Littera Scripta. Revista Filosofía 4 (2022): 41-102
ISSN 2735-6140

PROBLEMAS NECESARIOS DEL PRINCIPIO YO = YO COMO MODELO DE AUTOCONCIENCIA SEGÚN HEGEL

Necessary problems of the principle I = I as a model of self-consciousness according to Hegel

Javier Castillo Vallez[1]
Universidad de Chile, Santiago, Chile
javier.e.castillo.v@gmail.com

Resumen

Este artículo se propone analizar las razones por las cuales Hegel afirma en la *Fenomenología del Espíritu* que el modelo de autoconciencia *Yo=Yo* no es propiamente autoconciencia. Lamentablemente, se verá que la evidencia de la *Fenomenología* resulta insuficiente para esta tarea; por lo que, se complementará con un análisis de ciertos pasajes del escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* en la medida en que allí se encuentra una versión más detallada de los fundamentos de la crítica a dicho modelo. La evidencia conjunta pretende justificar que el modelo cuyo principio absoluto es *Yo=Yo necesariamente* es incapaz de constituir autoconciencia en el contexto de la *Fenomenología*. Asimismo, se podría llegar a una tesis más fuerte, puesto que se verá que estos elementos que se *proponen* como necesarios cumplen la función de dato insoslayable que *cualquier* modelo de autoconciencia debe asumir si efectivamente busca explicar la relación de la conciencia consigo misma.

Palabras claves: problemas necesarios, autoconciencia, necesidad, unidad, identidad.

Abstract

This paper proposes to analyze the reasons why Hegel claims in the *Phenomenology of Spirit* that the *I=I* model of self-consciousness is not properly self-consciousness. Unfortunately, it will be seen that the evidence of the *Phenomenology* proves insufficient for this task; so, it will be supplemented by an analysis of certain passages from the writing on the *Difference between Fichte's and Schelling's systems of philosophy* insofar as a more detailed version of the foundations of the critique of that model is to be found there. The combined evidence is intended to justify that the model whose absolute principle is *I=I necessarily* is incapable of constituting self-

[1] Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Doctorando en Filosofía por la misma casa de estudios. Becario ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022 — Folio 21221670.

consciousness in the context of *Phenomenology*. Likewise, a stronger thesis could be arrived at, since it will be seen that these elements that are proposed as necessary fulfill the function of an unavoidable datum that *any* model of self-consciousness must assume if it effectively seeks to explain the relation of consciousness with itself.

Keywords: Necessary problems, self-consciousness, necessity, unity, identity.

Fecha de Recepción: 09/08/2022 — Fecha de Aceptación: 12/10/2022

Introducción

I. Algunas consideraciones metodológicas de la *Fenomenología del espíritu*

Uno de los asuntos más controvertidos en la literatura hegeliana es el así llamado "método dialéctico"[2]. Sin duda, este método atraviesa toda la obra de este pensador y, por lo tanto, valdría la pena estudiarlo de forma diferenciada. No obstante, a pesar de que semejante tratamiento no será posible en el presente escrito, lo cierto es que no se puede analizar un asunto particular de la *Fenomenología*[3] (en adelante *PhG*), sin considerar qué pretende el recorrido interno de esta obra hegeliana, al menos de una forma general. De modo que, todo tránsito de una *figura de la conciencia* a otra, supone que está regido por ciertos parámetros establecidos por este método dialéctico.

Maybee (2020) afirma que dicho método se caracteriza por la contraposición de *lados opuestos* que, en el caso de la *PhG*, se tratan de diferentes formas de la conciencia y del objeto del que la conciencia es consciente o pretende conocer.

[2] Cabe aclarar que, para un uso más fluido del lenguaje, se hablará de "método dialéctico". No obstante, en efecto, es discutible que haya algo así en la obra de Hegel. En cambio, este autor describió un "momento dialéctico", que sería el segundo de tres en un proceso de progresión y superación (*cf.* Maybee)

[3] Utilizaré la traducción de A. Gómez Ramos (2010) con modificaciones mías indicadas explícitamente. El modo de citación será "(PhG número de la paginación original alemana/número del párrafo)". La paginación alemana la extraigo de la edición de Bonsiepen y Heede en Hegel (1988) y los números de los párrafos, de la traducción al inglés de T. Pinkard en Hegel (2018).

Ahora bien, las particularidades de este método son sumamente exigentes. Una de las de mayor alcance se relaciona con la pretensión de dejar fuera cualquier elemento de *arbitrariedad* en el camino entre una figura y otra. En esta medida, Hegel dice: "el conjunto completo de las formas de la conciencia no real resultará él mismo por la necesidad del proceso y de la conexión del conjunto" (*PhG*, 56/79). Así, se trata de un proceso cuyas determinaciones fallidas logran superarse a sí mismas [*aufheben*] sin recurrir a ningún elemento arbitrario o que sea extrínseco a la naturaleza del proceso mismo, sino que el movimiento está impulsado *por la necesidad* (*cf.* Maybee §1. Énfasis mío).

De este modo, la necesidad de la transición a la nueva determinación o forma, se puede considerar desde dos perspectivas: la primera desde el punto de vista de la figura antecedente y la segunda, desde la figura consecuente. Gracias a la primera, el tránsito es necesario *debido a* la forma de los momentos anteriores. Dicho de otra manera, solo porque la figura antecedente tiene una determinada forma –sobre todo debido a los problemas encontrados en ella– se transita en una cierta dirección en lugar de otra. Asimismo, visto desde la segunda, este tránsito *arriba necesariamente* a una figura en lugar de otra, es decir, la figura consecuente sería la única capaz de seguir la progresión natural de dicho movimiento.

En efecto, esta es la idea rescatada en el término "autosuperación" o "superación" [*aufheben*]. La palabra "*aufheben*" en alemán tiene un significado doble: uno que conlleva tanto la idea de *cancelar* (o negar) como de *preservar* al mismo tiempo (*PhG*, 71/113). Por este motivo, el examen de la figura antecedente llega a ciertos resultados sobre la misma que, de esta manera, *se conservan* en la siguiente figura.

Aquí solo he indicado una característica de este intrincado método, que por sí sola plantea grandes desafíos a la descripción del tránsito entre figuras o determinaciones en el cuerpo de la *PhG*. Lamentablemente, el material del que disponemos en la obra para comprender cada paso es sumamente escueto; muchas veces está simplemente esbozado y requiere que el lector complete los elementos faltantes de acuerdo con los parámetros establecidos por la dialéctica hegeliana.

De suerte que una interrogante que surge es si acaso debemos aceptar tan rápidamente que este tránsito sea *necesario* y si es posible completar de modo suficiente –y no arbitrario– algún tránsito en particular, de manera tal que se pueda justificar esta exigencia metódica hegeliana.

Justamente esto es lo que se propone el presente escrito, en lo que sigue, se analizará el particular tránsito de un modelo teórico de autoconciencia a uno práctico, en la medida en que se afirma que el primero *no* sería propiamente autoconciencia.

II. Tránsito de un modelo teórico de autoconciencia a uno práctico

Todo aquel que dedique su tiempo a estudiar el pensamiento de Hegel o, en específico, la *Fenomenología del Espíritu*, probablemente ha conocido su peculiar manera de tratar el fenómeno de la *autoconciencia* [*Selbstbewußtsein*]. Normalmente se destaca una suerte de cambio de paradigma en el modo hegeliano de abordar este asunto, en el que, ya no solo se trata de un asunto meramente epistémico, en el cual alguien se conoce a sí mismo, sino que uno que involucra el *reconocimiento* [*Anerkennung*], esto es, el conocimiento de sí mediante la interacción con otras autoconciencias (*PhG*, 108/175). De acuerdo con el "método dialéctico", lo interesante es que Hegel transita de un modelo a otro de manera tal que, como en toda la *Fenomenología*, el modo meramente teórico de entender a la autoconciencia devendría, por su propia naturaleza, en una forma de *reconocimiento*.

La literatura especializada es abundante en la descripción hegeliana de la autoconciencia en relación con la noción de *reconocimiento*, pero lamentablemente es escasa en el tratamiento de los modelos de autoconciencia precedentes, cuya superación [*Aufhebung*] permitió arribar a esta nueva autoconciencia.

Hay quienes piensan que el tratamiento del modelo de reconocimiento es lo suficientemente interesante para estudiarlo por sí mismo, al margen de las exigentes pretensiones metódicas de la *PhG*. No obstante, esto dejaría de lado el contexto en el cual este modelo juega un rol, esto es, el proyecto mismo de la *PhG* y sus transiciones internas. En esta línea, Tugendhat sostiene lo siguiente sobre el modelo de *reconocimiento* hegeliano:

"[es] absurdo insistir en que el procedimiento es razonable porque los resultados son interesantes" (299 [agregado mío]). Dicho de otra manera, no habría una justificación suficiente para la aparición del modelo de reconocimiento en la *PhG* y, por este motivo, se debe prescindir del hecho de que –según Hegel– dicho modelo es *consecuencia necesaria* de una autoconciencia teórica basada en el principio de identidad estricta (*Yo=Yo*).

Si provisionalmente se prescinde de la recomendación de Tugendhat y se supone que la pretensión metódica hegeliana es correcta, entonces cabría explicar cómo es posible dicho tránsito, es decir, cuáles son los elementos en el texto y fuera de él que permiten reconstruir el paso de un modelo de autoconciencia a otro, en cuanto se trata de un *tránsito necesario* en varios sentidos.

Por esta razón, cabría preguntarse qué relación tiene el reconocimiento (autoconciencia práctica) con la verdad o con la capacidad de conocerse a sí mismo (autoconciencia teórica) ¿Son modelos incompatibles? ¿Son dos formas de autoconciencia? ¿En qué medida son ambas autoconciencia? Dejaré las respuestas a estas preguntas para un siguiente artículo.

Mi posición en este texto es que sería valioso tematizar con mayor detenimiento qué lleva a Hegel a exigir un *tránsito necesario* de un modelo a otro. Esto es, desde:

1. Una forma de relación de la conciencia consigo misma que meramente afirma su propia naturaleza diferenciándose de todo aquello que ella no es (objetos).
2. Un modelo teórico de autoconciencia cuya pretensión consiste en la posibilidad de asegurar la verdad de un objeto solo a partir de un criterio de *identidad estricta* (*Yo=Yo*).

Y cuya superación deriva en:

1º Una pretensión de auto-relación por medio del *extrañamiento de sí*, es decir, algo que, en principio, sería solo indirectamente una auto-relación.

2º Una forma de autoconciencia práctica, vale decir, una forma de auto-relación que consiste no tanto en la verdad de una *creencia*, sino en el cumplimiento de un *deseo*.

El problema surge cuando Hegel pretende decir que, por la propia naturaleza de la experiencia de la conciencia, es posible *obtener 1° de 1 y 2° de 2*, de suerte que se trataría de afirmaciones contradictorias entre sí. Por ejemplo: (1) si algo establece una relación consigo mismo al margen de cual otro objeto, entonces (1°) queda excluida la posibilidad de extrañamiento, puesto que se basta desde el inicio con establecer una *identidad estricta*. Del mismo modo, si un modelo (2) que pretende asegurar la verdad de un objeto (creencia, proposición o juicio), entonces solo se debe mostrar cómo un determinado saber *ya* es verdadero desde el inicio, de modo que solo cabe demostrar bajo qué condiciones se puede sostener esto con verosimilitud. En cambio, si se trata de satisfacer un *deseo* (2°), entonces no será posible afirmar su éxito de antemano –de lo contrario no tendría sentido hablar de "satisfacción"–, sino que se debe buscar el objeto de deseo y *lograr* la satisfacción. En este sentido, una *autoconciencia práctica* no depende meramente en dar el criterio de la verdad de algo, sino que depende de que un deseo se satisfaga por algo otro, que no se tiene de antemano. Dicho de otra manera, el criterio de su cumplimiento *no es la identidad estricta* con el objeto de satisfacción del deseo, sino que, *indirectamente* mediante aquello que se obtiene de dicha satisfacción. Asimismo, se abre la posibilidad de que la autoconciencia práctica *falle* en su intento de satisfacción. Por el contrario, la identidad estricta pretende *siempre* asegurar la verdad de su objeto.

De modo que la pregunta más general será: ¿Cómo se llega de 1 y 2 a 1° y 2°? ¿es dicho tránsito realmente *necesario*? Ahora bien, con el objetivo de concentrar esfuerzos, se podría dividir esta pregunta en dos:

(1) Se llega a 1° y 2° por los problemas intrínsecos de las pretensiones del modelo de 1 y 2. De manera que cabe preguntarse: ¿cuáles son estos problemas? y si ¿estos problemas surgen *necesariamente* de las pretensiones fallidas de la figura antecedente de conciencia?

Esta consideración toma en cuenta lo que antes se llamó: "necesidad del punto de vista de la figura antecedente", es decir, el tránsito hacia un nuevo modelo sería necesario *debido a* la forma de los momentos anteriores. En este caso, los *problemas necesarios* del modelo teórico *Yo=Yo* (en adelante también "modelo de identidad") son los que proveerían

de los elementos por los cuales se inicia el *tránsito necesario* a otro modelo (orético[4]-reconocimiento) en la medida en que *el modelo de identidad no es propiamente autoconciencia*. Este será el objetivo del presente texto[5].

(2) A raíz de lo anterior, surge la pregunta: ¿por qué dichos resultados fallidos llevarían *necesariamente* a un modelo que implica el reconocimiento? ¿Es el *único* modelo al cual podría haber arribado este discurso?

Estas interrogantes consideran lo se llamó: "necesidad del punto de vista de la figura consecuente", esto es, el tránsito de acuerdo al cual se *arriba necesariamente* a una figura en lugar de otra. A pesar de que se dirán algunas cosas sobre este asunto, de todos modos, ello será objeto de un segundo artículo, cuya finalidad será específicamente la evaluación de la noción de *necesidad* en dicho tránsito, con énfasis en que un modelo de autoconciencia basado en el *reconocimiento* sea *resultado* o *consecuencia necesaria* de este proceso.

Este artículo más bien se ocupará de (1) los *problemas necesarios intrínsecos del modelo de identidad*. Sobre esta base, el artículo se propone responder dos preguntas:
¿Por qué el modelo *Yo=Yo* no es propiamente autoconciencia?
¿Hay evidencia suficiente para responder esta pregunta en la *PhG*?

III. Planteamiento del problema

Hegel expone el relato en torno a los problemas del principio *Yo=Yo* en la sección "Autoconciencia" de la *PhG*, los cuales son expuestos a propósito del tránsito entre los resultados de la sección "Conciencia" y una forma de autoconciencia que involucra el *reconocimiento* a partir de la sección "Dominación y Servidumbre" [*Herrschaft und Knechtschaft*]. Según esto, el principio *Yo=Yo* sería una forma de autoconciencia, en algún

[4] Cabe aclarar que "orético" significa "relativo al deseo o al apetito", cuyo significado usualmente se suele contraponer a "cognitivo". Recordemos que Hegel dirá que "la autoconciencia es deseo sin más" (*PhG*, 104/167).
[5] Aunque por desgracia no podré indagar mucho en esto, este ejercicio me parece interesante en el contexto de las discusiones contemporáneas sobre autoconciencia, ya que la mayoría de ellas describen a dicho fenómeno en relación con fenómenos epistemológicos, a saber, conocimiento, creencias, atención, unidad de la conciencia o integración de la información. De modo que, si la crítica de Hegel al modelo teórico se considera válida, esta puede ser extensible también a estos tratamientos contemporáneos.

sentido, precaria. Lamentablemente los problemas del principio *Yo=Yo* fueron escuetamente explicados en un solo párrafo, el que, de todas formas, nos entrega algunas pistas:

> Es movimiento en cuanto que es autoconciencia; pero, en tanto que ella, de sí, *solo a sí misma en cuanto* sí misma, la diferencia, a sus ojos, queda *inmediatamente cancelada* en cuanto un ser-otro; la diferencia no es, y ella, la autoconciencia, no es más que la tautología sin movimiento de «yo soy yo». En tanto que, a sus ojos, la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, ella no es autoconciencia (*PhG*, 104/167).

A pesar de su brevedad, esta cita presenta los problemas característicos de este modelo de identidad[6] a partir de los cuales Hegel mostraría su deficiencia: 1) *Cancela inmediatamente su ser- otro*; 2) *tiene carácter tautológico* y 3) *carece de movimiento*. Estos tres puntos serían una especie de premisas a partir de las cuales se podría concluir que ésta *no es propiamente autoconciencia.* Ahora bien, ¿en qué sentido estos tres puntos serían suficientes para descartar al modelo de identidad como la forma legítima de autoconciencia? ¿Por qué serían cada una por sí sola o las tres en su conjunto problemáticas en este contexto?

