

El Concepto de Límite como Indicador de la Maduración de la Lógica Hegeliana

The Concept of Limit as an Indicator of the Maturation of Hegel's Logic

LEONARDO MATTANA¹

Resumen: El presente texto expone una confrontación entre tres autores fundamentales del idealismo alemán (Kant, Fichte y Hegel) sobre un tema de vital importancia tanto para las propuestas de estos autores como para el actual debate filosófico: el concepto de límite. Este problema atraviesa la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX y encuentra en Hegel una elaboración particularmente interesante. Nos ocuparemos por lo tanto de la figura del límite en la *Ciencia de la Lógica*, donde en pocas y densas páginas, Hegel invierte la dinámica kantiana del límite y también trasfigura la aportación fichteana. Si bien la posición hegeliana resulta en nuestra opinión más interesante, recorrer las problemáticas de Kant y Fichte resulta imprescindible para demostrar el contexto y los desafíos filosóficos a los que Hegel se enfrentaba. El problema del límite, por tanto, se articula en el de la construcción de la identidad, ya que, como vemos en el mismo Kant, el límite implica siempre un sujeto con el que él se relaciona. Justamente es la problematicidad del sujeto en Kant que causa un límite excluyente: un límite que divide las facultades del sujeto sin tener claro lo que es el sujeto. Ya Fichte invierte este punto, a través de la autoposición del sujeto como acción de hecho, dando lugar mediante el límite a la determinidad. Pero es Hegel quien revela cómo el límite tiene un gran potencial a la hora de elaborar el concepto de identidad, trasfigurando las identidades fijas y dando lugar a otras nuevas. Hegel, además de dar un importante giro al problema del límite dentro del idealismo alemán, nos muestra cómo el límite, incluso para la filosofía política, puede constituir un dispositivo teórico esencial para comprender las realidades complejas y entramadas que pueblan nuestro mundo global actual.

Palabras clave: Límite. Dialéctica. Fichte. Kant. Determinidad.

Abstract: This paper will discuss the proposals of three fundamental authors of the German Idealism (Kant, Fichte and Hegel) on a key issue both for the proposals of these authors and the contemporary philosophical debate: the concept of limit. This problem permeates the 18th and 19th German Philosophy and constituting Hegel's philosophy a particularly interesting development. We will deal therefore the figure of the limit in the *Science of Logic*, where in few and dense pages, Hegel reverses the

¹ Universidad Autónoma de Madrid. E-mail: leonardo.mattana@uam.es.

Kantian dynamic of the limit and also transfigures Fichte's contribution. Although the Hegelian position is in our opinion more interesting, it is necessary to take into account Kant and Fichte's problems in order to provide a context for the philosophical challenges Hegel was facing. The problem of limit, so, is articulated in the construction of identity, since, as we see in Kant, the limit always implies a subject with which it is associated. The problematics of the subject in Kant is precisely the reason of the exclusive limit: a limit that divides the faculties of the subject without defining what is the subject. Already Fichte inverts this point, through the self-positioning of the subject as act, leading through the limit to the determinedness. Hegel reveals how the limit has a very strong potential in the development of the concept of identity, transforming fixed identities and giving birth to new ones. Besides giving a significant turn to the problem of the limit within German Idealism, Hegel shows how the limit, even in political philosophy, may constitute an essential theoretical device in order to understand the complex and framed realities that populate today's global world.

Keywords: Limit. Dialectics. Fichte. Kant. Determinedness.

PREMISA

La intención de este trabajo es doble: por un lado, nos guiaremos por la reconstrucción teórica de algunos momentos del idealismo alemán sobre el problema del límite (subrayando cómo éste sea un tema fundamental en la propuesta hegeliana) y, por el otro, intentaremos aprovechar esta reconstrucción para ver sus consecuencias en el concepto de identidad.

El tema del límite, a través de un trazado bastante coherente, nos lleva de Kant a Hegel, pasando necesariamente por Fichte. Intentando individuar algunos momentos particulares de dichos autores, he escogido estas tres obras fundamentales: 1) la *Crítica de la Razón Pura* de Kant²; 2) *El Basamiento de la Doctrina de la ciencia* de Fichte; 3) *La Ciencia de Lógica* de Hegel. Sucesivamente indicaré con mayor precisión los pasajes tratados, así como los puntos de conexión y de contraposición y los necesarios matices que habrá que introducir.

Tratándose de un tema tan importante, y dada la contingencia de este trabajo, será necesario resaltar algunos aspectos frente a otros y, sobre todo, tener presentes algunas preguntas que nos orienten hacia las conclusiones que queremos resaltar.

Cabe subrayar que nuestra investigación se extiende en la línea de tensión que se traza entre identidad y límite, a saber sobre la

2 Advertimos al lector de que el problema del límite en Kant será tratado en general y no, por ejemplo, hablando de la categoría de la limitación de la KrV. Esto es debido a la necesidad de conectarnos de forma más directa con los demás autores, usando a Kant como comienzo del problema mismo.

problematicidad del concepto de sujeto; también es necesario advertir al lector de que trabajaremos sobre distintos planos que será necesario entrelazar (pero sin perder el rigor necesario) para poder sacar algunas conclusiones de nuestro discurso: tenemos un aspecto epistemológico en Kant, uno más bien lógico-ontológico en Fichte y Hegel y uno incluso más político en nuestra conclusión.

Aquí están las preguntas (o por lo menos alguna de ellas): ¿Es realmente pensable un límite en la experiencia? ¿Dónde se sitúa el límite con respecto al centro identitario? ¿Y que es dicho centro? ¿Tal vez el sujeto? ¿El límite limita o refuerza la identidad? ¿Cuánto es determinante en la construcción de lo otro?

EL LÍMITE EN KANT: POSICIÓN DEL PROBLEMA.

Hablar del límite en Kant podría, y debería, ocupar un espacio mucho mayor del que tenemos a disposición; pero es cierto que este autor es talmente central en la tradición idealista alemana que si prescindiéramos de él, nos faltarían las bases más elementares para poder discurrir sobre el asunto, incluso en la perspectiva hegeliana. Tomémoslo, pues, como el comienzo mismo del problema e intentemos individuar algunos puntos para trazar las líneas de la cuestión.

