

Revista de Estud(i)os sobre Fichte

25 | 2024
Verano/Verão 2022

Logos en Kant, Fichte y Hegel

Pedro Sepúlveda Zambrano



Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/ref/2100>
ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Pedro Sepúlveda Zambrano, «Logos en Kant, Fichte y Hegel», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 25 | 2024, Publicado el 30 julio 2024, consultado el 12 agosto 2024. URL: <http://journals.openedition.org/ref/2100>

Este documento fue generado automáticamente el 12 de agosto de 2024.

Salvo indicación contraria, el texto y otros elementos (ilustraciones, archivos adicionales importados) son "Todos los derechos reservados".

Logos en Kant, Fichte y Hegel

Pedro Sepúlveda Zambrano

*Something it swings on more than the earth I swing on
(...). It is not chaos or death—it is form, union, plan—it
is eternal life—it is Happiness.*

Whitman

- 1 El *logos* trae consigo ante todo el recuerdo del verbo λέγειν.¹ En él se escuchan primordialmente los actos de reunir y exponer con palabras. En uno de los núcleos originarios de la historia del *logos*, a saber: Anaxágoras, encontramos el *logos*, que él, por cierto, llama νοῦς (*nus*), como el primer principio del mundo. El filósofo de Clazómenas concibió el pensamiento (νοῦς) de forma expresa como lo esencial de todo contenido. El propio Hegel vio en Anaxágoras el comienzo de la concepción racional del mundo, cuya figura científica sedimentó los primeros fundamentos de la lógica.²
- 2 Anaxágoras llevó a cabo la fundación intelectual de la totalidad unitaria del mundo. De los fragmentos que se conservan es posible leer las siguientes nociones que influenciaron posteriormente las interpretaciones de Platón y Aristóteles. El νοῦς, que de acuerdo con *Diels & Kranz* debe ser concebido como “espíritu” (*Geist*)³ –y que Hegel traduce como “pensamiento” (*Gedachte*)⁴–, es de suyo “lo más puro”⁵ en el universo en cuanto todo unitario. En tal sentido, el *nus* es definido como “infinito y autocrático” (ἄπειρον καὶ αὐτοκρατές).⁶ en todo aquello que tiene alma. Sólo el *nus* es por consiguiente lo que gobierna, bajo el modo del basamento del movimiento de rotación de conjunto, vale decir, del “vórtice” (περιχώρησις),⁷ por cuyo efecto se diferencian los elementos del cosmos. El *nus* es, según Anaxágoras, “eterno”⁸, aun cuando existe a la vez junto a todas las demás cosas separadas.
- 3 Ulteriormente, el *Fedón* narra aquel momento en que Sócrates revela el motivo de su decepción de la doctrina de Anaxágoras. Al inicio, al haberse enterado de que éste había puesto el *nus* como el fundamento ordenador del universo, asumió que él debía ser su maestro, aquel que podría explicarle “la causa de todas las cosas”.⁹ Sin embargo, al cabo de la comprensión de sus enseñanzas, Sócrates advirtió que el *nus* iba perdiendo el estatus de fundamento a lo largo de la argumentación de Anaxágoras, y que son más

bien otros elementos posteriores –como el “aire y el éter y el agua”¹⁰– los que asumen la tarea del principio, y ya no más el *nus*.

- 4 En el capítulo tres del Libro A de la *Metafísica*, Aristóteles aborda justamente el tema de la ciencia de las cuatro “causas”¹¹ –de la causa como forma, materia, inicio y fin–. La lectura de Aristóteles sostiene que los filósofos anteriores centraron su reflexión en torno a una visión específica de la causa, esto es, la del género de la causa material, en cuanto substrato que permanece a los diversos cambios de estados.
- 5 Por esta vía, Tales habría sido el iniciador de aquel filosofar, al haber puesto la idea del agua como principio supremo. Anaxímenes y Diógenes, en cambio, concibieron el aire como la primera causa material. Un nuevo objeto del género material de las causas se abrió con el concepto del fuego, tesis defendida, según Aristóteles, por Heráclito, pero también, como afirma Aristóteles, por Hípaso de Metaponto.¹² Empédocles representa aquí la primera síntesis de la causa material, estableciendo que las tres anteriores son verdaderas, además de sumar, como cuarta causa, la tierra. Anaxágoras es en este contexto el responsable de haber afirmado la infinitud de cada uno de dichos principios. Sin embargo, este concepto de causa no lograba explicar el problema de la belleza y la bondad en las cosas, de tal manera que para ello fue necesario pensar – como pensó también Anaxágoras– un género más alto de causa. Esta causa de todo lo bello, lo bueno, y del orden del cosmos es el *nus*, el origen del inicio del movimiento de las cosas.¹³
- 6 Un viaje entre épocas nos conduce en este punto a la *Suma Teológica*. En ella es especificada la distinción entre fin del intelecto y fin del apetito. Mientras que este, el fin del apetito, habita en lo apetecido, aquel, el fin del intelecto, se encuentra inscrito dentro de sí mismo. Como dice el aquinate: “de este modo, el fin del apetito, que es el bien, está en lo apetecido; pero el fin del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento”.¹⁴ La verdad mora con ello en la facultad del entendimiento y no en lo entendido. Desde esta perspectiva, es conservada la tesis aristotélica del pensar como el principio de lo verdadero. El propio Tomás de Aquino confiesa que esta enseñanza le fue transmitida, como él dice, por *el Filósofo*. En *Metafísica E* se da a leer precisamente la tesis de que lo verdadero y lo falso no se encuentran en las cosas mismas, cuanto más bien en “el pensamiento”.¹⁵
- 7 A este respecto, un nuevo hito en la historia del *logos* fue marcado por Nicolás de Cusa, padre de la filosofía alemana. De ahí que la máxima de su obra maestra, intitulada *Docta ignorantia*, pueda ser leída en clave de la formulación de una nueva identidad entre saber e ignorancia. En palabras del cusano: “Y uno será tanto más docto, cuanto se sepa a sí mismo más ignorante”.¹⁶ Conocer implica por lo tanto la necesidad de saber nuestros límites, de manera tal que, a mayor conocimiento, mayor es también la certeza de la finitud de nuestro conocimiento. Una *docta ignorantia* reseña allí la necesidad de conocer los límites del saber en cuanto fundamento de todo saber.
- 8 A partir de este trazo, es posible proyectar el itinerario del racionalismo moderno mediante el siguiente juicio: el conocimiento en cuanto tal depende consubstancialmente del intelecto. El derrotero del empirismo, en cambio, afirmó expresamente el punto contrario, esto es, el conocimiento depende más bien de la experiencia de los sentidos.¹⁷ La primacía del intelecto versus el primado de la experiencia; intelectualizar lo sensible o sensibilizar lo inteligible. He aquí la querrela ante la cual quedó puesto el *logos* moderno.