Con el fin de responder apropiadamente a estas preguntas, la estrategia de este texto consistirá, por una parte, en recurrir tanto al contexto general de la aparición de la autoconciencia en la *Fenomenología,* como a los posibles problemas del modelo de identidad en el tránsito hacia formas más sofisticadas de autoconciencia. Asimismo, por otra parte, dada la brevedad de la exposición en la *PhG,* propongo complementar la descripción del modelo con algunos pasajes de *"Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling"* (1800)[7] (en adelante *Diff).* Se verá que en dicho texto se explica con mayor detalle

[6] En adelante llamaré a esta forma de autoconciencia "modelo de identidad", debido a que es la forma en la que Hegel se refiere a él en el escrito sobre la *Diferencia*.

[7] Tal como hace Pippin (1989), el escrito sobre la *Diferencia* se citará según la edición histórico-crítica editada por Hartmut Buchner y Otto Pöggeler (Gesammelte Werke, Band 4, Hamburg: Meiner, 1968 y ss.) con la abreviatura *DS*, seguido del número de página. Adicionalmente, Pippin agrega la traducción estándar del texto al inglés realizada por Harris (1977), con la abreviatura *Diff*, seguido del número de página. Por ejemplo: (*DS*, 41; *Diff*, 127-8).
A su vez, en el cuerpo del artículo el texto será citado en castellano, cuya traducción está apoyada en al castellano en la de María del Carmen Paredes publicada por Tecnos (1990) con modificaciones mías basadas en el original de Buchner y Pöggeler.

las deficiencias del principio *Yo=Yo* en el contexto de la crítica al modelo de Fichte, a quien también *parece referir* en el pasaje de la *PhG*. En la frase anterior, destaco "parece referir", puesto que la tarea de este artículo procede sobre la base de algunas advertencias:

En muchos lugares de la *PhG*, Hegel *parece referir* a distintos pensadores de su época y sus predecesores. No obstante, la mayoría constituyen críticas solapadas que no mencionan adecuadamente ni al autor ni a la precedente idea en cuestión. Podría ser interesante tratar de probar la referencia a ciertos autores y así establecer relaciones entre posiciones filosóficas. Ahora bien, me parece que es mejor considerar en qué sentido, aludan o no a un cierto autor, dichas ideas están *vigentes*, en el sentido de que sirve como una propuesta relevante para la investigación de ideas y problemas filosóficos afines.

En esta línea, Siep dice: "en la *Fenomenología* se da el agravante de que no se encuentra prácticamente una línea sin una alusión directa o indirecta a poetas, pensadores y figuras históricas de toda la historia del espíritu" (33). No obstante, en particular, no me parece tan relevante demostrar que en la *PhG* se habla efectivamente de Fichte, en cambio, resulta más interesante analizar si el principio mismo es capaz de explicar lo que se propone en el contexto de la *PhG* y en el contexto ampliado de *Diff*. En esta medida, cuando en el presente artículo se mencione a *Fichte*, deberá entenderse que *se trata del Fichte de Hegel en la PhG y la Diff*. Esto *no* significa que las críticas de Hegel se ajusten a lo que Fichte realmente pretendía, ni tampoco que yo, como lector del "idealismo alemán", tome partido por algún modelo de autoconciencia en desmedro de otro. En otras palabras, esta es una investigación *sobre Hegel*, *no* sobre Fichte.

Del mismo modo, no se justificará exhaustivamente el paralelo entre la *PhG* y *Diff*. Más bien se verá que ciertas ideas que se presentan en el primer texto están más desarrolladas en el segundo, de manera tal que bastará con mostrar que el discurso de una y otra obra es *perfectamente compatible*, incluso cuando se demuestre que no tengan exactamente la misma referencia. Ante la sospecha de que sendos textos no tengan el paralelo esperado para los propósitos de este artículo, se debe replicar: ¿sobre qué base *no* se trataría de ideas perfectamente compatibles? Después de todo, son escritos relativamente próximos en el tiempo (1800 y 1807), del mismo autor y con formulaciones muy similares de un mismo

principio (*Yo=Yo*). Por otra parte, incluso cuando, por medio de una investigación muy exhaustiva de la evolución del pensamiento de Hegel, se llegara a la conclusión de que no es posible situar los proyectos de sendas obras en un marco común; aun cuando esto fuera posible, todavía cabe argumentar, independiente de esto, si lo escrito en la *Diff* contradice o desvirtúa lo explicado en la *PhG*. Hasta que alguien logre esto, el proyecto de este artículo sigue vigente y libre de sospecha.

De todas formas, no sería un esfuerzo tan grande demostrar que en ambos textos Hegel está mentado el "principio de posición" de Fichte, dado el contexto histórico y el modo en que es expuesto por Hegel, tal como se apreciará a continuación.

Con este propósito, dividiré este manuscrito en cuatro secciones. La primera sección consistirá en la exposición del contexto de aparición del modelo de identidad de la autoconciencia en la *PhG*. La segunda sección se encargará de la exposición de la breve crítica a dicho modelo en la *PhG* y al análisis más detallado en *Diff*. La tercera sección se dedicará a la evaluación conjunta del modelo de autoconciencia y a complementar la explicación de la *PhG* con la evidencia ganada en la *Diff*. Finalmente, en la cuarta, se realizará una evaluación de la pregunta: ¿Por qué el modelo *Yo=Yo* no es propiamente autoconciencia? tanto desde la perspectiva temática de la autoconciencia de la sección específica de la *PhG*, como desde la perspectiva sistemática que nos provee la *Diff*.

1. Contexto de la introducción del modelo de identidad de autoconciencia en la *PhG*.

Recordemos que la observación de tautología *Yo=Yo* surge al inicio de la sección "Autoconciencia", justamente cuando Hegel se halla introduciendo esta nueva sección. Por lo tanto, para el objetivo del artículo, es necesario describir brevemente la tarea de Hegel en este inicio, para luego sopesar los problemas que surgen cuando se introduce tal modelo de autoconciencia.

Lo primero que he de destacar es que el paso de "Conciencia" a "Autoconciencia" no representa un paso a un problema totalmente distinto, es decir, mientras que en "Conciencia" el "objeto" era aquello esencial de la relación por lo que debía regirse, ahora, en esta nueva

sección, este objeto no "desaparece" totalmente; tampoco se trata de desplazar el carácter esencial al otro extremo de la relación, como si intentáramos desaparecer el mundo y reducirlo a una mera representación. Más bien se entiende que esta nueva sección supera [*aufhebt*] la anterior al poder plantear una concepción que puede explicar todo aquello que la conciencia, desde su perspectiva, no podía.

De suerte que el problema tal como se presenta en "Autoconciencia" está heredado de la situación en la que se quedó en "Fuerza y entendimiento". Por este motivo, conviene analizar el problema desde esa sección.

1.1 Sección Fuerza y entendimiento

En "Fuerza y entendimiento" se plantea una tensión a partir de la relación entre *ley* y *fenómeno*, esta relación presentará problemas cuando se concluya que el fenómeno es fenómeno *de* algo (*cf. PhG*, 90/147 ss.). El entendimiento tiende a repartir la ley y el fenómeno en dos mundos sustantivamente distintos. Entonces, para fundar la necesidad y unidad del mundo de las leyes de tal manera que ellas rijan los fenómenos, se tendría que duplicar este mundo y suponer que hay un mundo más allá de un mundo del más allá, que le dota unidad; ejercicio que se podría iterar al infinito. Este es el absurdo en que cae el entendimiento, precisamente por su necesidad de polarizar esta relación.

La propuesta hegeliana consiste en que la correcta manera de entender el mundo de las leyes es comprenderlo como aquel que no implica su diferencia con otro sustancialmente distinto, de forma que introduce una estructura mediante la cual la diferencia inmediata entre ley y fenómeno queda suprimida, es decir, es un tipo tal de realidad que en ella misma está implicada la diferencia con lo que no es ella. Esto plantea una relación entre dos cosas que parecen incompatibles, pero en la que uno de los elementos incluye al otro. Hegel explica que esta inclusión se da por medio de la pretensión según la cual lo diferente es igual a sí mismo:

> La conciencia, es para sí misma, es diferenciar lo no-diferenciado, o autoconciencia. Yo me diferencio de mí mismo, y en esto está de modo inmediato para mí que esto diferenciado no sea diferente (*PhG*, 101/164).

A raíz de esto, la diferencia no es realmente tal sino igualdad consigo misma. De esta manera, un elemento absorbe al otro, la ley en relación al fenómeno. Hegel explica que en el concepto mismo de lo primero está implicado en el hecho de que se diferencia frente a otro que surge como una manifestación de él. Esta idea es clave, puesto que modelará la relación presentada en "Autoconciencia" y, con ello, la manera clásica en la que se ha entendido dicho fenómeno. Justamente el *Yo* tiene esta estructura, puesto que es algo que se diferencia de otro (*no-Yo*) y, al mismo tiempo, eso de lo que se diferencia está incluido en ese mismo *Yo*. Ahora tenemos que la conciencia intencional incurre en una falsa interpretación de su situación en tanto el objeto le aparecía como el fundamento de su distinción entre conciencia y objeto. En realidad ocurre lo contrario, el objeto está en la propia conciencia en la medida en que su estructura implica una diferencia interna.

1.2 Sección Autoconciencia

Como es habitual en la *PhG*, la sección "Autoconciencia" supera la posición de "Fuerza y entendimiento" en la medida en que se plantea una perspectiva que pretende explicar todo aquello que la conciencia, desde su perspectiva, no podía esclarecer sin abandonar la posición anterior.

La situación que se hereda de la sección "Conciencia" es que la verdad del objeto se reduce a su condición de ser sabido. Por tanto, si ese es el caso, lo verdadero ya no es el objeto frente a la conciencia, sino la conciencia misma. Antes la norma de relación con el objeto estaba dada en el propio objeto. En "Autoconciencia", en cambio, la norma está dada por el polo del saber.

"Conciencia" representa la posición más intuitiva en la cual el objeto da la norma del conocimiento en la medida en que se corresponde con lo que es el caso, esto es, se conoce algo cuando hay una suerte de correspondencia entre lo pensado y el objeto. Hegel cuestiona esta posición con la figura de "Autoconciencia", dado que piensa que se llegó a una perspectiva en la que el modelo correspondacionalista ya no da más de sí mismo y debe ser

reemplazado por otro en el que el peso en la relación ya no esté en el lado del objeto, sino que del saber.

Como se vio a raíz de "Fuerza y entendimiento", la certeza es que hay una cierta identidad del saber con su objeto, pero esta identidad está, a su vez, vinculada con una diferencia entre el saber y su objeto, es decir, identidad y diferencia en un cierto sentido son lo mismo y en otro no lo son. La diferencia entre conciencia y objeto ha quedado absorbida por la experiencia, esto es, la diferencia misma entre sujeto y objeto ha acabado suprimido como una diferencia inmediata intraconciencia.

En "Autoconciencia" el objeto no es diferente en el sentido de que no es algo frente a él, aquello con lo que pueda distinguirse sustancialmente, es decir, inmediatamente otro que él, sino que ese otro, en cierta medida, está incluido en la propia conciencia. La autoconciencia es concepto puro, esto es, un tipo de relación en la que está incluida la posibilidad de la diferenciación. De eso que es constituido en unidad, un tipo de realidad tal que en ella misma está la diferencia de lo que no es ella.

Ahora bien, hasta aquí se ha indicado la pretensión de la sección "Autoconciencia", no obstante, no es claro que las consecuencias de esta pretensión sean efectivamente válidas. Dicho de otra manera, igualmente se aprecia una tensión entre la noción de "identidad" y "diferencia" que debe resolverse. Anteriormente se vio como dichas nociones pueden ser en cierto sentido contradictorias, a saber, que debe optarse por una u otra, puesto que o bien se tiende a un monismo en la identidad o a un dualismo en la diferencia. Por esta razón, cabe responder ¿cuál es el modelo que puede incluir la diferencia en la identidad?

2. Crítica al modelo de identidad *Yo=Yo*

Esto nos conduce a la cripto-crítica[8] al modelo de Fichte, el cual en la *PhG* no es mencionado directamente, pero veremos que los pasajes de la *Diff* conducen a pensar que Hegel tiene en

[8] La llamo "cripto-crítica" porque no se trata de una alusión directa a un autor o a una obra, más bien se debe inferir que aquello que es presentado en el texto refiere a algún autor o asunto. A pesar de que el pasaje de la *PhG* no refiere explícitamente a Fichte, se podría pensar que el paralelo con la *Diff* –obra donde Fichte sí es

mente a Fichte. A pesar de este posible problema, como se dijo antes, es secundario para los propósitos de este texto, puesto que basta que Hegel se refiera de la misma forma a un mismo principio (*Yo=Yo*) para sopesar los vicios de un cierto modelo de autoconciencia.

Se verá que las observaciones en la *PhG* son ciertamente escuetas y necesitan complemento. No obstante, en la medida en que se reconstruyó el contexto de la obra hasta la presentación de dicho modelo de identidad, es posible entender el sentido parcial de la cripto-crítica a Fichte.

Para reconstruirla, primero destacaré los problemas que resaltan en el contexto de la *PhG*, para luego desarrollarlos en *Diff* y realizar una evaluación enriquecida de los límites del modelo de Fichte por los cuales Hegel considera la necesidad de buscar una alternativa.

2.1 Crítica al modelo de identidad en la PhG

Como se vio, los problemas al modelo de identidad (*Yo=Yo*) son expuestos brevemente en la cita mencionada en la Introducción de este texto (*PhG*, 104/167). Recodemos que de él se sigue que: 1) *Cancela inmediatamente su ser- otro*; 2) *tiene carácter tautológico* y 3) *carece de movimiento*.

1) *Cancela inmediatamente su ser-otro*, en la medida en que la autoconciencia busca diferenciarse de aquello que conoce cuando conoce lo que es el caso (discutiendo con el modelo correspondentista) y, en cambio, "se vuelve sobre sí misma". Por lo tanto, cualquier relación con algo otro que sí mismo queda inmediatamente cancelada.

Según este modelo se establece una situación vertical en el conocimiento de la conciencia misma y los objetos del mundo, puesto que lo primero que podemos conocer son las condiciones subjetivas de nuestro propio entendimiento; esto es lo que provoca una cierta distancia entre el Yo y lo conocido por él en cuanto no es él mismo. En caso contrario, los objetos del mundo podrían devenir en aquello que ya se observó en "Fuerza y entendimiento", a saber, la duplicación de mundos.

mencionado explícitamente en términos muy similares a la *PhG*– justificaría la idea según la cual el modelo *Yo=Yo* de la *PhG* refiere implícitamente a Fichte.

Otra consecuencia evidente es que se establece una relación de identidad entre el conocedor y lo conocido, de tal modo que las diferencias internas a la conciencia quedan absorbidas por dicha identidad.

2) Por ello, este ejercicio tiene como consecuencia –según Hegel– el descubrimiento de la *tautología* de que somos iguales a nosotros mismos. De esta forma, si soy diferente de lo que me es diferente entonces soy igual a mí mismo, es decir, *Yo=Yo*.

3) Entonces, el problema de este modelo es que justamente no logra resolver la tensión entre identidad y diferencia, puesto que la mera identidad consigo misma no puede incluir el elemento de diferenciación que pretendía absorber. En este sentido es una tautología *sin movimiento*.

Esto surge cuando la relación de identidad establece una cierta diferencia con lo que no es inmediatamente *Yo=Yo*. En cambio, afirma meramente su propia identidad con todo lo que no es ella. A partir de eso, cabe la pregunta ¿aquella diferencia que queda al margen de dicha identidad juega algún rol en su constitución?

Esto es lo que significa que Hegel le llame "movimiento" al inicio y "sin movimiento" luego. Es "movimiento" en cuanto la conciencia se relaciona consigo misma, pero "no es movimiento" en cuanto no ha reflexionado en torno al movimiento de escisión que realiza con lo que no es ella misma. Dicho de otra manera, no ha sopesado el hecho de que si se quiere constituir como algo y reconocerse como aquello constituido, la relación consigo misma no puede ser "inmediata", sino "mediada" por lo diferente a ella misma, lo cual significa que la relación no puede ser meramente entre Yo y Yo.

En contraste, de acuerdo al modelo de Fichte, la relación *Yo=Yo* sería autosuficiente, pero a costo de ser vacía, esto es, no constituye nada en realidad (a esto refiere Hegel con "tautológica"). Si somos consecuentes con este modelo, entonces la autoconciencia no puede constituir la experiencia de ninguna persona u animal, puesto que, en cuanto vacía, la relación no sería capaz de incluir ninguna característica o propiedad a partir de la cual se afirme que dichos seres son como son y que exista la posibilidad de que ellos se conciban a sí mismos siendo de esa manera.