Entremos *in medias res* y preguntémosnos con Kant: «1) ¿Qué puedo saber?; 2) ¿Qué debo hacer?; 3) ¿Qué puedo esperar?»³. Nos encontramos al final del periplo kantiano de la primera *Crítica*, en el Canon de la Razón pura, y frente a un Kant que ya nos resume los resultados de tan arduo recorrido: hay luces y sombras, evidentemente. Kant muestra su satisfacción sobre los útiles conocimientos que hemos conseguido a partir de esta investigación pero también es consciente de los límites que la razón pura ha encontrado. Está satisfecho porque ha sido importante encontrar estos límites, pero sabe que aún queda una posibilidad para averiguar si lo que permaneció irresuelto en el uso teórico de la razón pura pueda ser encontrado en el respecto práctico. Ahora bien, la tensión entre la necesidad de la razón pura y la libertad de la razón práctica constituye el límite mismo para Kant. Estaría, por lo tanto, mal

3 I. Kant, KrV A 805/ B 833; en la traducción castellana: I. Kant, Obras completas Vol. 1, Gredos, Madrid 2010, p. 586.

orientada la objeción, según la cual si ponemos un límite debemos saber si hay algo más allá de dicho límite. Para Kant, el problema no es si hay algo más allá del límite, sino como ese algo pueda ser definido a través de nuestro entendimiento y por lo tanto dentro de nuestro campo de experiencia. Si ese algo no “encaja” con lo que hasta ahora Kant ha ido describiendo en la *Crítica de la Razón pura*, entonces no es un fenómeno y por lo tanto no es la razón teórica la que debe hacerse cargo: debe haber otra facultad que tenga dicha tarea.

Dicho de otro modo, lo que nos resulta problemático en la arquitectura kantiana no es la división de las facultades en sí, sino el centro al que las referimos, que a su vez hace problemática la división misma. En este respecto, en el célebre pasaje que acabamos de citar, deberíamos hacer hincapié en una atribución de los verbos principales de las preguntas. Kant usa la primera persona singular y esto conlleva algunas implicaciones. Casi inadvertidamente los límites de la razón se convierten en *mis* límites. Es cierto que en ningún momento Kant habla de la razón en un sentido puramente antropocéntrico y antropomórfico, pero también es verdad que en el momento en que hablamos de como conocemos la realidad, la pregunta recae sobre nuestra forma de conocer racional, aunque seamos un simple filtro (que por cierto, seríamos un filtro muy activo y no tan simple) entre la razón y el mundo.

Entonces, si bien con las debidas cautelas para no confundir los conceptos, vale la pena preguntarse: ¿Quién es, o que es, ese yo pienso, centro del sistema categorial kantiano? Ante esta pregunta nos percatamos de todas las dificultades de la construcción kantiana. Asistimos a un desdoblamiento del Yo: por un lado, tenemos la representación de nosotros mismos, la cual pero no deja ser un yo empírico que no ocupa un lugar mayor respecto a cualquier otro fenómeno; por el otro, tenemos ese yo que es tan necesario para la formación de los conocimientos, a saber el yo pienso⁴ que «*tiene que poder acompañar todas mis representaciones*» (KrV, B 132 [tr. cit. p. 141]) pero «*del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado*» (KrV, A 346/ B404 [tr. cit. p. 307]), ya que si tendríamos un concepto separado sería justamente un yo empírico. Entonces, ¿cómo podemos hablar en Kant de sujeto como centro unitario y unificador de la experiencia? En realidad no podemos hacerlo sin

4 Se note además que Kant lo llama “das Ich denke”, el “yo pienso” con un artículo determinativo que conlleva toda la intención de objetivar el pronombre. No es mi Yo, sino un Yo general y objetivable a través de su función intelectual.

caer en una serie de aporías y es por este motivo por lo que también el concepto de límite en Kant se complica bastante.

Con una ficción metafórica diríamos: si empezamos por el final de la primera *Crítica*, tal como hemos hecho, a saber por el límite que Kant pone entre facultad de la razón pura y práctica, nos vemos empujados a volver hacia atrás a la búsqueda de esa unidad sintética de la apercepción para entender cómo y porqué se establece dicho límite, y cuando llegamos a ella lo que nos encontramos nos deja un poco perplejos: no nos encontramos nada, o mejor nos encontramos con una especie de contenedor que está vacío. El sujeto kantiano, en el mundo necesitado de la razón pura, está sujeto a sus facultades, hasta el punto de identificarse y agotarse en el conjunto de ellas sin que quede nada de él⁵.

Si no podemos entonces unir este Yo pienso lógico con el yo empírico, volvemos a cuestionarnos el límite de las facultades de ese Yo, y nos preguntamos porque Kant pone un límite sin tener claro respecto al centro al que se refiere el límite mismo.

La solución kantiana puede no satisfacernos (como no lo hizo desde luego con sus inmediatos sucesores) pero tampoco puede ser considerada completamente infructuosa. Ya en Kant hay un intento de convertir al límite en algo productivo y fértil. Es cierto, como acabamos de decir, que esa unidad de la apercepción no nos revela una solución milagrosa pero sí que contiene una interesante paradoja. No tiene un contenido propio pero contiene una facultad que produce esa unidad sintética: la imaginación productiva. El tema es de los más conocidos de la obra kantiana y aquí no nos podemos extender en él demasiado, pero si hay que poner de relieve por lo menos dos cosas: 1) La imaginación (más allá de las distinciones de las dos primeras ediciones de la *KrV*⁶) tiene un papel de conexión entre la facultad teórica y la facultad práctica; 2) Es el punto que permite a Fichte la justificación de la autoposición del Yo.

5 Cf. F. Duque (2003), p. 71: «Más que un centro, el “yo” es en Kant un kéntron, en el sentido griego del término: un punto, un pinchazo, un agujero; más que un fundamento, un fondo sin fuste ni sustancia». De alguna manera, la búsqueda de un sujeto con consistencia, por así decirlo, es algo que se convierte en prioridad inmediatamente después de Kant, sin embargo, esto no quita que la impostación kantiana lleva a una aporía inevitable. Cf. también: M. Lequan (2008), pp. 317-346.

6 Trabajar sobre las distinciones entre las dos versiones de la *Crítica* nos llevaría demasiado lejos. Además, a la hora de ver la reacción fichteana debemos tener en cuenta que el autor de la *Grundlage* conocía la versión de 1787.