- 9 En lo que sigue, la exposición continuará el curso de esta querrela en tres secciones. Se trata, en primer lugar, de poner de manifiesto la función del *logos* en la respuesta kantiana a la cuestión del fundamento del saber, tematizada principalmente en los Paralogismos de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En segundo lugar, será reconstruida la respuesta de Fichte a dicha pregunta, desarrollada de manera específica en la Primera y Segunda Introducción a la *Doctrina de la Ciencia*. En tercer lugar, será tematizado el sentido del *logos* expuesto en la Introducción y la División General de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. A lo largo de este derrotero, será formalizada de tres modos la energía fundante de toda objetividad.

- 10 El racionalismo y el empirismo, así la lectura de Kant, comparten el mismo concepto de la *realidad*. Ambos paradigmas habrían sido recorridos por la representación de la realidad como aquello que el conocer recibe de un modo pasivo. El tribunal transcendental de la razón dictaminó consiguientemente que sólo la unión suplementaria entre las facultades de lo sensible y lo inteligible puede hacer surgir el conocimiento. Como dice la célebre sentencia de la Introducción B de la *Primera Crítica*: “pero, aunque todo nuestro conocimiento comience *con* la experiencia, no por eso surge todo él *de* la experiencia”.¹⁸
- 11 Puestas así las cosas, es posible sostener que la realidad en Kant es un resultado del ejercicio del conocer. El método crítico-transcendental puede ser comprendido en su origen como la fundamentación de la confluencia entre los elementos protagonistas de dicho ejercicio. Semejantes elementos son, como se sabe, la forma del pensar y la materia de lo dado en los sentidos.¹⁹ De manera consecuente, el conocimiento es definido aquí como el complejo del enlace intelectual de la dispersión sentida.²⁰ La visión sensible devino con ello el fin al que debía apuntar toda categoría del entendimiento. Es por esto que, según Kant, “nuestro modo de visión”²¹ debía ser siempre sensible y nunca de naturaleza intelectual. De la misma manera, es posible afirmar que *nuestro modo de categorizar* debe estar fundado por aquella energía que determina, como fundamento del saber, los objetos de la experiencia. Tal es el lugar privilegiado del *logos* en el programa crítico de la filosofía transcendental de Kant.
- 12 En este contexto, la versión B de los Paralogismos de la razón pura ofrece un matiz sugerente a la pregunta por el fundamento del saber. Al inicio de dicha versión, es introducida la distinción entre “la consciencia del sí mismo *determinante*” y la “consciencia del sí mismo *determinable*”.²² El Yo como objeto, es decir, el Yo percibido, es por ello solo esta última, la consciencia del sí mismo determinable, en cuanto consciencia “de mi visión interna”.²³ Por el contrario, el Yo como sujeto determinante, o el Yo de la apercepción pura, corresponde a la relación constitutiva de todo juicio, gracias a la cual es determinado el objeto de la experiencia. Semejante Yo, sin embargo, no puede ser nunca objeto de saber en la experiencia.
- 13 En términos formales, este Yo aperceptivo es, en el lenguaje de Kant, solo el “sujeto lógico simple”,²⁴ distinto por naturaleza de toda “*substancia simple*”.²⁵ El sujeto lógico simple yace en el campo del pensamiento, y es por lo mismo solo una “proposición analítica”,²⁶ mientras que la *substancia simple* se refiere siempre al campo de la visión, y es por lo tanto una “proposición sintética”.²⁷ En consecuencia, el único procedimiento posible en el campo del sujeto lógico simple es el de la analítica del yo aperceptivo, o,

como dice el texto kantiano, “el análisis de la consciencia de mí mismo en el pensar en general”.²⁸ Dicho análisis arroja como resultado la imposibilidad de “la determinación metafísica del objeto”, mas no la de la “exposición lógica del pensar en general”.²⁹

