



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**DE LA AUTOCONCIENCIA AL SUJETO:
UNA APROXIMACIÓN A LAS TEORÍAS DE LA
SUBJETIVIDAD A PARTIR DEL IDEALISMO ALEMÁN**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LETICIA GONZÁLEZ SALAS

ASESOR: DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
FF Y L

MÉXICO, D. F.

FEBRERO 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Me es grato llegar al cierre de este ciclo académico en compañía de mis padres y hermanos; a ellos les agradezco su apoyo incondicional. Son el soporte de mi vida. Les doy las gracias a los amigos que en las situaciones más difíciles estuvieron conmigo y que de una manera especial contribuyeron al buen término de este trabajo: Patricia Isabel Peláez Máximo, Laura Lezama, Alejandra Arreola, Erika Ramírez de la Torre, Juan Marcos Acevedo, Marcos García y Ruy Eduardo Sánchez; a todas mis amigas y amigos que aunque no menciono están incluidos, gracias por compartir su amistad conmigo.

Asimismo, con cariño le doy mis agradecimientos al profesor Luis Fernando Martínez Madrid por haberme guiado hacia la filosofía. En el marco de este trabajo a las profesoras que amablemente lo leyeron Dra. Greta Kamaji Rivara, Dra. Julieta Lizaola Monterrubio, Dra. Rosaura Martínez Ruiz y al profesor Dr. Jorge Armando Reyes. De manera especial le doy las gracias a mi asesor el Dr. Pedro Enrique García Ruiz por su solícita atención y apoyo académico.

Este trabajo se realizó con el apoyo de la beca del CONACYT.

A mis padres

A Jersai, que tus sueños no realizados
nos aviven a realizar los nuestros

Se dice que todo cuanto ansiamos es encontrarle un sentido a la vida. No creo que sea eso lo que realmente buscamos. Creo que lo que buscamos es experimentar el hecho de estar con vida, de modo que nuestras experiencias vitales en el plano puramente físico tengan resonancias dentro de nuestro ser y realidad más internos, y así sentir realmente el éxtasis de estar vivos.

J. Campbell
El poder del mito

El hombre no puede hacer virtuoso, sabio o feliz a ningún ser racional contra su voluntad. Aparte de que tales afanes serían vanos y que nadie puede convertirse en virtuoso, sabio o feliz sino por su propio trabajo y esfuerzo; aparte, por tanto, de que el hombre no puede hacer eso, tampoco debe quererlo, aun cuando fuera posible o así lo creyera; porque sería injusto e incurriría en contradicción consigo mismo.

G. F. Fichte
Algunas lecciones sobre el destino del sabio

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
A MANERA DE PRESENTACIÓN: EL IDEALISMO ALEMÁN	
§ 1. La herencia de la filosofía kantiana	5
§ 2. El Yo absoluto y la necesidad del sistema	20
§ 3. La búsqueda de lo absoluto: la intuición intelectual	32
CAPÍTULO II	
RECONOCIMIENTO, AUTOCONCIENCIA Y LIBERTAD	
§ 4. La libertad del Yo	43
§ 5. Autodeterminación y el sistema del derecho	54
§ 6. Derecho y ética según la doctrina de la ciencia	67
CAPÍTULO III	
EL SISTEMA HEGELIANO COMO REALIZACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD	
§ 7. La filosofía de la reflexión o el yo como fundamento.	76
§ 8. La concepción práctica del yo y el derecho natural	84
§ 9. La lucha por el reconocimiento y la realización de la libertad	96
CONCLUSIONES	105
BIBLIOGRAFÍA	108

INTRODUCCIÓN

La investigación sobre la subjetividad que ahora presento es producto de mi interés por el idealismo alemán que empezó con mi tesis de licenciatura dedicada a Schelling. Al remitirnos al “idealismo alemán” sólo queremos referirnos, de una manera un tanto arbitraria que espero justificar, a las filosofías de Fichte y Hegel por considerar que estamos frente a dos posturas representativas de lo que se suele considerar el periodo del idealismo en Alemania a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Primero, el hecho de que para su tiempo fueran figuras sobresalientes nos sugiere preguntarnos qué las llevó a serlo. La centralidad que tiene la cuestión del sujeto en Kant es expresión de una época que a decir de Hegel habría empezado con Sócrates, pero que alcanzaría su máxima expresión sólo hasta la modernidad y sistematizada justamente hasta el idealismo alemán. En este sentido, Fichte y Hegel constituyen el momento más elevado de una concepción de la subjetividad que es, hay que decirlo, deudora de la metafísica kantiana (cf. Giusti, 2004, 75, 78). A finales de siglo XVIII la herencia kantiana parecía recaer en el controversial Fichte, y aunque más tarde el propio Kant se encargaría de negar que la filosofía trascendental encontrara su expresión más acabada en la *Doctrina de la Ciencia*, los planteamientos contruidos bajo esta polémica lo llevaron a establecerse como uno de los filósofos más emblemáticos de la universidad de Jena. Fichte empezaría por cuestionar el “yo pienso” kantiano estableciendo una crítica al solipsismo establecido a partir de concebir que el yo es resultado únicamente de una actividad cognoscente. Más allá de Kant, para Fichte el yo es resultado de una actividad dialéctica del Yo con el No-Yo y lo que hizo al introducir este emplazamiento fue problematizar la cuestión de la autoconciencia, algo que Kant sólo había poco más que mencionado. En su filosofía se encuentra una de las aportaciones teóricas que han vuelto a la escena filosófica en los últimos años. Me refiero a la concepción que introduce en su filosofía del derecho donde el No-yo que otrora fuera algo inerte se convierte en un Yo activo. La

posibilidad de la autoconciencia y de la moralidad se vuelve deudora de una relación de reconocimiento que surge entre dos sujetos definidos como una actividad.

En el caso de Hegel, sabemos que la manera lapidaria de referirse a la filosofía de Fichte obnubiló de cierta manera su pensamiento, pero en realidad gran parte de su crítica radicaba en el reconocimiento de que su sistema integraba aspectos que ninguno de sus predecesores había problematizado. Resulta que una vez abierta por Fichte la cuestión de la autoconciencia, Hegel llegaría a profundizar en el tema de la subjetividad. Para Hegel la autoconciencia es siempre una lucha constante que se realiza en el escenario de la historia. La fuerza de su filosofía no se hizo esperar generando inmediatamente posturas antihegelianas, como las de Kierkegaard y Schopenhauer y hegelianas, dividiéndose desde el inicio en una derecha hegeliana con Bauer, Erdmann y Rosenkranz, y una izquierda hegeliana, con Feuerbach, Strauss y Marx. En una época en que se problematizaba la idea de sujeto surge una búsqueda constante para satisfacer su complejidad y no reducirlo a una entidad metafísica, como deja en evidencia la crítica temprana que Franz Brentano contra los sistemas del idealismo (Fichte, Schelling, Hegel) y su defensa de un estudio empírico de la conciencia.

Más tarde esta cuestión, que fue desplazada del centro de la discusión filosófica, pero no olvidada definitivamente, volvió a emerger a finales del siglo XX en el contexto de una época que busca respuestas encarando a las tendencias posmodernas que insistieron en clausurarla. Pero tan pronto como el título de nuestro trabajo evoca una transición entre una teoría y otra, el contenido y el significado de este trabajo se dirige no a un periodo filosófico de un autor, sino a una problemática filosófica –la cual hemos acotado a un periodo evidentemente–. Esto nos conduce a preguntarnos por el problema mismo y por la relevancia filosófica que posee la vuelta al idealismo alemán. Herederos de una concepción metafísica sobre la subjetividad, Fichte y Hegel complejizaron nociones significativas sobre las que indiscutiblemente hemos construido nuestras relaciones sociales. Estas teorías armadas sistemáticamente responden a preguntas elementales del ser humano y su experiencia. Centradas en nuestra contemporaneidad una parte de los que aquí tratamos presenta una temática que en las dos últimas décadas ha sido retomada. El tema del reconocimiento vuelve a

resurgir en la década de 1990 con Charles Taylor y Axel Honneth como una exigencia presente y viva en las sociedades contemporáneas, pero mientras Taylor instala este concepto en el marco de las exigencias de los grupos culturales, Honneth insta a recuperar el concepto del reconocimiento que se gesta en el marco de la filosofía de Jena a modo de “una gramática de los conflictos sociales”. Su resurgimiento no es gratuito si consideramos que la filosofía sigue la orientación de la sociedad. La sociedad del siglo XIX no es la misma que ahora, han surgido nuevas instituciones sociales y nuevas formas en que aparecen las relaciones que emanan de ellas, cuyas exigencias elementales se dirimen en la búsqueda de reconocimiento social y aun cuando el tema no es *per se* el tema central de este trabajo, empujamos en cada capítulo para ir construyendo hacia esa dirección porque finalmente lo que hacemos es una reconstrucción conceptual que trata precisamente de cómo Fichte van construyendo sus planteamientos sobre la subjetividad como resultado de una intersubjetividad para finalmente introducir esto con Hegel en un todo más complejo.

Y también desde otro ángulo podemos recuperar la pertinencia de esta investigación. Heinz Krumpel, quien se ha interesado por la recepción de la filosofía alemana en Latinoamérica, considera que la adopción de una visión extranjera y por ende ajena plantea el “problema del conocimiento para el entendimiento de la propia cultura, es decir, como se observa o mira al otro y con qué métodos y conceptos se percibe una u otra cultura” (Krumpel, 1995, 11). Es innegable que la construcción kantiana del sujeto moral –racional, autónomo y libre– con la que discutieron los idealistas trascendió su lugar de origen para convertirse, no sólo en este lado del continente, sino en todas las regiones del mundo occidental, en la precondition inmanente con la cual nos referimos al otro en la cotidianidad. Valga este trabajo para adentrarnos en la génesis de estos conceptos en el marco de una sociedad en crisis.

La tesis está dividida en tres capítulos. En el primero, “El idealismo alemán y la búsqueda del sistema”, se establece el legado de la filosofía kantiana en torno al concepto de sistema que las filosofías poskantianas definieron como el objetivo de un pensamiento que toma la subjetividad como el acceso a lo absoluto. Asimismo, se desarrolla la postura de Fichte sobre la necesidad de una deducción sistemática de la filosofía a partir del Yo absoluto y trasladando la discusión hacia el tema de la

conciencia. En el segundo capítulo, “Reconocimiento, autoconciencia y libertad”, ofrezco mi interpretación sobre algunos de los temas emblemáticos de la filosofía de Fichte centrándome en la intersubjetividad como un elemento fundamental para comprender la conformación de la autoconciencia. El tercer capítulo es sin duda el más complejo por varias razones, sólo destacaré dos: la primera razón es que la filosofía de Hegel es por sí misma compleja, lo cual ciertamente implica extremar cuidados al momento de establecer los elementos fundacionales de su sistema. Y la segunda razón es que mucho se ha dicho sobre la filosofía hegeliana y tal parecería que todo lo escrito ahora es repetición; sin embargo, irónicamente aquí mismo encuentro uno de los aspectos positivos de mi trabajo: dentro de la ingente cantidad de interpretaciones sobre su filosofía un aspecto central de la génesis de tan complejo sistema es una tarea ardua que es necesario hacer para establecer un conocimiento profundo sobre la filosofía hegeliana y, en términos más amplios, sobre el idealismo alemán. En este sentido, creo que he logrado mostrar que este periodo del pensamiento moderno dista mucho de la autointerpretación que ofreció Hegel en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*; el idealismo alemán es algo más complejo que el recorrido que va de Kant a Hegel, pasando por Fichte y Schelling como meros momentos de transición.

CAPÍTULO I EL IDEALISMO ALEMÁN Y LA BÚSQUEDA DEL SISTEMA

§ 1. La herencia de la filosofía kantiana

Frente a las filosofías ilustradas que proclamaban la centralidad de la razón en el conocimiento, la teoría kantiana correría una suerte distinta a todas ellas. Kant se encargó no sólo de verificar a la razón para el ámbito teórico, se encargó también de desplegar su carácter moral para de ahí constatarla como el espíritu de una época. Con él, como señala Habermas, “la razón fundamenta la posibilidad del conocimiento objetivo, de intelección moral, y de evaluación estética, cerciorándose no sólo de sus propias facultades subjetivas –no se limita a hacer transparente la estructura arquitectónica de la razón–, sino adoptando también el papel de un juez supremo frente a la cultura en su conjunto” (2008, 30). Esta concatenación de su pensamiento con la cultura de su época hizo de él un autor prolífico para su propio tiempo y aún para el nuestro, ejemplo de ello es que aún cuando han pasado más de doscientos años desde que Kant elaboró su filosofía, la concepción del sujeto establecida por él continúa vigente en el pensamiento contemporáneo ya sea como pilar de referencia o como objeto de una revisión crítica.

Kant era un filósofo conocido cuando publicó la *Crítica de la razón pura*, pero su popularidad aumentaría con la publicación de su segunda obra dedicada al análisis práctico de la razón. La reorientación que dio Kant a la metafísica y la riqueza conceptual que de ahí se desprendió hicieron de sus planteamientos un referente ineludible para las teorías subsecuentes. Ningún filósofo de la época podía sustraerse a la discusión que el kantismo había generado en la última década del siglo XVIII. Estos años en los que la senectud de Kant anunciaba de un momento a otro su deceso la polémica sobre quién sería el heredero de la filosofía criticista era una verdadera batalla entre discípulos y conocedores de su doctrina. Fichte se ubica justamente en este periodo de turbulentas recensiones que estaban destinadas a recoger parte de las

conjeturas e intrigas que giraban en torno al caso. Él mismo se había adelantado a cualquier declaración pública de Kant anunciándose en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia* como el receptor de su filosofía. Así habría de gestar su filosofía, asumiéndose como un digno representante y continuador de espíritu del criticismo. Según una afirmación suya de la *Segunda Introducción* su sistema estaba forjado por el *espíritu* de la letra kantiana (cf. Fichte, 1987, 66), pero lo cierto es que lo que estaba ocurriendo era un distanciamiento profundo con respecto a los planteamientos de su mentor.¹

Luego de que Fichte conoció la *Crítica de la razón práctica* buscó las condiciones para conocer al filósofo de Königsberg. A mediados del año de 1791 Fichte viajó de Varsovia a la ciudad de Königsberg y así marco el inicio de una fructífera relación que habría de acabar en 1799, tan pronto como Kant se declarara en contra de los planteamientos de la *Doctrina de la Ciencia*. Declaraciones como: “He dicho siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el sistema *kantiano*” (Fichte, 1987, 4); y “Mis obras no quieren explicar a Kant ni quieren ser explicadas desde él, han de sostenerse por sí mismas, de modo que Kant queda enteramente aparte” (1987, 5), no pasaron desapercibidas entre el público filosófico y probablemente tampoco para Kant. Esto, sumado a una reseña de J. G. Buhle aparecida en la revista *Erlanger Literaturzeitung* el 11 de enero de 1799, una de las pocas revistas que Kant leía en ese entonces, gestaron el final de su relación; dice Buhle: “*el primer filósofo trascendental es sin duda Fichte [...] y ha llevado a cabo sistemáticamente el idealismo trascendental insinuado por Kant*” (citado en Duque, 2001, 25). Así, el 28 de agosto de 1799 en el número de la 109 de la *Allgemeine Literatur Zeitung* Kant escribió de manera lapidaria:

Declaro aquí que considero a la Doctrina de la Ciencia de Fichte un sistema completamente insostenible. Eso, porque una Doctrina de la Ciencia pura no es ni más ni menos que una mera lógica, que no se adentra con sus principios en lo material del conocimiento, sino que, en tanto lógica pura, se abstrae de su

¹ A mi juicio, más que hablar de un “desmantelamiento” del criticismo tal como se refiere Félix Duque respecto a la filosofía de Fichte (cf. 2001, 20), resulta mejor, filosóficamente hablando, pensar que se trata de la puesta en marcha de una filosofía que pudo “ir más allá de Kant afirmándose a la vez kantiano” tal como lo afirma Vicente Serrano (cf. 1996, 25). Se sabe que Fichte negó todo intento de elevar a la naturaleza a un rango mayor que el que había destinado para ella en su filosofía: como un obstáculo que había que librar continuamente en un afán de perfeccionamiento moral, pero avanzo sobre otro horizonte que Kant sólo anotó: el de la intersubjetividad.

contenido. Por eso es un trabajo vano, y de ahí nunca intentado, entresacar de ella un objeto real, y si en cambio es válida la filosofía trascendental, antes que nada se debe en esto ir más allá y pasar aquí a la metafísica. No obstante, estoy tan poco dispuesto a tomar parte de aquello que según los principios de Fichte concierne a la metafísica, que en una respuesta escrita le aconsejé cultivar su buen don de exposición, tal como provechosamente se aplica a la *Crítica de la razón pura*, en vez de sutilezas infructuosas (*ápices*). Sin embargo, fui eludido cortésmente con la declaración de que él no va a perder lo escolástico de vista. (2007, 136).

Pero esta declaración llegaba tarde para alguien que no había detenido sus ideas filosóficas. Para entonces, Fichte había elaborado un estudio sobre una ética, un proyecto que Kant le había compartido en una carta el 12 de mayo de 1793.² La *Ética*, por ejemplo, es publicada un año antes de la ruptura y poco antes había publicado ya su estudio sobre el derecho natural, pero si bien esta relación fue fructífera lo sería especialmente para Fichte. En realidad, no hay un dato fidedigno que nos aclare qué obras de Fichte leyó Kant lo más probable es que quizá haya sido la *Segunda Introducción* y con mucha menos probabilidad *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (cf. Duque, 2001, 21; Moledo en Kant, 2007, 139). Pero el proceso inverso, es decir, la influencia de Kant no puede entenderse de otra forma para el idealismo fichteano, sino como el motor que le dio vida.

¿Cuál podemos decir que sea entonces el punto de partida para entender la herencia de Kant al idealismo? Algo que es por demás innegable es que Fichte sigue la interpretación en la que Kant destaca el análisis práctico de la razón. Me refiero a lo que Kant afirma en la *Crítica de la razón práctica*: “el concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *piedra angular* de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa” (2005a, 3). Pero la percepción de Fichte antes estas palabras era, por lo menos, según Duque, la lectura que de Kant siguió el primer Fichte. Si eso es cierto, tenemos a un Fichte que desarrolló su lectura valorando solamente aquello que lo había conducido a la filosofía trascendental abstrayéndose de este modo de lo que en

² “Si con todos mis trabajos no fuera ahora demasiado lento, de lo cual pueden ser culpables mis setenta años de vida que pronto alcanzaré, entonces ya estaría en el capítulo, de la proyectada *Metaphysik der Sitten*, cuyo contenido Vos habéis escogido como objeto a desarrollar, y debo alegrarme si Vos me adelantáis en este asunto, de modo que yo pueda, por mi parte, prescindir de ello” (Kant, 2007, 26).

realidad creía Kant porque en el sistema kantiano nunca se le restó importancia a la filosofía especulativa (*spekulativen*) para sucumbir a favor de la razón práctica (*praktischen*), “Fichte subordina de tal modo la razón teórica (volcada a la naturaleza) a la razón práctica que aquélla *acabará* por ser la exposición o *Darstellung* perfecta de ésta” (Duque, 2001, 329).³ Pero como quiera que esto sea, la senda que recorreremos culmina en el hecho, que acertado o no, es la dirección que habrá de tomar su filosofía. En este trabajo vamos a recorrer algunos puntos significativos de la postura de Kant que son la base para la concreción de su teoría y al final llegamos a la valoración de la figura práctica de la razón.

Durante mucho tiempo hablar de una fundamentación del mundo y de la realidad fue indagar en la figura de Dios. Kant es parte de una época que revertía aquella idea colocando al sujeto como el punto de partida para cuestionar una realidad que exigía más de lo que podía ofrecer el anterior modelo explicativo. Ahora la pregunta giraría en torno a lo que daba sentido a la representación del mundo y que no tenía la necesidad de salir fuera del camino de la razón. Kant inicia con una presentación epistemológica de la razón y lo que hace es colocar dicha representación como el punto más allá del que es imposible especular. La ha puesto estableciendo para ella límites, afirmando que al conocimiento le resulta imposible traspasar el ámbito de la sensibilidad y las condiciones de su posibilidad: el espacio y el tiempo. Pero si la ha presentado de esta forma, es decir, si se ha delimitado el campo de lo cognoscible es porque Kant tiene la finalidad de permitir que la razón práctica no caiga en una contradicción al ir más allá de los límites que impone la sensibilidad cuando toque el turno de ver en qué consiste la libertad (cf. Kant, 2002, 24; 2005a, 3). De ahí que con el *criticismo* ($\chi\rho\nu\nu\epsilon\iota\nu$ = examinar) Kant quiere decir establecer las fuentes, extensión y límites de la razón y señalar que lo que tanto urgía de explicación

³ Dice Duque que “una cosa es el rango de libertad, que en *Opus Postumun* sigue siendo incontestablemente el valor supremo, y otra bien distinta el valor explicativo, filosófico, de la *razón*. Ni la razón práctica es, sin más, la libertad (cosa que el primer Fichte tiende a confundir), ni ese uso de la razón se *explica* y *fundamenta* por sí mismo, sino por el ejercicio especulativo, aunque éste se halle a su vez orientado por el fin e interés último de la razón humana” (Duque, 2001, 32 n47). Considera que el viejo Kant trata sobre todo de afianzar la prioridad que tiene la razón especulativa como marco desde el cual, si se quiere, se puede establecer una subordinación de la razón técnico-práctica a la ético-práctica. Y digo si quiere porque según dice esa subordinación es exclusiva del hombre. Cada una de las regiones tiene su legalidad específica.

mediante el conocimiento, las *ideas trascendentales* de Dios, la libertad y la inmortalidad carecen de relevancia dentro de este ámbito, pues su esclarecimiento incide para él en el orden práctico de la subjetividad. El Kant que leyó Fichte tenía como tarea hacer de la parte especulativa y práctica partes constitutivas de la *Razón (Vernunft)*. Por eso para ellos, la filosofía tenía que formularse como un sistema.