Dejemos el segundo punto para la parte sobre Fichte y preguntémosnos en qué sentido la imaginación “conecta” facultad teórica y práctica. Kant nos dice que «*la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable*» (KrV A 78/ B 103 [tr. cit. p. 103]). Kant es bastante claro: hay una facultad que no hace parte de la sensibilidad (y que tampoco hace parte del entendimiento) pero que la ordena y permite la síntesis. Digamos que recoge lo que pasa a través de las intuiciones puras y, como si fuera un pasaje intermedio (atención: lógico y no cronológico), lo “prepara” para el entendimiento. Pero esta descripción es ya una reflexión sobre esta extraña facultad y no nos dice nada sobre su origen, ya que ella en realidad estaría en acción desde el primer momento en que encontramos los fenómenos. De hecho, Kant se da cuenta de la problematidad de una facultad que no encuentre su lugar en el conjunto de los dispositivos pensados, pero al mismo tiempo sabe que es necesario mantener un principio de espontaneidad que esté en el fondo de esa unidad originaria. Esto es necesario por dos motivos: por un lado lógico, para que se interrumpa un *regressum ad infinitum*; por el otro, práctico (o ético, si preferimos) para que la acción cognoscitiva, aunque se despliegue en un mundo necesitado, esté aun así fundada por un principio de libertad. Y bien, si es cierto que la segunda edición matiza la función de la imaginación y la coloca bajo el entendimiento, la espontaneidad permanece prácticamente intacta. De hecho, más adelante, en la *Dialéctica trascendental* e introduciendo las antinomias de la razón pura, Kant dice que lo que comienza una serie en relación con las causas es la «*espontaneidad absoluta (libertad)*» (KrV A 418/B 446 [tr. cit. p. 362]). Ahora bien, en la tesis de la antinomia Kant nos habla de una libertad trascendental que pueda dar comienzo a una serie de fenómenos⁷. Se trata claramente de un comienzo no en sentido natural sino más bien lógico. Identificar una cosa como causada por otra quiere decir percibir el cambio de estado de la primera. Y esto implica una acción por parte de un sujeto que identifica ese cambio como tal. Esta acción deriva por lo tanto de la libertad trascendental: “*una libertad que obra en el mundo pero no es del mundo*” (Duque, 2002, p. 142). En el límite antinómico de esta libertad, está también su capacidad de unir el yo teórico con el yo práctico ya que la libertad trascendental es un acto espontáneo y

⁷ La exposición de la antinomia se desarrolla en KrV A 444/ B 472- A 451/ B 479. [tr. cit. pp. 378-384].

por lo tanto está desligado, aunque no sabemos exactamente cómo, de la necesidad de la razón pura.

Pero este resultado no es suficiente ni para Fichte ni para Hegel: que haya un fondo de espontaneidad, que persiste pero queda desligado de las demás facultades, es el síntoma de la exigencia de mantener la libertad pero no la solución que justifica dicha libertad.

Aun así los esfuerzos kantianos no han sido vanos. Por eso, además de criticar el enfoque del filósofo de las tres *Críticas*, hemos querido resaltar los aspectos que se revelarán fundamentales para sus sucesores. Nos reservaremos sin embargo, para la parte conclusiva de este trabajo, las razones por las que este enfoque, a nuestro modesto parecer, conlleva una serie de problemas en lo relacionado con la construcción de la identidad.

FICHTE: REFUNCIONALIZACIÓN DEL LÍMITE

Incluir a Fichte en este recorrido es fundamental por su función esencial de puente entre Kant y Hegel. Fichte cumple el paso decisivo hacia una fundación coherentemente idealista del sistema, acabando con la división de las facultades pensadas según el modelo kantiano y poniendo al Yo como principio fuerte del cual deducir todo lo demás. Y además lo hace justamente a partir de esos elementos que son problemáticos en Kant. Con respecto a Hegel, prepara algunos aspectos fundamentales que Hegel recogerá y hará suyos incluso en obras más bien maduras como la *Ciencia de la Lógica* y justamente sobre el dispositivo dialéctico del límite.

Hay que advertir obviamente sobre el cambio de paradigma filosófico que existe entre el ilustrado Kant y el romántico Fichte, para el cual la refuncionalización del límite es una exigencia fuerte que determina su filosofía a la raíz. Otra advertencia es necesaria en lo que concierne el cambio de campo en el tratamiento del límite: si en Kant la función del límite era más bien epistemológica, en Fichte el límite tiene un valor ontológico.

Anteriormente dijimos que la imaginación productiva, además de ser un intento para evitar la fragmentación del sistema kantiano, era justamente el punto a partir del que Fichte retomaba la cuestión para transformarla radicalmente. Veamos en qué sentido: si en Kant cuestionábamos la falta de un centro respecto al cual determinar los límites de la razón, a saber de un sujeto; en Fichte, nos encontramos en el lado opuesto del problema. Para el

Titán de Jena lo único incuestionable es justamente el Yo: pero no se trata de un Yo pienso o de un yo empírico, sino más bien de un Yo como acción de hecho (*Tathandlung*). Para probar ese primer principio fundamental completamente incondicionado, a saber «*El Yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser*»⁸, Fichte toma el ejemplo de un juicio de identidad $A=A$ mostrando que un juicio implica ya un Yo que lo pone: es más, con este acto de reflexión inaugura la conciencia filosófica como autoconciencia. Este es el paso decisivo para evitar que el Yo sea un sujeto vacío, o bien que exista un desdoblamiento entre un Yo trascendental y uno empírico. De hecho Fichte se pone a sí mismo la siguiente objeción:

Se oye a menudo plantear esta cuestión: “¿qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo?”. La respuesta natural a esto es: “yo no era en absoluto; pues yo no era yo. El yo es en la medida en que tiene conciencia de sí [...] Nada puede uno pensar sin pensar además su yo, como consciente de sí mismo; jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia. (W I, 97 [trad. cit. p. 17]).

Claro está que de esta forma a Fichte se le podría reprochar que su Yo es un Yo solamente lógico como el *Ich denke* kantiano, pero no es así. El yo fichteano no solo acompaña sus representaciones, sino que se acompaña con ellas. En todo momento se piensa a sí mismo a la vez que piensa el objeto que percibe⁹. Por lo tanto la exigencia teórica y la práctica a las que el Yo debe responder no pueden estar separadas, no hay conciencia sin autoconciencia; y como hemos citado en la fórmula que cierra las definiciones del primer principio, el Yo «pone su propio ser»: esto quiere decir que el Yo es efectivamente, tiene existencia, y el acto lógico que lo pone es ya un acto de reflexión, un toma de conciencia de esa situación fáctica que el Yo conlleva desde que es.

Desde el punto de vista fichteano, el Yo es la identidad de sujeto y objeto, ya que toda realidad está puesta en él. Ahora bien, el problema que Fichte tiene que demostrar está a las antípodas de Kant y consiste en explicar de qué manera exista la realidad fuera de mí. Podemos resumir el problema

8 Fichte, Werke., ed. Immanuel Hermann Fichte, 8 vols. Berlín 1845-1846, Band I, Zur theoretischen Philosophie I, p. 98 (de ahora en adelante, W I y el número de página); para la edición española: La doctrina de la ciencia, trad. J. Cruz Cruz, Aguilar, Buenos Aires 1977, p. 18.

9 Encontramos curiosamente una definición muy eficaz de lo que es el Yo fichteano, sobre todo respecto a las diferencias con Kant, en el primer Schelling. Cf. Schelling (2004), pp. 82-83.

de esta forma: si el Yo contiene dentro de sí toda la realidad y por lo tanto es potencialmente infinito, ¿Por qué se encuentra bajo formas finitas y limitadas en el mundo? Y al mismo tiempo, ¿Cómo es posible salvaguardar la libertad del Yo incluso bajo esas formas finitas?