- 14 Bajo tales circunstancias, se vuelve plausible que para Kant haya sido imposible demostrar *a priori* la existencia en sí de los entes pensantes, motivo por el cual el fundamento del saber debía ser concebido de una nueva manera. Debido a ello, la estructura del único paralogismo de la psicología racional en B expone aquel salto lógico llevado a cabo en la premisa mayor. En él se produce el tránsito acrítico desde el pensamiento hacia la existencia. La premisa menor particulariza el sujeto como la cosa que piensa, de manera tal que la conclusión señale la existencia de tal cosa como substancia.³⁰
- 15 El texto de la *Crítica* introduce aquí una nota al pie que despeja de buena manera el punto en cuestión. El núcleo terminológico del paralogismo B consiste en el uso indiferenciado de dos significados del pensamiento. En la premisa mayor se trata del pensar *objetivo*, considerado como el sujeto que se cumple en la existencia mediante la referencia a la visión. La premisa menor, por contrapartida, contiene un concepto del pensar *subjetivo*, concebido como el ente no referido a ninguna visión, sino solo a sí mismo. Este último, el pensar subjetivo, es también la mera “forma del pensar”, o el “sujeto de la consciencia”, en cuanto “sujeto del juicio”³¹. Pues bien, dicho sujeto del juicio, y esto es lo principal del argumento paralógico, nunca obtiene por sí mismo el más mínimo conocimiento acerca del “modo de mi existencia” („*Art meines Daseins*“)³². Tanto en A como en B, este uso indiferenciado de dos significados para un mismo concepto es denominado “*sophisma figurae dictionis*”.³³ Todo el malentendido de la psicología racional radica consecuentemente en la comprensión del sujeto de la consciencia como si fuera una visión de objeto.
- 16 Ahora bien, dado que el concepto nunca contiene por sí mismo realidad objetiva alguna, no es posible alcanzar con él ningún tipo de conocimiento. El concepto es con ello solo el sujeto, mas nunca el predicado de tal sujeto. A tal efecto, Kant introduce en este punto la diferenciación entre doctrina y disciplina. La doctrina debe proporcionar conocimiento, mientras que la disciplina se reduce tan solo a la delimitación del campo de acción permitido a la razón. La psicología racional en sentido crítico es por ende la disciplina, mas nunca la doctrina de la razón. La disciplina de la razón pura viene a decirnos que el conocimiento de la vida humana puede ser conseguido de forma ventajosa únicamente sobre la base del “uso práctico”³⁴ de la razón.
- 17 De forma consiguiente, la concepción kantiana del *logos* especulativo sentencia que la búsqueda de conocimiento más allá de la experiencia no es sino una “expectativa frustrada”³⁵. El concepto crítico de la razón renunció con ello a la investigación aislada del conocimiento teórico suprasensible. La vida futura proyectada por la *Crítica* abre así la posibilidad de principios que subsuman el uso teórico bajo el uso práctico de la razón.
- 18 Dicho de otro modo, las determinaciones de relación contenidas en los tipos de juicios permitieron a Kant extraer las formas puras del pensar. Tal resultado de orden analítico fue prolongado hacia el campo dialéctico, de tal manera que la organización de las ideas fue deducida a partir de la “forma de los silogismos de la razón”³⁶. Debido a ello el objeto de las ideas fue concebido como aquel “concepto límite”³⁷, cuya posición sirve para delimitar el acto de conocer de dos maneras diferentes. La primera de ellas corresponde al acto de localización de la visión humana en la sensibilidad, mientras que la segunda trata el movimiento de dirección de las categorías del entendimiento hacia

la región sensible. A las ideas de la razón, por su parte, les corresponde la función del fundamento incognoscible que regula el conocer. Mediante esta distinción entre facultades Kant consideró haber resuelto el problema fundamental del uso teórico de la razón.³⁸ Dicho problema no es otro que el de la determinación fundante de la objetividad de la experiencia.

- 19 Por su parte, Fichte planteó que la filosofía debía exponer justamente aquella actividad fundante de toda experiencia. El filósofo de la *Doctrina de la ciencia* comparte aquí la tesis de Kant acerca de la fundación del objeto de la experiencia en la actividad del conocer. El comienzo de la filosofía refiere con ello a “un acto absolutamente primero”³⁹, cuya verdad “depende nada más que de la libertad del pensamiento”⁴⁰. La consumación fichteana del giro kantiano del pensar se deja apreciar con claridad en la siguiente confesión:

“No me interesa –y lo digo sin tapujos– corregir y completar los conceptos filosóficos que estén por ventura en circulación, llámense kantianos o antikantianos. A lo que aspiro es a su total extirpación y a la conversión completa del modo de pensar sobre estos puntos de la reflexión, de modo que, de verdad y no meramente de palabra, el objeto sea puesto y determinado a través de la facultad de conocer y no la facultad de conocer por el objeto”⁴¹.

