según la siguiente traducción al español: Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. por Wenceslao Roses, Buenos Aires, FCE, 2007. Por su parte, Löwith también otorga al concepto hegeliano de astucia de la razón un sentido religioso al pensarla en paralelo con la providencia divina. Cf. Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. por Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 158.

³⁹ Esto último en contra de lo que escribe Hegel en *Diff*, a saber: “la especulación exige [...] en la síntesis suprema [...] la aniquilación de la conciencia misma y [...] la razón hunde su reflexión sobre la identidad absoluta y su saber [...], y en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse ambas”. *Diff*, 23. Trad. cast.: 25.

⁴⁰ *Diff*, 11. Trad. cast.: 12.

⁴¹ Hegel expone este pensamiento en torno a cuál es el estatuto de la razón y cómo se desenvuelve en el mundo, con las siguientes palabras: “[e]l método del sistema [...] aparece como un desarrollo de la razón misma [...]. [E]l sistema progresa hasta una totalidad objetiva consumada y la unifica con la totalidad subjetiva [...] hasta llegar a una visión infinita del

fico, el temor de quien necesita creer y tener fe en que su ser finito es parte de una instancia infinita superior que lo abarca.

En otras palabras, se trata de diferentes clases de hombres. Como enuncia Fichte: "[q]ué clase de filosofía se elige, depende [...] de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico [...] está animado por el alma del hombre que lo tiene".⁴² Así pues se puede ser un hombre libre, en tanto que lucha por la realización de su libertad en el mundo y su auto-superación constante, o bien un siervo que no asume su finitud constitutiva y reposa en la fe de una supuesta resolución última,⁴³ según la cual él forma parte de un mundo armónico inescindido, cuyo principio se erige de manera dogmática, por encima de él mismo.

mundo, cuya expansión se ha contraído así a la vez en la identidad más rica y más simple". Diff, 31. Trad. cast.: 34. Así pues se manifiesta que la razón sobre la que se pronuncia Hegel es una hipóstasis dogmática. De manera contradictoria él sostiene que, de no ser así, en este punto se perdería el rol del concepto de libertad al interior del sistema filosófico. Dice más adelante en *Diff*: "[l]a libertad es el carácter de la racionalidad, es lo que supera en sí toda limitación y lo supremo del sistema fichteano; pero [...] la libertad tiene que superarse a sí misma para ser libertad [...]. Esta libertad no se encuentra como razón sino como ser racional, esto es, sintetizada con su opuesto, con algo finito [...]. Razón y libertad en cuanto ser racional ya no son razón y libertad, sino algo individual". Diff, 54. Trad. cast.: 63. La contrapartida de esto individual es aquel absoluto como hipóstasis que auspicia de fundamento del sistema.

⁴² Fichte, J. G., *Introducción...*, op. cit., p. 46. EE, GA I/4, 195.

⁴³ Cf. Diff, 60. Trad. cast.: 69-70.

Bibliografía

Fuentes

GA J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1962, hrsg. R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der

Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf), Hamburg, Meiner 1968 ss. [GW].

Traducciones utilizadas

Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, trad. por J. C. Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

---, *Introducción a la teoría de la ciencia*, trad. por J. Gaos, Buenos Aires, Sarpe, 1984.

Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. por J. Chamorro Mielke, Madrid, Gredos, 2010.

---, *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. por V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

---, *Fenomenología del espíritu*, trad. por W. Roses, Buenos Aires, FCE, 2007.

Pascal, B. *Pensamientos, Tomo II*, trad. por Oscar Andrieu, 2001, [edición en línea], <https://elblogdewim.files.wordpress.com/2016/03/pensamientos-ii.pdf>. Última revisión: 14 de agosto de 2019.

Bibliografía secundaria

- Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. por N. Espinosa, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
- Paredes Martín, M. del C., "Hegel ante Fichte. Los caminos de la «diferencia»". En: López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Sudamericana, 1996, 161-174.
- Villacañas Berlanga, J. L., "Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor". En Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 343-363.