Es necesario advertir que la sistematicidad es en estricto una idea ligada al proyecto de la modernidad, la cual se encuentra diseñada por el progreso científico y que habría de caracterizar a las filosofías de este tiempo (cf. Heidegger, 1985, 36). De ahí que Kant empiece la *Crítica de la razón pura* poniendo a la razón como el punto de partida del conocimiento y vinculándola con la tarea de establecer una fundamentación científica del conocimiento filosófico. En este sentido, la idea de un sistema de la razón pura se construye, pues, adoptando la impronta de las ciencias ya consolidadas, esto es claro tan pronto como se leen las primeras páginas de la primera *Crítica*. Lo que habrá de decir en la *Crítica de la razón práctica* es que vista desde este concepto la razón pura es la *idea de un todo (Idee des Ganzen)* –teórico y práctico– ordenado mediante principios *a priori* (cf. 2005a, 10). Pero según Fichte, Kant sólo anuncio más no llegó a formar un sistema porque no alcanzó a plantear que la totalidad de las representaciones están determinadas completamente por la subjetividad y menos aún que dependen de un principio único (cf. Fichte, 1987, 65).⁴ Esta es la vía que tomará Fichte para eliminar a la *cosa en sí*, pues para él resulta incomprensible un sistema que deje que algo se escape a la subjetividad, algo que por principio nunca pensó Kant (cf. Duque, 2001, 41). En cierta medida esta idea sistemática que Kant concibe tiene una caracterización que vale más de modo inmediato para Fichte que para Schelling, aún con las profundas diferencias que aquellos dos mantienen. Esto por el hecho de que Fichte comparte el recurso de una razón-subjetiva que apunta al problema de la conciencia apuntalada por él mientras que Schelling construye su sistema tratando de salir de una impronta ideal-subjetiva que se deriva de la primicia de la razón como elemento fundacional-explicativo de la

⁴ Sobre este tema Duque es incisivo, pues considera que el viejo Kant trata sobre todo de afianzar la prioridad que tiene la razón especulativa como marco desde el cual, si se quiere, se puede establecer una subordinación de la razón técnico-práctica a la ético-práctica. Hay que recordar, dice Duque, que “esa subordinación es exclusiva del hombre. Cada una de las regiones tiene su legalidad específica” (2001, 37).

totalidad de la realidad.⁵ Como Christian Wolff en su momento, Kant recurre a la idea del sistema (*System*) para expresar que la razón requiere de un orden, en palabras de él, de una *arquitectónica* (*architektonisch*) para lograr su propósito (cf. 2002, 661).⁶ “Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos en un sistema, la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento y, consiguientemente, pertenece de modo necesario a la doctrina del método” (2002, 647).

Lo interesante en este caso es darnos cuenta que el enfoque de la sistematicidad en Kant tiene a lo intelectual como la condición ontológica del ser desde el momento en el que el todo es comprendido como está dado en nuestras representaciones y no ya a la manera como Heidegger interpretó este carácter sistemático (cf. Frank, 1995, 37): el “todo del Ser en la totalidad de su verdad” (Heidegger, 1985, 59), enfatizando ya en ello su singular predilección por la filosofía de Schelling. La particularidad de Kant es entonces pensar un sistema de la razón, cuyo propósito es dar con el carácter objetivo y científico del conocimiento filosófico, que no significa otra cosa que establecer los supuestos epistemológicos –conceptos puros *a priori*– mediante los cuales conocemos (cf. Kant, 2002, 58). Con ello, Kant estaba apostando por una perspectiva conceptual de la razón que anunciaba a permanecer dentro de un *conocer* de las cosas. Esto es importante señalarlo toda vez que el *giro copernicano* tiene atrás de sí una *escolástica* que con Spinoza reclamaba los conceptos de *Sustancia* y *Ser* para identificarla con Dios. El ser y la sustancia no sólo están por Kant definidos bajo una lógica del conocimiento,⁷ sino que con ello está cerrando el paso a un conocimiento absoluto de

⁵ Según Duque, existe una valoración por parte de Kant de algunas ideas expresadas por Schelling, sobre todo las que se refieren a una “naturaleza viviente”, quizá –dice– en algún momento pudo Kant haber leído algo de él, aunque no pueda afirmarse esto con seguridad (cf. 2001, 17 n 10). Luego, añade, los últimos esfuerzos de Kant bien puede situarse más a un acercamiento a Schelling que al idealismo de Fichte, el cual intentó esquivar a toda costa (cf. 2001, 23ss).

⁶ A juicio de Kant, el sistema de Christian Wolf representaba un método sistemático dogmático-escéptico mientras que el suyo lo consideraba un sistema crítico que establecía los límites del conocimiento (cf. Kant, 2002, 649, 661).

⁷ En la *Crítica de la razón pura* Kant dice: “Si analizo más exactamente la relación existente entre los conocimientos dado en cada juicio y la distingo, en cuanto perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación productiva (ésta última relación sólo posee validez subjetiva), entonces observo que un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de percepción. A ello apunta la copula ‘es’ de los juicios, a establecer una diferencia entre la unidad objetiva de representaciones dadas y la unidad subjetiva. En efecto, la copula designa la relación de esas representaciones con la aperccepción originaria y la *necesaria unidad* de las mismas” (2002, 160).

la realidad afirmando de modo categórico que la realidad es lo fenoménicamente presente y nada más.

Al pensar esto Kant se está enfrentando a problemas clásicos de su tiempo (cf. 2002, 659), a los 64 años, cuando escribe la *Crítica de la razón pura*, ha madurado su pensamiento alrededor de la idea de que un conocimiento de lo absoluto –entendido como la figura de Dios– es imposible por ser indemostrable por el entendimiento. Y con la re-orientación del concepto de lo absoluto hacia la razón básicamente se está diferenciando de las filosofías que se empeñan en probar un conocimiento de lo absoluto en el primer sentido anunciado (cf. 2002, 316-318). Esto es lo que en su momento Locke intentó demostrar en su filosofía al querer constatar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma con la misma evidencia que los teoremas matemáticos (cf. Kant, 2002, 661).⁸ Aquí, histórica y conceptualmente, la filosofía de Spinoza representa la metafísica con la que Kant está discutiendo y cuyos supuestos no sólo no pueden ser demostrados por el entendimiento, sino que están confrontados con la libertad y la autonomía de la voluntad que el criticismo busca afirmar.⁹ En un inicio,

La explicación más profunda con respecto a este tema es sin lugar a dudas la parte de la *Crítica* que lleva el título *Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios*. Así afirma: “Evidentemente, ‘ser’ no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición ‘Dios es omnipotente’ contiene dos conceptos que poseen sus objetos: ‘Dios’ y ‘omnipotente’. La partícula ‘es’ no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (‘Dios’) con todos sus predicados (ente los que se halla también la omnipotencia) y digo ‘Dios es’, o ‘Hay un Dios’, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos predicados, y lo hago relacionando el *objeto* con mi *concepto*” (2002, 504). En el caso de la *Sustancia*, en los *Paralogismos de la razón pura*, señala: “*Sustancia* es aquello cuya representación constituye el *sujeto absoluto* de nuestros juicios, aquello que no puede, por tanto, ser empleado como determinación de otra cosa” (2002, 332) y añade más adelante “qué uso debo yo hacer de este concepto de sustancia? Que yo, como ser pensante, *perdure* por mí mismo, que, de modo natural, no nazca ni *perezca*, son propiedades que, de ningún modo, podemos deducir de tal concepto. Sin embargo, si el concepto de sustancialidad de mi sujeto pensante posee alguna utilidad, es en ese sentido” (2002, 333).

⁸ Si bien Kant recobra el intento de Locke por hacer de una *fisiología* del entendimiento, juzga como un error establecer su genealogía en la experiencia (cf. Kant, 2002, 8).

⁹ Es sabido que la influencia de Spinoza es determinante para la concepción de Schelling y Hegel a tal grado que la lectura que harían del concepto de lo Absoluto de Fichte sería causa de que éste fuera considerado un “espinozismo invertido” (cf. Riobó, 1988, 46; Vuillemin, 1954, 33). Aunque si se quiere ver del modo en que la subjetividad, tal como Fichte la entiende, ocupa el lugar de la Sustancia que todo lo abarca spinozista, como al parecer era la idea de Schelling, bien podría asumirse esta idea. Por otro lado, el determinismo que desde el punto de vista moral traía consigo la presencia de este Absoluto, visto desde una concepción spinozista, es sobre lo que Fichte arremete posteriormente, pues en el terreno de la realización práctica el dogmatismo eliminaba la responsabilidad individual y, con ello, diríase, la imposibilidad de toda ética.

Spinoza declara que la verdad de lo que pensamos se sitúa en el entendimiento y no en el objeto; sin embargo, el entendimiento se deduce de una sustancia primera: Dios (cf. Spinoza, 2006, 25, 126 y 109). Para lograr un conocimiento total de las cosas se ha de dar constancia de esta verdad pre-establecida de la que somos partícipes, pues es a partir de ella que alcanzan certeza nuestras ideas.¹⁰ Según esto, si la esencia y la existencia de las cosas dependen de la *sustancia* en la que participamos (cf. 2006, 254, 280), “acceder” a esta *causa eficiente y omnipresente* en la cual intuimos las cosas nos hará partícipes de la esencia de las cosas (cf. 2006, 92, 126). Pero Kant plantea la imposibilidad de un conocimiento absoluto y esto “quiere decir que sólo puede ser inmediatamente percibido lo que está en nosotros mismos, pero no lo que se da en nosotros mismos agote todo lo que se da en sí” (Iribarne, 1981, 24). Bajo esta lógica un conocimiento de Dios y, por ende, de las cosas como son en sí es imposible. Para el criticismo la figura de Dios es, pues, una idea *suprasensible* y su existencia es indemostrable, como idea trascendental su alcance está en el terreno práctico (cf. Kant, 2002, 624ss). “Cuando se trata de la forma de todos los objetos de los sentidos el espíritu del hombre es el Dios de Spinoza” (Kant citado en Iribarne, 1981, 32). Así, lo que Kant afirma es que lo incondicionado (*unbedingt*) y absoluto (*absolut*) pertenecen a la razón lógica (cf. Kant, 2002, 315) y no a la figura *trascendente* (*transzendent*) que los filósofos como Locke defendían.¹¹

Ya en la “Dialéctica trascendental”, Kant se refiere a la razón como lo único absoluto e incondicionado: lo absoluto existe únicamente bajo una forma lógica del silogismo, donde adopta el lugar de la condición, y es absoluta en el sentido de poseer todas las condiciones que precisamente la hacen incondicionada para guiar al entendimiento en un trabajo continuo por alcanzar todas las condiciones (cf. 2002,

¹⁰ “Se prueba que Dios está en todas partes. Y si alguien se pregunta cómo probamos que Dios está en todas partes, le contesto que eso ya está más que demostrado donde hemos probado que nada puede existir, ni siquiera un instante, sin que sea procreado a cada momento por Dios. La omnipresencia de Dios no puede ser explicada. Ahora bien, para que se pudiera entender debidamente la ubicuidad o presencia de Dios en cada cosa, nos sería indispensable ver claramente la naturaleza íntima de la voluntad divina, con la que creo las cosas y con la que las procrea continuamente. Pero, como esto supera la capacidad humana, es imposible saber cómo está Dios en todas partes” (Spinoza, 2006, 268).

¹¹ El lenguaje kantiano distingue entre *trascendente* para definir a aquellos principios que sobrepasan los límites de la experiencia –la idea de Dios, por ejemplo– en oposición a lo *inmanente*. Mientras que por *trascendental* se refiere a lo que pertenece propiamente al terreno del entendimiento puro que se encuentra alejado de toda relación con la experiencia (cf. Kant, 2002, 58, 298, 299).

314);¹² un trabajo que será propio del carácter práctico que Kant destaca en el prefacio a la *Crítica de la razón práctica*.¹³ De manera que el criticismo no pretende nunca un conocimiento absoluto, si hay algo que adopta el lugar de lo absoluto e incondicionado es justamente la subjetividad libre de todo condicionamiento causal. Podemos ver cómo Kant se alinea siempre a una idea del conocimiento *conceptual* de los objetos y no a una aprehensión metafísica del pensamiento capaz de abarcar más allá de fenómeno, como la que presenta Fichte con el Yo absoluto. He puesto atención en ese punto toda vez que la actitud que mantiene Fichte frente al absoluto parte, si se quiere ver así, de la idea donde Kant ha puesto al sujeto como *sujeto absoluto* (cf. nota 7 de este trabajo), pero, como hemos visto, con Kant siempre es bajo las coordenadas de un trascendentalismo del pensamiento más que a otra cosa. En este sentido, “el idealista trascendental no es ya un realista *empírico* (cf. Kant, 2001, 347), sino un realista en *sentido absoluto*” (Duque, 2001, 43). Claro que todo lo que Kant referirá sobre Fichte es manifiesto hasta después de la aparición de la *Segunda introducción* cuando las declaraciones de Fichte y las circunstancias que rodean el conflicto del legado kantiano han llegado al punto en que Kant no puede seguir callando su postura. La apuesta de Fichte por una metafísica del pensamiento que pudiera abarcar a los objetos en su totalidad coloca al absoluto en otra posición donde el aspecto formal del conocimiento no es ya el punto de referencia. Esta totalidad queda constatada una vez que elimina de su sistema a la *cosa en sí* que representa eso que la sensibilidad no alcanza a aprehender.

Kant trata de demostrar que lo que conocemos de los objetos está siempre bajo el dominio de la razón, pero también asume que existe una realidad que se escapa a nuestra percepción sensorial y de la que no podemos dar cuenta (cf. 2002, 82-83). El conocimiento racional *a priori* “sólo se refiere a fenómenos (*Erscheinung*) y deja en

¹² Afirma Kant que la razón adopta la forma del silogismo y esta unidad “contendrá el origen de especiales conceptos *a priori* que podemos denominar conceptos puros de la razón o *ideas trascendentales* – Dios, la libertad y la inmortalidad– que determinarán, de acuerdo con principios, el uso del entendimiento en la experiencia tomada en su conjunto” (2002, 314-315).

¹³ En la segunda nota a la traducción de la *Crítica de la razón práctica*, se señala lo siguiente: “En la cadena causal o serie de las relaciones causales, la razón busca la totalidad de las condiciones. Sin embargo, no puede pensar lo incondicionado más que saliendo de esa cadena de las causas empíricas. La voluntad, entendida como una causa de carácter inteligible, es aquella capacidad necesaria para comenzar con entera espontaneidad una serie nueva de hechos al margen de la serie causal del determinismo natural” (2005a, LV).

cambio la cosa en sí (*Dich an sich*) como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma” (2002, 22),¹⁴ lo que conocemos de las cosas es sólo lo que nos otorgan nuestras representaciones. Pero el trabajo de Fichte será derivar la totalidad de la experiencia a partir de la autoposición del Yo absoluto en el que la pretensión por aprehender la totalidad de la real va a salir de una pretensión teórica para transformarse en un impulso (*Streben*) práctico sin conclusión (cf. Fichte, 1963, 52). La lectura de Fichte a la filosofía trascendental kantiana tiene al absoluto como el punto de partida, pero no de llegada de ahí que sea labor permanente pretender alcanzar al Yo en su forma pura y absoluta. Pero si Fichte ha llegado a plantearse esta posibilidad ha sido en parte por la influencia de Karl Leonard Reinhold (1757-1823). Él fue determinante para afianzar la idea de que el kantismo requería de un primer principio que unificara todas las facultades de la razón y de esta manera localizar un punto desde el cual desprender todas las variables que interviene en el conocimiento.¹⁵ En Kant cada una de ellas tenía un principio, pero no había uno que fuera común a todas (cf. 2002, 156). La parte de Kant que se aproxima más a esto que Reinhold exige para la filosofía es quizá la que se refiere a la *unidad sintética de la apercepción* donde a la letra dice: “Este principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano” (2002, 155). A partir de este punto nos vamos a dirigir a lo que es propiamente la caracterización que diera Kant al tema de la conciencia. Uno de los puntos emblemáticos de su filosofía, pues toda vez que el propósito de Kant fue desentrañar los límites del conocimiento, donde el elemento fundacional es el sujeto, su estudio pasaría necesariamente por un incipiente análisis que empujaba a

¹⁴ [Con la capacidad de conocer *a priori*] “jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia. Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, *desaparece la contradicción*” (Kant, 2002, 22).

¹⁵ Fichte recoge la discusión sobre este punto en la *Reseña de Enesidemo*; ahí señala que esta exigencia por un primer principio no sólo es una demanda del idealismo, ya que un sistema escéptico coincide con esta exigencia. En todo caso lo que esto denota es justo que toda filosofía, sea dogmática o escéptica, busca una justificación última que la valide (cf. 1985, 61).

problematizar la conciencia. Debemos recordar que nunca fue el tema de Kant, pero sus ideas funcionaron como plataforma para ello. Si establecemos una identidad entre los diferentes modos de sistematizar las filosofías del llamado idealismo alemán, a pesar de sus honda diferencias, es justamente porque en sus teorías se concretiza el arquetipo moderno de la subjetividad. El papel que juega Kant en todo esto es ser una especie de plataforma teórica con la que cada uno discutirá. ¿Qué es lo que hace Kant en este sentido para convertirse en la teoría referente por antonomasia, ya sea como punto de partida, más hacia el caso de Fichte, o de crítica, en el caso de Schelling y Hegel? Además de determinar que la razón es lo universal e invariable a partir de la cual se determinan las pretensiones legítimas del entendimiento, la razón tiene para él la facultad de referir un conocimiento de sí mismo. De acuerdo con Johannes Hessen, con esto Kant está reviviendo el pensamiento platónico caracterizado por una valoración de la autorreflexión y constatación del espíritu reflejada en un inicio como una crítica del conocimiento (cf. 1938, 15).

Cuando el criticismo enarbola a la razón como la única que posee universalidad y necesidad es porque la conciencia de sí mismo que es su propia manifestación está presente en todo acto cognoscente. No hay ningún conocimiento que no suponga esta forma de conocimiento y de cuya aserción no depende de ningún objeto externo o figura *trascendente*. Esta idea es la forma de una conciencia teórica-*reflexiva* que es el principio del entendimiento, pero, más aún, si seguimos a Kant, “el más elevado de todo el conocimiento humano”. Desde el punto de vista teórico el yo pienso y su función sintética son la referencia por antonomasia que Kant hace de la conciencia, pero atención que no nos referimos a la conciencia a la manera como lo hace Fichte. Kant afirma la identidad de la conciencia al apelar a la *reflexión* (*reflexio: doblar, reflejar*) para su constatación, pero, según Kant, la identidad de la autoconciencia o de la *apercepción pura* sólo se da de manera total cuando hay una conciencia de la síntesis de las representaciones. Dicho de otra manera, la condición para la identidad de la conciencia –lo que Kant llama unidad analítica– es que tenga lugar la conciencia de la síntesis de las representaciones (unidad sintética). Luego, esto significa que la conciencia de sí está subordinada siempre a un pensar otra cosa y nunca se referirá a sí misma de manera pura, “como dada *a priori*, la unidad sintética de lo diverso de las

intuiciones constituye, pues, el fundamento de la identidad de la misma apercepción que precede *a priori* a todo *mi* pensamiento determinado” (Kant, 2002, 155). Sin embargo, pese a que Kant acota al yo a una función en estricto epistemológica al hacerlo está volviendo sobre la condición *reflexionante* de la conciencia que Leibniz analizó en la *Monadología* más de medio siglo antes (cf. Frank, 1995, 38).¹⁶ Lo que sucede es que Kant está definiendo la conciencia de sí pasando por la mediación del conocimiento. La discusión en este punto, no sólo con Fichte, pues también Hegel tendrá ocasión de hacer una revisión a esta manera de concebir la autoconciencia, es que la ruta que adoptó Kant para explicarla es propiamente el planteamiento de las teorías clásicas que entienden a la reflexión como la mediación a través de la cual toda conciencia se afirma como tal de manera inmediata,¹⁷ sin concebir que su constatación, como ya lo hace ver Fichte, está mediada por otras determinaciones (cf. 1987, 44).