En esta medida, el modelo de Fichte no repara en el hecho de que el ejercicio de autoconciencia podría ser realmente satisfecho, en el sentido anteriormente dicho, si es que incluye en su modelo la interacción con algo que no es exactamente ella misma.

Por su parte, Hegel presenta este modelo fichteano como dotado de una relación totalmente inversa, a saber, la autoconciencia establece lo que no es ella misma y no al revés; esta es la famosa idea de que el Yo pone al no-Yo. Sin embargo, este modelo no es capaz de explicar cómo el Yo logra poner al no-Yo sin sacrificar su identidad.

Hegel no está diciendo que la autoconciencia no presente un modelo de identidad, sino más bien que esa concepción de la autoconciencia implica una serie de consecuencias que este modelo no aclara, por ejemplo, la inclusión de sus diferencias internas. La autoconciencia entendida así es este puro momento de diferenciación, pero no comprende el modo en que debe ser incorporado aquello que no es ella para poder concebirse a sí misma de ese modo.

Ahora bien, en esta sección se aclara que es este modelo de identidad:

1) Cancela inmediatamente su ser-otro: se afirma la pretensión de la conciencia en este caso, a saber, que la autoconciencia sea la norma a partir de la cual se incluyan dentro de sí los momentos y/o diferencias internas. Luego, se expone la consecuencia de este modelo, es decir, que debe diferenciarse de todo lo que no es sí mismo. No obstante, no se aprecia cómo se llegó de allí hasta aquí: ¿Por qué es incapaz de incluir sus diferencias internas? ¿Hay una incapacidad real más allá de la mera pretensión de esta conciencia? ¿Por qué es necesario incluir las diferencias? ¿No sería mejor incluirlas de otra forma? Como se vio hasta aquí, esto solo puede ser parcialmente respondido a partir de la *PhG*.

2) Tiene carácter tautológico: se aclara que el principio según el cual se rige este modelo es *Yo=Yo*, el cual efectivamente tiene carácter tautológico. Ahora bien ¿por qué esta tautología impediría que la autoconciencia despliegue toda su naturaleza? Si la autoconciencia es la búsqueda de ser consciente de uno mismo y la fórmula permite esta conciencia por medio de la tautología ¿por qué incluso así sería una perspectiva insuficiente? ¿Hay algo en la sección en la que nos encontramos ("La verdad de la certeza de sí mismo")

que nos permita afirmar que un principio con tal carácter tautológico es insuficiente? Si lo es ¿es insuficiente para qué y en qué sentido?

La sección solo nos indica que la tautología deja fuera los elementos, momentos o diferencias que le permitirían a la autoconciencia efectivamente realizarse, pero esto solo se enuncia, por lo tanto, la carga de prueba está en la propuesta de la *PhG*. Lamentablemente se transita a una forma de autoconciencia de una perspectiva totalmente distinta sin descartar la posición anterior con mayor cantidad de evidencia.

3) Carece de movimiento: sabemos por el recorrido de la *PhG* que, como se vio, "movimiento" implica el carácter irreflexivo respecto de la escisión que la misma autoconciencia genera por medio de su distinción con todo aquello que no es ella misma. Por desgracia, no sabemos ¿por qué necesariamente debe distinguirse así para afirmar su pretensión del modo en que lo hace? ¿En qué medida realmente necesita, por una parte, ser consciente de la escisión que genera su pretensión y, por otra, comprender que no puede prescindir de los elementos escindidos? En el texto se acepta esto en la medida en que incluirían ganancias de las secciones anteriores, pero nada impide que se incluyan en otro sentido y con otras consecuencias.

A raíz de lo anterior, en general se aprecia que los problemas del principio *Yo=Yo* solo se enuncian, pero se prescinde de la explicación de fondo por la cual las consecuencias del incumplimiento de una cierta pretensión (modelo de identidad) llevan *necesariamente* a otro modelo que asuma los problemas del anterior (modelo orético); irreflexividad muy similar a la que Hegel le reclama al modelo de identidad cuando dice que "carece de movimiento".

De cualquier forma, incluso teniendo estas preguntas abiertas, se puede ver la estructura del problema que tiene este modelo de identidad, a saber, mientras que 1 (cancela inmediatamente su ser otro) es la consecuencia principal por la cual debemos prescindir de esta autoconciencia; por su parte, 2 es una consecuencia directa de la verdad de 1, pues si soy diferente de lo que me es diferente entonces soy igual a mí mismo. Finalmente, 3 también parece seguirse de 1 en la medida en que no se puede cumplir con la pretensión, vale decir, con que la fórmula *Yo=Yo* incluya sus diferencias y momentos internos. Dicho de otra

manera, esta conciencia "no tiene movimiento" en cuanto no advierte la escisión necesaria entre ella misma (*Yo=Yo*) y su ser otro (los objetos).

Por consiguiente, la clave estará en demostrar la veracidad de la afirmación 1, esto es, explicar por qué hay una escisión necesaria entre sí misma (unidad) y los momentos (multiplicidad-diversidad) que regiría. Así, en lo que sigue se buscará entender que los fundamentos de tal tensión son indisolubles, es decir, entre aquello que da la norma de la verdad (Yo) y las condiciones concretas normadas por dicho principio (conocimiento de algo en singular[9]). Si Hegel es capaz de explicar esto, entonces hay razones para considerar comprensible la posición según la cual hay necesidad de un tránsito hacia otro modelo mejor. Asimismo, también entenderemos por qué la tautología es pensada peyorativamente en este contexto y por qué este modelo pretende algo que no puede cumplir desde el inicio (no tiene movimiento).

En suma, por las razones anteriores, la *PhG* no provee una explicación suficiente para 1) sostener que necesariamente el modelo de identidad, por su propia naturaleza, no puede cumplir con la pretensión que se proponía y 2) incluso suponiendo que el modelo de identidad es insoslayablemente defectuoso, tampoco hay razones para creer que necesariamente deviene en una forma de autoconciencia que involucra "deseo" [*Begierde*].

Como se dijo en la sección 1 de este artículo, no se desarrollará el segundo asunto, pero sí el primero. Con este fin, sostengo que Hegel tiene razones de fondo para pensar afirmativamente en lo primero, solo que no están en la *PhG*, sino que se debe buscar en otro texto del autor (*Diff*) las razones por las cuales él cree que el modelo de identidad es por naturaleza defectuoso y así responder con mayor evidencia la pregunta inicial: ¿Por qué Hegel afirma que el principio *Yo=Yo* no es propiamente autoconciencia?

2.2 Crítica al modelo de identidad en la Diff.

[9] Recordemos que Hegel no renuncia nunca a que la autoconciencia sea una forma de conocimiento. Por este motivo, afirma que las figuras de "Conciencia" deberían ser "momentos de la autoconciencia" (*PhG*, 104/167). Así, la singularidad de "Certeza Sensible" debe incluirse en la autoconciencia, de forma tal que sea consciente de mí mismo como algo en concreto, en lugar de algo en general. Se verá que esta es una de las razones por las que rechaza la *tautología* en este contexto.

Tal como se hizo en la *PhG*, previamente a la exposición de este principio y sus problemas, cabe insertarlo en el objetivo del texto, el cual se relaciona con 1) una reflexión en torno a la tarea de filosofía y 2) una interpretación de los sistemas filosóficos más importantes de su época, a saber, el de Fichte y Schelling.

La tarea de la filosofía constituye un asunto relevante toda vez que la filosofía debe ser compatible con ella y su espíritu. Justamente el problema es que ni el pensamiento de Fichte ni el de Schelling son capaces de abordar esta tarea por medio de sus sistemas. En este contexto, ninguna es capaz de resolver apropiadamente el diagnóstico de Hegel sobre su tiempo, a saber, que las doctrinas vigentes reproducían una *escisión* en la cultura de dicha época que es necesario solucionar. En consonancia con dicha escisión, se ha hecho una separación radical entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, y lo más importante, entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta; por lo tanto, se trata de un diagnóstico de *escisión estructural* que permea desde los fundamentos de sus sistemas a todos los elementos contenidos en ellos. Respecto a esta última dicotomía, se señala entre sus principales exponentes a Reinhold y a Fichte. Este último será en quien más nos detendremos debido a los propósitos de este artículo.

Por el contrario, Hegel arranca, como señala Siep, "desde el punto de partida kantiano" (33), a saber, el punto en que la razón *exige unidad y totalidad*; reconducción de todo lo condicionado a lo incondicionado. A pesar de ello, Hegel considera que ese punto de partida en Kant no tuvo una resolución satisfactoria.

Hegel nos explica que Fichte realiza este ejercicio a partir de la propuesta de su principio *Yo=Yo*, cuya pretensión es explicar la diferencia entre sujeto y objeto a partir de un principio que los incluya por medio de una relación de identidad entre ambos polos.

No obstante, la constatación inicial es que sujeto y objeto se encuentran escindidos: "en la conciencia común el yo aparece en contraposición […] a un objeto" (*DS*, 34; *Diff*, 119). A pesar de esto, la pretensión del sistema es que resuelva esta escisión mediante uno o más principios que aseguren la identidad entre los *relata*. Según la descripción de Hegel, estos *relata* serían:

1) La conciencia empírica: de acuerdo a la que nos conocemos como objetos.

2) La conciencia pura (o bien Yo): según la cual nos conocemos como sujetos.

Así, el sentido débil de la pretensión es que la conciencia pura incorpore a la empírica de una cierta manera o bien, su sentido fuerte, será que la conciencia pura funde u origine por completo a la empírica. En este sentido, Hegel afirma que la fundamentación puede ser o bien total o bien parcial. En el caso de ser total (sentido fuerte) el principio de Fichte explica la identidad entre sujeto y objeto; pero si es parcial (sentido débil), la conciencia empírica adquiriría rango de incondicionada, esto es, "si en la conciencia empírica queda algún aspecto bajo el cual no estaría determinada por la conciencia pura, sino que sería incondicionada" (*DS*, 34; *Diff*, 119). De manera tal que solo el sentido fuerte resuelve apropiadamente el presunto problema de la escisión; en cambio, el débil replica tal contraposición, dado que la conciencia empírica sería incondicionada en algún aspecto de su naturaleza. Por lo tanto, el sentido débil no podría subordinar la conciencia empírica a la pura, volviendo vano el intento fichteano.

La consecuencia más directa de este problema es que se vuelve imposible explicar tanto al conocimiento como la autoconciencia. Al conocimiento en la medida en que no habría forma en que un determinado saber sea *para un sujeto*[10]. Hegel denomina a esta relación "emancipación activa" (*DS*, 34; *Diff*, 119), cuya concepción consiste en que "nada puede aparecer que no se construya a partir de la autoconciencia" (*Ibid*.). Por su parte, tampoco sería posible la autoconciencia debido a que, como se vio en la *PhG*, no se podría decir algo verdadero respecto de uno mismo.

Por estos motivos, de acuerdo con Hegel, el principio *Yo=Yo* solo puede funcionar tal como se espera en su sentido fuerte. Así, a Hegel solo le basta con demostrar que sí hay algún sentido en el que la conciencia pura no puede determinar completamente la empírica para deslegitimar el sistema de Fichte.

En conclusión, tal como en la *PhG*, el conflicto central en la sección de la *Diff* relacionada con los problemas del sistema de Fichte consiste en la conjunción problemática

[10] Condición fundamental para el conocimiento para todo el idealismo alemán desde Kant (*KrV* B132).

entre conciencia pura y empírica que impide la satisfacción del principio *Yo=Yo.* Para esto, Hegel ofrece una serie de argumentos que justifican que el sentido fuerte del principio es imposible; yo identificaré seis, los que denominé con las letras A, B, C (a y b), D, E y F (a y b).

A. Indeterminabilidad del objeto de la conciencia empírica

Tal como se vio, el problema será cómo entender la relación entre conciencia pura y empírica. Este problema se vuelve evidente cuando, por una parte, Hegel explica que la "conciencia pura" consiste en la "abstracción de todo lo diverso, de toda desigualdad del sujeto y del objeto" (*DS*, 35; *Diff*, 120). Por esta razón, la conciencia pura hace abstracción de todo aquello que no sea idéntico con ella misma, de todo lo que le sea ajeno y que no es Yo. Por otra parte, con ello pretende retener la identidad entre sujeto y objeto. Aquí se aprecia la tensión:

- La conciencia pura es abstracción de lo ajeno.
- La conciencia pura retiene la identidad entre sujeto y objeto.

La pregunta a resolver será: ¿puede realizar las dos cosas a la vez? Dicho de otra manera ¿son características compatibles o más bien excluyentes?

De entrada queda claro el paralelo con la *PhG*, pero aquí se indaga en las razones por las cuales se postula dicha abstracción. Hegel explica que, si la conciencia es realmente una abstracción de lo ajeno, no queda claro en qué sentido incluye o funda el contenido objetual. Más bien, para esta conciencia pura el polo objetual representaría un resto de extrañeza de los contenidos de la conciencia, que no es reductible a las formas de conocimiento mismas. Con lo cual, sujeto y objeto persisten en *contraposición* en lugar de establecer una relación de identidad. Aquí se enuncia el problema a resolver: Hegel, interpretando el modelo de identidad, propone un campo de comprensión común entre conciencia empírica y pura: el pensamiento. En él ambas conciencias se identifican, pues la conciencia pura disuelve toda desigualdad entre sujeto y objeto. Mediante esta conciencia pura, la empírica se piensa a

partir de aquello que tiene de unitario o común. De este modo, un pensamiento empírico sigue siendo un pensamiento, a pesar de ser empírico.

Ahora bien, resulta claro que la calidad de "pensamiento" que recibe la conciencia empírica no es suficiente para constituir todo lo que es. En este sentido, cabe diferenciar entre la *unidad* de la conciencia empírica y su *identidad* con la pura. Mientras es razonable pensar que la conciencia empírica y la pura constituyen una unidad en el pensamiento, también es necesario explicar el *carácter diverso* de la empírica. Así, en la medida en que la conciencia pura es abstracción de todo lo diverso, entonces se vuelve imposible establecer la identidad entre ambas[11]. Con esto, todavía queda sin explicar cómo la unidad del pensamiento origina a la vez la unidad y diversidad del mismo, es decir, su relación de identidad por medio de la cual ambos serían nada más que pensamiento.

Al polo objetivo de la conciencia empírica todavía le queda un resto de *indeterminación***,** que no podemos sortear con la mera subordinación de ello a la conciencia pura, pues, en palabras de Hegel, esta subordinación "sin realidad alguna" (*DS*, 39; *Diff*, 125), como dice en la *PhG*, "tampoco tiene la figura del ser" (*PhG*, 104/167). La consecuencia es que se prescinde de lo realmente diverso en favor de una idealización de esta diversidad. Sobre esto Scarfia dice:

> Si se parte del yo como principio no se puede demostrar una conexión necesaria entre el sujeto y el objeto ni a nivel teórico ni práctico. En otras palabras, la relación del sujeto con el mundo no tiene un contenido puesto por sí mismo sino sólo por el primero (2020 § 38).

En este sentido, la identidad impide entender el contenido diverso de la conciencia empírica. Por lo tanto, al menos en un sentido, conciencia pura y empírica son diferentes, no idénticas. Esto no queda suficientemente demostrado aquí, pero se complementará con la escisión necesaria entre unidad y diversidad (que reafirmará la premisa 2).

[11] En este momento de la argumentación, Hegel llega a este resultado a partir del presupuesto de que "la conciencia pura es una abstracción de lo ajeno", pero más adelante se sopesará la justificación para este presupuesto, a saber, al margen de las definiciones ¿es posible que la conciencia empírica esté contenida en la pura, esto es, en aquello que le da unidad al contenido diverso?

En resumen:

1) Conciencia pura es la abstracción de lo diverso.
2) Conciencia empírica está constituida por la diversidad de objetos, no solo por su unidad.
3) El aspecto diverso de la conciencia queda indeterminado.
4) El aspecto objetivo de la conciencia no es idéntico al subjetivo.

Conclusión: no se cumple la pretendida relación de identidad *Yo=Yo.*

B. Negación de la existencia de la conciencia empírica

El principio *Yo=Yo* pretende ser absoluto, esto significa que todo debe estar fundamentado en él en general, como también que es fundamento de existencia de cualquier elemento en particular. En este sentido, una conciencia empírica determinada solo existe en la medida en que está fundamentada por este principio.