- 20 Dado que la ciencia habitual se encarga de conocer sólo lo que se da en la esfera de la experiencia, la *Doctrina de la ciencia* debía exponer el basamento de dicha esfera de la experiencia como conjunto. Ella se constituye así en la ciencia *filosófica* de la ciencia, en el sentido del ejercicio de fundamentación de las verdades de la experiencia. Para alcanzar este fin metódico, Fichte presentó un nuevo significado posible para la noción de abstracción. La abstracción surge primeramente como producto del acto de “separar lo conectado en la experiencia mediante la libertad del pensar”⁴². Lo conectado en la experiencia refiere aquí directamente a dos dimensiones, por un lado, a la cosa misma, y, por otro lado, a la inteligencia como tal. Esta última es definida bajo el modo de la unidad interior entre lo ideal y lo real, o como dice el texto fichteano, entre *ser* y *ver*:

La inteligencia, en cuanto tal, *se observa a sí misma*; y este verse a sí misma va inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta unificación *inmediata* del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que hay en ella y lo que ella es en general, lo es ella *para ella misma*; y solo en la medida en que lo es para sí misma, es esto en cuanto inteligencia.⁴³

- 21 La serie única de causas, que la *Primera Crítica* de Kant dividió en las regiones complementarias de las condiciones y lo condicionado, se ha transformado ahora en dos series, la del ser real y la del ver ideal. En buenas cuentas, quien abstrae de la cosa y se queda con la inteligencia, ingresa, por vía de consecuencia, en el idealismo de la libertad; y al revés, quien abstrae de la inteligencia y se queda con la cosa, piensa más bien de acuerdo con el dogmatismo de la necesidad. A diferencia de la concepción del filósofo como juez imparcial –ejemplarmente el Kant de la antinomia–, Fichte actúa en la *Primera Introducción* como un separador de aguas. Al final solo restan dos opciones, de suyo inconciliables entre sí, o dogmatismo o idealismo crítico. Una tercera vía para él es imposible.
- 22 En cualquier caso, lo cierto es que la inteligencia en Fichte es, en sentido estricto, “un *hacer* y absolutamente nada más”⁴⁴, producto del cual es deducida la experiencia

completa como el sistema entero de representaciones. Veamos una vez más el texto de la *Primera Introducción*:

Si la presuposición del idealismo es correcta y se ha inferido correctamente en la deducción, entonces, el sistema de todas las representaciones necesarias o la experiencia entera tiene que surgir como último resultado, como conjunto de todas las condiciones de lo primero que ha sido establecido.⁴⁵

- 23 La experiencia completa, en cuanto sistema de todas las representaciones, surge como aquel producto final, a cuyo efecto es exhibido el todo necesariamente condicionado por el fundamento incondicionado. Sobre la senda del *regiomontano*, Fichte fundó explícitamente la esfera de la consciencia, dentro de la cual se engrana la necesidad de la experiencia, a partir del fundamento de la libertad de la autoconsciencia.⁴⁶ Y aunque ambas, la autoconsciencia y la consciencia, se encuentren “necesariamente vinculadas”⁴⁷ entre sí, la autoconsciencia en Fichte se eleva a la altura de “lo condicionante” sin más, mientras que la consciencia debe ser pensada como “lo condicionado”⁴⁸. La autoconsciencia revela, de acuerdo con la *Segunda Introducción*, la identidad más profunda entre “lo pensante y lo pensado”⁴⁹. El Yo de la autoconsciencia es definido de manera concluyente como un “actuar que retorna sobre sí”⁵⁰, para determinar al fin el objeto, poniéndose en ello también a sí mismo.⁵¹
- 24 En último término, la *visión intelectual*, pensada como la “autoactividad absoluta del Yo”⁵², emerge ahora como el primer principio de la *Doctrina de la ciencia*. Su unificación originaria entre ser y pensar actualiza de derecho la memoria del viejo *logos*. En su interior, el agente filosófico se ve a sí mismo, bajo el modo de “la ejecución del acto, mediante el cual le surge el Yo”⁵³. La *visión intelectual* ya no se refiere más al ser, sino más bien al actuar como tal. Sumado a lo anterior, la cosa que piensa ha devenido en Fichte *lo pensante* sin más. Y a partir de este punto de vista, la consciencia natural y la consciencia filosófica han ganado al fin su unidad interior.

- 25 El punto de partida de la lógica de Hegel es precisamente el de la unidad inmanente entre el pensar y lo pensado. El pensar en cuanto forma es lo que conoce tanto al ser sin mediación como al ser mediado. La fuerza del pensar puro es expuesta primeramente como el concepto, cuya forma suprema es la Idea. La Idea viene a ser aquí la región de los contenidos, dotada de la capacidad de producir conocimiento desde sí. En la Idea se encuentra plasmada la materia viviente del modo más íntimo. Sin embargo, en la materia el objeto tampoco permanece como lo pasivo, sino que participa igualmente en la actividad de conocer.
- 26 La argumentación especulativa comienza por lo mismo estableciendo los límites del saber finito, además de su superación en el concepto de razón.⁵⁴ Para comprender tal definición en sus propios términos, es preciso asumir el sentido de este potenciamiento de la razón. En el interior de la razón se encuentran, de la misma forma, la certeza subjetiva y la verdad objetiva. La razón constituye, a fin de cuentas, la unión concreta de la totalidad de determinaciones del contenido. Del mismo modo, esta premisa supone asumir que “el pensar puro” (*der reine Gedanke*) sea acá realmente “la cosa en sí misma” (*die Sache an sich selbst*).⁵⁵
- 27 La razón en Hegel es, dicho de manera general, la dimensión superadora de la consciencia, mediante la cual queda cancelada toda disociación entre ser en sí y pensar