Pero ante todo esto la novedad de la filosofía kantiana no consistió en afirmar al intelecto como el punto de partida del conocimiento, la controversia entre *intelectualismo* y *sensualismo* bien podemos ubicarla desde Platón (cf. Kant, 2002, 660), sino en haber orientado el problema del conocimiento al ámbito práctico. Aclaro que el nivel de valoración en el que tuvo Kant ambas expresiones de la razón no es algo que discutamos en este momento, sino ciertamente que haya ocurrido tal orientación. Con frecuencia nos encontramos con la dificultad de conectar lo que analiza Kant sobre el yo lógico y su relación con el sujeto moral y autónomo, en esta escisión, digámoslo de una vez, es donde Fichte va a encontrar la pertinencia de su propuesta

¹⁶ El tratamiento que Leibniz dio al tema nos hace mencionarlo como parte del debate sobre la subjetividad moderna, ya que será la nominalización del sujeto con el pronombre *yo* que llega a Kant lo que lo hace parte del mismo (cf. Frank, 1995, 34). A esto habría que agregar el problema de la relación entre mónada e individualidad de su filosofía, entre otras cosas porque al recobrar el legado de la filosofía escolástica, es Leibniz, según lo asentado en la historia de la filosofía, el primero en adentrarse en el concepto de individualidad (cf. 1995, 121-141). Así, la ruta que retoma Kant para explicar el fenómeno de la autoconciencia es propiamente el planteamiento de las teorías clásicas que hacen de la autoconciencia una representación objetual. El problema de la reflexión consiste básicamente en que la conciencia de sí remite a la necesidad de otra conciencia para poder explicarse. De este modo cae en un círculo infinito que siempre supone una conciencia, mostrando con ello que es imposible dar cuenta de la autoconciencia (cf. 1995, 40).

¹⁷ Frank dedica la primera parte de *La piedra de toque de la individualidad* al análisis del problema clásico de la reflexión, ahí concluye que la solución al problema de la autoconciencia en la filosofía contemporánea en lugar de resolver este problema lo ha desdeñado y lo que esto muestra es la persistencia de un problema propio de la modernidad, cuya forma emblemática en la figura del sujeto resulta, paradójicamente, ya inapelable para muchos autores posmodernos aun cuando es un problema no resuelto.

filosófica. Es el problema radical que señala en la *Segunda Introducción* mostrando la necesidad de un principio a partir del que se establezca que la conciencia teórica no es otra que la misma conciencia práctica.

Lo fundamental que hay que señalar aquí es que con la idea de una conciencia delineada teóricamente, Kant está adelantando la base sobre lo que se fundaría la naturaleza moral del individuo. En el concepto de la conciencia lógica expuesta en la *Crítica de la razón pura* se delinea ya lo que compete a la figura de un ser racional. Interesa destacar este último concepto desde el momento en que el análisis moral del sujeto se levanta no sobre la naturaleza humana (*der menschlichen Natur*), sino sobre el concepto de ser racional (*vernünftiges Wesen*) delineado por una aserción lógicamente estipulada, “Pues como ser racional quiere necesariamente que se desarrollen en él todas las facultades, porque le están dadas y le son útiles para todo tipo de propósito.” (Kant, 1996, 177). Tal como afirma Manfred Frank, lo propio de la teoría kantiana consistió en definir conceptualmente la estructura del sujeto antes de comprometerlo en una determinación compleja (cf. 1995, 13-14). Esto nos remite a la definición del hombre como ser racional con conciencia (*Bewusstsein*) de su libertad (*Freiheit*) y autonomía (*Autonomie*). Con el acto reflexivo la función de la conciencia (*Bewusstsein*) plantea la posibilidad del conocimiento en general al tiempo que denota la apropiación de este conocimiento en una sola conciencia. “En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconsciencia” (Kant, 2002, 154). Esta conciencia de la que nos habla establece que es uno y el mismo yo el que es dueño del conocimiento y lo que hace que algo sea para mí. “Si existe, pues, la posibilidad de que yo me represente la *identidad de consciencia en esas representaciones*, ello se debe tan sólo a que puedo combinar en una conciencia la diversidad contenida en unas representaciones dadas; es decir, sólo es posible la unidad *analítica* de apercepción si presuponemos cierta unidad *sintética*” (2002, 155). Al pensar la conciencia en términos de una identidad (*identitas>idem: lo mismo*) Kant afirma al mismo tiempo una permanencia: un yo surge de manera inmediata en la apercepción como uno y el mismo yo (cf. 2002, 335-136). El alcance significativo de Kant en este sentido fue justamente afirmar que existe la presencia de una identidad, aun cuando sea en un

nivel lógico, en la que habrá de fijarse la actividad sensible de la subjetividad (cf. 2002, 154). Esta identidad manifiesta el acto por el cual es uno y el mismo sujeto el que adquiere consciencia de sí en un acto cognoscitivo.¹⁸

Una vez dicho esto en la *Crítica de la razón pura*, Kant empieza a definir el concepto que años más tarde va a ser parte elemental de su *Metafísica de las costumbres*. En el tercer “Paralogismo”, Kant había resuelto que el concepto lógico del yo apunta a la configuración del concepto de *persona* y con esto empezaba a delinear la idea de un yo como la base de dicho concepto (cf. 2002, 341). El deslinde que ocurre con Fichte en este caso es porque el análisis de éste supone la intervención de las relaciones interpersonales para la idea del yo. En un plano general la identificación entre ambos puede establecerse porque al definir al yo se prepara el estatuto a partir del cual se van a definir derechos y obligaciones.

¹⁸ La distinción que hace Kant entre conciencia *pura* y empírica posee una diferencia que es preciso señalar por la razón de que la captación de la conciencia pura manifiesta un problema que Fichte advierte. La consciencia ya sea como consciencia de sí o consciencia de un objeto está precedida por una consciencia *trascendental originaria* que Kant describe como “un acto de la *espontaneidad* y no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad” (2002, 154). Esto nos da ocasión para pensarla como una consciencia inconsciente que ya supongo en mí incluso aun antes de la experiencia de mí mismo (cf. Bilbeny, 1994, 20; Kant, 2002, 331). Esta consciencia *pura* es una autoconsciencia que no podemos afirmar antes de que se nos presente en el proceso cognitivo con la forma del *Yo pienso*. En los *Paralogismos*, Kant dio solución que más bien parece una evasión al problema de la captación del yo puro, “No hay que detenerse en la dificultad de que esta proposición, que expresa la autopercepción, incluya una experiencia interna y de que, consiguientemente, la doctrina racional del alma, edificada sobre tal proposición, nunca sea pura, sino que se halle parcialmente fundada en un principio empírico – el Yo pienso–” (2002, 329). De esta posición surgió lo que sería uno de los tópicos más polémicos entre los idealistas. Para Kant, que la consciencia trascendental no sea una representación destinada a distinguir un objeto específico significa que la consciencia está desligada de toda representación sensorial (cf. 2002, 331). En la representación de una cosa o de sí mismo no hay modo de que la consciencia sea representable para sí misma. Al no pertenecer a lo sensorial está vedada una interpretación extrasensorial o intelectual del yo, por ello sólo puede conocerse a través de su pensar. “Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos=x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen los predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación. Esta dificultad es inseparable del mismo, ya que la consciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico, sino que es una forma de una representación en general, en la medida en que se la debe llamar conocimiento. En efecto, si puedo decir que pienso algo, es sólo a través de ella” (2002, 331). La consciencia pura es la que a un nivel más íntimo garantiza que un conocimiento pertenezca a un sujeto que de manera implícita se asume como yo, aunque no se pueda dar cuenta de este *hecho* (cf. 2002, 333). La intuición intelectual de Fichte es un intento por desentrañar el misterio que representa la consciencia en los términos descritos por Kant. No podemos inscribir a Schelling en esta posición de la intuición intelectual, pues su horizonte de comprensión responde a otros intereses. En todo caso la inmediatez que manifiesta la intuición intelectual para constatar a la consciencia es lo que da lugar a la famosa crítica de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.

Es de notar que pocos años después de la publicación de la primera *Crítica*, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant ya supone la idea de un ser racional delineado por la consciencia analizada en la *Crítica de la razón pura* como la base para referirse a un sujeto libre y autónomo. La conciencia entendida como *Bewusstsein* abre paso a la consciencia moral como *Gewissen* (cf. Bilbeny, 1994, 13-17)¹⁹ donde el carácter lógico del ser persona anunciado en la primera *Crítica*, esto es, como constituyéndose a sí mismo fuera de toda injerencia externa es parte de la autodeterminación que mediante la voluntad realizan los seres racionales (cf. Kant, 2005a, 33). Que la razón sea práctica resulta de la facultad que tienen los seres racionales para obrar según leyes dictadas por ella misma, lo que significa que la existencia de todo ser racional está al mando de su propia voluntad (cf. Kant, 1996, 187, 197) y que la voluntad se defina de acuerdo a principios prácticos de la razón quiere decir que se funde sobre el carácter de conceptos *a priori* donde el deber en sí mismo constituye la piedra de toque de la concepción moral (Kant, 2005a, 4). De ahí que sea un deber actuar conforme a la razón. Para pronto, la voluntad que cada uno ejerce desde sí es parte de la naturaleza de todo ser racional y por ello es ajena a todo intento de concebirla a partir de determinaciones empíricas. Una voluntad que se defina de esta manera sólo puede ser una voluntad libre.

El joven Fichte sucumbió a estas afirmaciones de la *Crítica de la razón práctica* de tal manera que la libertad pronto aparecería como la piedra de toque de su sistema. La idea de la libertad que en Kant es condición *a priori* de la moralidad, llega a ser en Fichte la manifestación misma del Yo absoluto. Es decir, Fichte pasa por una apropiación de la libertad que va a transformarse en una metafísica del fundamento: la constatación misma de la autoconciencia es ya una expresión de la libertad (cf. 1987, 12). Esto y no otra cosa es lo que expresa mejor el pensamiento del idealismo alemán. Con Kant se define que las características fundamentales que constituyen la subjetividad moderna son un conjunto de elementos donde la dimensión práctica es lo que sistemáticamente acaba por definirla. A propósito de esto hay que mencionar la

¹⁹ En su libro, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Norbert Bilbeny hace una distinción entre la noción de “conciencia” y “consciencia” para decir que con la segunda se denota la acepción moral de ésta que no distingue el idioma español. En éste, los derivados del sustantivo como consciente o inconsciente aceptan la presencia de la s sin afirmar el sentido moral apuntado por Bilbeny.

afirmación de Charles Taylor que sostiene que al definir una idea de sujeto desde un enfoque particular se está delineando una específica concepción moral. Es de entender que cuando Kant analiza el aspecto lógico de la conciencia se anunciaba de manera programática una valoración práctica de ella. En definitiva, un supuesto fundamental para el idealismo alemán lo constituye la ontología recreada por Kant que sirve de base a las ideas morales y políticas. La subjetividad se define en términos del ser racional, pensante y consciente regido por su propia voluntad.²⁰ Lo que las teorías ulteriores ejercen es una crítica hacia al modelo kantiano que al definir la idea del sujeto ha dejado fuera determinaciones fundamentales. A lo largo de todo el idealismo encontraremos que los supuestos kantianos quedarán preservados y transformados, pero nunca rechazados en el sentido esencial que apuesta por una conciencia y una libertad como constitutivas de la subjetividad.

§ 2. El yo absoluto y la necesidad del sistema

La fuerza con la que se implantó la filosofía hegeliana hizo que gran parte de los sistemas filosóficos de sus contemporáneos se analizaran a partir de lo dicho por el autor de la *Fenomenología*. El paso del tiempo nos ha demostrado que algunos conceptos fundamentales del idealismo quedaron al resguardo de su interpretación, generando con ello un desconocimiento de lo que ahí se planteaba. El motivo de acercarnos a la filosofía fichteana, sin priorizar una perspectiva desde Hegel, radica en revalorar su pensamiento por lo que desde él se construye y su significación desde los intereses que esto delinea. En conjunto, no veremos sino un avance significativo de una cuestión de la que Hegel no se reconoce deudor.

Con frecuencia podemos ver que la filosofía de Fichte ha empezado desde hace algunos años a despuntar como un tema de interés en el pensamiento filosófico contemporáneo. Creo que este interés actual tiene tantas razones como pensadores dedicados a ella, pero sin duda alguna lo que todas ellas tienen en común es el interés

²⁰ “Cette pure volonté qui se veut elle-même est l’être en général ou tout être. La critique que Kant fait de l’ontologie classique est destinée à préparer une nouvelle ontologie, celle dans laquelle l’être n’est plus que le sujet qui se pose lui-même, un acte et non un substrat inerte. *L’être est liberté*” (Vuillemin, 1954, 2).

por atravesar el lenguaje oscuro y en extremo rígido de su filosofía para recuperar las conclusiones de una filosofía que tiene como objetivo enaltecer aspectos significativos de la dimensión humana, como la libertad y las relaciones interpersonales. Y es que Fichte tuvo la facultad de construir un sistema que refrenda una ontología de la libertad al tiempo que supo traducirla en términos de una valoración material expuesta en su filosofía del derecho. Rastreando más allá del Yo pienso kantiano, Fichte indagó en la idea del ser-consciente (*Bewusst-Sein*), interesándose desde el inicio por un planteamiento que rebasaba la perspicacia kantiana que la había determinado desde un enfoque epistemológico. Resulta complicado responder por qué Fichte se interesó de entre todos los temas que plantea la filosofía kantiana por la esfera de la subjetividad, pero lo cierto es que “el Yo del Yo pienso” se vuelve para él una cuestión filosófica fundamental que se colocó más allá de la perspectiva epistémica de la razón (cf. Market, 1995, 161). Y aun cuando resulta una obviedad, hay que señalar el talante moral como el lugar donde se sitúa la apuesta de Fichte por desarrollar una postura propia, misma que surge en la pretensión de zanjar la separación entre una consciencia teóricamente definida y la que acompaña al carácter moral (cf. 1987, 59). Creo que si Fichte llegó a desarrollar temas que el filósofo de Königsberg sólo había poco más que mencionado fue precisamente porque se arriesgo a establecer una interpretación propia que le valdría posteriormente la ruptura con él.

En sus escritos de juventud del periodo de Jena, Fichte problematiza el concepto del Absoluto en el contexto del problema de la conciencia abierto por Kant. Concretamente esto que nombra Reinhard Lauth como “la inmanencia del ser consciente” es lo que Fichte busca constatar con la formulación del Yo absoluto. Sin embargo, en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, posterior al periodo de Jena, la significación de cada concepto se orienta hacia una posición que ya “no se sitúa en la inmanencia absoluta de la conciencia [...] sino en el punto de reunión de la conciencia y de aquello que primeramente juzga y justifica a toda conciencia, el Absoluto (=Dios)” (Lauth, 1968, 207; cf. Riobó, 1988, 47). Por nuestra parte nos ocuparemos de la primera acepción, la cual pertenece propiamente al periodo en el que nos enfocamos.

La primera mención que hace Fichte del *Yo absoluto* se encuentra en la *Reseña de Enesidemo* de 1794 donde él se está enfrentando a los cuestionamientos que la corriente escéptica dirigía en contra del criticismo, y tenía que ver básicamente con la defensa de la posibilidad del conocimiento. Fichte está discutiendo con dos tesis básicas que a su juicio establece el escepticismo en contra de lo que defiende el idealismo. En la primera, asume que todo conocimiento real ha de ser representado y estar en conexión con las cosas fuera de él, la segunda es el rechazo a la existencia de un principio que de sentido y coherencia a lo que conocemos (cf. Fichte, 1982, 72). Podemos ver que estas dos tesis son fundamentalmente aquello que está discutiendo o afirmando, respectivamente, el criticismo. Era evidente –según el escepticismo– que toda vez que Kant postulaba la existencia de una *cosa en sí* que resultaba incognoscible por nuestras representaciones daba ocasión para interpretar que existe una realidad que es desconocida para nosotros y que, en efecto, no alcanza a ser explicada totalmente por la razón. La puesta en marcha del Yo Absoluto es precisamente en la demanda por afianzar de una vez por todas la validez de la razón para interpretar una realidad que no se conforma con un saber limitado de las cosas, del mundo, de la naturaleza o como se quiera decir, sino en certificarla como el fundamento mismo de este saber en su totalidad. De ahí que con Fichte las representaciones dependan en su totalidad de la causalidad del Yo absoluto. No existe ningún incognoscible del que dependa la realidad que tenemos enfrente. Este es el horizonte filosófico sobre el que se empieza a entretener su sistema. Nos preguntamos ¿cómo es que para Fichte surge la idea de construir un sistema a partir de un principio absoluto? y ¿qué cambios sustanciales conlleva esta propuesta filosófica que se pregunta por la representación del mundo? En el marco de la subjetividad vamos a ver cómo desde su génesis el Yo es ya una apuesta por la idea de una consciencia que transgrede el marco lógico formal y al hacerlo plantea determinaciones más complejas en su constatación.

Fichte es todavía un desconocido en el ámbito filosófico cuando publica el *Ensayo de una crítica a toda revelación* en 1792. Es ya conocido que el suceso que cambiaría el panorama de su vida académica sería la confusión que giró en torno al nombre del autor de este texto. Por el parecido de la escritura el texto fue atribuido a Kant y eso marcaría el inicio de su carrera filosófica. De tal manera que dos años más tarde, la

publicación de la *Reseña de Ensidemo* está bien instalada en la discusión que mantenían los filósofos poskantianos entorno al problema de la *cosa en sí*. Una de las teorías con más presencia que trató de allanar las críticas al sistema de Kant fue la de Reinhold (cf. Fichte, 1982, 62), pero pronto Fichte descubrió las limitaciones de su teoría, al tratar, irónicamente, de defenderlo de los comentarios negativos del escéptico Ernst Schulze (1761-1833). Interesados por la universalidad y la validez del conocimiento filosófico, Reinhold y Fichte coincidían en la necesidad de un principio del que fuera posible deducir las leyes de la conciencia (cf. Fichte, 1982, 61). Digo coincidían porque no cabe duda de que Fichte había gestado esta idea de un primer principio aún antes de entrar de lleno a la filosofía de Reinhold, el cual radicaba, como indica Vicente Serrano (cf. 1996, 27), justamente en el problema de la relación entre la teoría y la praxis kantianas. Más aún, si Schulze en su postura crítica dirigía su atención a la urgencia por establecer un primer principio, era lógico que Fichte centrara de lleno su atención en éste.²¹ Fichte tuvo que afianzar en medio de la crítica una posición que iba construyendo conforme avanzaba. La propuesta de Reinhold en este sentido distaba de la fuerza necesaria para solventar los ataques contra una teoría cuya orientación era esencialmente práctica, pues curiosamente, Reinhold, que había empezado su lectura sobre el criticismo enfocándose en los problemas morales de Kant, no avanzó más allá de las cuestiones especulativas de la conciencia y había creado un principio esencialmente teórico.²²

²¹ La *Reseña de Ensidemo* es la respuesta a la obra *Ensidemo* de Schulze, quien consideraba que ni Kant ni Reinhold lograron superar el escepticismo de Hume. Extractos de su obra los podemos encontrar en las notas de Fichte en la *Reseña*. De ahí proviene el siguiente fragmento sobre esta discusión del primer principio: “Que a la filosofía le ha faltado hasta ahora un principio supremo y universalmente válido que fundase la certeza de todas sus restantes proposiciones, ya sea inmediata o mediatamente, y que sólo después del descubrimiento y establecimiento de un principio tal puede pretender la dignidad de una ciencia, en esto estoy de acuerdo con el autor de la *Filosofía de los elementos* (Reinhold)” (*Ensidemo*, 53- 54 citado en Fichte, 1982, 92).

²² Dice Serrano al respecto: “Y aunque nunca llega a decir de la filosofía de Reinhold que [*sic*] es dogmática cabe entender que de algún modo lo pensaba, pues sabido es que el reproche fundamental que le hace es el carácter teórico de su principio, llegando incluso a calificar la filosofía fundamental de fatalismo empírico, [y agrega] que el principio de Reinhold lo es sólo al modo de Descartes, es decir, al modo de una filosofía que no deja de ser ella misma dogmática, aunque su principio sea la subjetividad. El hecho de que Fichte haya convertido a Spinoza en su interlocutor dogmático privilegiado, lo que le llevo a caracterizar el dogmatismo en términos de cosa por oposición a la subjetividad, no debe hacer olvidar que la subjetividad cartesiana y con ella la de Reinhold, no dejan de ser cósicas en cuanto teóricas” (1996, 31).