No obstante, a partir del punto anterior (*A*), sabemos que en la conciencia empírica hay un resto de indeterminación. De manera que la existencia de la diversidad empírica debe estar asegurada por algo distinto a la conciencia pura; de suerte que se crea un cierto *dualismo*. En tal caso, la conciencia pura produciría algo que es ajeno a su naturaleza. Así pues, si se insiste en la calidad de absoluto de *Yo=Yo*, este principio debe asegurar la existencia de este dualismo; mas, a su vez, este dualismo despoja del carácter absoluto al primer principio. En palabras de Hegel:

> Se afirma que, en definitiva, no hay más que la conciencia pura, que yo=yo es lo absoluto; toda conciencia empírica sería sólo un puro producto del yo=yo, y la conciencia empírica sería completamente negada en tanto que en ella o por ella debería existir una dualidad absoluta, debería acontecer un ser-puesto en ella que no sería un ser puesto del yo para el yo y por el yo (*DS*, 36; *Diff*, 121).

Así, se aprecia una tensión entre las nociones de “dualismo” y “absoluto”: si se acepta el punto (*A*) de acuerdo al que hay un resto de indeterminación en la conciencia empírica,

entonces el principio absoluto debería asegurar la realidad de ambas. No obstante, por definición debería haber dos principios en lugar de solo uno (*Yo=Yo*), razón por la cual este principio perdería su categoría de absoluto y de fundamento de la conciencia empírica.

En este contexto, Hegel afirma que la única forma de salvar el carácter absoluto del principio *Yo=Yo* consiste en negar la existencia de la conciencia empírica y, con ello, negar la existencia de objetos. Sin embargo, esto volvería a nuestra experiencia cotidiana del mundo imposible, por lo que resulta absurdo concebir tal cosa. En consecuencia, Fichte debe concebir al principio *Yo=Yo* como real so pena de la negación del mundo empírico.

En resumen:

1. La conciencia pura asegura la existencia de la empírica.
2. La conciencia empírica solo está parcialmente determinada por la pura.
3. El aspecto indeterminado de la conciencia empírica es completamente negado.
4. La conciencia empírica no existe.
5.

Conclusión: el principio *Yo=Yo* es incapaz de explicar la existencia de objetos.

C. Contradicciones en esta propuesta

Sumado a los problemas anteriores, la afirmación que consiste en que la conciencia pura permite obtener la empírica implica una serie de *contradicciones.* De acuerdo con Hegel, Fichte se ve en la necesidad de plantear estas contradicciones con el objetivo de salvar el carácter absoluto de su principio *Yo=Yo.* No obstante, del hecho de persistir en este carácter absoluto, se siguen algunas contradicciones que ponen en peligro la integridad del sistema en cuanto tal. Así, se presentan dos relaciones problemáticas:

a) Unidad y diversidad (multiplicidad[12]).
b) Identidad y dualidad.

[12] Se utilizará de manera intercambiable “diversidad” y “multiplicidad”, ya que en este contexto son sinónimos.

Al respecto se pretende que la conciencia pura sea garante de unidad e identidad y por medio de ella se derive de alguna forma la diversidad y dualidad, las cuales deben ser forzosamente incluidas en la explicación debido a los puntos A y B. Sin embargo, esta pretensión entraña una contradicción que vuelve imposible tal derivación, puesto que, según Hegel:

> [E]l comenzar contradictorio que consiste en *derivar* [*ableiten*] la diversidad a partir de la unidad, la dualidad a partir de la pura identidad […]. Si la reflexión concibe el yo=yo como unidad, también tiene que concebirla a la vez como dualidad; yo=yo es al mismo tiempo identidad y duplicidad (Énfasis mío; *DS*, 36; *Diff*, 122).

Ahora bien, podríamos preguntarnos ¿por qué esto es un problema? Vale decir, efectivamente Hegel identifica una conjunción de términos que normalmente entendemos como contrapuestos, esto es, la relación entre unidad y diversidad, así como entre identidad y dualidad, que cotidianamente se entienden como antónimos.

Sumado a esto, Hegel afirma que sería imposible *derivar* [*ableiten*] un término de su antónimo, puesto que constituye una contradicción. Por ello, convendría preguntarse ¿qué significa "derivar" en este contexto? Además de ¿cuál es la contradicción que se sigue del ejercicio de derivar?

Lamentablemente es un asunto que no está expuesto suficientemente en la propia *Diff*, pero al menos basta con constatar que es un asunto al cual Hegel parece darle importancia al momento de plantear los fundamentos del problema del modelo de identidad. A pesar de ello, se intentará hacer un esfuerzo adicional en busca de los cimientos de tal posición, puesto que la cita de Hegel parece entrever que dicho asunto no es trivial ni arbitrario; en cambio, parece entrañar el fundamento por el cual Hegel piensa que la conciencia pura está indisolublemente escindida de la empírica en el planteamiento de Fichte. Así, la posición inicial según la que la cultura de la época de Hegel está marcada por una escisión estructural, se manifiesta aquí de manera concreta en las contradicciones derivadas de la relación unidad-diversidad e identidad-dualidad, de manera tal que un sistema en sentido propio debiera también resolver estas escisiones para imponerse sobre los demás, caso que no parece ser el del sistema de Fichte, aunque no sin justas razones.

Hacia el final de la cita, Hegel indica que la contradicción surge cuando se concibe a la identidad y dualidad "al mismo tiempo", lo que también es aplicable para unidad-diversidad. Por lo tanto, en este contexto, algo que sea idéntico y dual es equivalente a algo idéntico y no-idéntico. Esto nos lleva a la clásica pregunta en torno a Hegel: ¿por qué la identificación de una contradicción produce un tránsito *necesario* a un modelo más sofisticado? Este será el objetivo principal de un siguiente artículo, pero aquí vale la pena mencionar que la contradicción surge de "examinar su significado [de los términos contradictorios] más o menos abstracto y demostrar así que su determinación semántica fija no puede mantenerse, de modo que se produce una transición hacia determinaciones opuestas" (Wolff 85, la traducción es de mi responsabilidad)[13].

Dejando de lado provisionalmente "la transición hacia determinaciones opuestas", se pueden examinar en el análisis previo a partir del cual se estima la posterior transición. Se inicia en:

1. El examen del significado de los términos;
2. se agrega que dicho examen se realiza mediante un cierto ejercicio de abstracción, esto es, trata de aislar el significado del término por sí mismo, en ausencia de demás elementos que pudieran entorpecer esta tarea[14] y
3. finalmente se estima que los términos son contradictorios en virtud del significado examinado.

[13] Hay mucho debate en la literatura secundaria en torno a la interpretación del término dialéctica en Hegel, pero con el fin de simplificar la argumentación, se debe entender que sigo la posición de Wolff.

[14] Antes de proceder a la justificación de la posición de Hegel, es necesario advertir que cotidianamente, por ejemplo, los términos unidad-diversidad conviven en nuestro conocimiento de los objetos del mundo, de manera tal que identificamos en ellos diversos elementos y la unidad que lo compone en cuanto objeto (tal como el propio Hegel afirma en la sección "Percepción" de la *PhG*). No obstante, aquí lo que está en cuestión es que los términos estén "al mismo nivel", es decir, habiendo realizado abstracción de otros términos, con independencia que sean complementarios, la pregunta es si el origen de la unidad o la diversidad en los objetos es el mismo o no. Lo que se argumentará es que el significado de los términos impide comprender que tengan una naturaleza común en su origen.
Del mismo modo, no distinguiríamos estas dos formas de conciencia (pura y empírica) si es que no diéramos por supuesto que en cualquier conciencia de objetos cotidiana debemos presuponer una cierta multiplicidad dada y la unidad a partir de la cual dicha multiplicidad puede ser inteligida en un objeto determinado. Esto ya fue destacado fundamentalmente por Kant al comienzo de la así llamada "Deducción trascendental de las categorías B" (*cf. KrV* B132 y ss.).

Por lo tanto, es justamente la conjunción del significado de los términos unidad-diversidad e identidad-dualidad aquello que produce la contradicción, es decir, algo que sea unidad y diversidad al mismo tiempo es *incomprensible* y, por este motivo, contradictorio.

En este sentido, el término *derivar* se muestra como una consecuencia imposible, es decir, si el significado de los términos es incompatible, entonces, por ejemplo, la diversidad no puede obtenerse en virtud de la unidad, puesto que no hay nada en la unidad por sí misma que permita obtener[15] la diversidad.

Ahora bien, debemos justificar[16] de alguna forma que el contenido de los términos es contradictorio. Propongo la siguiente estrategia: realizar el ejercicio inverso de la deducción

[15] Se emplea la palabra "obtener" como equivalente de "derivar". El primer término tiene un sentido mucho más general y metafórico, pero esto está intencionalmente anticipado. Resulta que el término "*ableiten*" tiene un uso amplio en alemán, puede significar "derivar" o "deducir". Esto no debería ser un problema, dado que, de acuerdo a Lukasiewicz y Bochenski "en la deducción se derivan unas proposiciones de otras por medio de reglas de inferencia" (Ferrater Mora 1990 542). Por este motivo, del contenido de una proposición es posible obtener otras. Por ejemplo, si "Pedro fuma" y "Pedro tose", entonces "Pedro fuma y tose"; esto es, el contenido y la verdad de la primera proposición permite inferir la segunda. Del mismo modo, de "X es unitario" no es posible derivar "X es múltiple", puesto que, como se verá, no hay nada en lo unitario que permita obtener lo múltiple y viceversa.

[16] Recordemos que el proyecto filosófico de Hegel se relaciona con la posibilidad de constituir una ciencia propiamente tal, con la cual podamos afirmar con propiedad que conocemos absolutamente (*PhG*, 54/75).
Hemos visto que las nociones de unidad y diversidad, así como identidad y dualidad, constituyen dos supuestos insoslayables en la explicación del conocimiento a partir de los cuales podemos explicar la conciencia de objetos. En este sentido, en cierta medida, ambas se sitúan en el contexto de la pregunta por la justificación del conocimiento; pertenecen a la justificación en cuanto un objeto, en sentido amplio, que pretenda ser verdadero debe incorporar como supuesto de su explicación, las nociones de unidad y multiplicidad. De mismo modo, también debe entenderse en un sistema que contenga una descripción de sus principios. Solo esta explicación hará inteligible dicho conocimiento y lo resguarda de ciertos vicios argumentales que normalmente fueron detectados por los escépticos antiguos.
Por este motivo, la caracterización de estas nociones se presenta como una respuesta al así llamado "trilema de Agripa" (*cf.* Zuluaga 2005). Según él, toda justificación tiende a caer en modos de argumentación viciosa, en el que este defecto vuelve imposible justificar propiamente el conocimiento. Agripa destaca cinco modos, entre los cuales mencionaré tres: 1) Regreso al infinito: siempre hay una nueva razón para la creencia que se defiende en cada caso; 2) hipótesis: puede cortarse la cadena de justificación arbitrariamente en cierto punto; 3) razonamiento circular: se aduce como razón algo que se había pretendido probar por medio de otras razones.
En este caso, la irreductibilidad no cuenta como una forma de justificación epistémica propiamente tal, pero al menos sienta las bases para una comprensión del conocimiento sin la cual sería ininteligible. En este sentido, cualquier descomposición de los elementos constitutivos de la explicación de un objeto de experiencia debe incluir la nociones de unidad y multiplicidad sin que: 1) A su vez, sea posible reducir dichas nociones, o bien a la otra, o bien a una tercera, lo cual justifica que la cadena explicativa se funda en solo dos supuestos en lugar de uno o tres (característica que lo protege de la regresión al infinito y de la imposibilidad de certeza a partir de él). 2) Como también a partir de su carácter originario o elemental. De suerte que cortar la cadena explicativa de la experiencia en estas nociones no es arbitrario, puesto que su carácter irreductible impide trasladar la explicación a otro punto (estaría sería la respuesta a la "hipótesis" de Agripa). 3) Asimismo, como se verá a partir de su carácter co-dependiente, la forma de hacer inteligibles a dichas nociones no es circular, sino que

o derivación, a saber, la reducción. Mientras que la deducción deriva algo de otra cosa en virtud de que el contenido de lo derivado ya estaba contenido en el elemento original (*cf.* Ferrater Mora 1990 541 y ss.), por el contrario, en la reducción se realiza el ejercicio inverso, se toma el resultado derivado y se analiza si la expresión original contiene a la derivada como una parte o, de modo completo, como un equivalente semántico, vale decir, un sinónimo. De esta forma, en el caso de que se demuestre que la reducción es imposible, entonces también lo será la derivación de uno de los términos por medio del otro.

No obstante, aún queda una segunda alternativa, que la derivación sea desde un *tercer término* que los contenga a ambos. Se verá que buscar el fundamento de estas escisiones en alguno de los polos o en un tercer elemento implica *necesariamente* contradicción; justamente aquella escisión que no podrá superar el modelo de autoconciencia atribuido a Fichte por Hegel y una importante razón por la que el modelo de identidad fracasa por su propia naturaleza como modelo de autoconciencia que pretende fundarse en el principio absoluto de la identidad.

Ca. Unidad-diversidad

Como se dijo, en el caso de la relación *unidad-diversidad (multiplicidad)* el problema surge en la irreductibilidad de la una en la otra, esto es, la conciencia pura debe ser abstracción de la empírica, dado que la misma noción de unidad no genera por ella misma sus diferencias internas, ya que si lo hiciera generaría algo justamente no unitario. En cambio, la unidad, más bien, debe suponer una diversidad *dada* en lugar de producirla.

Son irreductibles porque referirse propiamente a uno implica excluir al otro. Por ejemplo, si afirmamos “la bandera Aimara tiene diversos colores” relacionamos, a la vez, el carácter unitario y múltiple de dicho objeto; su unidad se plantea en función de aquello que reúne los múltiples colores, la bandera Aimara; su diversidad en razón de que cada color se

una se vuelve comprensible a partir de la otra y viceversa (esta sería la respuesta al problema del razonamiento circular).

distingue de la mayoría de los demás. Nótese que la atención al aspecto propiamente diverso y unitario es mutuamente excluyente. Así, dado que "pertenecen a una bandera" significa: "hay un sentido en que los colores no son meramente diversos" y viceversa, "son múltiples colores" equivale a: "hay un aspecto en el cual no son unitarios". Por este motivo, sin suponer que "diverso" y "unitario" son nociones de naturaleza heterogénea e irreductibles, sería imposible explicar que "la bandera Aimara tiene diversos colores".

Ahora bien, pensemos el caso contrario ¿Cómo podrían ser reductibles? Hay dos alternativas: a) reductibles entre sí o b) reductibles a una tercera naturaleza:

a) Lo unitario tendría que contener en sí su multiplicidad interna: en este escenario cada aspecto interno sería él mismo unitario en vez de múltiple. Pero se reproduce el problema anterior: ¿en función de qué unidad se debe entender la relación entre la unidad total y la unidad de las partes? No puede ser la misma unidad, sino una distinta; por lo tanto, en la explicación se elimina la unidad en sí misma para explicar la diferencia entre ambas. Luego, se reproduce la escisión entre unidad y multiplicidad.

O bien, lo múltiple contiene en sí su unidad: para esto lo múltiple debe entenderse como una cierta cantidad de elementos donde cada uno sería comprendido en función de sí mismo en vez de su relación con otro; en tal caso, nada sería parte de nada. Mas decir que esto destaca su carácter múltiple es afirmar que componen una multiplicidad en función de la cual son comprensibles sus diferencias, pero tienen que componer la multiplicidad de algo unitario, en razón de lo cual se los destaca como distintos. Luego, se reproduce la escisión entre unidad y multiplicidad.

b) Hay un tercer elemento que disuelve la distinción de unitario y múltiple o la incluye. Aquí la pregunta sería ¿cuál? Si la disuelve, implica que podríamos referirnos a los objetos como ni múltiples ni unitarios, lo que parece implausible desde una perspectiva humana. Si la incluye, entonces se reproduce la distinción al interior en esta tercera naturaleza, en vez de reducirla.

Por estas razones, concebir algo como diverso y unitario a la vez resulta contradictorio.

En resumen:

1) El sistema se conserva como tal debido a su carácter unitario.
2) Aquello unitario origina completamente a lo múltiple.
3) La noción de múltiple y unitario son mutuamente excluyentes.
4) Por lo tanto, nada podría ser múltiple en virtud de ser unitario o viceversa.

Conclusión: la unidad no podría producir por sí misma la multiplicidad en la medida en que se trata de nociones cuyo contenido es semánticamente excluyente y asimismo, su conjunción contradictoria.

Cb. Identidad-dualidad

Del mismo modo sucede en el caso de la *identidad-dualidad*, si interpretamos de manera estricta (abstracta) el contenido de dichos términos, se verá que son nociones mutuamente excluyentes.