por sí mismo. Por el contrario, lo en sí es ahora el concepto que *se sabe* como tal. Semejante identidad autodiferenciada entre ser y concepto es el pensar *que conoce*, de tal manera que, si el concepto es ahora el ser en y para sí, entonces es posible hablar en este punto de un conocer absoluto.⁵⁶ La lógica especulativa debía ser por ello la ciencia sistemática, cuyo método presenta a partir de sí la emanación de las formas que coronan el dominio del pensar elevado a la potencia absoluta. Al aceptar que la verdad es el todo forma-contenido, y que semejante todo es a su vez el fundamento dinámico (o de las dinámicas) de lo real, es posible pensar también dicha verdad en su autodespliegue entero como “*la exposición [Darstellung] de Dios*”.⁵⁷

- 28 En este recodo nos encontramos en condiciones de revelar el centro metafísico de la razón especulativa. Se trata de aquello que permanece más allá del valor histórico de todos los nombres y títulos del libro escrito de la *Ciencia de la lógica*; para no ir más lejos, más allá incluso de la propia división entre ser, esencia y concepto. Tanto la fenomenología como las restantes partes de la filosofía real pueden ser así pensadas como extensiones del método de la *Ciencia de la lógica*. Ellas mismas, en cuanto partes reales de la filosofía, ejercen el motivo de ampliar los alcances del método especulativo hacia los campos de la naturaleza y el espíritu. Este centro nuclear no es otro que el de la *negación determinada*. Mediante ella, cada concepto se realiza para volver a disolverse, negándose simultáneamente a sí mismo. Se engendra así un nuevo concepto positivo que viene a complejizar lo negado. Lo lógico, pensado como el *logos* absoluto, funda en ello la identidad inmanente entre lo negativo y lo positivo.

- 29 A modo de conclusión precisemos la tesis de la lógica especulativa como filosofía del pensar absoluto. Dicha tesis radica en que el principio de esta filosofía es al mismo tiempo uno de sus elementos, esto es, el de lo lógico. Se trata –en A (GW 11)– exactamente de un elemento –que en B (GW 21) es un principio–, cuyo nombre fenomenológico es en A el “saber absoluto” y en B (con cursiva) “*el saber puro*”⁵⁸. Este principio-elemento puro es determinado en A como la “unidad de lo subjetivo y lo objetivo”, y como la “verdad absoluta”⁵⁹ del espíritu. Tal unidad pura es especificada –solo en B– como la “unidad concreta viviente”⁶⁰ del ser y el pensar, cuya fórmula es conservada también en ambas ediciones, aunque con un matiz significativo.
- 30 En A Hegel establece una relación de identidad entre las formas superiores de ambos, el ser y el pensar, de forma tal que el ser es “el concepto puro en sí mismo”, y al revés, este concepto puro es “el ser verdadero”⁶¹. De esta manera, Hegel logra concluir en B que ambos lados de la contraposición permanecen como contrapuestos únicamente en virtud de la región que es responsable de producir esta contraposición. Una vez sabida esta contraposición, lo que se abre es una nueva región, dentro de la cual las dos partes contrapuestas –el ser y el concepto– son conocidas como “*momentos que están contenidos en lo lógico*”.⁶² Únicamente en la medida en que esta unidad principal y elemental de lo lógico es la unidad concreta, móvil y viviente, se vuelve posible pensar también tales momentos como “*sabidos*”, “*inseparables*” y a la vez como “*distintos*”.⁶³
- 31 Con todo, este principio corresponde en B a la unidad viviente del saber, gracias a la cual viene a ser superada la región de la consciencia. Todo depende de poder pensar la relación de pertenencia entre la unidad y las diferencias en sentido especulativo. Dicha relación exige considerar la unidad en su despliegue inagotable, cuyas determinaciones

son precisamente las diferencias surgidas en su interior. Verbigracia, la diferencia del ser y el pensar se encuentra inscrita dentro de esta unidad pura del conocer en cuanto tal. Semejante unidad, dicho con cierta pregnancia, es lo verdadero de lo diferenciado, y, al revés, la diferencia se configura a su vez como un momento de la unidad. Bajo esta premisa, concluye Hegel, la “determinación de esta unidad [...] implica que la diferencia sea un momento *dentro de ella misma*”.⁶⁴