En el principio de conciencia de Reinhold la facultad de representación era la encargada de distinguir y unir al sujeto y al objeto a partir del sujeto mismo, dice, “en la conciencia, la representación es distinguida del sujeto y del objeto por el sujeto y relacionada a ambos” (Fichte, 1982, 62). La posición inmediata de Fichte, guiadas por las críticas del *Enesidemo* de Schulze, concluyen más o menos en lo siguiente: el principio, está sujeto a la regla lógica de no contradicción, no es determinado por sí mismo y está ligado a experiencias concretas (cf. 1982, 62-63), por estas tres razones no puede ser el principio del cual se derive la totalidad de la experiencia. Así, nuevamente, a través de la crítica del *Enesidemo*, Fichte concluye que aun cuando es su intención descartar que el objeto sea representable como cosa en sí, había un rastro de ella desde el momento en que existe “la conexión y coincidencia de nuestras representaciones y de las notas que aparecen en ellas con un algo que *existe completamente independiente de las mismas*” (1982, 81). La idea de ciencia que atraviesa al idealismo no le permite a Fichte aceptar un principio que tiene una “validez meramente empírica”, recordemos que la cientificidad sobre la que gira su filosofía, y que se encuentra condensada en lo que Kant dice al inicio de la *Crítica de la razón pura*, no radica en el carácter positivo que ésta habría de adquirir a lo largo del siglo XIX, sino en afirmar la validez y universalidad del conocimiento filosófico. De esto se sirve Fichte para afirmar que “precisamente esto indica que –la filosofía– ha de fundarse aún en otra cosa que en un mero hecho (*Thatsache*)” (1982, 66).²³ Fichte tiene presente aquí la distinción kantiana entre el *faktum* que representa un hecho *a priori* de la razón especulativa y práctica y la *Thatsache* que manifiesta una conciencia que tiene relación con los hechos empíricos (cf. Kant, 2005a, 36 nota 32) para concluir que el error de la facultad de representación de Reinhold fue pretender que la filosofía se fundamente en un hecho que es dependiente de la experiencia, ya que esta facultad se resuelve como una abstracción en la medida en que una representación siempre es representación de algo y, por ende, dependiente de un hecho de la experiencia, una *Thatsache*.²⁴

²³ Tan sólo un año antes de la publicación de la *Reseña de Enesidemo*, Fichte se manifestaba en el *Ensayo de una crítica a toda revelación* (1793) a favor del principio de conciencia. Con ello podemos ver la rapidez con la que Fichte iba construyendo su sistema filosófico.

²⁴ Dice Fichte: “Si todo lo que se puede descubrir en el espíritu es en efecto un representar y todo representar es innegablemente una determinación *empírica* del espíritu, entonces el representar mismo, con todas las condiciones puras, es dado a la conciencia sólo mediante su representación, por tanto

Esta dependencia de algo externo significa que no es determinado por sí mismo, no es universal y necesario, sino algo contingente. De ahí que el *Yo absoluto* atraviese esta dificultad asentando que toda conciencia depende de un acto primero que la posibilita y que esta escindido de la experiencia: “Evidentemente hemos de tener un principio fundamental real y no meramente formal, pero tal principio no tiene por qué expresar precisamente un hecho [*Thatsache*], puede expresar también una acción [*Thathandlung*]” (Fichte, 1987, 66). Con esta incipiente definición asumida a lo largo del periodo de Jena anuncia su desvinculación de la filosofía kantiana de una manera muy clara. Para 1794, en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, Fichte ha llegado a la conclusión de que la labor de los filósofos no radica en centrarse en un concepto (*Begriff*), sino en ser *historiadores pragmáticos* (*pragmatische Geschichtsschreiber* (cf. 1963, 47) de un fenómeno (*Erscheinung*) y por ello trata de ir *atrás* de lo que Kant había dicho de ella. Muy probablemente esta exigencia de que el principio tiene que ser real tenga su origen en Kant. Si tenemos en cuenta que por una filosofía *pragmática* Fichte quizá tenía en mente que Kant llamo así “al conocimiento que no era para la escuela (*bloss für die Schule*), sino aquel que era útil para la vida (*für das Leben Brauchbar*)” (Ferrater, 1965, 463), podemos comprender, pese a lo rígido de su lenguaje, la dirección que Fichte dio a su filosofía y ubicar desde aquí por qué afirmaba que sus contemporáneos derivaban sus especulaciones de una forma muerta (cf. 1987, 40). El sistema del conocimiento humano se deduce de este principio manteniendo la apuesta por una *arquitectónica* (*architektonisch*) sobre la que Kant se había pronunciado en la *Crítica de la razón pura* (cf. 2002, 661), pero a diferencia de él adopta la idea de que el sistema (*System*) en su totalidad depende de la proposición fundamental del Yo. Dice Fichte que “Una ciencia tiene forma sistemática: todas las proposiciones en ella están trabadas a una única proposición fundamental (*Grundsatz*) y se unifican en ella para un todo” (1963, 13). Esta idea que había anunciado desde su primer escrito publicado, el *Ensayo de una crítica a toda revelación* –en el que por cierto revelaba un avance

empíricamente, y toda reflexión sobre la conciencia tiene por objeto representaciones empíricas. Siendo así, el objeto de cada representación empírica se presenta determinado (en el espacio, en el tiempo, etc.). Pero en la representación del representar en general, expresada en el principio de conciencia, se abstrae necesariamente de estas determinaciones empíricas del objeto dado. Por consiguiente, el principio de conciencia, colocado en la cima de toda la filosofía, se funda en la autoobservación empírica y expresa en efecto, una abstracción” (1982, 65).

preparatorio por la orientación práctica que marcaría su filosofía– adelantaba que la sistematicidad consistía en un ensamblaje de las partes al todo, específicamente que la parte práctica pertenecía a una totalidad de conceptos que no se pueden desligar entre sí, “a la que yo llamaría –dice Fichte– la familia de las ideas de reflexión [que] alcanza una unión con la totalidad del edificio” (1793, 4). Consciente de la comprensión de este concepto para entender su filosofía y la dificultad que implicaba hacerlo, recurrió a las analogías para aclararlo.

Pongamos que la ciencia es un edificio; que el fin principal de la misma es la solidez. Los cimientos son sólidos, y una vez que éstos han sido colocados, se habría alcanzado el fin. Mas como no se puede habitar en los puros cimientos, y con ellos solos nadie puede protegerse ni contra el voluntario ataque del enemigo, ni contra los involuntarios ataques del clima, por eso sobre aquéllos se construyen paredes y encima de ésta un techo. Todas las partes del edificio son enlazadas con los cimientos y entre sí mismas, y por ello resulta sólido el todo; mas no se construye un edificio sólido, para que se pueda enlazar, sino que se enlaza, para que el edificio resulte sólido; y es sólido en cuanto que todas las partes del mismo descansan en sólidos cimientos. (Fichte, 1963, 17).

Pero esta *arquitectónica* de la conciencia tenía que abordarse no tanto como una estructura lógica sino, apunta Virginia López, como una *arqueología* de la conciencia que apuntaba al *arkhé* de las cosas. (cf. 1995, 68). Esta definición del Yo en tanto que principio real del que Fichte nos habla es manifiestamente mejor explicada en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* cuando para referirse a este primer principio dirá que si bien dependemos de las reglas lógicas para dar cuenta de él, lo cierto es que a un nivel metafísico este principio está supuesto en la actividad pensante de su enunciación.

El objeto de la Doctrina de la Ciencia es después de todo el sistema del saber humano. Éste existe independientemente de la ciencia del mismo, pero es constituido por ella en forma sistemática. [...] Lo que existe en el espíritu humano independientemente de la ciencia lo podemos nosotros llamar también las operaciones del mismo [...] En el espíritu humano existen, por tanto, originariamente, con anterioridad a nuestro saber, contenido y forma, y ambos están inseparablemente ligados; cada operación se verifica de una determinada manera según una ley, y ésta ley determina la operación. Cuando todas estas operaciones están entrelazadas entre sí y se mantienen bajo leyes generales, especiales y particulares, existe para el eventual observador también un sistema (1963, 42).

En toda actividad de la conciencia pensante pre-existe intuitivamente este principio, por ello, él la designa no como un ser, sino como un vivir (cf. Fichte, 1987, 52). En la historia de la filosofía la intuición y el conocimiento discursivo que se expresa a través del concepto han sido dos formas de concebir cómo es que surge el conocimiento, para Kant es claro que la filosofía es un conocimiento de la razón por *conceptos*, pero Fichte apunta a otro lado (cf. 1963, 72). Al definir a la *Thatandlung* como principio real y no formal Fichte preparaba ya una argumentación ajena a la definición de una verdad conceptual lógica afirmando que antes que una verdad conceptual existe una verdad intuitiva.²⁵ Toda verdad lógica depende de ellas, por ello, el principio no puede pensarse a partir de reglas lógicas (cf. Fichte, 1982, 65), como en el caso de Reinhold, pues éstas la suponen (cf. Sedwick, 2000, 1-18).²⁶ De ahí que encontramos en Fichte una revaloración de la intuición como forma de acceder a esta manifestación de la inteligencia originaria a pesar de que Kant había vetado este concepto por referirse a la figura de Dios tal como se concebía en la metafísica anterior a él. De este tema nos vamos a ocupar en otro lado, pero es preciso señalar al respecto que al haber revalorado la intelectual para dar cuenta de esta conciencia originaria estaba apostando por dar una solución a la escisión entre sujeto y objeto que derivaba en la imposibilidad la génesis de la autoconciencia (*Selbstbewusstseyns*). Fichte ya no se conforma con presentar la *Selbstbewusstseyns* en los términos de una reflexión conceptual desde la que se comprendía al Yo por su relación con el pensamiento de un objeto, la reflexión gira ahora en el yo mismo.

Tres años había pasado desde que conociera a Kant y era evidente que su postura defendía el hecho de ir más allá de *pensar* las representaciones, él pensaba en encontrar el *Grundsatz* mismo del cual se derivaban convirtiendo de este modo el saber de las representaciones en un saber del saber de las representaciones. Fichte fue especialmente claro en lo que él habría de filosofar desde el inicio, toda vez que no acababa de entender por qué Kant no llegó al *Yo puro* si estaba anunciado en cada

²⁵ Dice Oswaldo Market: “Es impensable *vivir* un acontecimiento sin tener conciencia de él. Pero la conciencia está en relación opuesta a la vivencia. Cuanto más dirigimos la atención a la conciencia, tanto menos es vivido el acontecimiento por nosotros. En su límite la conciencia punta a la aniquilación de la vivencia actual, que transforma en reflexión” (1995, 162).

²⁶ Fichte dedica el párrafo 6 del primer texto contenido en el *Concepto de la Doctrina de la Ciencia* para explicar los pormenores de la relación entre la Doctrina de la Ciencia y la lógica (cf. 1963, 38-41).

palabra que esgrimía sobre la *apercepción pura*, esto lo dirá más tarde en la *Segunda introducción* (cf. 1987, 63). De ahí que el objetivo de la *Doctrina de la Ciencia*, detallado en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, está dirigido al “sistema del saber humano en general (*das System des menschlichen Wissens überhaupt*)” (1963, 30), el cual no se dirime en las ciencias particulares, sino en la posibilidad de la ciencia misma. Por eso Fichte la define como *la ciencia de la ciencia en general (die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt)* (cf. 1963, 18), todo saber particular de las cosas presupone en su posibilidad la forma de este saber primero, es el saber que se sabe a sí mismo que no es otro que la autoconciencia, “cierta, simplemente porque es igual a sí misma” (1963, 21): Yo soy Yo.²⁷ El *Grundsatz* está ahí para certificar que el conocimiento se agota en él por estar sujeto a sus leyes. La tarea de la conciencia, según esto último, es ofrecernos una realidad que está dada enteramente por ella, pero atención, no en cuanto al *grado* infinito en que el conocimiento se expande a lo largo de nuestras vidas, sino mediante el *modo* como está determinado. “El saber humano en general debe ser agotado significa: debe determinarse incondicionada y absolutamente lo que el hombre puede saber, no simplemente en el grado actual de su existencia, sino en todos los grados posibles y pensables de la misma” (1963, 31). Puesta esta incondicionalidad del Yo no cabe pensar en una *cosa en sí* porque él se expresa de manera absoluta abarcando la realidad en su totalidad. Después de esto, no hay, como parece decir Fichte irónicamente en la *Reseña*, “una constitución de las cosas para otra facultad de representación que la humana” (1963, 81). Jacobi, por un tiempo, y otros más, consideraron a Fichte como “el verdadero mesías de la razón especulativa” (Jacobi, 1995, 236) porque había puesto énfasis en desaparecer a la *cosa en sí* que impedía la puesta en marcha de la ciencia tal como ellos la están pensando. La carta que había

²⁷ La filosofía alemana de finales del siglo XVIII estaba particularmente enfocada en pensar que la conciencia no puede pensarse al margen de la libertad. Cercano a Fichte, y antes de, obviamente, ir más allá de lo que éste plantea con el Yo, Jacobi se suma a la interpretación sobre la ciencia que se desprende de la filosofía alemana. Dice Jacobi en la carta escrita el 3 de marzo de 1799: “Pues ciertamente la ciencia en cuanto tal consiste en la autoproducción de su objeto, no es nada más que esa producción misma en el *pensamiento*, de manera que incluso el contenido de cada ciencia, *en cuanto tal*, es sólo un hacer interior y el modo y la manera necesarios de ese actuar libre en sí, constituye toda su esencia” (1995, 240). Pero, como he señalado, el sentido que él daría a este incipiente acuerdo con Fichte rebaza a lo estipulado en el Yo: “Tan cierto como que poseo una razón, así de cierto es que con esa mi humana razón no poseo la perfección de la vida, no la plenitud de lo bueno y de lo verdadero; y tan cierto como que con ella *no poseo*, y lo sé y así sé que hay un ser superior y que tengo en él mi origen. Por ello mi lema y el de mi razón no es YO sino más que yo, mejor que yo. Algo completamente *distinto*” (cf. 1995, 251).

escrito Jacobi a Fichte en marzo de 1799, tiempo en que la acusación de ateísmo provocaba su salida de Jena y meses antes de la declaración de Kant en contra de su filosofía, indicaba la persistencia de los filósofos a considerar a Fichte como el teórico que había logrado superar las trabas del kantismo. La jerarquía conceptual del Yo tenía la mira en derivar el contenido de las representaciones en su totalidad.

Yo soy, únicamente vale para el Yo, que todo No-yo es sólo para el Yo, que este No-yo recibe todas las determinaciones a priori de su ser sólo por su relación a un Yo, pero que todas estas determinaciones, en cuanto que su conocimiento es ciertamente posible a priori, son absolutamente necesarias por la mera condición de la relación de un No-Yo a un Yo general; de todos esto resultaría que una cosa en sí, en tanto que sería un No-Yo que no se contrapone a ningún Yo, se contradice a sí misma, que la cosa está constituida realmente y en sí tal y como tiene que ser pensada por todo Yo inteligente pensable (Fichte, 1982, 83).

La ruta adoptada por Fichte para explicar la posición teórica del Yo, valorada desde la idea de la actividad *viva* de la *inteligencia*, antepuso la *existencia* de la acción a la *posibilidad* de la misma.²⁸ Este enfoque material que lo distinguió de Kant apostaba por encarecer que “lo que debemos *hacer o dejar de hacer*, lo que debemos traer a la realidad como válido para la sensación en el mundo de los fenómenos, ha de encontrarse, en efecto, bajo las leyes de este mundo” (Fichte, 1982, 84). Hay una realidad concreta que en todo momento trastoca la acción de la *inteligencia* y es lo que Fichte quiere demostrar desde sus primeras reflexiones sobre la subjetividad. “El reconocimiento de un mandato no puede fundar el convencimiento de la existencia real de las condiciones para su cumplimiento, sino que más bien aquel reconocimiento sólo puede tener lugar tras ese convencimiento” (1982, 84-85). Como si se tratara de una escala de la razón afirma que esta realidad se encuentra fijada “antes de toda aceptación racional de un mandato” (1982, 84), superando así el formalismo de Kant.

²⁸ A propósito de considerar otra cosa que lo racional en la definición del Yo, señala Francisco Álvarez que “no tiene sentido para Fichte concebir cualquier realidad sin esa referencia a un sujeto consciente, a una ‘inteligencia’, como a veces le gusta decir, si bien vaciando el término *inteligencia* de la significación intelectualista y teórica que usualmente conlleva inteligencia es el ver, el percibir, el representar, el imaginar, el amar, el querer, etc., etc., fenómenos todos que exigen un término *ad quem*, el cual, repitámoslo, no es sino en tanto correlato intencional del acto de inteligencia correspondiente” (1972, 27). Pero para Jacinto Rivera lo que hay es una actitud generalizada, incluso en entre los especialistas, en olvidar que aparte de un *logos* existe en los filósofos alemanes una reflexión sobre el sentimiento (*das Gefühl*), mismo que no sólo compete a los Románticos (cf. 1996, 45-73).

En la parte teórica toda representación del No-yo redundaría en una afección para la subjetividad, a pesar de que este No-Yo es dependiente de la causalidad del Yo (cf. Fichte, 1987, 26).²⁹ Pero Fichte no se detenía ahí, a partir de esta transición hacia lo material que dado se preguntaba por el sentido de estas representaciones y lo que éstas significan para nosotros: “¿Por qué tenemos nosotros en general que representar bajo la condición de que exista una afección?” (Fichte, 1963, 52). Fichte concluyó que teóricamente, el Yo puro imprime su causalidad absoluta al No- Yo, pero trasladada al ámbito práctico esta afirmación cambia sustancialmente porque “como una tal causalidad suprimirá enteramente el opuesto No- Yo y con él la representación dependiente de él [...] por eso tiene que ser representada aquélla *como* contradiciendo a la representación, como *irrepresentable*, como una causalidad que no es causalidad. Pero el concepto de una causalidad que no es causalidad es el concepto de una tendencia (*Streben*)” (1963, 52). El impulso o tendencia (*Streben*) es un concepto fundamental para el desarrollo de la parte práctica y quiere decir que la conciencia entendida como *Thathandlung* se resuelve en una actividad de infinita realización. En *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, obra publicada en el mismo año que *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, enmarca desde el papel de la cultura en la meta inalcanzable del sujeto –en terminología fichteana el Yo empírico determinado y determinable por las cosas exteriores– ¿cuál es esta meta? Lograr una plena identidad con su ser más puro y perfecto (cf. Fichte, 2002, 49-51). No es gratuito este asomo a la cultura si prestamos atención al interés social y político que tenía Fichte por los acontecimientos de su tiempo. Desde sus inicios en la filosofía fue clara la inspiración producida por la Revolución francesa, misma que se mantendría activa en todo el periodo de Jena. La *Lecciones* que tuvieron su génesis en la agitada vida académica de Fichte, reflejan este entusiasmo por hacer constar cómo el carácter de una sociedad es el aliciente para el perfeccionamiento moral, el cual es parte de este esfuerzo infinito por lograr la identidad con el Yo absoluto. Por ello, en términos más bien antropológicos en su primera lección anota:

²⁹ En *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, Fichte dice lo siguiente: “Suponed que el Yo sea el concepto supremo, y al Yo le sea opuesto un No-Yo; es claro entonces que el último no puede ser opuesto, sin estar *puesto*, y precisamente en el supremo concebido, el Yo. Por tanto, el Yo debería ser considerado en dos aspectos distintos: como aquello *en* lo que el No-Yo es puesto, y como aquello *que* estaría opuesto al No-Yo, y por ello mismo puesto en el Yo absoluto” (1963, 51).

En el concepto de hombre reside que su última meta sea inalcanzable y que el camino que a ella conduce es infinitamente largo. Por consiguiente, no es el destino del hombre alcanzar esta meta. Pero puede y debe aproximarse a ella cada vez más, y por tanto, la *aproximación infinita a esta meta* constituye su vocación, su verdadero destino como *hombre*, o sea, en cuanto ser racional pero finito, en cuanto ser sensible pero libre (2002, 59).

Ya también en la *Reseña*, Fichte había hablado de esta *tendencia* que se le plantea al Yo empírico en su pretensión por afirmar su carácter de *autonomía absoluta* (*absoluten Selbstständigkeit*), lo que significa deja de ser independiente de toda determinación externa. Esta autonomía es parte de su Yo más profundo: es el Yo puro (cf. 1982, 85). La búsqueda de su autoafirmación es para Fichte una acción real del Yo en la que se invita moralmente a sí mismo a su propia realización. Esta exigencia moral que plantea el yo empírico es un esfuerzo continuo por transformar la realidad según radica en su exigencia absoluta como Yo puro. Alejado definitivamente de Kant había resuelto esto como una labor real efectiva, ya no se trata de la posibilidad de la experiencia, sino de la realización ética de la misma (cf. Duque, 2001, 27).

Querer explicarse lo que veía falto de claridad en Kant, condujo a Fichte a instalarse en otro terreno que habría de proveerle de significativas conclusiones, algunas de las cuales lo llevarían a su filosofía del derecho. Frente al problema de la representación de las cosas externas, Fichte dio un salto a cuestiones propuestas germinalmente en Kant: “Al distinguirme yo, como representador de lo representado, ¿me distingo con esto sólo de otras personas o me distingo de todo lo representado como tal?” (Fichte, 1987, 98). Este giro sólo fue posible por el énfasis que Fichte dio a la parte práctica de la filosofía porque cae en la cuenta de que preguntarse por la conciencia de sí no es una cuestión formal, sino una cuestión que tiene que ver con la influencia del No-Yo en la subjetividad (cf. Fichte, 1994, 53), el Yo “no es posible para sí mismo sin que al propio tiempo surja además para él un ser fuera de él” (Fichte, 1987, 44). Hacemos valer frente a Kant esta conclusión, pues Fichte pudo plantear su filosofía una vez que la metafísica sobre la conciencia pudo ligarse a una materialidad, es decir, una vez que Fichte consideró que había condiciones que no podían dejarse fuera y que son condición de la infinita labor práctica de la subjetividad.