Con el objeto de fundamentar esta posición, propongo analizar brevemente el uso habitual del término "dualismo" en filosofía, puesto que se mostrará que el sentido contemporáneo del término se acerca al uso hegeliano en *Diff*.

Recordemos que la introducción de la noción "dualismo" en la *Diff* se hace en respuesta a los elementos indeterminados y/o no-fundamentados por el principio de identidad absoluta. Con lo que esto obliga a que dichos elementos heterogéneos queden fundamentados por un principio distinto. El sentido fuerte de la pretensión del modelo de identidad obliga a que un principio absoluto sea fundamento tanto en el sentido de determinación (sección *A*) como de existencia (sección *B*). Por este motivo, en términos contemporáneos, este dualismo conduce a un "dualismo ontológico", según esto habría dos tipos de cosas en el sistema, cuya naturaleza es, en cierto sentido, mutuamente irreductible[17].

Por su parte, la pretensión del modelo de identidad es que el sistema sea una suerte de *monismo*, esto es, un sistema "unitario" (Schaffer 2018) donde los elementos que

[17] En la literatura, la discusión se centra en qué se debe denominar "irreductible". Hay quienes piensan que se refiere a las propiedades, otros a los predicados y otros a las sustancias (*cf*. Robinson 2020). Dejo esta discusión abierta en este caso, dado que no es relevante en este contexto.

componen dicho sistema tienen idéntica naturaleza que cualquier otro elemento o, en sentido fuerte, son todos idénticos. De cualquier forma, hay un "único objeto concreto necesario que explicar" (Schaffer 2018 §2.2.2.). En este sentido, la explicación de un elemento es reductible a otro.

De este modo, tanto la posición de la identidad como la dualista se preguntan por el origen y el fundamento de los elementos que componen el sistema, donde la diferencia entre ambos está justamente en el aspecto reductible (identidad) o irreductible (dualismo). Por este motivo, ante la pregunta: ¿cómo podría haber identidad en el sistema? la prueba se concentrará en la evaluación de la posibilidad de a) una reducción mutua o bien b) a un tercer elemento de naturaleza distinta:

a) Yo y no-Yo por definición son irreductibles entre sí, puesto que uno es exactamente lo que el otro no. Dicha reducción implicaría o bien entender la relación completa como de identidad o bien como dual.

En primer lugar ¿en función de qué se podría afirmar su identidad? En tal caso, el no-Yo podría obtenerse del Yo o viceversa. Si se reduce al Yo, entonces postular la existencia de un no-Yo sería trivial, dado que no se trataría de una relación asimétrica entre los *relata*, sino de identidad. Esta relación obligaría a eliminar uno de los términos y, con ello, eliminaría el dualismo en lugar de explicarlo.

En segundo lugar ¿en función de qué se podría afirmar su dualidad? Para ello, debería rescatarse ambos términos al mismo tiempo y reafirmar el hecho de tener naturaleza distinta. Ahora bien, esto implicaría que no existe posibilidad en que aquellos términos que tienen dicha relación dual (Yo y no-Yo) sean idénticos, en algún sentido. De suerte que, conservar la dualidad elimina la identidad.

Por lo tanto, cualquier inclusión de uno en el otro obligaría a descartar o bien a la identidad o bien a la dualidad y elimina la posibilidad de conjunción.

b) La siguiente opción es que se reduzcan a una tercera naturaleza, pero, como en el caso anterior, esto reproduce el problema en lugar de resolverlo. Surge la pregunta en qué sentido esta tercera naturaleza concilia identidad y dualidad; esto

reproduce el problema de "a", vale decir, la relación debe ser o bien de identidad o bien de dualidad y no hay punto medio.

Por estas razones, concebir la relación como de identidad y dualidad al mismo tiempo resulta contradictorio. Esta evaluación evidencia un carácter antinómico en este sistema, a saber:

1) El sistema se rige bajo el principio de identidad
2) Los elementos diversos del sistema deben ser en algún sentido idénticos entre sí.
3) El sistema es a la vez idéntico y dual.
4) La noción de identidad excluye por su propia naturaleza a la dualidad.

Conclusión: el sistema contendría una contradicción (A=B) que además transgrediría el principio de identidad.

Sería A=B en lugar de A=A en la medida en que B indicaría el carácter empírico de la conciencia que debe ser rescatada desde la identidad según este sistema. Sin embargo, solo se propone como idéntica, sin poder explicarlo, dada la naturaleza irreductible de los términos.

Según Hegel, la propuesta fichteana exhibe un desconocimiento de esta antinomia, en la medida en que no reconoce que no es posible alcanzar la identidad porque los elementos son de rango esencialmente diferente. En cambio, solo se pueden concebir juntos a partir de una relación jerárquica entre los principios, cuya consecuencia sería transformar todo en identidad y eliminar las diferencias internas (dejar sin explicación el carácter desigual del sistema).

Finalmente, de acuerdo con esta sección *C*, en resumen:

1) El principio es tanto unitario como diverso al mismo tiempo y en el mismo sentido.
2) *Yo=Yo* asegura la unidad y dualidad a la vez.
3) 1 y 2 son contradicciones.
4) Yo no sería idéntico con sus componentes sino contradictorio.

Conclusión: *Yo=Yo* es incapaz de explicar su propia pretensión de principio absoluto.

D. La conciencia pura no puede producir saber

La conciencia pura no solo pretende asumir la completa relación entre sujeto y objeto, sino también ser la norma y el origen del saber, es decir, producir saber mediante la identidad entre conciencia pura y empírica. Para esto:

> Ella tiene que la diversidad de la conciencia empírica como idéntica con la conciencia pura mediante la acción, mediante el desarrollo efectivo de lo objetivo a partir del yo y tiene que describir la totalidad de la conciencia empírica como la totalidad objetiva de la autoconciencia […] [Pero, si la conciencia empírica] no puede ser considerada como un salir de la conciencia pura; bajo esta perspectiva una ciencia del saber, que proviene de la conciencia pura, sería sin duda un contrasentido (*DS*, 36; *Diff*, 121-122).

La clave de comprensión de este pasaje será responder ¿qué constituye el contrasentido? Parte de la respuesta se sustenta en la contradicción originaria entre identidad-dualidad y unidad-diversidad, a saber, mediante la unidad no se explica la diversidad. Asimismo, mediante la identidad no se puede incluir una dualidad en sentido estricto.

Ahora bien, lo interesante es que aquí no solo se trata de una perspectiva semántica en la cual intentamos comprender nociones, sino que se trata de preguntarnos ¿en qué medida se puede constituir una *ciencia* a partir de esto? La pretensión será:

- Toda forma de saber es un auto-saber: un saber mediante el cual la conciencia pura se conoce a sí misma.
- Mediante el auto-saber, a su vez, se explica la diversidad de la conciencia empírica.

Aquí no solo se pregunta qué determina qué, sino que también cómo la conciencia pura se entera de sí misma mediante este ejercicio. La primera conclusión es que lo hace de manera inmediata, ya que si la conciencia pura es todo el sistema y su saber es interno, entonces es *inmediatamente* objeto de sí misma. He aquí su virtud o su defecto.

De modo que cabe responder ¿es concebible que la conciencia pura sea inmediatamente objeto de sí misma de manera tal que *Yo=Yo* sea efectivamente

autoconciencia? A su vez esto nos lleva a preguntarnos ¿qué hace falta para que la conciencia sea objeto de sí misma? Tal parece que el contrasentido observado por Hegel se relaciona justamente con que no es posible que haya una ciencia que se constituya de modo inmediato. En este sentido, una conciencia tal no podría ser autoconciencia.

El motivo de fondo parece ser que Hegel está en contra de que pueda haber conocimiento con *carácter inmediato.* Por esta razón, de tener dicho carácter, la necesidad de una ciencia sería trivial en la medida en que no habría necesidad de buscar un determinado saber acerca de algo, sino que ya se tendría inmediatamente de antemano a esta búsqueda. Recordemos que el objetivo inicial de *Diff* era resolver la escisión estructural de la cultura de la época de Hegel. En este contexto, una importante escisión es la de sujeto y objeto. Así, el modelo de identidad pretende resolver dicha escisión mediante la identidad entre los *relata*. A pesar de dicha pretensión, la misma idea de ser "objeto de sí" parece no respetar esta identidad en la medida en que esto supone un tránsito de un polo al otro, el cual supone también un cierto logro. En términos de Henrich[18], contaríamos con un *producto* o *resultado* (un saber determinado) y un *proceso* por medio del que se obtuvo dicho resultado.

El problema aparece cuando se exige congeniar la noción de resultado y el hecho de que exista solo un principio para el cual todo esté determinado de antemano. De manera que preguntarse por un resultado sería trivial en la medida en que no sería nada distinto de dicho principio. Con esto, tampoco podría existir una ciencia que se encargue de estos descubrimientos (tarea que le correspondería a la Filosofía). Una ciencia tal solo puede constituirse bajo el supuesto de la distinción entre proceso y resultado. En este sentido, habría un contrasentido en el hecho de que un saber es algo alcanzado y, al mismo tiempo, determinado de antemano.

Hegel indica que la única solución sería mostrar que "a este sistema pertenecen esencialmente los dos puntos de vista, el de la especulación y el de la reflexión" (*DS*, 37; *Diff*, 122); la primera correspondería a la perspectiva de la razón, mientras que la última a la reflexión filosófica. Esta última parecería solucionar el problema en cuanto es capaz de distinguir entre proceso y resultado. Mas nuevamente podemos iterar la pregunta ¿cómo

[18] Sigo el modo en que Henrich identifica un problema en el mismo Fichte (*cf.* 1967 24 y ss.).

podría el Yo ser objeto de sí mismo en esta reflexión? Lejos de resolver la pregunta, esta nueva perspectiva debe suponer el mismo problema anterior, a saber, que para devenir objeto para sí debe suponer que hay un objeto contrapuesto al principio de indagación; dicho de otra manera, una perspectiva en la que Yo no es objeto de sí mismo aún. Esto refrenda la idea de la *PhG*, a saber, que la autoconciencia pura no puede constituir conocimiento por sí sola y permite explicar por qué esto no es posible por la propia estructura de la autoconciencia.

Curiosamente a propósito del propio Fichte, la literatura ha tematizado este problema con el nombre de *teoría de la reflexión de la autoconciencia*, esto es, la posición que consiste en que "el yo sé no se toma a sí mismo como sujeto, sino como objeto" (Henrich 1967; Tugendhat 1979; Frank 2004; Zahavi 2007). Como consecuencia de este modelo, la única manera en que el sujeto se vuelva objeto de sí mismo es que exista una relación de identidad entre sujeto y objeto; así, nada que no sea propiamente esta identidad estricta será autoconciencia. Mas, a la vez, si es una relación de conocimiento, también debe presuponerse que el Yo sería *producto* o *resultado* del proceso de reflexión. Con esto se presenta el problema, dado que todo resultado es algo distinto de lo que se obtenía en un inicio y, con ello, se transgrede la identidad estricta de la fórmula *Yo=Yo* que pretendía dicho modelo reflexivo. Por lo tanto, tendríamos el siguiente modelo:

1. Yo-objeto se toma como *producto* de la autoconciencia y lo vuelve distinto del Yo-sujeto.
2. Si no hay identidad, entonces se invalida el fenómeno de la autoconciencia como expresando la fórmula *Yo=Yo*, es decir, como una relación inmediata entre los *relata*.
3. Por lo tanto, en palabras de Hegel, mediante este modelo "el yo no deviene objetivo para sí mismo" (*DS*, 37; *Diff*, 123).

De esta forma, entendemos que "no deviene objeto para sí mismo", porque, en este contexto, "objeto", por su propia naturaleza, exige tener un sentido no-trivial, es decir, algo a lo cual se llega mediante un proceso. Así, el problema es incluso más profundo, puesto que si la conciencia pura no puede devenir objeto de sí misma, tampoco puede haber una ciencia del saber, ya que no habría norma por medio de la cual comprender cualquier objeto de manera

legítima. Entonces, no se trata de desechar el fenómeno de la autoconciencia, sino que de buscar un modelo donde legítimamente pueda devenir objeto de sí. Con este fin, se desecha solo el carácter inmediato, no la pretensión misma de la autoconciencia.

En resumen:

1. Todo saber se constituye como tal mediante la distinción entre un *resultado* y un *proceso* de obtención.
2. A causa de esta distinción, se hace imposible establecer la identidad entre dichos *relata.*
3. Por tanto, se transgrede la identidad *Yo=Yo*.
4. Este principio absoluto es incapaz de dar cuenta de sí mismo legítimamente.

Conclusión: *Yo=Yo* es incapaz de producir algún saber. Esto significa que a) no puede saber realmente de sí mismo b) ni es capaz de fundar una "ciencia del saber" (*Wissenschaftslehre*) en la medida en que no refiere a algún objeto empírico en general.

E. Tres principios relativos e ideales

Como consecuencia de los puntos anteriores, Hegel explica que Fichte se ve obligado a constituir la realidad de la conciencia empírica y la pura a partir de la contraposición entre ellas: "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" (Scarfia § 41). De manera tal que conciencia pura es *Yo=Yo* y la empírica *Yo + no-Yo* (*DS*, 38; *Diff*, 124). Además, con el objetivo de no perder la identidad, se propone un tercer principio, a saber, "la absoluta partición del Yo y del No-Yo y una distribución de la esfera infinita en un Yo y en un no-Yo divisibles" (*DS*, 37; *Diff*, 123).

A partir de esto, Hegel observa dos problemas: 1) que los principios se incluyen so pena de ser *relativos* en lugar de absolutos (tal como se pretendía) y 2) su participación en la construcción de la conciencia es meramente *ideal* en lugar de real (*DS*, 38; *Diff*, 124). En último término, Hegel le reclama a Fichte que no esboza un sistema orgánico, holístico de la

totalidad de oposiciones, sino que parte de principios absolutos cuyas condiciones para ser pensados deben ser demostradas en el curso de la deducción.

Para Hegel, estos principios absolutizan actividades unilaterales de la conciencia. Así, a causa de estas unilateralidades absolutas, se incurre en contradicciones, como las que Hegel destacó a propósito de la incapacidad para explicar el no-Yo desde el *Yo=Yo*.

Ahora bien, el problema nuevamente parece ser que si este tercer principio asume los problemas anteriores y propone una síntesis, ello también trae consecuencias negativas para el sistema fichteano:

1) Si el tercer principio es la síntesis de los dos primeros, se superaría la contradicción entre poner y oponer. Sin embargo, al mismo tiempo, dichos actos perderían su carácter absoluto, puesto que serían transformados en otra cosa.
2) Asimismo, la síntesis sería incompleta, porque no podría tomar en cuenta los demás elementos en cuanto absolutos.
3) O bien, que no sea realmente síntesis. A partir de esto, a su vez, se debería replantear el carácter absoluto del tercer principio sintético y, junto con ello, el de los otros dos. No obstante, en este caso, ya no se cuenta con un sistema de identidad.

Cabe destacar que el sistema de Fichte explícitamente no pretende superar estas contradicciones en una unidad omniabarcante, sino evitarlas mediante la *delimitación del significado* o de la extensión de los miembros no unificables de la oposición (*cf.* Siep 2015 41). En este sentido, mediante la delimitación simplemente se coordinarían los principios dentro del sistema, pero sin necesidad de resolver las contradicciones entre ellos. Por este motivo, Fichte se vería obligado a introducir cada principio con un carácter relativo, esto es, se plantean principios por medio de abstracción de otros elementos, pero que, a su vez, solo serían comprensibles mediante su complementación con aquello de lo que antes habían prescindido. Así lo explica Hegel:

> La incompletud de esta síntesis, que el tercer principio expresa, es necesaria si los actos del primer y del segundo principios son actividades absolutamente contrapuestas, es decir, que en el fondo no es posible ninguna síntesis. La síntesis es, pues, posible sólo si las actividades del autoponerse y del oponer están puestas como factores ideales. Justamente, parece contradictorio en sí mismo que actividades que en modo alguno deben ser conceptos hayan de ser tratadas sólo como factores ideales; que el yo y el no-yo, lo subjetivo y lo objetivo, en suma lo que se ha de unificar, se expresen como actividades –poner y oponer– o como productos –yo y no-yo objetivos– no supone, en sí e incluso para un sistema cuyo principio es la identidad, ninguna diferencia. Su carácter de ser absolutamente contrapuestos los convierte sin más en algo meramente ideal y Fichte reconoce esta pura idealidad de los mismos (*DS*, 38-39; *Diff*, 124).