- 32 Como corolario, la herencia primera de Kant en Hegel aparece a través de aquel “acto de determinar” –con cursivas en B– “el objeto”⁶⁵. Asumiendo también la posición de Fichte, Hegel denomina este acto el “hacer que objetiva, liberado de la oposición de la consciencia”.⁶⁶ Se trata de un acto o hacer que en A es señalado además como el “pensar absoluto”, y en B simplemente como el “pensar”.⁶⁷ Por ello Hegel ubicó igualmente a Fichte como un paso decisivo hacia adelante en la historia del logos. El acto originario de la autoconsciencia que cimienta la consciencia de objeto sirvió como el punto de apoyo para pensar la fundación libre de la necesidad en sentido absoluto. Hegel argumentó de este modo que la libertad de lo lógico permite reducir los objetos de la metafísica a formas lógicas del pensar *que conoce*. Tal pensar es calificado en A como “pensar infinito”, mientras que en B es el “pensar *infinito* que no está afectado por la finitud de la consciencia”.⁶⁸
- 33 En última instancia, la constelación transcendental y especulativa (Kant - Fichte - Hegel) produjo una ganancia inédita en el derrotero del logos. Desde la unidad sintético-originaria de la apercepción transcendental, pasando por el Yo absoluto, hasta llegar a la Idea especulativa, fue formalizada de tres modos la energía fundante de toda objetividad.

Bibliografía

- 34 ACOSTA, E., (2022) “Explorando las lógicas de reconocimiento en Schiller, Schelling y Fichte”, *REVISTA DE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE*, 24. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1931>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1931>.
- 35 AQUINO, Th. d., (1888) *Summa Theologiae*, en: *Corpus Thomisticum Sancti Thomae de Aquino*. URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth1015.html#29053> [*Suma de Teología*, traducción de José Martorell Capó. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001].
- 36 ARISTÓTELES, (1989) *Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I (A) - VI (E), Griechisch-Deutsch*. Hamburgo: Meiner [*Metafísica de Aristóteles*, traducción de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1990].
- 37 BONDELI, M., (2006) *Apperzeption und Erfahrung. Kants transzendente Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik*. Basel: Schwabe.
- 38 CUSA, N. d., (1970) *De docta ignorantia. Liber primus, Lateinisch-Deutsch*. Hamburgo: Meiner [*Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe)*, traducción de Jorge M. Machetta & Claudia D’Amico. Buenos Aires, Biblos, 2003].
- 39 DIELS, H. & KRANZ, W., [DK] (1974) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmann.
- 40 FICHTE, J. G., [GA] *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss.
- 41 FICHTE, J. G., [GA I/4] *Werke 1797-1798*. [EE] *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. [ZE] *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt,

- Frommann-Holzboog, 1970 [*Primera y Segunda Introducción Doctrina de la Ciencia nova método*, traducción de Emiliano Acosta & Jacinto Rivera de Rosales. Madrid, Ediciones Xorki, 2016].
- 42 HEGEL, G. W. F., [GW] *Gesammelte Werke*, Nordrhein-Westfälische (1968–1995: Rheinisch-Westfälische) Akademie der Wissenschaften, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft (eds.). Hamburgo, Meiner, 1968 ss.
- 43 HEGEL, G. W. F., [GW 11] *Wissenschaft der Logik. Bd. 1: Die objektive Logik (1812 / 1813)*. F. Hogemann & W. Jaeschke (eds.). Hamburgo, Meiner, 1978 [*Ciencia de la lógica, vol. I: La lógica objetiva (1812/1813)*, traducción de Félix Duque. Madrid, Abada, 2011].
- 44 HEGEL, G. W. F., [GW 21] *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. F. Hogemann & W. Jaeschke (eds.). Hamburgo, Meiner, 1985 [*Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta Mondolfo & Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968].
- 45 HERSZENBAUN, M., (2017) “La solución de la antinomia y el peligro del escepticismo”, *CON-TEXTOS KANTIANOS* 5, 150-166.
- 46 HOFFMANN, Th. S., (2020) “Kants »Kontextualismus«. Zur Logik des Machens der Erfahrung nach Kant”, en: RENDL, L. M. & KÖNIG, R. (eds.) *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag*. Berlín: Peter Lang, 345-362.
- 47 HUSSERL, E., [Hua XVII] *Husserliana XVII: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. P. Janssen (eds.). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974 [*Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2009].
- 48 KANT, I., [AA] *Gesammelte Schriften*. Königlich Preußische (später Deutsche) Akademie der Wissenschaften Berlin (eds.), 1900 ss.
- 49 KANT, I., [KrV] *Kritik der reinen Vernunft (1781-1787)*, AA 3-4, se cita como A (= primera edición, Riga 1781) y como B (= segunda edición, Riga 1787) [*Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi. México D. F., FCE, 2009].
- 50 LOCKE, J., (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press [*Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O’Gorman. México D. F., FCE, 1999].
- 51 LEIBNIZ, G. W., (1985) *Metaphysische Abhandlung. Französisch - Deutsch*. Hamburgo: Meiner [*Discurso de metafísica*, traducción de Julián Marías. Madrid, Alianza, 1981].
- 52 OLVERA, Z., (2022) “The Role of organic life in Hegel’s Critique to Fichte”, *REVISTA DE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE*, 24. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1946>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1946>.
- 53 PLATÓN, (2014) *Phaidon, Griechisch-Deutsch*. Hamburgo: Meiner [*Diálogos: Fedón, Gorgias, El banquete*, traducción de Patricio de Azcárate. Madrid, Medina y Navarro, 1871].
- 54 PLATÓN, (2016) *Phaidros, Parmenides, Briefe*. Darmstadt: WBG [*Diálogos: V Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducción de María Isabel Santa Cruz. Madrid, Gredos, 1988].
- 55 SEPÚLVEDA ZAMBRANO, P., (2021) “El concepto en Kant y en Hegel. La relación entre forma trascendental y forma absoluta”, *REVISTA DE ESTUDIOS KANTIANOS* 6/1, 45-72.
- 56 SEPÚLVEDA ZAMBRANO, P., (2017) “La unidad definitiva de la filosofía: una lectura fenomenológica del espíritu absoluto”, en: NEUMANN, H.; CUBO, Ó. & BAVARESCO, A.