§3. La búsqueda de lo absoluto: la intuición intelectual

Fichte se encargó de reinterpretar el concepto de la intuición intelectual (*intellectuelle Anschauung*) que históricamente había sido utilizado por los filósofos pre-modernos para referirse a la búsqueda de un conocimiento sobre Dios, un conocimiento de lo suprasensible lo llamó Kant. Pero la novedad de Fichte consistió en que habría de incluirlo en el análisis del Yo absoluto, orientándose de esta manera en otra ruta que la crítica que el autor de las *Críticas* había hecho sobre la intuición intelectual. Por esta razón, la comprensión de la intuición intelectual en la filosofía fichteana no se detiene ante la prohibición que hasta entonces Kant había establecido sobre ella. Con el concepto de la intuición intelectual, Fichte propone otra manera de interpretar los términos en lo que se entendía la conciencia de sí y esto se valora sobre todo en que él pretende explicarla desde sus últimos fundamentos, más que suponerla (cf. 1987, 45). La intuición intelectual funge aquí como la apertura a este fundamento ineludible en todo acto de la conciencia, pero lo que resulta notorio es que a medida que avanza en su filosofía el énfasis puesto en la intuición intelectual también lo hace. Los ánimos de Fichte para explicar una vez más cómo entender los postulados de los que su filosofía parte estarán presentes aún después de su salida de Jena, ya en Berlín.

Poco antes de su llegada a Jena en 1794, Fichte había publicado la *Reseña de Enesidemo* donde se refirió por vez primera al concepto de la intuición intelectual como aquello que nos permite acceder al Yo absoluto. El trasfondo conceptual en el cual sitúa es la discusión que mantenían Karl Reinhold y Ernest Schulze en torno a la relación que en el conocimiento tienen el sujeto y el objeto. Según Reinhold, esta relación estaba mediada por la facultad de representación que es *inmediata*; en contraste con el sujeto y el objeto que sólo existen *mediante* la relación de la representación de éstos en la conciencia. La postura de Reinhold es clara: la facultad de representación es la mediación que posibilita y precede todo vínculo entre sujeto y objeto, pero para Schulze esta explicación era insuficiente, pues antes de poder hablar de una relación entre ambos era necesario pensarlos en unidad poniéndolos como lo que *inmediatamente* aparece en la conciencia. Fichte retoma esta idea para fijar la postura de

que “sujeto y objeto han de ser pensados antes de la representación, pero no en la conciencia en cuanto determinación empírica del espíritu, que es de lo único que habla Reinhold” (1982, 68-69). Esto que Fichte ha dicho aquí es el razonamiento de fondo al que responde la intuición intelectual sólo que en la *Reseña* no ha dejado ver con exactitud qué es lo que está enfrentando con esta postura. Lo que sí ha dejado claro es que el compromiso ontológico del Yo sale de la esfera empírica, pues en tanto que fundamento de ésta, tiene que poder abstraerse y fundar todas las categorías con las que es pensada. De esta manera, al comprender que el fundamento de la conciencia no se rige por ningún acto relacionado con la experiencia, Fichte está eligiendo la vía por la que habrá de aterrizar la cuestión de la intuición intelectual, “El sujeto absoluto, el Yo, no es dado por la intuición empírica, sino puesto por la intelectual, y el objeto absoluto, el No-Yo, es lo contrapuesto a él” (1982, 9).

Que el Yo absoluto no pertenece a la experiencia quiere decir que el Yo no puede ser representado y no está dado a través de ningún concepto ni de su correlato, el lenguaje. No puede conocerse ni enunciarse algo sobre él porque no es una cosa, sino una actividad. El “sujeto absoluto, el representarte, que no sería representado, y del objeto absoluto, una cosa en sí, independiente de toda representación, no se es nunca consciente como de algo empíricamente dado” (Fichte, 1982, 69). Así, incipientemente, en la *Reseña*, Fichte sostiene que llegar a afirmarse como subjetividad es una acción inmediata, decir *Yo soy* es una actividad inmediata que constatamos por intuición intelectual. Pero, en definitiva, la obra en la que llevó a cabo un análisis a fondo sobre esta noción fue en la *Segunda introducción*, publicada en el *Philosophisches Journal*. Lo característico de esta obra es que Fichte habría de referirse a la intuición intelectual no sólo como el acceso al Yo puro, entendido como un acto que precede – filosóficamente hablando– y posibilita la conciencia de sí y con ésta de cualquier otra conciencia, sino identificado plenamente con la autoconciencia. Lo hará desde la doble dimensión de la que había hablado con anterioridad y con la que busca destacar su filosofía (cf. Fichte, 1982, 77; 1963, 41). Según él, los filósofos en todas las épocas habían visto sólo una dimensión: el *fenómeno* (*Erscheinung*) de la conciencia, pero el filósofo idealista realiza el *concepto* (*Begriff*) del *fenómeno* (*Erscheinung*), esto es, observa su propia conciencia como el modelo originario (cf. 1987, 41). Los primeros “parten –según

Fichte– de algún concepto; sin preocuparse en absoluto de donde han tomado tal concepto ni con qué elementos lo han entretreído [...] Con lo cual su filosofía consiste en su propio pensar” (1987, 39), pero el objeto de la Doctrina de la Ciencia “no es un concepto muerto que se comporta sólo pasivamente frente a la investigación por ella realizada [...] sino que se trata de algo vivo y activo que produce conocimiento a partir de sí mismo y en virtud de sí mismo, de algo que el filósofo se limita a presenciar” (Fichte, 1982, 40). Así, según lo expuesto en la *Segunda introducción*, la conciencia de la que se encarga su filosofía no es otra que el actuar originario visto a través de la experiencia del filósofo, para el que ya es un hecho porque ha realizado esta experiencia (cf. 1987, 45-46).

Esta acción de pensarse a sí mismo, Fichte la define como un actuar que se intuye a sí mismo, “verá, digo, que el pensamiento de sí mismo no es otra cosa que el pensamiento de esta acción, y que la palabra *yo* no es sino el termino con que se le designa: verá que *yo* y *actuar que revierte en sí mismo* son conceptos completamente idénticos” (Fichte, 1987, 48). A pesar de su carácter subjetivo, la objetividad de este pensamiento radica en que nadie puede negar –dice Fichte– que “Yo soy para mí” es un hecho y el postulado del que se depende es este: “piénsate a ti mismo, construye el concepto de ti mismo; y observa cómo lo haces” (1987, 44). La constatación de sí sólo puede hacerse a título individual, pues quien lo hace se mira a sí mismo e “intuye inmediatamente su actuar, y sabe lo que él hace porque *él* es quien lo *hace*.” (1987, 47). La intuición intelectual es una mediación pre-conceptual y pre-discursiva que no supone demostración alguna, pues toda demostración es discurso y juicio de algo que existe como objeto sensible (*Gegenstand*). El Yo en estos términos es objeto, pero entendido como objeto de la propia conciencia (*Objekt*). El valor que Fichte da a este concepto es tal que en el *Ensayo* afirma “Yo soy esta intuición y absolutamente nada más, y esta intuición misma es yo” (1987, 11).

Veamos el recurso de Fichte desde otro ángulo. En sentido estricto conocer un objeto significa aprehenderlo mediante las facultades intelectuales que poseemos, y visto de este modo se trata de un conocimiento *mediato* cuyo correlato es el discurso, pero el conocer también puede darse por una aprehensión intuitiva, como ocurre sobre todo en la visión: de manera intuitiva distinguimos los colores, por ejemplo; pero también

por la intuición sabemos del dolor, la alegría y las experiencias internas o externas y asimismo podemos a través de ella establecer diferenciaciones, sabemos que el verde y el rojo son diferentes por una intuición. En todo caso cualquiera que sea la concepción que las teorías adopten sobre este concepto, que son muchas (cf. Hessen, 1938), lo que todas comparten es que se trata de un conocimiento *inmediato*. Fichte asume que la intuición no sólo es otro modo de conocer, sino que constituye la base del concepto y el pensar que surge de éste, “podemos pensar sólo lo inmediatamente intuido” (1987, 79). Es claro que con la intuición intelectual Fichte no se refiere a objetos de la experiencia sensible, sino a la aprehensión inmediata del yo entendido como una actividad, pues al referirse al conocimiento que tenemos de la *yoidad* a través de la intuición intelectual se refiere a un acto inmediato que llama espontaneidad: “El referido acto del yo puede el filósofo contemplarlo sólo en sí mismo, y para estar en disposición de hacerlo ha de realizar tal acto. Lo produce en sí mismo espontáneamente y con libertad” (1987, 46, 48). Pensarse a sí mismo es un acto interior espontáneo. En el párrafo 5 de la *Segunda introducción*, nuestro autor condensa y profundiza lo que en los apartados anteriores de su texto, sin nombrarlo, ha adelantado sobre la intuición intelectual:

A este intuirse a sí mismo exigido al filósofo en la realización de acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo *intuición intelectual*. Es la conciencia inmediata de que actúo y de qué cosa hago: es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago. Eso de que exista semejante facultad de intuición intelectual no puede demostrarse por conceptos, como tampoco cabe echar mano de conceptos para exponer lo que ella es. Cada cual debe encontrarla inmediatamente en sí mismo o no llegará nunca a conocerla (1987, 50).

A pesar de que en todo momento él aborda la intuición intelectual desde el punto de vista de la acción originaria es claro también para él que aunque ésta se refiere a un estado pre-consciente no puede abstraerse del complejo proceso del cual forma parte. Por ello Fichte dirá que:

A cualquiera cabe muy bien mostrarle, en la propia experiencia reconocida por él mismo, que esta intuición intelectual se da en todo momento de su conciencia. No puedo dar un paso, ni mover la mano o el pie, sin la intuición intelectual de mi autoconciencia en estas acciones; sólo mediante esta intuición sé que *yo* lo hago, sólo por ella distingo mi actuar, y en éste me distingo a mí mismo del objeto del actuar que

se me ha hecho presente. Todo aquel que cree tener una actividad alega esta intuición (1987, 50).

El Yo al que Fichte se ha estado refiriendo es en cierto sentido una autoconciencia “pre-reflexiva” que se encuentra incluso cuando nuestra atención está puesta en otra cosa distinta que uno mismo (cf. Wood, 2000, 96). No importa que en sentido estricto no se tenga conciencia de su presencia, cada uno puede dar cuenta de que la autoconciencia ha estado presente durante todo el tiempo en que realizamos cualquier actividad. Es ilustrativo al respecto el siguiente ejemplo, si yo estoy leyendo una novela mi atención no está en mí mismo o en mi lectura, sino en la historia. Pero si alguien interrumpe mi lectura y me pregunta qué estoy haciendo contesto sin dudar: yo estoy leyendo. Esta autoconciencia es la base sobre la que es posible dar una respuesta y no algo que se adquiere en ese momento (cf. 2000, 96).

Sobre la base de una evidente crítica a Kant, Fichte habría de señalar el lugar en la serie de nuestras representaciones donde hay que ubicar el postulado del Yo absoluto. Recordemos que Kant había señalado en la *Crítica de la razón pura* que la condición de todo conocimiento consistía en sintetizar todas las representaciones en un yo pensante, “De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí” (2002, 154). Fichte dispone de la idea de una conciencia de sí que precede a todo conocimiento sensible y por ello considera que comprender así nuestro conocimiento implica una limitación. “Si lo considero según las leyes de la conciencia meramente sensible, no sé da en el nada más que lo dicho, una sucesión de ciertas representaciones. Yo tendría conciencia sólo de tal sucesión en el transcurso del tiempo, siendo ella lo único que podría yo afirmar” (1987, 51). Pero para estar profundamente familiarizados con nuestro conocimiento hay que comprender que “en la primera proposición está el *fundamento real* de la segunda; por haber pensado la primera me *ha salido* la segunda. Permanezco meramente pasivo, siendo quieto escenario en el cual unas representaciones son sustituidas por otras, y no el principio activo que las produciría” (1987, 52). A esta conciencia productora más que contemplativa de datos sensibles es a la que apunta la intuición intelectual. Uno de los fragmentos más citados de su filosofía en este respecto proviene de *Ensayo de una nueva*

exposición de la Doctrina de la Ciencia donde hace patente el interés que tiene para clarificar una vez más sus conceptos.

Cuando tú eres consciente de un objeto –sea éste, por ejemplo, la pared que tienes enfrente–, eres propiamente consciente, como lo acabas de admitir, de tu pensar esta pared, y sólo en tanto que tú eres consciente de él se hace posible una conciencia de la pared. Mas para que seas consciente de tu pensar has de ser consciente de ti mismo. – “*Tú eres consciente de tí*”, *dices: por lo mismo*, distingues necesariamente tu Yo *pensante* del yo *pensado* en su pensar (1987, 114).

A partir de aquí vamos a poner atención en la problemática en la que irrumpe la intuición intelectual en el panorama filosófico de la época, la cual es clara sólo hasta este texto. El yo pensante y el yo pensado de la cita anterior nos introducen en esta problemática. Por principio, Fichte estuvo estrechamente ligado al pronombre yo que instituye Kant, pero al crear una nueva forma de pensarlo pretendía desbordar al yo que se encontraba ceñido a los conceptos de reflexión y representación, porque pensar en estos términos, señala Manfred Frank, destinaba al sujeto a perder su condición de ‘no cosa’ que ostentaba su naturaleza de sujeto puro, pues mediante la reflexión el sujeto está destinado a referirse a sí mismo como objeto. “De este modo en la definición kantiana de la constitución ontológica de la subjetividad aparece la temprana vinculación occidental a la metáfora óptica de la conciencia, que recuerda fatalmente la representación de un objeto” (Frank, 1995, 37).³⁰ Fichte fue el primero que con acierto observó que al pensar a la conciencia en estos términos se exigía la presencia de otra conciencia ya establecida para poder pensar a esa otra y Kant había dicho que dar cuenta de la conciencia de sí mismo era una dificultad común de toda

³⁰ Toda vez que la referencia que tenemos de nosotros mismos es, automáticamente, dependiente del modelo reflexivo de las teorías clásicas me parecen pertinente estas líneas de Manfred Frank: “De hecho es necesario ver que el modo de representación de la conciencia se impone por la manera en que nuestro lenguaje coloquial nos induce a hablar del tema. Constantemente nos servimos de pronombres reflexivos cuando nos referimos a nosotros como sujetos; y cada pronombre –como indica el significado literal de la categoría gramatical– *está en lugar* de un nombre, el cual señala a su vez un ente objetivo. Toda representación es representación de algo (de algo distinto de la misma representación). Si la conciencia se describe a su vez según el modelo de representación, se introduce la representación misma en el sitio de la expresión nominal ‘algo’. La representación viene a estar ‘en su propia visión’. Así cada proceso consciente se identifica con la representación de un objeto, del cual en este caso particular sólo cabe decir que se trata de la misma conciencia (cosificada). Este representarse a sí misma de la conciencia lo llama *reflexión* la tradición filosófica” (1995, 38). Este *tono* insalvable a partir del que establecemos nuestra referencia es en algún sentido desechado por las teorías filosóficas que abandonaron la discusión sin una respuesta satisfactoria (cf. 1995, 45, 106).

teoría (cf. 2002, 88). En los *Paralogismos de la razón pura*, él determina que el yo sólo es sujeto trascendental que se conoce “a través de los pensamientos que constituyen sus predicado y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado” (2002, p.88). De ahí que el yo sólo se concibe por lo que mi pensamiento determina de él. Qué sea mi yo real independientemente de mi pensar no lo puedo saber (cf. 2002, 355). Con Kant en la mira es en realidad a las teorías clásicas de la conciencia, desde Descartes pasando por Leibniz, a las que Fichte se está enfrentando (cf. Frank, 1995, 37-41). “Y tan pronto como hayamos comenzado a seguir deduciendo, no podrás señalarme en ninguna parte un lugar en el que deberíamos parar. Según esto, para cada conciencia precisaremos de una nueva conciencia cuyo objeto sea la primera, y eso indefinidamente, con lo cual nunca llegaremos a poder acceder a una conciencia real”. (Fichte, 1987, 114). Es irrefutable que para que algo posea la calidad de ser objeto tiene que serlo bajo la condición de que exista un sujeto que sea consciente de sí mismo. La circularidad del modelo de la reflexión radica –dice Fichte– en que “en la autoconciencia de mí mismo, se siguió afirmando, yo soy para mí mismo objeto, y de nuevo sucede en el sujeto, con respecto a este objeto, lo que sucedía en el anterior; se convierte en objeto y necesita de un nuevo sujeto, y así siguiendo hasta el infinito” (1987, 115). El fenómeno de la autoconciencia es un hecho, pero el modelo subyacente a partir del que se entiende cae en el error de contraponer la conciencia su objeto. La salida de Fichte a este problema, cuya primera formulación la encontramos brevemente en la *Reseña*, cobra profundidad en el marco de esta obra.

El razonamiento de Fichte considera que si el modelo es insostenible, su contrario tiene que ser verdadero, “hay una conciencia en la cual en modo alguno puede separarse lo subjetivo y lo objetivo, considerándolos a cada uno como un ente particular: he aquí la causa de que la conciencia nos resulte inexplicable” (1987, 15). Sujeto y objeto han de ser uno antes de la representación y de toda reflexión. La intuición intelectual es un acto que precede a toda reflexión y, por ende, el lugar donde se encuentra la respuesta a la dicotomía plateada en el modelo reflexivo. En la intuición intelectual no hay manera de separarlos porque todo acto de reflexión es posterior a ella. Es aquí donde encuentra sentido la afirmación “Yo soy” que cada uno afirma de manera inmediata y espontánea y que está implícita antes de todo pensar. El

yo pensante y yo pensado coinciden. En términos de Jules Vuillemin se trata de un acto auto-posicional de la reflexión originaria, fuente toda autoconciencia, un *para sí* que funda en su esencia la determinación del objeto (cf. 1954, 61). Con todo lo anterior no se trata sino de buscar el origen de la autoconciencia, explicarla en términos reales porque Fichte sabe que de no hacerlo se está desplazando la cuestión a la teoría dogmática desde el momento en que no se atribuye al yo trascendental más que una reflexión derivada, no de otra cosa que de Dios (cf. 1954, 62).³¹ Sin embargo, a pesar de haber puesto esmero en la superación del problema de la reflexión, Frank afirma que Fichte no logró salir del problema que él había descubierto (1995, 42).

Asimismo, en el contexto del ambiente filosófico de la época Fichte enfrentaba otra situación. Cuando él se reapropia del recurso de la intuición intelectual para convertirla en una noción clave de su sistema la interpretación que había hecho Schelling de ella se encontraba en auge. A decir verdad el concepto de la intuición intelectual adquirió mayor precisión en las dos *Introducciones* y el *Ensayo* porque con ello Fichte pretendía aclarar y poner un distanciamiento frente a la concepción de Schelling, a quien se nombraba como el filósofo de la intuición intelectual. De acuerdo con Xavier Tilliette, Schelling había realizado toda una labor hermenéutica para construir su propia interpretación, misma que precedió a la de Fichte (cf. 1987, 59-79),³² de ahí que la versión canónica de la intuición intelectual fuera la de Schelling.³³

³¹ “Si Fichte a tant insisté dans son interprétation du kantisme sur l’intuition intellectuelle comme clé de voûte du système, c’est qu’il apercevait uniquement dans celle-ci le moyen d’éviter le déplacement dogmatique des concepts, fatal dès qu’on n’attribue au Je transcendantal qu’une réflexion dérive pour l’entendement philosophant de Dieu”(Vuillemin, 1954, 62).

³² La octava carta de Schelling contenida en *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* es significativa para cotejar el distanciamiento teórico que existe entre la concepción fichteana de la intuición intelectual y la suya.

³³ Cuando Heidegger llama a los idealistas los filósofos de la intuición intelectual y empieza a desarrollar esta noción teniendo como interlocutor a Schelling no hace sino dejar fuera diferencias ineludibles entre ellos que opacan los planteamientos hacia los que cada uno se dirige. El asunto es que el concepto de la intuición intelectual mantiene un sentido particular en cada filósofo, el cual va unido a la manera pensar el Absoluto. En el caso de Hegel se trata más bien de una ruda crítica que culminará en la ruptura con Schelling. No es desconocido que las interpretaciones de Heidegger están siempre dirigidas a respaldar sus planteamientos filosóficos. Por ello, particularmente con Fichte, no podemos suponer que se trata de un “descubrimiento” del ser, pues, como acertadamente señala Ernst Cassirer, no se trata de “descubrir por medio del pensamiento un mundo nuevo del ser” (1957, 173), lo cual supone que la razón devela lo que ha estado ahí, dice, “la intuición intelectual’ no es nunca, para Fichte, con arreglo a su concepción fundamental, la intuición de un ser sino la de un hacer. No nos habla, por tanto, de cosas y relaciones de cosas, sino que se limita a reunir en torno a un punto de unidad lo que se contiene en el acto mismo del saber en cuanto tal” (1957, 175-176).

El asunto aquí es que Fichte nunca pretendió ir más atrás, lo suyo era reinterpretar este concepto en el contexto de la problemática kantiana; sin embargo, recuperar la intuición intelectual condujo a Fichte a una contradicción formal con Kant y para hacer uso de este concepto tuvo que pensarlo en una relación diferente.