Como sabemos, Fichte, a través del segundo principio, pone la oposición del Yo, es decir el No-Yo, y sucesivamente, en el tercer principio, demuestra la deducción de la realidad a partir de la oposición entre los dos primeros principios, ya que si el Yo se pone a sí mismo y pone en sí al No-Yo, entonces ambos están puestos en un Yo que los comprende, ya que el No-Yo niega el Yo, pero solo parcialmente. Fichte nos dice que «*el segundo principio es opuesto a sí mismo y se anula a sí mismo*» (W I, 106 [tr. cit. p. 24]), pero al mismo tiempo, ya que quedaría vigente solo el primer principio, el segundo vuelve a surgir. De hecho, es el primer principio el que tiene «*la exigencia de que deban ser conciliados*» (W I, 108 [tr. cit. p. 25]) ambos, porque el Yo como autoposición no se puede negar completamente. Por lo tanto, Yo y No-Yo deben coexistir, deben conciliarse y «*deben limitarse mutuamente...la acción Y [el No-Yo, N.d.A.] sería una limitación de ambos opuestos entre sí; y X [el Yo] designaría los límites*» (*ibid.*). Como podemos ver ya a partir de estas primeras definiciones el límite constituye una negación parcial y un principio de divisibilidad; dicho de otra forma, el límite otorga determinidad al Yo absoluto del primer principio que es abstracto. Así nos dice explícitamente Fichte un poco más adelante: «*Solamente ahora puede decirse del Yo y del No-Yo, que ambos son algo [etwas]*» (W I, 109 [tr. cit. p. 26]). Como vemos, respecto a Kant, el límite ha pasado de funcionar como una separación a ser el lugar mismo donde se origina la realidad concreta; es evidente que Fichte ha cumplido una inversión radical sobre el comienzo mismo de la filosofía, intentando evitar la división de facultades con la que se encontraba Kant, pero tiene que demostrar aún si esta deducción a partir del Yo pueda ser coherente, sobre todo en lo que concierne la unidad entre parte teórica y parte práctica de la filosofía. De hecho, como Fichte nos dice al comienzo del *Fundamento del Saber Teórico*, lo que hemos hecho precedentemente ha sido individuar «*tres principios lógicos fundamentales: el principio de identidad...el principio de oposición y el principio de fundamento*» (W I, 123 [tr. cit. p. 37]); hemos hallado las condiciones de posibilidad de todas las síntesis futuras, pero ahora, a partir del tercer principio y del concepto de límite, nos encontramos con dos proposiciones distintas (que deben ser además todavía probadas)

para el respecto teórico y para el práctico: Fichte nos dice que el primero se rige por esta forma: *El Yo se pone como determinado por el No-Yo*; y el segundo sin embargo por esta otra: *El Yo se pone como determinando al No-Yo*¹⁰.

Hay una doble tensión entre la necesidad de deducir las determinaciones concretas a partir del Yo absoluto y la de conservar la libertad del Yo en el mundo, que se le opone. Para realizar el primer objetivo (resumimos en la esperanza de poder ser rápidos y comprensibles a la vez)¹¹, Fichte somete reiteradamente el Yo a los principios de oposición y divisibilidad (limitación) dando lugar así a una dialéctica que produce determinaciones. El objetivo es el de deducir a partir de los tres principios (y sobre todo partir del tercero) un sistema de categorías que corresponda, aunque no perfectamente al kantiano¹².

Así el Yo pone a sí mismo en la realidad, en su *hacer*, y pone el No-Yo en sí, como negación, en su *padecer*, aclarando algunas páginas después como «*padecer y hacer son una y la misma cosa en el Yo, porque el padecer sólo es un mínimo quantum de hacer*» (W I, 145 [tr. cit. p. 51]). Vemos por lo tanto que nunca se sale del Yo absoluto y que las oposiciones siempre se generan entre el Yo divisible y el No-Yo divisible (a saber, a partir del tercer principio), pero que al mismo tiempo estas oposiciones son necesarias para que no se genere un círculo vicioso. A un cierto punto, Fichte nos explica que se da una actividad independiente, derivada del hecho de que, en la dialéctica entre hacer y padecer, algo queda “libre”, es decir que «*un cierto hacer en el Yo no determina padecer alguno en el No-Yo*» (W I, 149 [tr. cit. p. 54]). De esta forma, el impulso del Yo, su tendencia a la infinitud, se manifestaría constantemente y se probaría la proposición de la parte práctica de la *Doctrina de la Ciencia*: *El Yo se pone como determinando al No-Yo*, es que decir que el Yo mantiene su libertad frente al No-Yo en la posibilidad de actuar sobre él y modificarlo.

10 Fichte cumple algunas variaciones sobre estas fórmulas y nos las presenta en formas distintas pero el sentido no cambia significativamente respecto a las que hemos referido.

11 Una buena explicación de estos pasajes por claridad y rigor la encontramos en J. Cruz Cruz, (2003), pp. 118-125.

12 Por citar un elemento emblemático en este sentido veamos Fichte, W I, 127, [tr. cit. p. 40]: «El yo se ha puesto a sí mismo; ha puesto al no-yo; y ha puesto a los dos en la cantidad». Es bastante evidente que la el Yo que pone y el que es puesto son distintos, en el sentido lógico: el primero es el Yo del primer principio y el otro el del tercero. Cf. C. Asmuth, (2005) *Das Schweben ist der Quell aller Realität in Journal Philosophie der Psychologie*, N°2 junio 2005.

Si bien estos pasajes se revelan necesarios para dar a un cuadro de categorías que presente alguna similitud con el kantiano, la cuestión principal para Fichte sigue siendo explicar cómo en el Yo, en cuanto primer principio, es decir como Yo absoluto, exista una actividad tendente a la infinitud, que es lo que genera la autopoición como *Tathandlung*, y al mismo tiempo una limitación.

La actividad del Yo tiene que ser infinita, y además lo tiene que ser para poderse limitar, sino no habría choque posible y los principios fichteanos no podrían demostrar ambas proposiciones que se encuentran a la base de la parte teórica y la práctica. Pero pensar que el Yo, que debería ser absoluto, y por lo tanto incondicionado, contenga una tensión en su interior, una limitación en su ser infinito, resulta problemático y requiere una facultad particular. Para poder pensar esa reciprocación «*que consiste justamente en un conflicto consigo misma*» (W I, 215 [tr. cit. p. 92]) en el Yo es necesaria justamente la imaginación. Para Fichte la facultad de la imaginación cumple la difícil función de representar este conflicto; la imaginación permite que la permanente tensión entre tendencia a la infinitud y la limitación en el Yo sea siempre posible (o mejor dicho, que tenga lugar una y otra vez, ya que no es eterna en el tiempo, sino es una condición de posibilidad trascendental), y pensable¹³.