(eds.) *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi, 683-715.

- 57 TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., (2014) *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*. Roma: Edizioni Santa Croce.

NOTAS

1. Véase al respecto Hua XVII, 22 [trad. L. Villoro, 21]. Todos los conceptos en el original van en *cursivas*, mientras que los términos destacados por los autores estudiados se registran en *cursivas* y *caracteres expandidos*.
2. Véase al respecto GW 11, 21 [trad. F. Duque, 199]. GW 21, 34 [trad. A. & R. Mondolfo, 47].
3. DK B 14.
4. GW 11, 21 [trad. F. Duque, 199] y GW 21, 34 [trad. A. & R. Mondolfo, 47].
5. DK B 12.
6. DK B 12.
7. DK, B 12. Acerca de este modo de entender «*περιχώρησις*» véase Torrijos-Castrillejo 2014, 102.
8. DK, B 14.
9. Platón 2014, 97c [trad. P. de Azcárate, 82].
10. Platón 2014, 98c [trad. P. de Azcárate, 83].
11. Aristóteles 1989, A 3, 983a 24 [trad. V. García Yebra, 18-19].
12. Véase al respecto Aristóteles 1989, A 3, 984a 6 [trad. V. García Yebra, 22-23].
13. Véase al respecto Aristóteles 1989, A 3, 984b 18-23 [trad. V. García Yebra, 28-29].
14. Th. d. Aquino 1888, I^a q. 16 a. 1 co [trad. J. Martorell Capó, 224]. URL: <https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29053>.
15. [«*διανοία* (*mente*)»]. Aristóteles 1989, E 4, 1027b 25 [trad. V. García Yebra, 316-319]. De ahí que, como señala el estagirita, “el entrelazamiento y la separación” [«*συμπλοκή* [...] *διαίρεσις* (*complexio et divisio*)»] descansan exclusivamente en el pensar. Aristóteles 1989, E 4, 1027b 29 [trad. V. García Yebra, 318-319].
16. N. d. Cusa 1970, 8-9 [trad. J. M. Machetta & C. D’Amico, 40-41].
17. Esta es la famosa tesis histórico-filosófica de Kant. Si el empirismo subordinó el intelecto a la experiencia, el racionalismo, por su parte, lo hizo al revés, sometiendo lo sensible al intelecto. Véase al respecto KrV, A271/B327 [trad. M. Caimi, 300-301]; J. Locke 1975, 104 [trad. E. O’Gorman, 83]; G. W. Leibniz 1985, 64-65 [trad. J. Marías, 89-90].
18. KrV, B1 [trad. M. Caimi, 49].
19. Este “modelo de conocimiento”, como lo llama Bondeli, “enfrenta” la esfera del sujeto “pensante, representante y cognoscente” con la del objeto, cuya consistencia es la de “un múltiple dado en la visión sensible”. Bondeli 2006, 161. La primera, la esfera del ente cognoscente, ha sido definida por Kant explícitamente como la “forma lógica [...] (del pensar)” [„*logische Form* [...] (*des Denkens*)“]. KrV, A239/B298 [trad. M. Caimi, 276]. Semejante forma en su carácter puro, en cuanto categoría, posee además la “función posibilitante de la experiencia en general”. Hoffmann 2020, 356.
20. Véase al respecto Sepúlveda Zambrano 2021, 51-53.
21. [„*unsere[r] Anschauungsart*“]. KrV, B307 [trad. M. Caimi, 284].