En el sistema criticista, Kant distingue entre intuición originaria (*intuitus originarius*) e intuición derivada (*intuitus derivativus*) (2002, 90) y considera que no es necesario limitar la intuición que se da en espacio y tiempo al marco de la sensibilidad humana, pero esto no quiere decir que dada esa validez general deje de ser interpretada desde la sensibilidad. Si dejara de serlo, se contemplaría como una intuición originaria, por ello, en este caso, se trata de una intuición derivada y no intelectual. Una intuición intelectual sobrepasa el espectro de lo sensible para dirigirse a un ser no sensible – Dios–,³⁴ el cual en su carácter de ser originario no está sujeto a las condiciones de espacio y tiempo, como sucede con el conocimiento. En la *Segunda introducción*, Fichte se refirió particularmente a un pequeño texto escrito por Kant en 1796 titulado *Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía* donde él arremete en contra de los filósofos que habían hecho de la intuición intelectual la piedra de toque de sus teorías. Kant, que habría de utilizar este concepto para referirse a lo que de ninguna manera puede generar un conocimiento objetivo y certero por tratarse del “conocimiento” de un objeto que se basa en un “oráculo interior” (cf. 2005b, 15), sostiene que nuestro entendimiento es única y exclusivamente discursivo. En este sentido, por supuesto que este texto de Fichte, la *Segunda introducción*, además de ser una aclaración a Schelling, constituye también una precisión para Kant. Por ello dirá que en “la terminología kantiana toda intuición se dirige a un ser (un ser-puesto, algo subsistente y sólido), según esto, la intuición intelectual sería la conciencia inmediata de un ser no sensible, la conciencia inmediata de la cosa en sí” (1987, 58), pero para el idealismo todo ser es un *ser sensible* de manera que la cosa en sí constituye una tergiversación. De ahí que su salida es que la “intuición intelectual de la que habla la Doctrina de la Ciencia no se dirige en modo alguno a un ser, sino a un actuar” (1987, 59). Sin embargo, a diferencia

³⁴ Una revisión muy completa sobre la intuición intelectual en Kant y Hegel se encuentra en el artículo de K. Westphal “Kant, Hegel, and the Fate of ‘the’ Intuitive Intellect”. Ahí se muestra que en la filosofía de Kant este concepto además de denotar el sentido que aquí hemos señalado expresaba al menos otros dos sentidos. En nuestro caso hemos retomado éste porque es al que Fichte se dirige.

de la intuición intelectual de Schelling, cuya idea emula contra la contemplación del mundo para asirse a una inalcanzable felicidad y contemplación de sí mismo, Fichte piensa que “la intuición intelectual se halla siempre vinculada a una intuición *sensible*. No puedo verme actuando sin ver un objeto sobre el cual actúo, en una intuición sensible que es conceptualizada; sin esbozar una imagen de aquello que quiero producir” (1987, 50), pues a partir de la capacidad de visualizar un objeto es posible hacer el bosquejo de un fin. En esto piensa Fichte mientras que para Schelling, dicho con un lenguaje casi místico, la intuición intelectual constituye una manera de comprender lo eterno bajo la forma de lo inmutable. Esta intuición intelectual sólo toma en cuenta la intuición sensible para asirse y no perderse en esta “infinita extensión sin posible retorno a sí mismo” (1993, 78). Vemos que ambas posturas consideran el punto de vista sensible, pero desde dos órdenes de pensamiento que contrastan en su idea la intuición intelectual.

Fichte sabía que las dos Introducciones a la *Doctrina de la Ciencia* y el *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* eran los textos más conocidos de su obra filosófica, pero también sabía que esto no significaba que los comprendieran mejor. A decir verdad hasta después de su salida de Jena, ya en Berlín, Fichte insistía en tratar de dilucidar de la mejor manera los conceptos más emblemáticos de su pensamiento. Por ello en el mes de noviembre de 1800, Fichte publicó nuevamente un pequeño texto al que los traductores dieron el nombre de *Prefacio anticipado de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia de 1800*. Nuevamente, sobre la base de las declaraciones de Kant en el texto de 1796, Fichte habría de objetar el modelo filosófico basado en un conocimiento de la razón por conceptos. Guiándose por el modelo de una *mathesis universalis*, Fichte vuelve a afirmar el valor de la intuición intelectual frente al conceptual, recordándonos esta vez que la evidencia inmediata y la validez universal que tienen los postulados y teoremas matemáticos que se basan en la intuición son ineludibles, por ello no duda en asumir que la Doctrina de la Ciencia es matemática (cf. Fichte, 1963, 69-80). Para el momento en que Fichte escribe este artículo en el *Diario universal*, la declaración de Kant en contra de su filosofía había pasado ya, por esa razón es evidente que no guarda ningún reparo en enfrentarse abiertamente a Kant. Fichte era consciente de las dificultades que tenía su filosofía para ser comprendida.

De ahí que a lo largo de su vida académica, él regreso una y otra vez sobre sus conceptos reelaborando en sucesivas ocasiones la Doctrina de la Ciencia. El caso de la intuición intelectual no sólo le permitió dar una hipotética salida al problema de la reflexión le permitió también crear una idea de la autoconciencia que sería en varias de sus características retomada por filósofos posteriores. Sobre la *Selbstbewusstseyns* no se ha dicho la última palabra y, sin duda alguna, la teoría de Fichte es un referente para instalarnos en una discusión que, a pesar de haber sido por algún tiempo olvidada, ha vuelto al cauce de la discusión filosófica.

CAPÍTULO II

RECONOCIMIENTO, AUTOCONCIENCIA Y LIBERTAD

§ 4. La libertad del Yo

“Mi sistema es el primer sistema de la libertad”, esta afirmación que hiciera Fichte en el año de 1795 en el contexto de la Revolución Francesa, condensa sin duda alguna la orientación que dio a su filosofía. La reivindicación de la libertad como centro de su sistema filosófico responde en parte a su inclinación por los ideales de una época que hacían efectivo un cambio en el mundo y al que era necesario incluir, según lo pensaron los filósofos alemanes, una revolución en el ámbito de las ideas.³⁵ Este entusiasmo de Fichte era paralelo al interés que había despertado en él la filosofía kantiana. Desde sus años universitarios Fichte era fiel a la creencia de un determinismo que regía la vida de los hombres, situación que era reforzada por la pesadumbre de su situación personal, la cual lo condujo a creer que era imposible rebelarse contra el destino. Kant le demostró –según le pareció– la posibilidad de la libertad, cuya relevancia en ese momento era que se oponía abiertamente a la idea de un destino ya establecido para los hombres (cf. López-Domínguez, 1995, 34-43). Estos dos vertientes entretejieron el interés de Fichte por hacer de la libertad el eje del sistema que desarrollará en años posteriores. Pero en el ámbito estrictamente filosófico Fichte fue heredero inmediato del cambio sustantivo que representó la fundamentación de la libertad (*Freiheit*) y la moralidad (*Moralität*) en la razón. La identificación de la libertad con la autonomía que Kant había realizado se convirtió en la piedra de toque

³⁵ En su estudio sobre Fichte, Alexis Philonenko puso énfasis en que la conexión que existe entre lo que él dedujo a nivel de principios y el mundo real era una tarea presente para Fichte en todo momento. “Fichte aplica en política el principio del idealismo. Él muestra la necesidad de la teoría para toda praxis. No se cometa el habitual contra-sentido, que consiste en pensar que el idealismo es una doctrina que separa el sujeto de lo real, como si las ideas y las cosas constituyeran dos conjuntos separados el uno del otro” (1968, 88). Al respecto Alois Soller afirma que existe una inconsistencia estructural entre la deducción fichtena y la praxis que pretende fundamentar porque no hay un enlace en su teoría que permita concluir esto (1996, 41-43); en contraste con esta opinión, otra vía interpretativa sugiere que su obra *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* es el enlace entre la matriz trascendental y la praxis política que en algún sentido aparecen desconectadas entre sí, y esto tiene que ver con la caracterización que ahí adopta el Yo fichteano (cf. Oncina y Ramos en Fichte, 2002, 7-23).

de la concepción desde la que Fichte construyó su filosofía. En su definición esencial la libertad no es para Fichte ni un concepto uniforme ni una noción vaga que se dé por añadidura, sino el fondo a partir del que todo sujeto viviente se comprende como un ser ético, el cual tendrá que actualizarla continuamente para reivindicar su sentido. Fichte vio con claridad que el concepto de la libertad pertenece esencialmente al mundo humano y tiene efectos sensibles. Lo que nos interesa hacer en este trabajo es extraer de su filosofía la manera cómo se entrelazan los distintos enfoques que él dio al concepto de libertad, pues en su conjunto y con sus diferentes acepciones cada enfoque es parte de una unidad que expresa la esencia del Yo en todas sus determinaciones. A través de esto tendremos ocasión de ver cuál es el problema filosófico que Fichte tiene presente y qué es lo significativo de su idea sobre la libertad.

La primera vez que Fichte analizó el tema de la libertad fue en el *Ensayo de una crítica a toda revelación* (1791), la obra con la que se dio a conocer en el ámbito filosófico. Y como era de esperarse, dada su cercanía con Kant, ahí mantuvo una profunda ilación con la teoría de su maestro; sin embargo, era claro que había empezado a dar los primeros pasos hacia su propia postura. Lo característico que tiene esta obra con respecto al tema que ahora nos ocupa es que aun cuando Fichte no se refiere netamente al Yo, existe una representación clara de la identificación de la libertad en la constatación de la conciencia, ya desde aquí entendida como una actividad.³⁶

Esta mera conciencia de la auto-actividad o de la libertad, la cual es sí misma y conforme a su naturaleza no es sino negativa (una ausencia del sentimiento de necesidad), no *podría* meramente surgir de la *no* conciencia de la causa propiamente tal, causa primero suspendida, luego determinativa; ahora bien, si no encontráramos ningún otro fundamento para la libertad, es decir, independencia de la coerción de las leyes naturales, entonces ésta *tendría que* surgir de allí –de las leyes naturales– (Fichte, 1793, 10).

³⁶ El concepto de libertad de Fichte, al igual que ocurre con otros pensadores, no tiene uno sentido homogéneo desde el cual se pueda precisar un sentido acabado del término. Su sentido va de acuerdo a la perspectiva en que nos ubiquemos para considerarla. En la filosofía contemporánea se ha analizado la polisemia que existe en torno al concepto de libertad y aunque tales investigaciones no agotan su sentido son pertinentes para clarificar el concepto (cf. Hammacher, 1996; Soller, 1996).

Según esto la libertad sólo puede encontrarse en la subjetividad que se abstrae de la causalidad (*Causalität*) de las leyes naturales recordándonos con esto lo que dice Kant en la famosa tercera antinomia en la *Crítica de la razón pura*: la libertad, en tanto *absoluta espontaneidad*, es la única capaz de iniciar *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollan según leyes de la naturaleza. (cf. 2002, 408, 410), pero hay que poner atención en un detalle importante. Para Kant la libertad es un supuesto ligado siempre al intento de hacer *inteligible* un inicio causal³⁷ e *incondicionado* en los fenómenos del mundo sensible, lejos de la infinita relación causal que se impone en las leyes de la naturaleza, pero Fichte tiene un buen motivo para romper con este supuesto kantiano: afianzar la posibilidad de la libertad no sólo dentro de un marco formal *a priori*, sino en el mundo fáctico. De ahí que su objetivo es dar con el origen de la libertad que Kant está suponiendo y de este modo afirmarla. En la *Ética* de 1798, Fichte vuelve repetir lo que había afirmado bajo la batuta de Kant en sus primeros años, acentuando con esto que permanecía fiel a un objetivo que había tenido claro desde el inicio.

La libertad es, según Kant, la facultad de comenzar absolutamente un estado (un ser y un subsistir). Ésa es una magnífica definición nominal. Sin embargo, no parece que en general la intelección haya ganado mucho con ello, pues sobre la libertad siguen circulando conceptos casi enteramente falsos. Y es que se tenía que responder a una cuestión todavía más elevada, la de *cómo* un estado [de cosas] puede ser comenzado de manera absoluta, o [en otras palabras] cómo puede pensarse el comienzo absoluto de un estado, lo cual habría proporcionado un concepto genético de la libertad, habría generado ese concepto ante nuestros ojos [...] No es que el estado comenzado absolutamente no sea enlazado absolutamente con nada, pues el ser racional finito no puede pensar, sino mediatizando y ligando. Sólo que no es ligado con otro ser, sino con un pensar (2005, 100).

Lo que encuentra nuestro autor al plantearse la cuestión de este modo es que el origen de la libertad no es otro que la conciencia que al ser consciente de sí misma como actividad es capaz de abstraerse de la causalidad de las leyes naturales. Pero el sentido fundamental de libertad al que se dirige tiene que ver más con dar respuesta a cómo llega a establecerse la libertad moral en la conciencia. Ya también en el *Ensayo de una crítica a toda revelación*, Fichte dirigió el planteamiento de una libertad entendida como

³⁷ En la tercera antinomia, Kant distingue entre la búsqueda de un origen temporal de los fenómenos y un origen causal de éstos que es al que responde la libertad (cf. 2000, 407-412).

el acto a través del cual se posiciona la conciencia por sobre las leyes de la naturaleza a una con connotaciones prácticas, pues si se plantea la posibilidad de que la naturaleza sea la que determine la subjetividad, entonces “tampoco habría en absoluto voluntad, se podría demostrar que las manifestaciones de ésta serían ilusiones, pensar y querer serían sólo aparentemente distintos, y el hombre sería una máquina en la cual las representaciones se engranarían unas en las otras como los engranajes de un reloj” (1793, 10). Antes de avanzar sobre esta segunda acepción sobre la libertad veamos desde otra obra de Fichte cómo se entrelazan ambas perspectivas. Es emblemática en este análisis la *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia* por una cuestión básica. Ahí Fichte distingue entre dos modelos de pensamiento que se contraponen por su visión sobre el fundamento de la experiencia. Dogmatismo e idealismo son para Fichte los dos únicos sistemas filosóficos que por antonomasia explican desde dos polos opuestos el origen de la experiencia. La elección entre uno u otro sólo puede resolverse por las consecuencias que cada uno arroja no teóricamente, sino por sus implicaciones prácticas, pues que el dogmatismo –que Fichte ha identificado con la filosofía de Spinoza– afirme que “todo cuanto se da en nuestra conciencia es producto de una cosa en sí” (1987, 16) trae por consecuencia que también lo sean “las supuestas determinaciones que obtenemos mediante la libertad y hasta la creencia misma de que somos libres” (1987, 16). El dogmatismo para Fichte significa ir más allá del Yo y buscar su fundamento fuera de él destruyendo con esto la libertad y anulando el espacio para la ética, pero la constatación del idealismo como una filosofía de la libertad tiene que ver con el hecho de que “puede mostrar en la conciencia su fundamento explicativo de la experiencia, a saber, la inteligencia que obra libremente” (1987, 15) sin depender en absoluto de lo externo para dar cuenta de sí mismo. Lo único positivo para el idealismo fichteano es la libertad y por esta razón se contrapone a todo el ser “entendido como algo en que no había nada más que averiguar y fundamentar” (1987, 86). Ser y actividad son conceptos que se contraponen de ahí que la inteligencia no sea por definición un *ser activo*, sino simplemente un *actuar*. El *ser activo* denota algo subsistente dotado de actividad, pero el yo no puede ser una *cosa* que subsista por ello Fichte la define como mera actividad. Así, Fichte cae en la cuenta de que la presencia de la libertad en tanto que parte constitutiva de la autoconciencia

tiene que ver con la capacidad de todo ser racional de reflexionar sobre su propio pensar, pues pensar el pensar requiere, dice, “haberse elevado por medio de la libertad a una esfera completamente distinta, en virtud de la cual no entramos directamente en virtud de nuestra propia existencia” (1987, 94). Poder dar cuenta de nuestra propia conciencia requiere de un acto que va más allá de la existencia como ser viviente. Por ello, elevarse sobre la naturaleza es ya un acto de libertad. Esto contrasta con la ley de la causalidad que domina la naturaleza, pues es un mecanismo y por ello todo ser viviente que se rija por ella no puede elevarse al plano de un ser libre. “El mecanismo no puede captarse a sí mismo (*selbs nicht fassen*), precisamente porque es mecanismo. Eso de captarse a sí mismo puede hacerlo únicamente la conciencia libre (*freie Bewusstseyn*)” (1987, 97), pero la “serie que se origina por la composición de este todo es producida sólo por la libertad. Quien realiza este acto de libertad se hace consciente de ella y establece algo así como un nuevo ámbito en su conciencia” (1987, 35). Definir a la conciencia en estos términos le permite a Fichte explicar la conciencia práctica que –según él– Kant había dejado sin explicar (cf. 1987, 59). Porque sólo a partir de que se piense que la conciencia no es más que una actividad se puede explicar que el derecho y la virtud, que no son limitaciones sensibles dadas en espacio-tiempo, puedan limitar a la subjetividad. Retomando lo que habíamos dejado pendiente atrás, la idea que nos interesa destacar aquí es que Fichte vuelve a proyectar el sentido moral de la libertad a partir de este acto de libertad primario que en otro lugar había llamado la espontaneidad (*Selbstthätigkeit*) de la intuición intelectual:

Aquel que llega a hacerse consciente de su propia autonomía e independencia respecto de cuanto existe fuera de él –y llega uno a esto sólo haciéndose algo, por sí mismo e independiente de todo– no necesita de las cosas como apoyo de su yo, y no puede utilizarlas porque suprimen esa independencia y la convierten en vacua apariencia. El yo que tal individuo posee y que le interesa anula aquella creencia en las cosas; dicho individuo cree en su autonomía por inclinación y se la hace suya con afecto. Su creencia en sí mismo es inmediata (1987, 19).

Taxativamente el hecho de que la conciencia sea un acto de libertad –no dependiente de nada externo– es algo de lo que el sujeto ha de hacerse consciente para descubrirse

como un ser práctico.³⁸ Y través de este acto de reflexión se ha de posicionar como un ser capaz de imponer fines en el mundo sensible. Decíamos que esta incipiente concatenación de ideas en torno al concepto de libertad fue expuesta precisamente en el *Ensayo*. Ahí Fichte aclaró que la libertad en su sentido trascendental ocupa un lugar primordial, pues mientras el libre arbitrio (*libertas arbitrii*) se relaciona con la posibilidad de elegir entre diversas determinaciones empíricas, la libertad trascendental se relaciona con la posibilidad del *querer* (*Wollen*), esto es, la “determinación moral de la voluntad en seres finitos en virtud del impulso del autorespeto como un interés moral” (Fichte, 1793, 19). Esta última idea es lo que el autor de la *Doctrina de la Ciencia* nombra como la expresión absolutamente primera de la libertad.

Libertad no significa algo así como arbitrariedad, en tanto la ley no nos deja ninguna elección, sino que manda con necesidad, y no significa sino negativamente una completa liberación de la coerción de la necesidad natural, de tal modo que la ley moral no se basa en absoluto en ningún fundamento que se halle en la filosofía de la naturaleza, sino en sus propias premisas, y presupone en el hombre una facultad de determinarse, independiente de la necesidad natural. Sin esta expresión absolutamente primera de la libertad, no sería posible salvar la segunda, meramente empírica, ella sería una simple apariencia, y la primera reflexión sería aniquilaría el hermoso sueño, en el cual nos figuramos por un momento desligados de la cadena de la necesidad natural (1793, 17).

La ley moral presupone la autonomía de la conciencia de las leyes naturales porque es a través de ésta que puede darse a sí misma su ley y con ello la posibilidad de establecer un querer, conduciéndonos con ello a su sentido práctico.

La razón se da a sí misma una ley, independientemente de lo que haya fuera de ella, por absoluta propia espontaneidad³⁹; este es el único concepto correcto de libertad trascendental: ahora bien, esta ley manda, precisamente *porque es ley*, necesaria e incondicionalmente, y por medio de esta ley no tiene lugar ninguna arbitrariedad, ninguna elección entre diferentes determinaciones, porque ella determina sólo de *una* manera (1793, 17).

³⁸ “Desde la intuición intelectual no puede llevarse más allá; mi filosofía se hace aquí complementemente independiente de todo albedrío y producto de una férrea necesidad, en cuanto para la razón libre puede haber una necesidad: es decir, se hace producto de la necesidad *práctica*” (Fichte, 1987, 53).

³⁹ En la *Segunda introducción*, Fichte profundizará en la identidad entre espontaneidad y libertad; lo que llama intuición intelectual.

La visión moral sobre Dios que empieza a sostener desde esta época, y por la que años más tarde Fichte fue acusado de ateísmo y expulsado de Jena, le permite negar que sea él la raíz de la libertad.⁴⁰ Más aún, la figura de Dios que sostiene Fichte se identifica plenamente con la idea del sujeto moral finito y el carácter práctico de su libertad. Al igual que todo ser finito, cuya libertad se refiere a condiciones empíricas, la figura de Dios sólo puede entenderse desde la ley moral y está ligada al punto más elevado de la realización moral en su finitud. Para establecer lo justo, el respeto por la ley moral y el libre arbitrio, el cual no se rige por otras leyes ajenas a la ley de la razón práctica, no se requiere ir más allá de la razón.