Demos la palabra a Fichte:

Si entre los opuestos se pone el límite fijo como sólido, fijo e inmutable entonces los dos términos son conciliados por *determinación* pero no por *determinabilidad*; mas entonces tampoco se llenaría la totalidad exigida por la reciprocación de sustancialidad. Por tanto, ese límite no debe ser tomado como un límite fijo. Y así es, en efecto, según la explicación antes propuesta de la facultad de la imaginación, que está activa en esta limitación. Esta facultad pone, para que haya una determinación del sujeto, un límite infinito como producto

13 En un cierto sentido, la imaginación sirve para poder imaginar lo que difícilmente sería pensable, ya que se trata de una oposición dentro de un principio que no tendría que contener oposiciones, y se sirve por lo tanto de la ilusión trascendental. Veamos Fichte, W I 224-225 [tr. cit. p. 97]: «De hecho, sin una bienhechora ilusión de la imaginación, que inadvertidamente pone un sustrato a estos puros opuestos, no habríamos podido emprender las investigaciones presentes; no habríamos podido pensarlas, porque no eran absolutamente nada, y no puede reflexionarse sobre nada. Esta ilusión no podía ser evitada y no debía serlo; su producto debía ser solamente sustraído y excluido de la suma de nuestras conclusiones, como efectivamente ocurrió». La imaginación, y por lo tanto, la ilusión trascendental nos sirven para “sacar” un espacio muy valioso para la reflexión. Cf. también F. Duque (1998), pp. 226-227.

de su actividad proyectada al infinito. (W I, 216 [tr. cit. p. 92]).

La imaginación no se resuelve, oscila pendularmente, tal como nos dice Fichte, entre «*la determinación y la no-determinación, entre lo finito y lo infinito*» (*ibid.*) y por lo tanto el límite es el lugar donde las oposiciones se resuelven ya que al mismo tiempo es donde se originan. No hay contradicción en esto ya que se resuelven porque la condición de posibilidad, gracias a la imaginación, es que se puedan volver a originar, generando una tensión productiva y por consiguiente realidad, pero al mismo tiempo, trascendentalmente, toda oposición está resuelta ya que la oposición está puesta en el Yo.

La imaginación es justamente la espontaneidad que permite que la realización de formas determinadas en el mundo no se convierta en estancamiento, alimentando siempre ese doble movimiento del Yo que continúa a chocarse con el No-Yo modificándolo en cuanto principio práctico y modificándose en cuanto principio teórico. Es cierto que sucesivamente Fichte escribe que «*el entendimiento es la facultad de lo real efectivo*» (W I, 233-234 [tr. cit. p. 103]) y que recoge lo que la imaginación produce, pero esta es una condición necesaria ya que la imaginación, por definición, no puede fijar nada ni ser fijada. La imaginación tampoco «*puede ser elevada como tal a la conciencia*» (W I, 245 [tr. cit. p. 110]) ya que en tal caso sería a su vez un producto reflexionado por el entendimiento y no sería infinita. Pero esto no implica que Fichte corrija su función al igual que hace Kant entre las dos ediciones de la *KrV*, sino justamente lo contrario¹⁴: para que la libertad del Yo pueda estar garantizada y siempre activa es necesario que la imaginación permanezca en su oscilación.

Después de esta sintética reconstrucción de la función del límite en la *Grundlage* podemos notar que éste aparece en dos momentos decisivos: a) cuando se pone el tercer principio permitiendo al Yo determinarse como algo y b) cuando el límite es pensado bajo la facultad de la imaginación. Por lo tanto debemos subrayar algunos aspectos: 1) el límite ya no es, gracias a la función que Fichte da a la imaginación, una forma de dividir la facultad teórica y la práctica como en Kant sino justamente el momento en el que se originan ambas; 2) de esta forma el límite no es espacio un negativo, sino al

14 Como pone de relieve también Claudio Cesa en su óptima introducción a Fichte: «El entendimiento es un “simple contenedor” que no ejerce ningún tipo de actividad». (C. Cesa (1994), p. 37, trad. nuestra).

contrario, es un lugar común de las varias partes; 3) el Yo es justamente el centro donde ese límite se origina y por lo tanto ya no es algo vacío.

El primer y el tercer aspecto se refieren a los progresos (al menos, tales son para Fichte) respecto a Kant: a través de la reconsideración de la imaginación, Fichte coloca la espontaneidad en un lugar estable y reconocido en su *Doctrina de la Ciencia* y puede así probar la autopoición del Yo como punto común tanto a la facultad teórica que a la práctica. El segundo aspecto sin embargo lo tenemos que considerar ahora en relación a Hegel.

EL LÍMITE EN LA CIENCIA DE LA LÓGICA DE HEGEL.

En la tercera parte de este trabajo, concerniente a Hegel, nos limitaremos a un punto muy preciso de la *Ciencia de la Lógica*, justamente a aquel apartado dedicado a esta cuestión, para mostrar cómo éste constituya el desenlace de los problemas acumulados precedentemente entre Kant y Fichte. Ciertamente en el ámbito de la confrontación con dichos autores nos hubiéramos podido servir de otros momentos de la reflexión hegeliana anterior a la obra de 1812, por ejemplo, los primeros escritos de Jena o incluso la *Fenomenología del espíritu*; sin embargo, la elección de las páginas que vamos a analizar no es causal. Hay que decir que en los primeros escritos jeneses (como el escrito sobre la *Diferencia de sistema* o *Glauben und Wissen*) prevalece un aspecto polémico que lleva a Hegel a reconstruir de forma aproximativa los argumentos de los autores que pretende examinar; por otro lado, la *Fenomenología*, aunque rica de referencias, de temas y motivos que puedan tocar el tema del límite y la confrontación con Kant y Fichte, justamente a causa de esa riqueza corre el riesgo de enturbiar nuestro hilo conductor. La *Ciencia de la Lógica*, sin embargo, debe ser considerada como una obra madura de Hegel, que se ha dejado ya atrás las divagaciones fenomenológicas y que considera que puede tratar límpidamente de la lógica, sin ulteriores preámbulos o propedéuticas. Esta es una forma para mostrar un resultado más bien consolidado de la reflexión hegeliana, pero también para mostrar como la influencia fichteana sobre el concepto de límite se revela fundamental incluso en una obra madura de Hegel.

Antes de pasar al análisis de las páginas hegelianas, hay que advertir acerca del objetivo de nuestra comparación. No se trata de decidir sobre quien desarrolle *mejor* el tema del límite, sino más bien de mostrar

continuidades y rupturas y sacar lo que más nos interesa para nuestra reflexión filosófica. Este es el motivo por el cual por un lado nos hemos ocupado de Kant, donde el límite era más bien un tema general que definía su arquitectura filosófica, del primer Fichte donde el límite era un dispositivo fundamental para el resultado de la obra y, finalmente, en Hegel, donde, colocado en un momento muy importante de su *Lógica*, consolida la nueva función que el límite tiene en el idealismo alemán.