Hegel explica que el carácter abstracto de estos principios lleva a concebirlos únicamente como "factores ideales", es decir, como principios que no pueden entenderse como algo más que delimitación inicial. Así, por ejemplo, se propone la identidad del sistema y con ello no se explica cómo lo diferente se incluye en esa identidad; solo se propone la síntesis de lo diferente, pero no se explica cómo dicha síntesis puede ser principio absoluto o síntesis de principios absolutamente contrapuestos. Asimismo, para hacer sentido al sistema se tiene que *suponer* (en lugar de demostrar) que es idéntico y compuesto por tres principios cada uno de los cuales tiene una relación horizontal con los demás.

En resumen:

1. El sistema está compuesto por tres principios absolutos, donde dos de los principios son absolutamente opuestos y otro es la síntesis de ellos.
2. No es posible que los tres principios sean absolutos.
3. Los principios necesitan de su complementación mutua.
4. Esta complementación consiste en una abstracción *ad hoc* de aquello que limita los principios entre sí (*factores ideales*) en lugar de que los principios se expliquen mutuamente.

Conclusión: el modelo de identidad es incapaz de explicar que el sistema sea idéntico y tenga tres principios absolutos a la vez.

F. Razonamiento circular, idealismo dogmático

Cuando Hegel llama a estos principios "factores ideales" introduce una idea interesante sobre ellos, esto es, que la mera postulación de cada uno de estos principios no explica nada diferente que aquello que se postula en ese momento, a saber, una identidad sin más, una oposición sin más y una síntesis sin más. Como se vio, si estos principios quieren entenderse juntos, provocan una serie de contradicciones e inconsistencias y, en la medida en que Fichte no es capaz de resolver estas contradicciones, para Hegel, en el fondo, se trata de un *proyecto circular*, vale decir, su carácter ideal se relaciona con una especie de razonamiento circular. Junto con esto, se verá que la única manera de aceptar el carácter de principio absoluto de estos postulados es aceptándolos *dogmáticamente*.

Fa. Razonamiento circular

El carácter circular se manifiesta en la relación que tienen los principios entre sí, esto es, se pretende que los principios se expliquen entre sí, cuando en realidad cada uno solo se explica a sí mismo. Del mismo modo, no se puede superar el carácter de primer principio de la fórmula *Yo=Yo*, en la medida que en este sistema fichteano los demás principios solo se vuelven inteligibles en relación con este primer principio y nunca por sí mismo. Aquí me gustaría retomar una idea que fue citada en la sección anterior, cuando Hegel dice que:

> [E]l yo y el no-yo, lo subjetivo y lo objetivo, en suma lo que se ha de unificar, se expresen como actividades –poner y oponer– o como productos –yo y no-yo objetivos– no supone, en sí e incluso para un sistema cuyo principio es la identidad, *ninguna diferencia* (*DS*, 39; *Diff*, 124. Énfasis mío).

Parece importante notar que, del hecho de que los principios no suponen ninguna diferencia interna entre ellos, se sigue que tampoco pueden explicar nada.

Al respecto se podría reflexionar en torno a la importancia de la inclusión de la *diferencia*, en la medida en que justamente el de Fichte pretende ser un sistema de la identidad

en cierto sentido. Por otra parte, si se buscara la verdad sin más, tampoco la identidad sería un problema, puesto que justamente cualquier relación de identidad es siempre verdadera. También la relación parece ser autosuficiente en la medida en que necesita solamente de sí misma para satisfacer su identidad. Entonces ¿por qué sería un defecto del sistema no incluir a la diferencia?

Recordemos que el sistema de Fichte se propone, entre otras cosas, explicar la conciencia empírica a través de la pura. A su vez, se afirma que la conciencia empírica es característica por su contenido diverso, en cambio, la pura, por su carácter unitario. En la sección *C*, observamos las dificultades de reducir la unidad a la diversidad o multiplicidad y viceversa. Al mismo tiempo, recordemos que, de acuerdo con Hegel, Fichte se ve en la obligación de incluir más principios con el fin de explicar estos fenómenos en conjunto.

Esto intenta responder a la siguiente pregunta clásica en la filosofía ¿cómo explicar el aspecto legaliforme de la experiencia y el empírico sin dividirlas en dos realidades distintas? Justamente este era el asunto del tránsito de "Fuerza y entendimiento" a "Autoconciencia" en la *PhG*. La propuesta de casi todo el así llamado "idealismo alemán" será reconducir la realidad empírica al aspecto legaliforme, es decir, afirmar que las leyes están en la experiencia y son indistinguibles de ella. No obstante, no basta con postularlo, sino que se debe explicar *cómo* se incluye esta diversidad en la unidad de la que es parte.

Esta búsqueda parece importante para la propuesta de un sistema, puesto que salvo que se pretenda instaurar un sistema de un elemento (el Yo), normalmente un sistema intenta explicar una serie bastante grande y compleja de elementos y de una explicación en torno a cómo ellos se coordinan entre sí. Precisamente esta es la pretensión de Fichte cuando se propone explicar la conciencia empírica por medio de la pura, es decir, explicar cómo una serie de partes, en tanto tales, se derivan de la identidad *Yo=Yo*.

Adicionalmente, hay otro punto importante: normalmente la relación de dos elementos o más en un sistema justifican su inclusión por medio de su relación mutua, puesto que, en esos casos, ningún elemento es autosuficiente. El asunto es que aquí la fórmula de identidad sí lo es, de manera tal que queda en entredicho de antemano su relación con algo más. En este sentido, la identidad en sí misma no constituye ninguna diferencia en la que sea

posible explicar algo *en concreto*, es más, se verá que la inclusión de algo en concreto representa más bien un ejercicio *dogmático*.

Esto pareciera ser un problema en la medida en que el sistema es uno que explica la experiencia, con toda su complejidad. Por eso, si la conciencia pura efectivamente es abstracción de todo lo demás, entonces su capacidad para explicar algo más que a sí misma se vuelve imposible.

Es más, tal como se dijo anteriormente, incluso el modo en que se plantea su complemento con los demás principios parece no resolver este problema en cuanto se los introduce como algo en relación al *Yo* sin más. Por ejemplo, una tensión se produce cuando la conciencia pura experimenta a la empírica únicamente como *límite* (*cf*. Ferreiro 2019 668). El problema surge cuando la noción de "límite" solo es algo en relación a la conciencia pura y no caracteriza de ninguna manera a la empírica, al contrario, el límite está previamente dado por la propuesta del principio de posición. De manera tal, que el principio de posición no puede manifestarse de manera concreta. Hegel lo explica así: "Tan pronto como aparece el uno, el otro está aniquilado; pero, puesto que este uno puede aparecer solamente bajo el predicado del contrario del otro y por ello con su concepto aparece el concepto del otro y a la vez lo aniquila, este uno mismo no puede aparecer" (*DS*, 39; *Diff*, 125).

Se pretende que, en cierta medida, el no-Yo sirva de principio por medio del que se explique la instanciación empírica del principio de identidad. Sin embargo, lejos de manifestar al Yo de manera concreta, solo se puede caracterizar uno si es que se aniquila al otro y viceversa, puesto que como se vio en A, B y C de esta sección, Yo no puede ser idéntico al no-Yo. Más bien, el no-Yo se plantea como meramente opuesto al *Yo*. De esta manera el dominio del no-Yo queda fuera del Yo, por definición; en este sentido es *No*-Yo. Y, a su vez, desde la perspectiva del *Yo* la única relación con su opuesto solo presupone el principio de no-contradicción, pero ninguna manifestación concreta o sustantiva del mismo, esto es, a partir del hecho de que algo es idéntico consigo mismo sabemos que no es idéntico a otras cosas, pero no se afirma nada respecto de esas "otras cosas". En este sentido, cuando "aparecen" las otras cosas debería desaparecer el *Yo* y viceversa. Con lo cual se afirma que los objetos empíricos no son nada realmente con respecto al *Yo*.

De forma que lo único que se dice de *Yo* es que es idéntico a sí mismo, nada más. Asimismo, también sabemos del no-Yo solo que no es *Yo*, nada más. De modo tal que, como se verá más adelante, hablar de objetos empíricos, en los cuales habría participación mutua de estos principios, introduce una perspectiva dogmática.

En esta medida la contraposición no es tal, puesto que realmente ningún principio se constituye a partir de su contrario, sino solo a partir de sí mismo. Así, como vimos en *D*, cualquier saber de la conciencia pura o de la empírica es trivial, solo se comprende a partir de sí misma. En esta medida, no existe la posibilidad de plantear un parámetro a partir del cual sea posible evaluar la comprensión del principio, sino que solo debemos asumir la *trivialidad* de que es idéntica a sí misma.

Por lo tanto, si no hay un contrario que pueda constituir alguna realidad en el Yo más que la mera identidad, entonces el razonamiento de Fichte es *circular*. Esto es, sería un argumento que comienza con una declaración conocida (*Yo=Yo*), la cual es por principio verdadera y que se usa para establecer la validez del sistema. Sin embargo, la premisa contiene la conclusión que el argumento intenta comprobar, esto es, que el sistema se funda en la identidad del principio de posición en lugar de probarlo. Esencialmente, esta forma de razonamiento asume que la conclusión del argumento es cierta antes de que siquiera haya sido dicho, insertando la conclusión en la premisa inicial.

La consecuencia más inmediata de esto sería lo destacado anteriormente, a saber, el hecho de que cada principio se deba entender solo a partir de sí mismo, parte el sistema en dos o tres, puesto que produciría realidades inaprehensibles entre sí que, de forma misteriosa, serían parte del sistema. Entonces, en la medida en que el objetivo del sistema es fundar la conciencia empírica en la pura, el sistema mismo en cuanto tal quedaría desacreditado.

Resumen:

1. *Yo=Yo* es autoevidente por principio de identidad.
2. El contraste con no-Yo no constituye nada que no se supiera por medio de la identidad.
3. Debido a que la fórmula *Yo=Yo* es autoevidente, se estipula que debe fundar el sistema.

4. De modo inverso, no se explica cómo lo fundado tiene relación con lo fundante (*Yo=Yo*).
5. Se presupone el carácter fundante en lugar de demostrarlo (no explica cómo lo puro incluye a lo empírico).

Conclusión: el sistema está fundado en un *razonamiento circular* a partir del cual es imposible construir un sistema de elementos distintos al fundante.

Fb. Idealismo dogmático

Lo interesante es que, para Hegel, *Yo=Yo* tampoco es capaz de justificarse a sí mismo de manera legítima; en esta medida será *dogmático*. Podríamos preguntarnos: ¿qué justifica la postulación del principio *Yo=Yo* en el sistema? Hegel cree que nada, al respecto afirma:

> La identidad absoluta es ciertamente principio de la especulación, pero permanece, como su expresión yo = yo, sólo la regla cuya plenificación indefinida *se postula*, pero *no se construye* en el sistema. […] El idealismo dogmático adquiere para sí la unidad del principio por cuanto niega el objeto en general y pone como lo absoluto uno de los opuestos, el sujeto en su determinidad, del mismo modo que el dogmatismo, cuya forma pura es el materialismo, niega lo subjetivo. Si al filosofar subyace la necesidad de una identidad tal que deba resultar de haber negado uno de los opuestos, al hacer abstracción de él absolutamente, entonces da lo mismo cuál de ellos se niega, lo subjetivo o lo objetivo. Su oposición está en la conciencia y la realidad del uno está en ella tan bien fundada como la realidad del otro; la conciencia pura no puede ser mostrada en la conciencia empírica ni más ni menos que la cosa en sí del dogmático; ni lo subjetivo ni lo objetivo exclusivamente colman la conciencia (*DS*, 39-40; *Diff*, 125-126. *Énfasis mío*).

El primer principio fue caracterizado como circular, pero en cuanto tal, vimos que pretende ser autoevidente. Ahora bien, la pregunta es si acaso el hecho de ser autoevidente basta para aceptarlo o incluirlo en un sistema. El problema parece estar en que el principio se asume como inmediatamente evidente por el hecho de estar justificado en la identidad y se presupone que por este mismo hecho los demás elementos del sistema deberían adecuarse a él, en lugar de que también esta fórmula se adecúe a los demás elementos. En este sentido,

se asume inmediatamente como verdadero sin justificar por qué, pero la tensión está en que su circularidad impide una justificación.

Una justificación sería 1) incluir un principio por medio de la relación con otros elementos, en cuanto los complementa o fundamenta, o bien 2) se podría justificar su inclusión por medio de otro elemento de carácter superior. En ambos casos se busca un parámetro externo, esto es, algo más que la postulación inicial. En este caso, el problema es que *Yo* es parámetro de sí mismo, es decir, saber qué es *Yo* en la filosofía de Fichte es *autoevidente.*

Ahora bien, junto con el hecho de ser autoevidente, como se analizó en *Fa*, se "niega el objeto en general" con lo que no puede fundarlos. Es más, como se vio, el razonamiento circular tampoco brinda un conocimiento, dado que, como vimos en *D*, el conocimiento científico parece exigir que no sea trivial; incluso se pone en cuestión que pueda ser objeto de conocimiento en cualquier sentido.

Supongamos que en una conversación cotidiana afirmamos que *Yo* es igual a *Yo*, ante lo cual nuestro interlocutor replica ¿de dónde sacaste eso? Esto es, nos exige razones para justificar la certidumbre de dicha afirmación. No sería muy difícil afirmar que es cierto por principio de identidad, lo cual vuelve a la pregunta superflua y a la respuesta innecesaria. Ahora bien, si la pregunta es ¿por qué crees que dicho principio explica la relación entre sujeto-objeto o entre conciencia empírica y pura? La respuesta sí se vuelve difícil, dado que habría que explicar la relación entre sendos elementos y por qué son distintos en lugar de idénticos.

La respuesta de Fichte, según Hegel, es que debe negarse un *relata* y reducirlo al otro (objeto a sujeto, conciencia empírica a pura). No obstante, la inclusión del elemento reducido resulta dogmática toda vez que solo cabe *postular* su inclusión en el sistema, en lugar de aceptar su inclusión en la medida en que explica la relación entre los opuestos. Por este motivo, es dogmática a causa de que el principio es circular. Esta circularidad se manifiesta en que se plantean principios por medio de abstracción de otros elementos, pero que, a su vez, solo sería comprensible mediante su complementación con aquello de lo que antes había prescindido. En esta línea, Siep afirma: "La deducción añade al momento "puro" aquello que

había abstraído antes. El defecto de este principio abstracto exige ser complementado con aquello de lo que había prescindido antes. Un tal proceder es circular y por tanto dogmático" (40-41).

Resumen:

1) El argumento es circular y autoevidente.
2) Cualquier justificación debe remitir a un elemento ajeno a la autoevidencia.
3) Por lo tanto, cualquier justificación es superflua y trivial.
4) Los principios son introducidos dogmáticamente a causa de su estructura circular. Aun negando un aspecto, igualmente se postula sin justificación la inclusión y el sistema se adecúa a dicha inclusión.

Conclusión: se trata de un *idealismo dogmático* en cuanto no resuelve realmente lo que se proponía, a saber, fundar el sistema completo (con toda su complejidad y diversidad) en la identidad de un principio.

3. Evaluación conjunta del modelo de identidad.

Valdría la pena mencionar que el tratamiento conjunto de ambos textos se justifica en la medida en que la perspectiva general de *Diff* y el contexto específico del inicio de la sección "Autoconciencia" en la *PhG* son similares. La argumentación de sendos textos expone una escisión que se autoimponen resolver, en un caso, con el objetivo de fundar un sistema legítimo (*Diff*) y en el otro, con el objetivo de satisfacer la pretensión de la figura inicial de "Autoconciencia". Ahora bien, a esto se debe agregar el hecho de que uno de los sistemas analizados por Hegel en *Diff* es justamente el de Fichte, cuyo principio fundante tiene la misma estructura y dificultades que el modelo de identidad considerado en la *PhG*. Probablemente esto se debe a que en la *PhG* se hace una cripto-referencia a Fichte, pero al margen de si esto es el caso, lo interesante es que las críticas realizadas al sistema fichteano en *Diff* son *perfectamente compatibles* con los problemas del modelo de identidad en la *PhG*.

Asimismo, la propuesta de solución en ambos textos es la misma: se busca resolver la escisión incorporando un lado de la relación en el otro, de manera tal que lo que anteriormente era visto como opuesto esté determinado y producido por un polo de la relación y, en esta medida, la escisión desaparezca. Esta es la pretensión que se deberá evaluar como satisfactoria o fallida.

En ambos textos esta propuesta es evaluada como fallida, pero en la *PhG* Hegel no parece indagar en las razones de fondo por las cuales esta propuesta es insatisfactoria, mientras que en *Diff* es posible encontrar más fundamento para esta posición.