Esta problemática sobre la libertad fichteana nos conduce a recuperar una parte distintiva de su trabajo con la que –puede decirse– trasciende el formalismo de Kant –aunque Hegel más tarde lo acuse precisamente de su incapacidad para lograrlo–. Lo que ya es común en la historia de la filosofía es considerar la filosofía de Kant como una filosofía formal, pero ¿qué es lo que entiende él por una filosofía formal? *Forma dat esse rei* es la idea escolástica que Kant reafirma para asegurar la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori*, y al hacerlo Kant basa el conocimiento en las formas del pensar bajo las cuales podrá después subsumirse la materia. Pero cuando la razón conduce a lo suprasensible, esto es, al ámbito práctico-moral, el formalismo de las leyes prácticas que lo rigen “toman como principio, no la materia de las acciones libres (el fin), sino sólo su forma, esto es, la aptitud de sus máximas para la universalidad de una legislación en general” (Kant, 2005b, 26). Lo que dice Fichte al respecto es que el enfoque formal “proporciona el pensamiento de un ser autónomo meramente posible, pero no real” (2005, 113) hasta ahora es “simplemente una facultad vacía e indeterminada de autonomía”. Desde el *Ensayo*, como hemos dicho, Fichte mostró esta inclinación por recuperar el aspecto material como elemento constitutivo del *querer*. La autodeterminación moral del *querer* a la que Fichte se refiere toma en cuenta que a partir de ella se produzca una determinación empírica.⁴¹ Ya no se trata de

⁴⁰ El cambio sustantivo de la posición de Fichte sobre la figura de Dios estaba alimentada por la activa correspondencia que mantenía con Kant. Basta con ver la carta del 2 de febrero de 1792 donde Kant reafirma su inclinación moral de la idea de Dios (cf. 2006, 14).

⁴¹ “Pero es necesario todavía algo más para que esta facultad desiderativa superior, la cual no es sino todavía meramente una *facultad*, produzca un *querer*, como *acción* efectiva del ánimo y, en consecuencia,

establecer solamente que existe un cumplimiento formal del deber porque a diferencia de Kant, Fichte considera en su ética la realización de fines por medio de la acción como parte de la realización del deber.⁴² Con Kant se establece que la moralidad es la única manera de pensar nuestra libertad; como acto *inmediato* en el que se que *media* el mandato de un hacer, de una idea o pensamiento al que no necesariamente le ha de corresponder un objeto, pero –nos advierte Fichte– el concepto moral “no se relaciona en absoluto con algo que existe, sino algo que debe existir” (2005, 124). El objeto de este concepto “sólo puede ser una *idea*, un simple pensamiento en nosotros” (2005, 125), pero “es absolutamente imposible que alguien pueda pensar su facultad de libertad sin imaginarse a la vez algo objetivo sobre lo cual él actúa con esa libertad” (2005, 136). Al obrar así, Fichte interpretaba ya a Kant confirmando a la primacía de la razón pura un nuevo sentido mientras que en Kant esta primacía se establecía en cierto modo negativamente en relación con el saber y las pretensiones de la razón teórica, en Fichte toma inmediatamente un sentido positivo, de modo que la razón sólo puede ser teórica por ser práctica” (Philonenko en Belaval, 1977, 307).

A partir de su visión sintética Fichte afirma que lo formal y material son constitutivos del conocimiento. Este planteamiento es más claro al acercarnos a la unificación que plantea su filosofía entre la conciencia teórica y la conciencia práctica que no existe en la filosofía de Kant. La conciencia teórica resulta fundamental no sólo porque está planteando un conocimiento del mundo sin más, sino porque es a partir de ella que se explica y da sentido a los objetos de mundo natural. En ella se formula la materia para la acción real y transformadora de los objetos concretos. Es la conciencia teórica la que aporta la materia sobre la cual se ha de aplicar el *deber ser*. A diferencia de su maestro, nuestro autor considera que la posibilidad de afirmarnos como sujetos libres y autónomos nos exige además que el *deber ser* sea posible y esto sólo sucede en un mundo sensible, “he de tener siempre una materia de mi actividad, porque soy finito; o, lo que significa lo mismo: lo que se exige no lo puedo producir de la nada”

produzca una determinación empírica. Todo querer, a saber, considerado como acción del ánimo, acontece con la conciencia de la auto-actividad” (Fichte, 1793, 12).

⁴² La separación entre la Idea y la posibilidad concreta de ésta es parte de la influencia de Kant que Fichte habría de recuperar dentro de su planteamiento. Aun cuando Kant no efectúa la unificación entre teoría y praxis que Fichte reclama, el autor de las *Criticas* es quien le dio la pauta para esto. La división entre libertad ética y jurídica es una consecuencia de este planteamiento que Kant inaugura (cf. Philonenko, 1968, 30).

(2005, 125). Fichte había afirmado que para ser conscientes era necesario encontrarse *queriendo* y sólo *queriendo* cada uno puede encontrarse, pero a su vez este querer exige un objeto diferente a mí: al “pensar este querer, le añado algo subsistente, que está ahí independientemente de mi conciencia, algo que sería el que quiere en ese querer” (2005, 86).

Más que posibilidad de la experiencia como lo pensaba Kant, en esta realización de la libertad del Yo se proyecta la tarea que tiene el yo finito por alcanzar la unidad del Yo puro, pero alcanzarla es un hecho imposible, pues al yo empírico le corresponde sólo intentar *ad infinitum* superar la escisión en la que permanece.⁴³ Esto de pretender alcanzar la unidad del Yo puro no es para Fichte una tarea teórica que se formule en la conciencia, sino una tarea que sólo se realiza actuando, pues gracias a esa acción afirma la incondicionalidad de su libertad, esto es, su Yo puro. La primera lección contenida en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* es clara en este punto. En ella Fichte llega a reunificar lo finito y lo infinito desde el ejercicio práctico de la razón. La particularidad de estas lecciones es el enfoque antropológico sobre el Yo puro donde Fichte insta al yo empírico determinado y determinable por las cosas exteriores a una lucha constante por librarse de todo aquello que le impide alcanzar a su Yo puro, entendido como la determinación completa de sí mismo, finalidad última de toda subjetividad (cf. 2002, 47). En esta lucha Fichte pone el carácter positivo de los objetos –No-Yo– en que ellos incitan la realización de la libertad porque la libertad en la que piensa Fichte sólo puede entenderse como una actividad continua para alcanzar al Yo puro en la que se enfrenta a objetos sensibles que la posibilitan, y aun cuando es imposible alcanzar la meta de someter todo a sí mismo y dominarlo como se plantea en el Yo puro, lo que importa para la ética fichteana es el proceso mismo de la realización para alcanzarla, “puede y debe aproximarse a ella cada vez más, y por tanto, la *aproximación infinita a esta meta* constituye su vocación, su verdadero destino como *hombre*, o sea, en cuanto ser racional pero finito, en cuanto ser sensible pero libre” (Fichte, 2002, 59), en esta aproximación infinita es donde se efectúa la libertad.

⁴³ Aunque cumplir esta exigencia –ser moral– es algo que puede seguirse o no, ya que podemos abstraernos de este *deber* por la misma libertad. El libre arbitrio es una de las connotaciones del concepto de libertad que se enlazan en la argumentación fichteana y aunque Fichte habría de señalarla en varios lugares (cf. 1994, 129-130; 2005, 122), para A. Soller Fichte no alcanza a problematizar sobre ella (cf. 1996, 36-39, 43-44).

Desde el punto de vista de la orientación genética que dio a su filosofía, tiene una idea clara una con respecto al imperativo categórico kantiano. No basta con señalar que el deber por el deber mismo es un mandato práctico de la razón. Más allá de que el imperativo categórico guarde simplemente una relación con la voluntad, como lo dice Kant, Fichte quiere hacer patente que este mandato moral es una imagen de nuestra propia conciencia. Vista desde la autoactividad de la conciencia, la ética kantiana es una expresión estática y objetiva “para designar ese elemento originario en nosotros mismos, el hacer por sí mismo y para sí mismo” (Heimsoeth, 1931, 205). La libertad se realiza actuando y Fichte coloca el núcleo de la ética fichteana en el actuar que se guía pensando en un continuo perfeccionamiento moral de sí mismo. Toda actividad que lleva este empuje es ya el ejercicio de la libertad, como dice Heimsoeth “‘somos’ efectivamente no otra cosa que ese movimiento vital de una libertad sujeta y una y otra vez desprendida de la sujeción, esa libertad que ‘el deber’ expresa objetivándola” (1931, 207). De ahí que la voluntad autónoma que lleva a cabo la realización del deber por el deber mismo rompe con el idealismo de la libertad de Fichte, toda vez que, “éste no significa otra cosa sino que todos los objetos y fines determinados de nuestra acción son tan sólo los caminos y rodeos mediatos de la actividad de la voluntad sobre sí misma. La acción de la libertad tiene el sentido y el fin de la libertad misma” (1931, 204). La autoactividad *per se* es la única que posee el valor ético fundamental porque es la expresión de mi libertad a través de la que ejerzo el principio ético fundamental: “Obra de tal modo que puedas pensar la máxima de tu voluntad como una ley eterna para ti” (Fichte, 2002, 47).

Si bien Fichte repitió en diversas ocasiones que la racionalidad está comprometida con el actuar hacia fines, sostiene firmemente que por sí sola no es suficiente para otorgar racionalidad (cf. 1996, 19). El hecho mismo de que Fichte haya definido la conciencia como una actividad expresa el interés por establecer que el carácter definitorio de la racionalidad radica justamente en la capacidad que tiene para modificar la realidad de acuerdo con una actividad real y no sólo metafísica. Allen Wood ha expresado con gran acierto que la perspectiva fichteana del yo agente apunta a una genuina normatividad y no simplemente una epistemología precisamente porque afirma el carácter material en su filosofía; distinguiendo luego entre tareas individuales

y tareas universales (cf. 2000, 105). Este carácter llevó a Fichte a pensar que la libertad no puede ser por ello pensada al margen de su realidad efectiva (cf. 2005, 196). El *ser libre* plantea una serie de vicisitudes que Kant no alcanzó a plantear cuando éste se determina como algo objetivo y esto exige aterrizar en las condiciones de materiales que son su condición de posibilidad. La metafísica del Yo absoluto fichteano representa en todo momento la afirmación del sujeto y de su libertad más allá de un sentido estrictamente trascendental (cf. Ferry, 1991a, 117). Sin embargo, desde una perspectiva más bien crítica podemos decir que esta vehemencia por recuperar la realidad concreta como algo fundamental para la constitución de la subjetividad está siempre subordinada a la realización moral del Yo y nada más.

Nuestro mundo no es absolutamente nada más que el No-Yo, es puesto exclusivamente para explicar la limitación del Yo, y en consecuencia obtiene todas sus determinaciones sólo mediante [su] oposición al Yo. Pues bien, entre otros predicados, o más bien de manera preferente, al Yo le debe corresponder el de la libertad; en consecuencia, también mediante este predicado ha de ser determinado lo opuesto al Yo, el mundo (Fichte, 2005, 127).

Schelling y Hegel habrían de criticar con vehemencia que Fichte hiciera del mundo y de la naturaleza una mera condición de posibilidad del sujeto moral y mero receptáculo de sus acciones, pero pese a esta crítica hay que reconocer el hecho de que Fichte supo exponer cómo la realidad de lo humano trasciende el orden *eidético* al distinguir una realidad *fáctica* y un mundo en el que aplicamos la libertad (cf. 2005, 137). La puesta en marcha de esta visión le permitió, entre otras cosas, distinguir que de entre las determinaciones del Yo, la individualidad exige contraponernos a otros seres libres. No se trata solamente de afirmar el mundo sin más, sino desentrañar lo que ello implica, encontrarnos a otros seres que al igual que nosotros actuamos con libertad, “La relación entre seres libres es acción recíproca por medio de la libertad, y en modo alguno causalidad por medio de una fuerza que actúa mecánicamente” (Fichte, 1987, 97).

Fichte expone en su *Filosofía del derecho* las vicisitudes que plantea la libertad, vista desde su realización entre los hombres, mostrando el papel fundamental que tiene en este nivel para la construcción de la subjetividad. Sin ir más lejos podemos concluir

de todo esto que las variaciones conceptuales que son parte del análisis de la libertad en Fichte están motivadas desde el inicio por establecer la figura de la autoconciencia, pero en esta tarea está comprometido el hecho de que esto no es posible sin plantearla en relación con sus condiciones de posibilidad reales. Finalmente, entendamos con él lo siguiente: la libertad es el punto nodal de su sistema porque es el marco trascendental de la afirmación del Yo como espontaneidad, de la moral y de las acciones concretas que posibilitan su realización efectiva. Con Fichte encontramos un avance significativo sobre la complejidad que encierra la constitución de la subjetividad y una salida de la mera reflexión por la que –para decirlo en términos generales– apostaba Kant.

§ 5. Autodeterminación y el sistema del derecho

La estancia de Fichte en la Universidad de Jena fue una de las más fructíferas de su filosofía luego de apartarse del enfoque individualista que había prevalecido en sus primeros escritos. Todavía en la *Reseña de Enesidemo*, Fichte presentaba a la conciencia de manera inalienable y vacía de todo carácter social, pero casi enseguida se distanció de Kant con una postura propia que marcó un precedente importante para los temas de la subjetividad y el reconocimiento (*Anerkennung*). Mismos que han cobrado relevancia en el debate filosófico contemporáneo y cuyo surgimiento hay que situarlo en los años ochenta y noventa con las teorías de Axel Honneth, Charles Taylor, Andreas Wild y Ludwig Siep. El planteamiento sobre la intersubjetividad que Fichte desarrolló primordialmente en su obra *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* representa sin duda alguna la originalidad de su propuesta en la búsqueda por establecer las determinaciones que interviene en la formación de la autoconciencia (*selbstbewusstseyns*). Aun cuando Fichte empieza a delinear el tema de la intersubjetividad en las *Lecciones* impartidas enseguida de su llegada a Jena en 1794, será hasta 1796 con la publicación del *Fundamento* que el tema alcanzará su máxima exposición. Publicada la primera parte a principios del año de 1796 y la segunda en septiembre del año siguiente, esta obra forma parte de una tradición filosófica-política surgida en los albores de la modernidad.

Pese a las profundas diferencias que existen entre las teorías del *iusnaturalismo*, en su sentido esencial lo que estipula es que son la libertad y la racionalidad los arquetipos modernos sobre los que se funda la inserción de los hombres al Estado. Esto es importante mencionarlo toda vez que la ruptura teórica que surge con Hegel tiene que ver con la manera en que cada uno canalizó sus esfuerzos por entender la posición de los individuos frente al Estado y al derecho positivo. Al tiempo que permite ubicar a Fichte como heredero de una tendencia que Kant afianzó y que a pesar de sus alcances filosóficos frente a él no pudo trascender. El *iusnaturalismo* sostiene la idea del derecho-libertad subjetivo que pre-existe antes del orden social en oposición a la idea premoderna de corte aristotélico que antepone cronológica y axiológicamente la comunidad al individuo; modelo que seguirá Hegel (cf. Salazar, 221-242). En este sentido la propuesta de Fichte no hace sino responder a un problema ineludible para todo filósofo de su tiempo. Sobre las huellas de Kant lo que él hace es recuperar la dimensión racional y, por ende, la libertad como el modelo sobre el que se construye el derecho jurídico (cf. Philonenko, 1998, 37-46).⁴⁴ Aquí, la singularidad de su trabajo consistió en haber llegado a ideas sin precedente en el análisis del derecho natural (*Naturrechts*), me refiero concretamente a la reflexión sobre la intersubjetividad que devino en una idea de reconocimiento (*Anerkennung*). Naturalmente, el reconocimiento no es una idea central en la teoría fichteana, como lo será para el Hegel del *Sistema de la ética*, pero juega un papel importante, ya que en él encontramos por primera vez la apertura a una individualidad y a una conciencia colectiva, instaurando con esto una salida a la condición solipsista del sujeto kantiano.⁴⁵ Lo interesante para nosotros en este caso no es atribuir a Fichte de manera laxa el descubrimiento del otro como si nunca hubiera existido antes de que teorizara sobre él, sino en considerar el cambio de pensamiento que esto introduce y lo que a partir de él se establece.

⁴⁴ En el quinto capítulo de la primera parte de su obra *Theorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Philonenko estudia la relación entre la libertad y el Estado en la filosofía de Kant, ahí señala que el estado social para Kant era la manera más auténtica de realizar la naturaleza humana.

⁴⁵ Hay que recordar, sin embargo, que Fichte es precursor directo de las especulaciones kantianas de la *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*, donde Kant había adelantado la idea de una relación intersubjetiva bajo la forma de la comunidad de los fines en sí a partir de la cual se alcanza a explicar la autonomía, como veremos más adelante.

Con frecuencia uno de los problemas que suscita la postura de Fichte es dirimir si efectivamente logró salir del carácter monológico del yo incondicionado de la *Doctrina de la Ciencia*. Para Axel Honneth, Fichte habría quedado anclado a una filosofía de la conciencia impidiendo con esto que no lograra aterrizar en una conversión efectiva hacia la intersubjetividad, y esto había sido consecuencia de la fidelidad que en todo momento mantuvo Fichte a su punto de partida. Pero pese a que esta discusión es de gran relevancia para la reconsideración actual de su filosofía, optamos por seguir su argumentación acentuando una valoración propositiva y dejando para otro momento nuestra aportación a tal controversia,⁴⁶ pues como quiera que sea, preguntarnos qué fue lo que Fichte entendió por el reconocimiento y cuáles fueron sus implicaciones para la construcción de la subjetividad nos va a llevar a las formas que hay que considerar de su filosofía. Un primer vistazo a *Fundamento del derecho natural* y aparece la figura del reconocimiento como condición para la autoconciencia: “el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia, sin ponerse como *individuo*, como uno entre los muchos seres racionales que él admite fuera de él, en la misma medida en que se admite a sí mismo” (Fichte, 1994, 108).⁴⁷ Esta figura de la individualidad representa para él la salida de la generalidad que refiere la autoconciencia o *yoidad* y se proyecta de esta forma hacia una determinación de la autoconciencia mucho más compleja y precisa (cf. Frank, 1995, 75-81). En la *Segunda introducción* publicada un año después de la primera parte del *Fundamento del derecho natural*, habría de recordarnos que la conciencia de la individualidad “se halla necesariamente acompañada de otra conciencia, la de un *tú*, y resulta posible sólo con esta condición” (1987, 63). Toda vez que Fichte pensaba la presencia del No-Yo bajo los términos de una afección dirigida la Yo era cuestión de tiempo para aterrizar en la figura del No-Yo como otra subjetividad. El concepto de individualidad se presenta

⁴⁶ Carlos Emel Rendón en su artículo “Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones”, uno de los recientes trabajos dedicados a la teoría fichteana del reconocimiento, cuestiona la visión de algunos autores, entre ellos L. Siep y A. Honneth –este último de la mano de Habermas–, que han afirmado de una u otra manera que la filosofía de Fichte quedó varada en un trascendentalismo de la conciencia (Rendón, 2009, 191-207).

⁴⁷ “Se puede presentar de manera sensible que el modo de actuar en este poner es el concepto de derecho” (Fichte, 1994, 108).

como la primera especificación que adopta un ser racional hacia la apertura de su ser real, esto es, como “*sujeto singular*” (cf. Frank, 1995, 20).

Vemos en esta primera aproximación que el modelo del reconocimiento fichteano empieza a delinearse como una exigencia ineludible para la constatación de la individualidad. Aquí, el concepto del derecho deviene en última instancia condición de la autoconciencia y concepto originario de la razón pura porque Fichte llega a la conclusión de que un ser racional no puede volverse un ser pensante y libre en estado de aislamiento (1994, 111), “Acciones necesarias, que se siguen desde el concepto de ser racional son, por tanto, sólo aquellas por las cuales está condicionada la posibilidad de la autoconciencia” (1994, 104); sin embargo, pese a que nos ha dicho que el contexto social es una condición para que el hombre pueda establecerse como un ser libre y pensante lo paradójico es que resultan ser características supuestas siempre para acceder a una relación interpersonal. En su filosofía pesa el hecho de tener que admitir justo lo que se busca constatar. En su concepto de reconocimiento ha supuesto, como he dicho, la racionalidad y la libertad que Kant afianzo como características presentes de *facto* en los individuos.⁴⁸ Esto ha conducido a algunos filósofos a considerar su reflexión como un pensamiento aporético; sin embargo, así como una parte de la comunidad filosófica ha castigado duramente a Fichte por este fallo en su deducción hay quienes por otras vías interpretativas han valorado desde otro horizonte lo que está en juego en su formulación. Es el caso de Manfred Frank, para él es preciso entender de antemano que toda

Definición descansa en una negación en el sentido de ser distinto de Quien se designa a sí mismo mediante un ‘yo’ está realizando ya dos tipos de exclusiones: se distingue primero de todo lo que no lleva el carácter de yo, es decir, del no-yo. Esa es la negación fundamental, por la que el yo se define como subjetividad en general y se distingue del conjunto de entes-objetos. La segunda diferenciación que tal definición introduce consiste en que el yo se distingue de todos los otros seres, cuya manera de ser es la subjetividad; y mediante este segundo hecho [...] el yo se define como individuo o persona (términos con los que se designa lo que Kant había designado como “el yo empírico” o la *persona psicológica* (1995, 81).