Pasemos ahora a contextualizar brevemente el punto donde este apartado se encuentra. Como sabemos la articulación hegeliana de esta obra es más bien compleja y por lo tanto un pequeño apartado como el que vamos a tratar está entramado dentro de una arquitectura de la que es difícil sacarlo y analizarlo como tal; deberemos intentar cumplir este cometido bien sabiendo que dejaremos muchas cosas sin desarrollar y nos podremos considerar satisfechos si conseguimos enlazar coherentemente a lo que hemos dicho hasta ahora.

¿Dónde se encuentra el límite? Tomemos la tabla de contenidos del mismo Hegel¹⁵ y demos una colocación meramente topográfica. El *límite* es el primer apartado de un subcapítulo que Hegel denomina *determinidad* y que es a su vez el segundo apartado del capítulo segundo (*el estar*) de la sección primera, llamada *Cualidad* o también, una vez más, *Determinidad*¹⁶. Saber los nombres y las coordenadas de los apartados, capítulos, subcapítulos y secciones nos sirve, al margen del contenido que no podemos describir aquí, para orientarnos y entender que, por bien que la cuestión del límite sea importante, las páginas que vamos a ver están bien lejos de ser definitivas. Mucha agua deberá aún correr bajo estos puentes.

Aun así esto no le quita la debida importancia: nos encontramos en los momentos iniciales de la *Lógica* en los que aparecen las primeras determinaciones¹⁷. Antes del capítulo sobre el *estar*, está el del *ser* con sus momentos: *ser*, *nada* y *devenir*. Como sabemos el *ser* y la *nada* son absolutos

15 Vamos a hacer referencia a la edición académica (*Gesammelte Werke, Meiner, Hamburg*), citando el número del volumen (en este caso el 11) y añadiendo el número de página. Además daremos la referencia a la siguiente edición española: G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*. Vol. 1, trad. e introducción de F. Duque, Abada, Madrid 2011. La tabla de contenidos se encuentra después del prólogo, pp. 187-191.

16 El apartado que sigue el límite es denominado también como *determinidad*.

17 Para la explicación del contexto y de los primeros momentos de la *Lógica*, Cf. F. Duque, (1998), pp. 604-617 y J. Biard, D. Buvat, J-F. Kervegan, J-F. Kling, A. La Croix, A. Lecrivain, M. Slubicki (1981), pp. 47-75.

en sí, vacíos y por lo tanto iguales entre sí, así que tienen que encontrar su solución (o su verdad) en el devenir¹⁸. En el devenir se niega la nada por parte del ser, pero un ser que no es el ser absoluto ya que si lo fuera sería el mismo sin determinación. Por lo tanto hay una negación parcial de la negación, es decir un *estar*. Estar es un ser determinado. A partir de ahora que nos vamos acercando al apartado que nos interesa vamos a comentar un poco más detenidamente.

El capítulo sobre el *estar* se inaugura con el *estar, en general*, es decir con el asumir del devenir. Pero el devenir no es asumido en una unidad simple sino que es una mediación, por lo tanto «*el estar es ser determinado, en general*» (GW 11, 59 [tr. cit. p. 241]). Ahora, aquello que define la determinación del ser como estar es la presencia del no-ser, de la nada que se encuentra en el devenir, es decir de la negatividad. El estar por lo tanto es «*no unidad igual a sí misma, sino sencillamente desigual a sí; o sea, es el ser otro*» (GW 11, 60 [tr. cit. p. 242]); el estar contiene dentro de sí el ser-para-otro y el ser en sí: es para-otro porque se determina a partir de algo que le está enfrente como referencia negativa pero al mismo tiempo es en sí porque reconociendo que tiene su verdad en el otro mantiene su posición de estar a su vez enfrente. Por el otro lado, el ser-para-otro «*no es el no-estar en cuanto pura nada; él es no-estar que apunta al ser en sí; igual que, a la inversa, el ser en sí al ser-para-otro*» (GW 11, 63 [tr. cit. p. 245]). Es decir que ser-para-otro y ser en sí mantienen una reciprocación porque el primero pasa a ser el contrario del segundo y viceversa. Son por lo tanto «*el ser y la nada, diferenciados en el estar*» (*ibid.*): en cuanto tales mantienen la inmediatez de la primera oposición pero puesta en el estar, mas una vez reflexionados, como se acaba de hacer, ya no son inmediatos, sino que están puestos en la unidad del estar pero como diferenciados, es decir como *realidad*. Sin embargo, esta realidad consiste en la diferencia de los dos términos, pero cada uno contiene la referencia del otro y de sí mismo, y por lo tanto la realidad es una unidad que «*no les deja tener consistencia [a las dos determinaciones N.d.A.]... [Es] su unidad simple, que las asume*» (GW 11, 66 [tr. cit. p. 248]). El estar que es ser dentro de sí «*es un ente que está ahí, o sea algo*», es decir que tiene «*la referencia a sí del estar*» (*ibid.*) como reflexión interior contra la reflexión

18 Para una reconstrucción de las problemáticas concernientes el comienzo de la Lógica, cf. D. Henrich (1987), pp. 61-74.

exterior que se da en la unidad de la realidad. Algo toma consistencia porque asume la negatividad pero no como simple oposición sino en su fundamento: «el estar ha pasado, pues, dentro del algo a ser lo negativo, en la medida en que éste se halla desde ahora de fundamento» (ibid.). Algo pasa a ser una determinación determinada porque está marcado por la negatividad, de hecho, nos dice Hegel, inaugurando el subcapítulo sobre la determinidad, que «aquí, en el estar, torna pues a surgir el momento del no ser» (ibid.), y como momento de negatividad se diferencia de sí mismo como límite suyo.

En el límite, y ya hemos llegado al apartado que nos interesa, tenemos tres momentos. El primero en el que «un estar se halla en general clauso; contiene dentro de sí el no ser del otro» (GW 11, 67 [tr. cit. p. 249]): se trata del algo que ha tomado consistencia a partir de la negatividad y ha consolidado este estado. Seguidamente se encuentra un ser-para-otro que viene del estar, pero ya que «el algo es simple ser dentro de sí, precisamente en razón de haber tornado a sí, cae entonces el ser-otro fuera de él» (ibid.): aquí el ser-otro no es complementario al ser-en-sí porque éste justamente acaba de rechazar su exterioridad y, por lo tanto, todo lo que se le opone cae fuera de él y esto los pone uno enfrente del otro, pero indiferentemente. Pero finalmente «el algo no es indiferente en general, sino que el no ser del otro es momento esencial de su indiferencia: es el cesar de otro en él» (ibid.). Es decir que lo otro cesa de ser en el límite, sale con ello de su indiferencia, y por lo tanto, el algo es como algo a partir de su límite. Sucesivamente Hegel nos advierte sin embargo que «el otro es él mismo algo en general... así, el límite que el algo tiene frente al otro es también límite del otro algo» (GW 11, 68 [tr. cit. p. 250]). Tenemos dos algos que se enfrentan, pero cada uno, en este momento, se ve sólo a sí mismo como algo y ve al otro como fuera de sí, indiferente. Pero en realidad ambos han realizado el mismo movimiento lógico. Si reflexionamos sobre ambos lados de esta situación tenemos que considerar que el límite es límite también del algo y no solo del otro, y por lo tanto llegamos a la conclusión de que algo es mediante su límite, se “realiza”¹⁹ en él, y esto vale también para el otro, que como acabamos de decir es también algo. Algo y otro son en el límite, son en el momento en que cesan.