22. [„das Bewußtsein des bestimmenden [...] Selbst“], [„das [Bewußtsein] des bestimmbaren Selbst“]. KrV, B407 [trad. M. Caimi, 395].
23. KrV, B407 [trad. M. Caimi, 395].
24. [„logisch einfaches Subjekt“]. KrV, B407 [trad. M. Caimi, 396].
25. [„einfache Substanz“]. KrV, B408 [trad. M. Caimi, 396].
26. [„analytischer Satz“]. KrV, B408 [trad. M. Caimi, 396].
27. [„synthetischer Satz“]. KrV, B410 [trad. M. Caimi, 397].
28. [„Analysis des Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt“]. KrV, B409 [trad. M. Caimi, 397].
29. KrV, B409 [trad. M. Caimi, 397].
30. Véase al respecto KrV, B410-411.
31. KrV, B411-B412 [trad. M. Caimi, 398].
32. KrV, B412 [trad. M. Caimi, 398].
33. KrV, A402 y B411.
34. KrV, B421 [trad. M. Caimi, 404].
35. KrV, B424.
36. KrV, A321/B378.
37. [„Grenzbegriff“]. KrV, A255/B310-311 [trad. M. Caimi, 290].
38. Véase al respecto Herszenbaun 2017, 158.
39. EE, GA I/4, 194 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 50].
40. EE, GA I/4, 194 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 50].
41. EE, GA I/4, 184-185 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 39].
42. EE, GA I/4, 188 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 44].
43. EE, GA I/4, 196 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 53].
44. EE, GA I/4, 200 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 58].
45. [„Ist die Voraussetzung des Idealismus richtig, und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden, so muß als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen des zuerst Aufgestellten, das System aller nothwendigen Vorstellungen, oder die gesammte Erfahrung herauskommen“]. EE, GA I/4, 205 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 64].
46. Véase al respecto Acosta 2022, 10.
47. [„nothwendig verbunden“]. ZE, GA I/4, 212 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 74].
48. “Pero la primera [la autoconsciencia] ha de ser contemplada como lo condicionante y la segunda [la consciencia] como lo condicionado” [„das erstere [SelbstBewusstseyn] aber sey anzusehen als das Bedingende, und das letztere [Bewusstseyn] als das Bedingte“]. ZE, GA I/4, 212 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 74].
49. [„das Denkende und das Gedachte“]. ZE, GA I/4, 216 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 78].
50. [„in sich zurückgehendes Handeln“]. ZE, GA I/4, 216 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 78].
51. Véase al respecto Olvera 2022, 3-5.
52. [„absolute[n] Selbstthätigkeit des Ich“]. ZE, GA I/4, 224 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 88].
53. ZE, GA I/4, 216 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 79].
54. Por esta senda, el rescate de Hegel del concepto –ejemplarmente platónico– de la razón [«λόγος»], y con ello de las formas [«εἶδη»], radica en que el pensar se instituya como el fundamento definitivo, concebido como la mediación más alta respecto del contenido inmediato de la cosa. Véase al respecto Platón 2016, 135e, 226-227 [trad. M. I. Santa Cruz, 57]. Cabe destacar aquí el trabajo editorial de GW 11 y GW 21. En ambos volúmenes es referido el pasaje del *Parménides*, en el que Parmenides le señala a Sócrates que las formas deben ser tal y como “lo bello, lo justo, lo bueno”. Platón 2016, 135c-d, 226-227 [trad. M. I. Santa Cruz, 56]. Véase al respecto GW 11, 417. GW 21, 411. El examen de la verdad es dirigido por consiguiente hacia las cosas “que pueden aprehenderse exclusivamente con la razón y considerarse que son formas”. Platón 2016, 135e, 226-227 [trad. M. I. Santa Cruz, 57].
55. GW 11, 21 [trad. F. Duque, 199] y GW 21, 33 [trad. A. & R. Mondolfo, 46].

56. Véase al respecto Sepúlveda Zambrano 2017, 690.
57. GW 11, 21 [trad. F. Duque, 199]. GW 21, 34 [trad. A. & R. Mondolfo, 47].
58. GW 11, 30 [trad. F. Duque, 209] y GW 21, 45 [trad. A. & R. Mondolfo, 55].
59. GW 11, 30 [trad. F. Duque, 209].
60. GW 21, 45 [trad. A. & R. Mondolfo, 55].
61. GW 11, 30 [trad. F. Duque, 209].
62. GW 21, 45 [trad. A. & R. Mondolfo, 55].
63. GW 21, 45 [trad. A. & R. Mondolfo, 55].
64. GW 11, 30 [trad. F. Duque, 209].
65. [„das Bestimmen des Gegenstandes“]. GW 11, 31 [trad. F. Duque, 210]. GW 21, 47 [trad. A. & R. Mondolfo, 57].
66. [„[das] von dem Gegensatze des Bewußtseyns befreyte objectivirende Thun“]. GW 11, 31 [trad. F. Duque, 210]. GW 21, 47 [trad. A. & R. Mondolfo, 57].
67. [„absolutes Denken“]. GW 11, 31 [trad. F. Duque, 210]. [„Denken“]. GW 21, 47 [trad. A. & R. Mondolfo, 57].
68. [„unendliches Denken“]. GW 11, 31 [trad. F. Duque, 210]. [„unendliches mit der Endlichkeit des Bewußtseyns nicht behaftetes, Denken“]. GW 21, 48 [trad. A. & R. Mondolfo, 57].

RESÚMENES

El presente escrito traza el camino del *logos* en tres figuras centrales de la filosofía clásica alemana. Luego de recorrer el problema de los antecedentes, es planteada la querrela ante la cual quedó puesto el *logos* moderno. Se trata, en primer lugar, de poner de manifiesto la función del *logos* en la respuesta kantiana a la cuestión del fundamento del saber, tematizada principalmente en los Paralogismos de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En segundo lugar, será reconstruida la respuesta de Fichte a dicha pregunta, desarrollada de manera específica en la *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*. En tercer lugar, será tematizado el sentido del *logos* expuesto en la Introducción y la División General de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. A lo largo de este derrotero, será formalizada de tres modos la energía fundante de toda objetividad.

ÍNDICE

Keywords: Logos, Kant, Fichte, Hegel

AUTOR

PEDRO SEPÚLVEDA ZAMBRANO

Universidad Católica Silva Henríquez