En la sección 2.1 enumeramos una serie de preguntas que la *PhG* parecía no responder. De modo que corresponde intentar dar respuesta a las más importantes con el objetivo de evaluar si el tránsito mismo de la *PhG* es legítimo, esto es, si la propia naturaleza del modelo de autoconciencia lo hace fallar como autoconciencia o bien si esta afirmación es demasiado exigente y debemos concluir que el tránsito es injustificado (al menos desde el punto de vista de la evidencia conjunta presentada aquí).

3.1. Reevaluación de las preguntas de la sección 2.1.

Como se mostró, Hegel afirma que el modelo de identidad de autoconciencia tiene como consecuencia la cancelación inmediatamente de su ser-otro. Ante lo cual cabe preguntarse: ¿la autoconciencia de identidad es incapaz de incluir aquello otro más que sí misma por su propia naturaleza?

A partir de *Diff* sabemos que, primeramente, la respuesta radica en la propia pretensión, de acuerdo con la conciencia pura se presenta como “la abstracción de lo diverso” (sección *A*). De este modo, por definición excluye el aspecto objetivo de la relación (lo ajeno al principio) como indeterminado. En segundo lugar, debido a que lo diverso queda indeterminado, en lugar de incluir aquello diverso a la unidad, la pretensión se ve obligada a negarla para conservar su identidad (sección *B*).

Hasta aquí se ha revisado las razones de por qué no es capaz de incluirse lo diferente en este modelo. Estas dos primeras razones se siguen de la pretensión inicial en la que se

busca identidad, pero surge la pregunta de si la pretensión es lo único que impide su inclusión. Es por ello que Hegel esgrime algunas razones adicionales que esta vez se siguen de *la posibilidad de la aplicación* del principio según el cual lo unitario e idéntico incluye a lo diverso y dual. Desde la sección *C*, apreciamos que de tal intento se siguen algunas contradicciones y de la sección *D* un contrasentido.

La contradicción surge cuando pensamos en que algo es unitario y diverso o idéntico y dual al mismo nivel. Por ejemplo, aun cuando podamos pensar que todo elemento empírico del mundo contiene tanto elementos unitarios como múltiples, no contiene los múltiples a causa de ser unitario o viceversa. De esta forma, el origen de lo unitario y lo múltiple sin más debe ser heterogéneo por su propia naturaleza, es decir, el propio estatuto de ser unitario o múltiple muestra que no puede haber un principio a partir del cual se consideren al mismo tiempo y al mismo nivel.

De una manera similar ocurre el contrasentido según el que la autoconciencia es objeto de sí misma. Por medio de *D*, descubrimos que la propia naturaleza del saber exige que, la misma consideración de un "objeto de conocimiento", debe suponer la distinción entre un *resultado* y un *proceso* de obtención. Esto obliga a que la autoconciencia no pueda tener una relación inmediata consigo misma, sino que mediada por elementos ajenos. De modo que el estatuto mismo del modelo de identidad impide explicar tanto al conocimiento de objetos como que, dicho conocimiento, en último término, es *autoconocimiento inmediato*. En esta medida, tanto *C* como *D no* son exigencias arbitrarias que cambiarían si la pretensión del modelo de autoconciencia fuera distinta, sino que *todo* modelo de autoconciencia que busque explicar la relación de una conciencia consigo misma, si contiene unidad y multiplicidad o identidad y dualidad, deberá entonces asumir su *escisión originaria* y considerar la participación en su modelo explicando dicha escisión. Asimismo, todo modelo de autoconciencia que pretenda producir una ciencia y un saber de sí que se llame legítimamente verdadero, deberá asumir que un objeto de conocimiento es *resultado* de un proceso y nunca algo que se da de antemano. En este sentido, como se verá en la siguiente sección, se trata de *problemas necesarios* en la medida en que todo modelo de autoconciencia que explique la relación de la conciencia consigo misma debe incorporar.

También quedó pendiente considerar ¿por qué un modelo tautológico de autoconciencia sería insuficiente? ¿Resulta insuficiente respecto de qué?

En la sección *E*, se expuso el carácter ideal que Hegel le otorga a los principios absolutos de posición, oposición y síntesis. Se arguyó que "ideal" implica, por una parte, la abstracción de ciertos elementos como, por otra, la necesidad de complementación. Dicho de otro modo, inicialmente los principios se delimitan mutuamente en la medida en que van considerando aspectos vacantes en el sistema. Por ejemplo, la oposición en la medida en que la posición no puede determinar al no-Yo y la síntesis en la medida en que posición y oposición están absolutamente contrapuestos. No obstante, cada principio necesita de aquellos elementos que no puede determinar por sí mismo para participar en el sistema, en este sentido, necesita de *complementación*. Así, un objeto empírico tiene que ser tanto unitario como diverso y esto no debería ser excluyente a un cierto nivel, pero la inclusión de uno de estos elementos resulta forzosa, porque no hay una explicación sobre en qué medida hay un principio que contiene ambos elementos. Por este motivo, la complementación consiste en un discurso que explique cómo en un determinado asunto coexisten dos elementos irreductibles, pero no necesariamente explicarlos respecto de un principio común.

Por lo tanto, el carácter meramente ideal de cada principio evidencia su aspecto tautológico, a saber, cada principio deja fuera todos los elementos que no constituyen su definición. De suerte que excluye todo lo demás, lo que justamente necesitaría para tener algún carácter operativo *no-trivial*, es decir, que los principios sean o produzcan algo más que lo que sabemos de ellos de antemano.

En este sentido, en la sección *Fa*, se analizó que los principios solo serían legítimos en el sentido de autoevidentes, lo que vuelve imposible derivar de ellos nada distinto ni relacionarse con algo otro que sí mismos. Así pues, la inclusión de cada uno de los principios absolutos del modelo de identidad está fundado en un *razonamiento circular* a partir del cual es imposible construir un sistema de elementos distintos al principio fundante. En esta medida, todo principio tautológico es incapaz de ser principio de algo más que sí mismo. Así, se podría justificar la necesidad de explicar una pluralidad de elementos en un dato de experiencia, que se debería considerar incontrovertido, a saber, un sistema tautológico: "[…]

[E]s inconsistente con algo que parece ser un dato evidente de la experiencia, a saber, que hay una pluralidad de cosas. Asumiremos que existe una pluralidad de cosas materiales y, por lo tanto, que el monismo es falso (Hoffman y Rosenkrantz 1997 78).

Esta afirmación fue pensada por su autor para combatir el monismo, pero, como se vio en la sección *Cb*, también debe ser válida para un sistema de la mera identidad (tautológico). Por este motivo, un principio tal es *insuficiente para constituir un sistema* que busque organizar una serie de elementos distintos.

Para terminar, a partir de la carencia de movimiento, surge la pregunta: ¿En qué medida es importante ser conciente de la escisión que genera la pretensión del modelo de identidad?

Como se mostró a raíz de la circularidad, los principios fundantes del sistema de identidad se basan en la *autoevidencia*. Esta característica no tendría que ser considerada como intrínsecamente deficiente.

Ya desde la Antigüedad, Aristóteles consideraba que no todo puede y debe ser demostrado. En la *Metafísica* (en adelante *Met*), deja entrever que el principio de no contradicción no funciona como premisa en ningún argumento, tampoco como una regla de inferencia y, al mismo tiempo, es un principio que "es necesario que tenga cualquiera que sepa cualquiera de las cosas que son" (*Met.* IV 3 1005b15). Vale decir, no es arbitrario, sino incluso necesario. Dicho de otra manera, la comprensión de los eventos y cosas del mundo sería imposible sin presuponer dicho principio. Motivo por el cual su justificación consiste en mostrar que efectivamente no podemos prescindir de él para actuar. En este sentido, "incluso si el oponente no habla, todavía debe actuar, y si actúa de cierta manera, eso demuestra que piensa que las cosas en el mundo son de una manera en lugar de otra" (Gottlieb 2019). Es por ello que Aristóteles dice que la gente no entra en pozos o precipicios. Así, un escéptico radical consecuente no debería temer en tirarse a un pozo, puesto que bien podría no serlo.

De modo similar, se podría sostener que los principios absolutos de Fichte tampoco pueden o deben justificarse. Ahora bien, como se dijo con Aristóteles, esto no significa que no haya ninguna posibilidad de proveer algún tipo de justificación. La propuesta de Fichte es proponer los primeros principios del sistema y retrotraer todos sus elementos componentes

genéticamente a dicho principio de identidad. Es esto justamente lo que Hegel discute en *Diff*. Se podría afirmar, siguiendo al propio Fichte, que la acciones no son solo movimientos físicos de un cuerpo, sino que también el mismo ejercicio de explicación filosófica por medio del cual activamente se propone un modelo de comprensión del mundo. De modo que, tal como un arquitecto diseña los planos de un edificio real, un pensador diseña un modelo de explicación del mundo. En este sentido, la evaluación de la *consistencia* del modelo de identidad también es una forma de justificación. De manera tal que si el sistema demuestra tener elementos contradictorios o inconsistentes, entonces no deberemos aceptar que sus primeros principios están presupuestos en el mundo de la misma forma que el principio de no-contradicción aristotélico.

Por consiguiente, la *autoevidencia* por sí misma no significa un defecto, pero proponer arbitrariamente que un principio es autoevidente no es razón suficiente para creer que lo es. Algún principio puede ser autoevidente, la pregunta es si el principio de identidad de Fichte lo es. Según Hegel ¿qué razones tiene Fichte para proponer su principio de esta forma? La respuesta en *Diff* es "ninguna de fondo", dado que:

1. El sistema de identidad se evalúa con el objetivo de resolver la escisión entre sujeto y objeto. Sin embargo, lejos de resolverla, la reproduce; de manera que esta es una razón para no aceptar la autoevidencia del principio.
2. Lo fundado por el principio absoluto, a saber, el carácter empírico, diverso, dual y objetual del sistema no tiene como presupuesto de su origen el principio de identidad. Más bien, solo puede ser explicado por medio de principios *ad hoc* que complementan a *Yo=Yo*. Dicho de otra forma, mientras que la acción demuestra que no podemos prescindir del principio de no contradicción, la experiencia cotidiana nos demuestra que debemos prescindir de la condición de absoluto del principio de identidad para comprenderlo.

En suma, a partir de esto, cabría pensar que el principio es más bien *dogmático*, vale decir, es planteado como el centro del sistema sin una justificación suficiente.

4. Conclusión

4.1. ¿Yo=Yo no es propiamente autoconciencia?

Ahora estamos en condiciones de responder a la pregunta ¿por qué la relación *Yo=Yo* no es propiamente autoconciencia?

Como se mostró, se relaciona con la naturaleza del modelo de identidad. Este modelo considera al menos dos supuestos importantes:

El primero, en la *PhG*, el resultado de la escisión heredada de "Fuerza y entendimiento" plantea la posibilidad de incorporar los elementos ajenos del *fenómeno* a la *ley*. En este caso, se busca incluir los elementos *singulares* de "Certeza Sensible" en la *identidad* del *Yo*. Por lo tanto, se trata de incluir la singularidad (o bien, su contracara, la "multiplicidad") en esta identidad estricta.

Luego, como segundo supuesto, se propone que tanto "identidad" como "singularidad" son elementos que forman parte de la relación que *la propia conciencia tiene consigo misma*, motivo por el cual se habla de *autoconciencia*. Dicho de otra manera, la conciencia se relaciona consigo misma teniendo una relación inmediata –a través de una identidad estricta– y, al mismo tiempo, incluyendo en esa misma identidad, los elementos singulares de la "Certeza sensible".

Sin embargo, como se vio, en la medida en que se reproduce la escisión en lugar de resolverla, no es posible comprender que la identidad incorpore la multiplicidad o la singularidad, sino que solo se confirma su naturaleza heterogénea. Del mismo modo, este modelo tampoco permite explicar que la conciencia se relacione consigo misma por medio de una *relación inmediata*. En este sentido, se trata de un modelo que *no* logra explicar lo que pretendía, a saber, la autoconciencia –la relación de la conciencia consigo misma–y, por consiguiente, *no es autoconciencia*.

Recordemos que el modelo de autoconciencia tematizado aquí se remonta al menos a Kant, para quien la *autoconciencia* juega el rol de unidad no sustancial de la experiencia, esto es, "la actividad a través de la cual nuestra percepción está normativamente estructurada" (Pippin 2010 7-8). De manera tal que el sentido de "auto" evoca una relación "consigo

misma" en la medida en que la conciencia no es solo conciencia de objetos del mundo, sino de que de ella misma realizando este ejercicio, es decir, que los objetos son constituidos como tales a través de facultades cognitivas de un sujeto racional finito (Yo) (*cf. KrV*, A104 y ss.; B132 y ss.). De suerte que no podemos tener conciencia sin que, en cierta medida, podamos ser conscientes de dicha experiencia como siendo algo "para nosotros", esto es, normada por dichas facultades.

Como se analizó en la *PhG*, el problema surge cuando se pretende una relación de la conciencia consigo misma (autoconciencia) siendo esta pretensión también la norma para el conocimiento de objetos. A través del presente artículo se ha visto que dicha pretensión es imposible, al menos en el sentido de que se entienda que la conciencia y la autoconciencia están al mismo nivel. Dicho de otra manera, un ejercicio parece ser la relación de la conciencia con los elementos singulares o múltiples; y otro, la conciencia de que la norma de esa relación no está en esos elementos singulares o múltiples, sino que en la constitución misma de la conciencia. Como se dijo en *D*, esto último solo se puede entender a propósito del *producto*, no de la misma actividad.

De esta forma, la perspectiva del modelo de identidad tendría *problemas necesarios*. Esto significa que necesariamente si la conciencia 1) busca relacionarse consigo misma y 2) se establece como único criterio de verdad de objetos de dicha relación; entonces se concluye que 1 es incompatible con 2 *necesariamente*. Ahora bien ¿necesidad de qué? ¿de toda forma de autoconciencia? ¿solo de una?

En la sección anterior y a partir de *Diff* se identificó distintos niveles de *problemas necesarios*, entre los cuales se encuentran: problemas respecto de una *cierta formulación*; problemas respecto de *toda* relación de una conciencia consigo misma (autoconciencia) y problemas respecto de la *justificación necesaria* para la comprender un cierto planteamiento filosófico.

De acuerdo con *A* y *B*, se encuentra un problema en la formulación del principio, puesto que sería de antemano incompatible con los elementos ajenos al principio de identidad. En esta medida, se podría pensar que bastaría con formular la pretensión de la autoconciencia de modo distinto para soslayar esta incompatibilidad, por ejemplo,

excluyendo de la pretensión del principio de identidad ser también norma de la conciencia de objetos. Con lo que, no se trataría de problemas necesarios, sino simplemente de una *perspectiva inadecuada*. En tal caso, la perspectiva correcta sería aquella que distinga completamente la conciencia de la autoconciencia. No obstante, por mucho que demos un nuevo significado a la palabra, el concepto parece requerir de una formulación distinta. En esta línea, el problema solo sería necesario de acuerdo con un cierto significado del término y no para cualquier modelo de autoconciencia. En efecto, solo desde esta perspectiva sería necesario, puesto que no se aprecia que sea *necesario conservar* algo de la pretensión fallida –como busca el "método dialéctico"–, sino que simplemente y de modo *arbitrario*, la tarea es elegir un significado distinto del término "autoconciencia". Sin embargo, no es claro por qué llamaríamos a esto "autoconciencia" y no simplemente "principio de identidad". Dicho de otra manera, no se trataría de una *conciencia* que es consciente de sí.

En la *PhG*, se aprecia cómo Hegel nunca renuncia a que la autoconciencia sea una forma de conciencia. Este es el curso de la argumentación de dicha obra, pero independientemente de él ¿cuáles son los motivos para aceptarlo? ¿por qué es necesario incluir la conciencia en la autoconciencia? Después de todo, hay modelos que los tratan como fenómenos separados, por ejemplo, la "teoría de orden superior" (Rosenthal 1997). La razón es que *la conciencia* precisamente es la que aspira a relacionarse consigo misma. Por tanto, dicha relación no debe ser muy distinta al modo como la "Conciencia" concebía a sus objetos, esto es de modo concreto y singular, poseyendo ciertas propiedades y regida por ciertas leyes; todos estos elementos aportaban allí a la conciencia una forma específica en función de la cual reconocerla. Por este motivo, Hegel afirma que las figuras de "Conciencia" deberían ser "momentos de la autoconciencia" (*PhG*, 104/167). Ahora bien, no se trata de una relación género-especie; sino que la autoconciencia no está totalmente desconectada de la pretensión de normar la conciencia de objetos. Así, la autoconciencia solo es algo en vinculación con un cierto producto de conciencia y nunca por sí sola.