19 Las comillas son necesarias: por “realizar” aquí entendemos que se cumple, que encuentra su verdad en ese gesto para poder avanzar en la explicación del camino lógico. No tiene evidentemente nada que ver todavía con la realización de la realidad en el sentido de Wirklichkeit.

Explicado más detenidamente, lo que cesa en el límite es el otro del algo, entonces ambos cesan de ser y caen indiferentemente fuera uno del otro: «*el límite, como no ser de cada de uno de ellos, es lo otro; cada uno tiene así su estar fuera de su no ser*» (*ibid.*). Pero fuera de sí el algo no es algo sino solamente estar, es decir que habríamos dado un paso hacia atrás; se trata sin embargo de “descartar” esa exterioridad y concentrarse en lo que ha quedado hacia dentro del límite. Así nos dice Hegel: «*Solamente dentro de su límite es algo aquello que es...el límite es el ser dentro de sí*» (GW 11. 69 [tr. cit. p. 251]). Es decir que en el límite lo que cesa es la indiferencia y la oposición de algo y su otro y lo que queda ya no tiene límite y se constituye como determinidad.

Hegel concluye el apartado de esta manera: «*El límite no es pues diferente del algo: este no ser es más bien su fundamento, que hace de él lo que él es; el límite constituye su ser, o sea: su ser no sobrepasa su ser otro, su negación*» (*ibid.*). El límite es por lo tanto una figura positiva (en el sentido que pone algo) ya que hace caer la oposición indiferente del algo y del otro y la asume en una unidad determinada, “expulsando” fuera de sí los elementos irreflexionados y determinándose no en oposición hacia fuera sino en su interior, no sobrepasa su otro porque lo ha asumido dentro de sí. El límite es por lo tanto determinidad ya reflexionada.

Y bien, aquí termina el apartado al que habíamos decidido dedicarnos. Está claro que el producto de este pequeño momento será sometido aún a un largo proceso dialéctico y además sería demasiado pedir aquí palabras definitivas a un pensador que ponía muy poco énfasis en los comienzos. Pero es cierto que aquí se juega mucho del proceder de la lógica: se trata de un momento en el que se pasa de un movimiento irreflexionado que impide el desarrollo lógico a una unidad gracias a una reflexión que no es ya la del entendimiento sino reflexión dialéctica. El algo ha encontrado su verdad en el límite gracias al hecho de que se ha considerado que su otro había cumplido el mismo recorrido lógico y que por lo tanto algo y otro eran lo mismo y entonces para resolver la oposición era necesario que en el momento en que cesaban ambos, ahí se encontraba lo común.

Ahora, para concluir esta parte reconstructiva, podemos sintetizar las afinidades entre Fichte y Hegel sobre el tema del límite. La afinidad principal, de la cual descienden las demás, es el método dialéctico que en Hegel asume unas características similares a las de Fichte. El dispositivo del límite en Fichte

es un ejemplo claro: a partir de la negación de la negación ponemos algo positivo y a través de la dialéctica el límite pasa de ser un momento que excluye a uno que incluye y constituye algo. La forma en que se pasa de un ser indeterminado (o del Yo absoluto, en Fichte) a su determinación se basa en ambos casos en el mismo principio del límite. La idea de autoposición del Yo y de su negación dialéctica es algo que Hegel aprovechó desde muy pronto, incluso en tiempos en los que criticaba a Fichte, en todos los ámbitos de su filosofía. Aquí hay un traslado de la filosofía fichteana del Yo a la lógica objetiva y esto marca algunas diferencias: además que la dialéctica hegeliana es más refinada, es cierto que en la *Lógica* hemos despejado el campo de problemas legados al Yo y a las facultades del conocimiento y esto nos permite un análisis más “puro” del tema. El algo y el otro son partículas lógicas objetivas y no tienen que ver con un Yo y un No-Yo; además el objetivo polémico de Fichte en 1794 era Kant, algo que Hegel, a estas alturas, siente más bien lejano. Pero hay otra cuestión que define una diferencia más profunda: es el punto de partida ya que Fichte parte de un principio absoluto “lleno”, que pone la negación a partir de sí (el Yo que pone el No-Yo), mientras en Hegel no hay unidad originaria inmediata ya que ser y nada son igualmente vacíos y el devenir es una unidad inmediata. Esto supone que las negaciones dialécticas surjan a la raíz, como una determinación de la nada, y no puestas por un principio primero como en el caso de Fichte; es por este motivo que el tratamiento hegeliano resulta más convincente ya que la contraposición existe desde el comienzo de la *Lógica*. Pero, lo subrayamos, el uso de la dialéctica que hace Fichte, especialmente en este momento del límite, es una aportación fundamental que Hegel incorporará de lleno en su filosofía.

CONCLUSIÓN

La línea que hemos trazado entre Kant, Fichte y Hegel nos ha permitido asistir a los cambios que recibe el límite en el marco del idealismo alemán, pero además de eso nos entrega algunos elementos de reflexión teórica útiles no solo a nivel historiográfico. Justamente, como dijimos en la introducción, lo que nos guía no es el gusto de la comparación y la reconstrucción sino el análisis para aprovechar las reflexiones de los autores tratados. En este caso, hemos intentado comparar algunos momentos fundamentales del idealismo alemán, evidenciando su importancia intrínseca, así como la que puedan tener

para nuestra reflexión. El primer cometido ya ha sido llevado a término (si bien los temas tratados están lejos de agotarse) en los apartados precedentes, ahora se trata de usarlos un poco más libremente, por así decirlo.

Como ya hemos podido notar en lo dicho hasta ahora, la tensión argumentativa se guiaba a través de unas coherencias más cercanas a Fichte y a Hegel que a Kant. El problema del límite kantiano, en mi opinión, está claramente ligado al problema del sujeto. Es cierto que, en Kant, el problema del límite es más bien epistemológico pero también es verdad que, más allá de la falta de un sujeto fuerte, el límite no era capaz de dar una solución convincente al problema de la división de las facultades. El problema general en Kant (y aquí nos permitimos un deslizamiento hacia un plano que no es epistemológico) es que, teniendo un centro tan solo hipotético respecto al límite, corremos el peligro que en ese centro se escondan identidades no declaradas, o dicho de otra forma, que el límite esté determinado a partir de un punto arbitrario. De esta forma, tendríamos un límite que define una exclusión entre lo familiar y lo ajeno, lo amigo y lo hostil, y todo ello sin saber que es lo nuestro, que somos nosotros y porque construimos barreras. Está claro que esto no tiene que ver directamente con la *Crítica de la Razón pura*²⁰ pero constituye una advertencia para sospechar siempre del límite como momento que excluye y que define separaciones.

En Fichte hemos visto como el límite sirve por lo contrario para dar lugar a algo, es decir para obtener una determinación a partir de un principio absoluto. Es cierto que la autoposición del Yo parece ser una identidad indudable y granítica, pero en realidad el Yo absoluto (en cuanto primer principio aislado) en Fichte no tiene realidad concreta, sino que es a partir justamente del límite que comienza a cobrar determinación. Por lo tanto, el Yo debe someterse a las determinaciones para poder definir su identidad en un proceso dialéctico que no deja nada escondido o indefinido. Además, dicho proceso resulta estar siempre en devenir, como hemos visto, y el límite es justamente lo que permite que se den determinaciones. Esta tendencia se hace

20 Es verdad que no directamente, pero, por ejemplo, la crítica del joven Hegel en GuW va en esta dirección. Hegel reprocha a Kant el haber usado el entendimiento solo para separar la realidad de lo absoluto, como un instrumento de escisión y esto provocaba que la razón renunciase a su deber para dejar espacio a la creencia. Sobre la relación Hegel-Kant en temas cercanos a los tratados, cf. V. Verra (1981), pp. 15-66; 69-89.

incluso más evidente en Hegel, donde, más allá de las dificultades del texto, conseguimos sacar imágenes muy elocuentes. Decir que *algo es en su límite*, quiere decir que el límite es un lugar en el que se modifican los elementos que confluyen en el límite mismo. No solo se ponen en discusión las identidades anteriores sino que se requiere que se dé lugar a una nueva identidad, a través del trabajo negativo del límite. En Hegel (más evidentemente que en Fichte, donde la idea de Yo crea aún algún problema con lo otro), el límite es un momento extraordinario para pensar la alteridad. Retomemos en breve la conclusión del análisis hegeliano, haciendo un ejemplo: Tenemos algo y lo otro. Pongamos que ese algo somos nosotros y que lo otro es lo que se nos contrapone, nuestro enemigo, por decirlo de una manera muy radical²¹. En un primer momento constatamos que nosotros somos en el cesar de nuestro enemigo, que nuestro *destino* es acabar con él; pero si a continuación reflexionamos sobre la naturaleza de nuestro enemigo, nos damos cuenta que él tiene el mismo objetivo y que por lo tanto si nos quedáramos sobre nuestras posiciones esto nos llevaría a la aniquilación. El límite es el momento en que nos damos cuenta de tener el mismo objetivo y que por lo tanto no hay una diferencia real entre nosotros y lo otro, y por tanto podemos construir a partir de ese resultado una figura común. Claro está que la figura hegeliana es muy abstracta y no corresponde plenamente con nuestro ejemplo sobre la hostilidad, donde concurren muchos más elementos. Pero el grado de abstracción nos permite asistir a la formación de una identidad, o dicho en el lenguaje de Hegel, a una determinidad, que no conserva nada de lo anterior. La filosofía hegeliana es una filosofía contra el origen y, ahí donde, se prescinde del origen, se prescinde a menudo de las obsesiones y los abusos identitarios. La lógica hegeliana es una lógica de la reconciliación (que no dejará de producir un resto: el grande problema hegeliano²²), pero de una reconciliación que se basa en recorrer los puntos de la oposición, deponiendo los puntos de vista particulares y renunciando a fijar resultados que solo son parciales.

21 Una situación que nos recuerda al mismo Hegel, pero el de la Fenomenología del Espíritu: la lucha por el reconocimiento y la contraposición de las autoconciencias.

22 Esto sin embargo no debe llevarnos a abrazar la idea más bien apresurada de la totalidad hegeliana que a menudo se ha presentado. Para intentar evitar el malentendido, cf. G. Jarczyk (1980), pp. 21-30.

El interés de culminar este recorrido en Hegel es el que acabamos de describir: con Hegel, mejor que con Kant y con Fichte (aunque la aportación del segundo sea fundamental para el mismo Hegel) podemos pensar el límite como un lugar de renovación de la identidad, que evita el estancamiento de la misma y que piensa lo otro, no a partir de un imperativo moral externo al mundo y a la experiencia, sino a partir de la contraposición y del asumir esta contraposición a través de la reflexión. Puede que Hegel sea un filósofo de la totalidad, pero no en el sentido que anula las diferencias en lo absoluto, sino al contrario porque piensa y prepara la totalidad como condición de posibilidad para que las particularidades encuentren su lugar en ella.

La totalidad siempre salvaguardará la posibilidad si la reflexión filosófica se hace cargo de la negatividad: si se hace cargo de la posibilidad de pensar y hacer experiencia del límite.

BIBLIOGRAFIA

ASMUTH, Christian. *Das Schweben ist der Quell aller Realität* in *E-Journal Philosophie der Psychologie* N° 2, junio 2005. Disponible en: <http://www.jp.philo.at/texte/AsmuthC1.pdf>

BIARD, Jöel, BUVAT, Daniel, KERVEGAN, Jean-François, KLING, Marc-Uwe, LA CROIX, Alain, LECRIVAIN, André, SLUBICKI, Michel. *Introduction à la lectura de la Science de la Logique de Hegel. L'être*. Paris: Aubier-Montaigne, 1981.

CESA, Claudio. *Introduzione a Fichte*. Bari: Laterza, 1994.

CRUZ CRUZ, Juan. *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*. Navarra: EUNSA, 2003.

DUQUE, Félix. *La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998.

_____ *La fuerza de la razón*. Madrid: Dykinson, 2002.

_____ *Contra el humanismo*. Madrid: Abada, 2003.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Werke*, ed. por Immanuel Hermann Fichte, 8 vols. Berlín 1845-1846, *Band I, Zur theoretischen Philosophie I* [*Basamiento de la Doctrina de la ciencia*, trad. J. Cruz Cruz. Buenos Aires: Aguilar, 1977].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke XI, Meiner*, Hamburg, 1978 [*Ciencia de la Lógica. Vol. 1*, trad. e introducción de F. Duque, Madrid: Abada, 2011].

HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila editores, 1987.

KANT, Immanuel. *Werke in sechs Bänden*, voll. III-IV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983 [Obras completas Vol. 1, tr. de Pedro Ribas, Madrid: Gredos, 2010].

JARCZYK, Gwendoline. *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1980.

LEQUAN Mai. *Kant ou l'individu absent?* in VAYSSE, Jean-Marie. *Les cahiers d'Histoire de la Philosophie: Kant*. Paris: Cerf, 2008.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Del Yo como principio de la filosofía*, Madrid: Trotta, 2004.

VERRA, Valerio (ed.). *Hegel interprete di Kant*. Napoli: Prismi, 1981.