Como destaca la llamada "escuela de Heidelberg" (Zahavi 2007; *cf.* sección *D*) el modelo de *Yo=Yo* pretende explicar la autoconciencia como un fenómeno de relación

consigo misma, ya no como objeto, sino como sujeto y, en este intento, reproduce la escisión con el aspecto objetivo en la medida en que lo toma como *producto*.

Así, la caracterización del producto no solo implica su unidad e identidad consigo misma, sino que también *necesariamente* se vincula con los elementos múltiples y heterogéneos para los cuales carece de principio para comprender y, de comprenderlos, no informan de la naturaleza del Yo, sino justamente de su absoluto opuesto (no-Yo). En este sentido, se aprecia cómo –según la interpretación de Pippin 2010– este modelo impide la "satisfacción de la autoconciencia", esto es, la capacidad para que la conciencia se relacione consigo misma. Debido a este motivo, ni tendríamos principio para comprender la propia relación consigo misma sin más, ni la relación consigo misma por medio de los objetos.

De suerte que la autoconciencia –en la línea de la "Conciencia"– se vincula con *una* identidad, no solo con *la* identidad sin más. Siendo de esta forma, entonces forzosamente en toda autoconciencia conviven elementos unitarios y múltiples, idénticos y duales (*C*); así como activos y productivos (*D*). En esta medida, *toda* formulación de un modelo que explique la autoconciencia, debe considerar *necesariamente* los problemas relacionados con la heterogeneidad de los elementos componentes de una explicación tal. Estos son *necesarios para* la autoconciencia, puesto que ponen límites a cualquier modelo de relación de la conciencia consigo misma.

En este contexto, si ahora complementamos *A* y *B* con *C* y *D*, la necesidad de los problemas del modelo ya no consisten en una mera arbitrariedad, sino que surge de la pregunta ¿qué clase de configuración de elementos sería necesaria para que efectivamente una conciencia se relacione consigo misma? Ante ella, surgen *problemas necesarios* que *toda* relación de esta clase debe afrontar. Incluso cuando se considere que debe abandonarse una relación como la *identidad estricta*, esto es, una relación *inmediata* de la conciencia consigo misma; de igual forma, esto no implica que la conciencia no pueda relacionarse consigo misma de ninguna manera, sino que solo aspira a una forma de relación *mediata* como la del *reconocimiento*. No obstante, en la medida en que todavía se trata de *autoconciencia* en el mismo sentido, entonces el reconocimiento sí debe incluir aquellos aspectos fallidos de la concepción precedente, ya que es fallida por ser *inmediata*, no por ser *autoconciencia*.

Así, la inclusión de este complemento es impedida por el carácter *inmediato* de la relación. En su lugar, como bien observa Henrich (1967) la autoconciencia es objeto de sí como producto de su actividad, esto es, como un "logro" a alcanzar por medio de la unidad de este complemento: "si la autoconciencia o cualquier forma de tomarse uno mismo por ser o estar comprometido con algo no es introspectivo u observacional, entonces siempre debe ser *provisional* [en lugar de entenderlo como un estado predado de modo completo]" (Pippin 2010 19 [agregado mío]).

Por lo tanto, este modelo no es propiamente autoconciencia en la medida en que, por todo lo anterior, no es capaz de fundamentar, al mismo tiempo, la escisión y la relación autoconsciente en la que dicha escisión participa.

Lo importante, como se destacó antes, es que este no es un capricho de la argumentación, sino que la evidencia de *Diff* parece mostrar que la propia naturaleza de aquello que se pretende comprender, es decir, la relación entre los elementos escindidos, no lo están arbitrariamente, sino que de modo necesario (*cf.* sección *C* y *D*). De manera que esta escisión plantea un dato que se debe asumir como complemento necesario para *cualquier* modelo que pretenda explicar la relación de la conciencia consigo misma.

Por consiguiente, se trata de un *problema necesario* en la medida en que un modelo legítimo de auto-relación debe adaptarse a las escisiones originarias descubiertas anteriormente, de suerte que las conserve bajo una configuración distinta, en el caso de la propuesta hegeliana, *mediata*.

4.2. Desde la perspectiva sistemática

Hasta aquí, se han dado razones para considerar la naturaleza necesaria del fracaso del modelo de identidad. No obstante, incluso considerando lo anterior, hay un elemento adicional que la perspectiva de *Diff* le entrega al tránsito específico de la *PhG*, a saber, una *perspectiva sistemática*. En lo que sigue, se intentará caracterizar esta perspectiva sistemática en la medida en que será útil como reflexión prospectiva para la tarea de un artículo posterior, anunciado en la presente "Introducción".

Suponiendo que fuéramos lectores rapsódicos de la *PhG* y nos dirigiéramos directamente a la sección "Autoconciencia", podríamos preguntarnos ¿qué necesidad hay de que la autoconciencia teórica devenga también en un fenómeno práctico o incluso político? ¿por qué no aceptar la recomendación de Tugendhat y estudiar cada figura con independencia de que se pretenda conectarla con figuran antecedentes o consecuentes? Me parece que la mejor respuesta es introducir una *perspectiva sistemática*, de acuerdo con la que se pretende explicar algo más que la mera trivialidad *Yo=Yo*.

En este momento, se presenta lo que se anticipó como: "problemas respecto de la *justificación necesaria* para comprender un cierto planteamiento filosófico". Esta reflexión surge de la pregunta ¿es la autoconciencia teórica el *único camino* (en este sentido se habla de "justificación necesaria") a partir del cual obtener una autoconciencia practica? O también, a su vez, ¿el *único camino* para obtener la política o la religión?

Se expuso cómo Hegel piensa que el movimiento de una figura a otra está impulsado por la *necesidad* (*PhG*, 56/79; *cf*., Maybee §1), esto es, debido a la forma en que los momentos anteriores pueden arribar necesariamente a una figura en lugar de a otra. Maybee sostiene que este sentido de necesidad –la idea de que el método consiste en ser forzado de momentos anteriores a los posteriores– lleva a Hegel a considerar su dialéctica como una especie de "lógica". Sería una lógica, en la medida en que las premisas precedentes son las que llevan a la posterior conclusión. No obstante, la lógica aristotélica tradicional sostiene que un silogismo se construye sobre la base de que la conclusión se debe a sus premisas, es decir, que la conclusión no puede versar sobre asuntos no contenidos en las premisas (*cf. Primeros analíticos* I.2 ss.; Smith §3). En cambio, aquí las figuras consecuentes contienen elementos nuevos y más complejos que las figuras antecedentes. Así, por ejemplo, se podría sostener que hay ciertas relaciones políticas que implican un cierto ejercicio de "autoconciencia teórica", pero *no* que la "autoconciencia teórica" por sí sola describa un acto político propiamente tal; por lo pronto, al comienzo de la sección "Autoconciencia" no se habla de "personas", "sociedades", "cultura", en definitiva, todavía no está propiamente presente el *Espíritu*.

Por este motivo, una cosa es que haya *problemas necesarios* relacionados con una cierta formulación o con toda formulación de un fenómeno en particular (autoconciencia), pero otra es que estos *problemas necesarios* sean justificación *suficiente* para arribar a otra figura aparentemente distinta, toda vez que se agregan elementos que no estaban contenidos en las figuras anteriores. Si se acepta que se agregan "nuevos elementos" y también el llamado "método dialéctico", entonces se deberá sostener que estos "elementos nuevos" no son nada *arbitrario* o algo *extrínseco* a la naturaleza del proceso mismo (*PhG*, 56/79). El asunto es que la conjunción *extrínseco-nuevo*, más el hecho de ser una conjunción *necesaria*, parece difícil de explicar.

Ahora bien, si ya se tiene de antemano una pretensión sistemática, cuyos elementos ya están de alguna forma *dados*, entonces la perspectiva de la progresión cambia. Precisamente esta es la perspectiva de *Diff*.

En primer lugar, en *Diff* se analizan dos sistemas y se los evalúan en cuanto tales, esto es, como un discurso que en su conjunto es capaz de explicar variados ámbitos y fenómenos. Como se dijo, estos deben explicar las escisiones propias de su época, las cuales no se reducen a la reflexión teórica entre pensamiento y objeto, sino que a los "fundamentos de la cultura", época llamada por Hegel "cultura del entendimiento" [*Verstandeskultur*] (Siep 2015 32). En cambio, en la *PhG*, la perspectiva es de la conciencia que realiza la experiencia (*PhG*, 61/88), con lo cual, salvo en los momentos que Hegel habla de "para nosotros"[19], no tenemos la perspectiva *total* de aquello que se intenta explicar, sino la *parcial* de cada figura. En *Diff*, por su parte, la perspectiva sistemática nos ayuda a apreciar que justamente el modelo de Fichte, según Hegel, no es capaz de constituir un sistema apropiado, esto es, Fichte no esboza un sistema orgánico, holístico de la totalidad de oposiciones.

En efecto, un sistema se debe fundar no solo lo concerniente al plano teórico, sino que la *totalidad de la realidad*, es decir, también el plano práctico, social y religioso. De esta forma, un primer principio debe constituir un modelo básico que permita dicho tránsito. En otras palabras, a partir de un primer principio y sumando más elementos, se debe poder hablar

[19] Por ejemplo, hacia el final de "Fuerza y entendimiento", justamente con el motivo de explicar el tránsito hacia "Autoconciencia", Hegel dice: "Pero solo *para nosotros* está presente esta verdad, todavía no para la conciencia" (*PhG* 102/164, *Énfasis mío*).

de personas, de sociedades y de su historia, sin que lleguemos a una contradicción irreconciliable que nos impida su tematización filosófica. Por este motivo, no es posible solo delimitar un elemento del sistema, puesto que cualquier elemento debe ser compatible con cualquier otro, es decir, la autoconciencia debe tener que poder formar parte de fenómenos más complejos como los mencionados.

Ahora bien, para que este tránsito entre elementos sea posible el arquitecto del sistema *ya* debe tener una cierta familiaridad con *todos* los elementos del mismo. En esta medida, la progresión necesaria no puede ser posible únicamente por una cierta figura antecedente, sino que por la *coherencia con la totalidad del sistema*.

Si volvemos a las secciones *E* y *F*, así como a las reflexiones en torno a dichos puntos en la sección anterior, se observará que hay interés en el modo como Fichte introduce el principio de posición (*Yo=Yo*) junto con otros principios que lo complementan. En *E* se enfatizó su carácter "ideal", el que se vincula con la *necesidad de complementación*. El problema parecía estar en el tipo de necesidad, cuyo origen era las carencias de la pretensión absoluta del primer principio. Con este fin, la inclusión de un complemento se presenta como *arbitrario* en la medida en que sería un complemento *ad hoc* a la propuesta del autor y, en cambio, no surge de un análisis del fenómeno mismo a explicar. Entonces, no se sostiene que *Yo=Yo* sea deficiente por ser autoevidente o circular, sino que lo es porque nuestra relación con el mundo sería *incompatible* con el carácter absoluto del principio y con la inclusión de nuevos principios con el mismo carácter. Asimismo, este modelo tampoco permite explicar las escisiones constatadas inicialmente, sino solo reproducirlas.

Ahora bien, nuevamente, la necesidad de la búsqueda de un sistema solo tiene sentido si se tiene a la "cultura del entendimiento" como *dato inicial*, vale decir, solo si se parte considerando que cotidianamente se nos presentan escisiones. El hecho de que sea un *dato*, como se vio, no significa que sea arbitrario, sino solo que se constata que hay una serie de asuntos irreductibles en nuestra experiencia cotidiana, como las que aquí se trataron: unidad-multiplicidad o identidad-dualidad. En esta medida, quien busque resolver dicha escisión debe: 1) creer que dicha escisión constituye una aproximación ineludible a la realidad que se le presenta –tal como Aristóteles en relación con el principio de no contradicción–, escisión

sin la cual dicha presentación también sería incompresible y 2) supone la posibilidad de un discurso que pueda explicar, y no solamente constatar, estos fenómenos heterogéneos. Esto último implica asumir una *perspectiva sistemática*.

Por consiguiente, la inclusión en la conciencia de los elementos diversos de los objetos y la posibilidad de auto-relación (autoconciencia) se podría justificar si previamente estamos en la perspectiva del final de la *PhG*, esto es, si sabemos lo que debemos explicar y hacia dónde dirigirnos de modo tal que sea coherente con otras escisiones que *ya* conocemos. En otras palabras, solo desde la perspectiva completa sabríamos qué camino debe tomar el tránsito, dado el carácter acumulativo y progresivo de la obra. En este sentido, se trataría de *problemas necesarios* en cuanto impedirían articular un discurso sistemático.

Ahora bien, esto no excluye la posibilidad de que este tránsito progresivo sea efectivamente *necesario* considerado desde una figura antecedente, es decir, que ella *ya* contenga todos los elementos *suficientes* para transitar a la siguiente; aunque sería más razonable –como se ha argumentado acá– una perspectiva sistemática. Como es habitual en Hegel, quizá ambas perspectivas sean finalmente compatibles, pero ésta será una reflexión para un siguiente artículo.

Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2014.

Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon)*, trad. Miguel Cabel San Martín. Madrid: Gredos, 1995.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía* (1a. ed.). Madrid: Alianza, 1990.

Ferreiro, Hector. "Determinación recíproca vs. autodeterminación: la crítica de Hegel a la tesis fichteana del obstáculo (Anstoß)". *Fichte en el laberinto del idealismo*, eds. Mariano Gaudio y María Jimena Solé. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2019. 665-696.

Frank, Manfred. "Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Descartes to Kierkegaard", *Critical Horizons* 5/1 (2004): 53–136.

Gottlieb, Paula. "Aristotle on Non-contradiction". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, 2019, https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/aristotle-noncontradiction/.

Hegel, G. W. F. *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trad. Henry Harris y Walter Cerf. Albany. New York: SUNY Press, 1977.

Hegel, G. W. F. *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, trad. María del Carmen Paredes. Madrid: Tecnos, 1990.

Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, ed. Nordrhein-Westfäliche Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg: Felix Meiner, 1968.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*, trad. Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Henrich, Dieter. "Fichte's Original Insight", trad. David R. Lachterman. *Debates in Nineteenth Century European Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, ed. Kristin Gjesdal. New York: Routledge, 1967. 35–44.

Hoffman, Joshua y Gary S. Rosenkrantz. *Substance: Its Nature and Existence*. Londres: Routledge, 1997.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón pura*, trad. Mario Caimi. México DF.: FCE, 2010.

Maybee, Julie E. "Hegel's Dialectics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta. 2020. https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel-dialectics/.

Paredes, María del Carmen. "Hegel ante Fichte. Los caminos de la «diferencia»". *Fichte 200 años después*, ed. Virginia López Domínguez. Madrid: Editorial Sudamericana, 1996.

Pippin, Robert. *Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Pippin, Robert. *Hegel's Practical Philosophy: Racionality Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Pippin, Robert. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2010.

Pippin, Robert. "The Significance of Self-Consciousness in Idealist Theories of Logic", *Proceedings of the Aristotelian Society* 114 (2014): 145–166. http://www.jstor.org/stable/44122568.

Robinson, Howard. "Dualism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, 2020. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/.

Rosenthal, David. "A theory of consciousness". *The nature of consciousness: Philosophical debates*, eds. Ned Block, Owen Flanagan y Guven Güzeldere. MIT Press, 1997.

Scarfia, Lucas. "Los conceptos de yo, imagen y ser en el idealismo y en la Frühromantik. Consideraciones en torno a cómo comprender la filosofía fichteana a partir de su primera formulación y de su lectura por parte de Friedrich von Hardenberg (Novalis) y de Hegel", *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* Verano (2020). https://doi.org/10.4000/ref.1694

Schaffer, Jonathan. "Monism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta. 2020. https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/monism/.

Siep, Ludwig. *El camino de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Anthropos, 2015.

Smith, Robin, "Aristotle's Logic". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), eds. Edward N. Zalta y Uri Nodelman. 2022. .https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/aristotle-logic/.

Tugendhat, Ernst. *Self-Consciousness and Self-Determination*, trad. Paul Stern. Cambridge, MA: MIT Press, 1979.

Wolff, Michael. "Hegels Dialektik – eine Methode? Zu Hegels Ansichten von der Form einer philosophischen Wissenschaft". *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, eds. Anton Friedrich Koch, Friederike Schick, Klaus Vieweg y Claudia Wiersig. Felix Meiner Verlag, 2014. 71–86. https://doi.org/10.5840/djp201456

Zahavi, Dan. "The Heidelberg School and the Limits of Reflection". *Consciousness: From perception to reflection in the history of philosophy*, ed. Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki y Pauliina Remes. Dordrecht: Springer, 2007. 267-285.

Zuluaga, Mauricio. "El problema de Agripa", *Ideas y Valores* 54/128 (2005): 61-88.