⁴⁸ “El ser racional es únicamente en tanto que se *pone como siendo*, esto es, en tanto que es consciente de sí mismo” (Fichte, 1994, 104) y en esta “operación está en mí la representación de la libertad” (1994, 108).

Existen buenos motivos para seguir esta interpretación y uno de ellos tiene que ver con que esta segunda diferenciación de la que nos habla aquí Frank da lugar a la afirmación en primera persona a la que es capaz de referirse un individuo. Lo que esto quiere decir es que toda subjetividad está *familiarizada* consigo misma como un yo antes de explicarse en una intersubjetividad. Al decir esto Frank se refiere a la posibilidad de considerar al otro como otro porque lo distingo de mí y afirmar su libertad del mismo modo porque existe una conciencia de lo que es la libertad para mí mismo. El punto es que sólo alguien que sabe lo que esto significa puede traspasarlo a otros (cf. Fichte, 1994, 108-109), por supuesto que los reparos ante esta lectura no pueden dejarse de lado, pero al menos lo que tenemos es una aportación significativa a lo que duramente se ha calificado como un pensamiento aporético.

Ahora bien, esta posibilidad de reconocerse a sí mismo ante otros nos conduce a una inevitable pregunta ¿cómo reconocer a otros? porque queda claro que en una relación intersubjetiva acepto a otros como racionales y libres, pero la cuestión es a partir de qué los acepto como tal, ¿cómo saber que al que reconozco es efectivamente un ser racional? Aunque algo extensa la siguiente cita es significativa, pues en ella se destaca la importancia de esta cuestión en problemas que giran en lo que bien denominamos actualmente como derechos humanos.

¿Dónde se encuentra el límite de los seres racionales? Los objetos de mis acciones son siempre fenómenos en el mundo sensible; ahora bien, ¿a cuáles de estos fenómenos les aplico el concepto de racionalidad y a cuales no? 'Tú lo sabes muy bien', debería responder Kant [...] Monto sobre un caballo sin pedirle permiso y sin que yo quiera ser montado por él en otra ocasión: ¿por qué tengo, en cambio, escrúpulos si se trata de montar sobre el arrendador del caballo? No puede ser un motivo para ello el hecho de que el caballo no pueda defenderse. Es siempre una cuestión muy seria la de saber si, apoyado en la opinión general, no monto sobre un caballo tan injustamente como el noble ruso, también apoyado en la opinión general, regala, vende o azota por diversión a sus siervos. Estas cuestiones sólo son constadas mediante la siguiente argumentación: No puedo pensarme como Yo sin pensar ciertas cosas (aquellas que no pueden *tener iniciativa*) como completamente sometidas a mí. Respecto a ellas estoy en relación de causa (*Ursache*); respecto a los otros fenómenos estoy en relación de acción recíproca (*Wechselwirkung*). La figura humana es para el hombre expresión de esta última clase. Tengo que pensar esta forma *en mí* como inviolable; pero no puedo hacerlo sin pensarla en general como inviolable; ambos actos están reunidos sintéticamente (*GA III/2*, 385-386 citado en Oncina, 1996, 175-176).

Sobre el plan del reconocimiento es una cuestión fundamental esta de dirimir cuándo es que se está frente a otro ser racional, porque lo cierto es que nuestro comportamiento se proyecta con diferente intensidad cuando se trata de un objeto cualquiera que frente a un individuo. Una respuesta poco rigurosa a este planteamiento es la afirmaba que podemos pensar la existencia de seres racionales fuera de nosotros basándonos en las *representaciones* que tenemos de ellos (Fichte, 2002, 65; cf. Ferry, 1991a, 132), pero basándonos en este criterio, como apunta F. Oncina, es evidente que no podríamos distinguir entre un autómatas y un hombre (cf. 1996, 176). Descartes también en su momento llegó a preguntarse cómo podríamos distinguir a los hombres dotados de espíritu de las máquinas y los animales. Su respuesta es que la razón, el lenguaje y las expresiones que cada hombre es capaz de proferir dentro de una diversidad infinita de posibilidades son en esencia los criterios para discernir esta cuestión. El otro que posee espíritu como yo es siempre el que es capaz de actuar y responder de manera libre de acuerdo a las infinitas maneras que le permite la razón en diferentes circunstancias (cf. Descartes, 1979, 128-129). Sin embargo, con “Descartes, o en cualquier otro filósofo, el yo ajeno será, en el mejor de los casos, un *hecho*, pero nunca una *necesidad*; tiene el carácter, en suma, de algo contingente, pero no de algo necesario” (Álvarez, 1972, 63), con Fichte “se trata de mostrar la existencia de los otros yos, lo cual consiste, ya lo sabemos, en mostrar cómo dicha existencia es necesaria para que el yo finito pueda tener conciencia de sí mismo como actividad libre” (Fichte, 1972, 63).

Fichte busca zanjar las dificultades de dicho cuestionamiento a partir de los conceptos de exhortación (*Aufforderung*) y de autolimitación. Estos conceptos detallan la percepción que nuestro autor tiene sobre el reconocimiento como punto paradigmático del proceso intersubjetivo. Este acierto que lo alejó del solipsismo fue justo lo que Hegel sepultó en sus obras no reconociendo a Fichte como el arquetipo sobre el que estaba construyendo su teoría del reconocimiento. Hegel fue uno de los primeros en encarar el pensamiento fichteano y lo hizo sin aceptarse deudor de él. Más que un mero acto formal-reflexivo, la conciencia en su génesis contempla necesariamente la presencia del No-yo, el carácter que desde la filosofía práctica tiene

el No-yo redundaría en ser una limitación que incita al Yo a la libertad. En la filosofía del derecho la actividad causal libre (*freie Wirksamkeit*) del Yo está sintéticamente unida a la intuición de un No-yo que hace de ella una actividad causal (*Wirksamkeit*): la “*actividad causal del sujeto* [está] sintéticamente reunida con el *objeto* en uno y el mismo momento” (Fichte, 1994, 128). Desde el inicio de su deducción Fichte destaca sobre todo que la objetivación de la conciencia no sucede al margen de su correlato, el No-yo, pues para que el Yo se pueda atribuir una actividad causal necesitaba haber puesto un objeto hacia el cual dirigir su actividad (cf. 1994, 126). Según el método sintético de Fichte no hay modo de pensar la autoconciencia y al objeto separados, “la actividad causal del sujeto sería ella misma el objeto percibido y conceptualizado, el objeto no sería sino esta actividad causal del sujeto, y así serían ambos lo mismo” (1994, 128). La unión entre la actividad libre y la limitación, el choque (*Anstoss*), que le impone el objeto se sitúan en uno y el mismo momento porque sólo por el condicionamiento de la síntesis es posible la autoconciencia. Sin embargo, cuando el *Anstoss* se entiende como otra subjetividad no sólo no limita la libertad, sino que la incita. Para algunos filósofos, entre los que se encuentran A. Soller (1996) y Colomer (2002), la autodeterminación que pretende Fichte resulta ahora inconcebible porque existe esta “limitación’ originaria del Yo, la cual tiene que concebir como ahistórica” (Soller, 1996, 44). Robert Williams señala que la exigencia del axioma de la libertad del que partió Fichte se contradice por el hecho de que el yo requiere de otra conciencia para el reconocimiento de su libertad (cf. 1997, 31). Sin embargo, esta dificultad también puede interpretarse bajo la misma línea que Fichte está interesado por destacar y que viene a desembocar, como también observa Robert Williams, en la cuestión de la intersubjetividad.

En la segunda *Lección* de 1794, dos años antes de la publicación del *Fundamento*, Fichte había adelantado que “el hombre, no es *lo que* es porque él existe, sino que lo es *porque existe algo más aparte de él mismo*” (2002, 47). Este *algo más* refería por supuesto a otro individuo por el cual él se preguntaba, al tiempo que también se preguntaba qué era lo que le permitía aceptarlo como parte de la sociedad: el “concepto de sociedad no es posible sin presuponer que hay realmente seres racionales fuera de nosotros y que existen rasgos característicos que nos permiten distinguirlos de todos los demás seres

que no son racionales y que, por consiguiente, no son miembros de la sociedad” (2002, 63). La posibilidad de que alguien entre en una sociedad otorga, por extensión, la garantía de saberse resguardado por las leyes jurídicas y derechos de lo que gozan, por ejemplo, los animales. En la respuesta a este cuestionamiento se funda la posibilidad de la autoconciencia y la posibilidad de crear el vínculo social que permita a los seres racionales el perfeccionamiento de sí mismos a través de su autodeterminación (cf. 2002, 77). La capacidad de delinear fines de las acciones y ejercerlos sobre otros es lo que Fichte llama libertad y lo que define por principio a una subjetividad (cf. 2002, 69; 1994, 149, 132), pero justo porque al ámbito de derecho le corresponde lo exterior sensible es que el reconocimiento de un ser racional compromete otras expresiones. Cuando Fichte hace de la exhortación la pieza clave para distinguir a otro ser racional coloca la atención sobre la posibilidad de que el otro sea capaz de una interpelación a la actividad en el plano físico. Para concluir que efectivamente se trata de una *causa racional* es necesario que el objeto no sólo no permanezca como un mero receptáculo de la actividad libre del Yo, sino que sea capaz de incitar a una libre actividad causal recíproca (*freie Wechselwirkung*) en la cual sea capaz también de reconocer y respetar la actividad libre del sujeto, autolimitarse (cf. 1994, 128). Como he mencionado es condición de la autoconciencia que exista desde siempre un objeto externo que inhíba, límite y choque (*Anstoss*) con su actividad libre. Pero un ser racional no se explica como un simple choque. El *Anstoss* ha de adoptar la forma de un condicionamiento que es al mismo tiempo una invitación (*Summons*) a la acción y a la libertad, el “*estar determinado del sujeto a la autodeterminación*, [es] una exhortación (*Aufforderung*) al mismo para decidirse a una actividad causal” (1994, 28),⁴⁹ esto es, a ejercer su libertad con un *alter ego*. En este último sentido *decidir* conlleva una elección entre establecer o no una

⁴⁹ La distinción que Fichte establece entre una *condición* y un *fundamento* permite distinguir entre el objeto que es condición de posibilidad de la conciencia de sí y el Yo que es fundamento de su propia conciencia. Es decir, frente a la *determinación* en la que se encuentra el Yo lo que hay que tener presente es que la postura idealista fichteana no anula el lugar primordial en el que está situada la conciencia –lo contrario sería contradictorio– ya que aunque la autoconciencia requiere de “un choque externo [...] sin embargo, tiene que dejarle en todo caso su completa libertad de autodeterminación; pues de otra manera perdemos el primer punto y el sujeto no se encuentra como Yo” (1994, 129), esto es, como autoconciencia.

relación con otra subjetividad como expresión de su autonomía (cf. 1994, 130-131).⁵⁰ Que la autodeterminación está mediada por la *Aufforderung* significa, señala Robert Williams, que la conciencia de la libertad está intersubjetivamente mediada (cf. 1997, 35) El sujeto sólo es sujeto cuando está determinado por una subjetividad que lo “incita” a elevarse para lograr la autoconciencia y, por ende, a posibilitar su autonomía, el “sí mismo” no puede darse él mismo la experiencia de “objetivación” de la que depende la conciencia de su libertad. Este es un sentido de objetivación diferente del de un acto meramente formal. Este requiere una objetivación del sí mismo por otro sujeto, a saber, reconocimiento.

La exhortación es la materia del operar, y una actividad causal del ser libre a la que invita es a su fin final. El ser racional en modo alguno debe ser determinado y forzado a actuar mediante la exhortación, como sucede con lo causado por la causa en el concepto de causalidad; sino que debe autodeterminarse a la acción sólo en virtud de aquella exhortación. Pero si debe suceder esto, ante todo debe comprender y concebir la exhortación, y cuenta [*sic*, contar] con su conocimiento previo. La causa de la exhortación, puesta fuera del sujeto, tiene que suponer al menos la posibilidad de que el último pueda comprenderla y concebirla, pues de otra manera su exhortación no tiene fin alguno (Fichte, 1994, 133).

Ante esto que ha dicho Fichte, nuevamente podemos retomar la lectura hecha por Frank, pues es a partir de ella que podemos considerar entonces que la posibilidad de reconocer a la alteridad como tal radica en que el otro debe ser capaz de una reflexión en primera persona en la que ha de saberse afectado por la interpelación del otro. De la facultad que posee cada sujeto para saberse un ser inteligente, Fichte deriva la posibilidad de que sea capaz de autodeterminarse –el *telos* de su mandato moral–. Si nos fijamos en esta última valoración encontramos que la libertad y la autonomía son resultado de la elección personal que han tenido su génesis fuera del sujeto y en él mismo porque si “aquél no hubiera operado y con ello exhortado al sujeto a la actividad causal, éste mismo –dice Fichte– tampoco habría operado nunca, su actuar como tal está condicionado por el actuar del ser fuera de él” (1994, 135) y al mismo tiempo sólo puede ser absolutamente libre y autónomo si cada sujeto elige eso para sí

⁵⁰ Fichte introduce en su texto otro sentido de libertad que, aunque relacionado con la autodeterminación, tiene que ver más con la libertad entendida como libre arbitrio. Para el caso véase el texto de K. Hammaher “La polisemia del concepto de libertad en Fichte” (1996, 139-158).

desde su propia esfera. A partir de lo anterior podemos afirmar que en Fichte el estado de las relaciones sociales se muestra como el ensamble de lo comunitario con el ámbito individual. De esta manera se entiende que la conciencia de la libertad, las metas, los fines, en pocas palabras, lo que cada uno elige exclusivamente para sí mismo en la vida, se determina por oposición (*Entgegensetzung*) con otro con el que se vive.

Ahora, si vemos el tema de la intersubjetividad que Fichte desarrolló desde las *Lecciones sobre el destino del sabio*, lo que veremos es un análisis del concepto definitivamente más comprometido con el valor moral. En las *Lecciones* Fichte nunca atendió el problema de la limitación de la libertad de cada uno como problema fundamental, situación que es una exigencia fundamental de su filosofía del derecho, pero avanzó sobre la idea del perfeccionamiento moral que cada uno debe y puede realizar en aras de su compromiso tan metafísico como antropológico con la alteridad.

El impulso social tiende a la *interacción*, a la influencia *recíproca*, al *mutuo* dar y recibir, al *mutuo* padecer y actuar; no tiende a la mera casualidad, ni a la mera actividad, respecto a la cual el otro habría de comportarse pasivamente. El impulso se esfuerza por encontrar fuera de nosotros seres *racionales libres* y por entrar en comunidad con ellos. No pretende la *subordinación*, como ocurre en el mundo de los cuerpos, sino la *coordinación*. Si no permitimos que sean libres los seres racionales que buscamos fuera de nosotros, es porque entonces tenemos en cuenta acaso únicamente su *habilidad teórica*, pero no su libre racionalidad práctica. No queremos entrar en sociedad con ellos, sino *dominarlos* tal como hacemos con los animales más diestros, y así ponemos nuestro impulso social en contradicción consigo mismo (2002, 79).

Y añade:

Para cumplir este destino, y hacerlo cada vez mejor, necesitamos una habilidad que es adquirida e incrementada sólo por la cultura. Esta habilidad posee una doble vertiente: la habilidad para *dar*, o para actuar sobre los otros en cuanto seres libres, y la capacidad para *recibir*, o para sacar el mejor partido posible de las acciones de los otros sobre nosotros [...]. Hemos de procurar especialmente conservar la segunda junto a un alto grado de la primera, a no ser que prefiramos quedarnos estancados y, por consiguiente, retroceder (2002, 83).

Ante todo, bien podríamos destacar la posibilidad de que sea en el reconocimiento moral donde radique verdaderamente la constatación de otro como ser libre, pues la pretensión de reducirlo al derecho reduciría todo al nivel de un mero pacto puesto en

cálculo, tal como sugiere Juan Cruz (2003, 132). Sin embargo, lo significativo de la filosofía del derecho de Fichte es su exigencia de regular las acciones que hagan valer en el terreno de lo real un reconocimiento que permita un orden social capaz de satisfacer las condiciones en las que cada uno puede desarrollarse, independientemente de la posición adoptada de manera interna, como ocurre con el reconocimiento estrictamente moral. “En el ámbito del derecho natural, la buena voluntad no tiene nada que hacer. El derecho tiene que imponerse por coacción incluso si ningún hombre tuviese una voluntad buena, y la ciencia del derecho apunta precisamente a proyectar tal orden de cosas. El poder físico y sólo él, le otorga una sanción en este terreno” (1994, 146). Fichte rechaza de este modo que el límite entre sujetos se establezca sólo por su condición de ser fines en sí mismos, como Kant lo pensó en su momento, aunque ha aceptado con él que la necesidad de una filosofía del derecho radica en que las relaciones entre los individuos es siempre conflictiva, y no por la privación de la conciencia moral (cf. Kant, 1989, 25). En el caso de Kant, Williams afirma que aunque incipientemente, en él existe una valoración de las relaciones interpersonales desde el momento en que la autonomía se alcanza a explicar a partir de “la comunidad de fines en sí” (cf. 1997, 32-35). En Kant lo fundamental del imperativo categórico es que yo mismo o el otro sea considerado como un fin y esto ya implica una determinada consideración hacía él, apuntando con esto ya hacia un determinado reconocimiento. Lo que con acierto vio Fichte es que ahí se dirimen acciones y cuestiones sobre la libertad que surgen de manera inevitable cuando la comunidad se piensa en términos de una intersubjetividad (cf. Williams, 1997, 35).⁵¹

Trastocar el ámbito de lo material para situar ahí la necesidad de la metafísica no sólo implicaba reconocer el aspecto material de la libertad para entrar en la materia del derecho, sino también necesariamente otorgar una condición material al individuo

⁵¹ “By presupposing autonomy –and that means the will’s property of being a law unto itself– in practical philosophy in the same way as he does the unassailable and simple identity of consciousness in theoretical philosophy, Kant expels moral action from the very domain of morality itself. Kant expels moral action from the very domain of morality itself. Kant assumes the limiting case of a pre-established coordination of the acting subjects. The prior synchronization of those engaged in action within the framework of unbroken intersubjectivity banishes the problem of morality from the domain of moral doctrine [...] Universality of moral law here not only means intersubjective obligation as such, but the abstract form of universal validity which is bound a priori to general agreement” (Habermas citado por Williams, 1997, 34-35).

pensante. Locke había afirmado con antelación que en el marco de una situación jurídica el cuerpo adquiere una condición de necesidad para definir al sujeto jurídico. Así también en el marco de la discusión sobre la autoconciencia Fichte suma la corporalidad a sus condiciones de posibilidad y afirma con eso que la idea de libertad trasciende el plano *nouménico* en el que Kant se había anclado: “el cuerpo descrito no es sino la esfera de las acciones libres, su concepto agota el concepto de las últimas, y viceversa. Fuera del cuerpo, la persona no puede ser causa absolutamente libre, esto es, causa operante inmediatamente por la voluntad” (1994, 149). Aquí Fichte está distinguiendo entre libertad como *cualitativa material* y como *cualitativa formal* y precisa con la primera que se trata del “ámbito de sus acciones y de sus manifestaciones en el mundo sensible” mientras que con la segunda se estima “la posibilidad de la *libertad* de otros” (1994, 177). De entre los avances significativos que pertenecen a la teoría fichteana sobre la conciencia el que se refiere al cuerpo complementa la dimensión material que caracteriza su filosofía frente a Kant (cf. Fichte, 1994, 149)⁵². El eje sustancial del sentido de libertad material tiene que ver con que “algo se siga en el mundo externo a él –del sujeto– a partir del pensamiento de su actividad (*Thätigkeit*). Aquí, la necesaria intervención del derecho tiene que ver con que el ejercicio de la libertad es externo y por lo tanto se convierte en una acción que confluye con la de otros. La experiencia directa e inmediata de esta actividad causal recíproca (*Wechselwirkung*) es que los individuos se influyen y obstaculizan, por ello, “la libertad, en el último significado, para personas que están entre sí en una relación de influencia recíproca, sería posible sólo bajo la condición de que todos encierren su actividad causal en ciertos límites y, por así decirlo, se dividan entre sí el mundo como esfera de su libertad” (1994, 109). Transgredir la esfera del otro es desconocer su espacio de realización y no responder a esta condición exige la fuerza que emana del derecho jurídico. El derecho demanda una autolimitación del actuar como respuesta a un reconocimiento efectivo, se quiera o no internamente. “Me pongo como individuo en oposición con otro individuo determinado en tanto que *me* atribuyo *a mí* una esfera para mi libertad de la que excluyo al otro, y atribuyo *al otro* una esfera de la que me

⁵² Aunque en repetidas ocasiones defiende una posición contraria, en su definición general, la presencia del cuerpo constituye un elemento subordinado al dictamen de la razón.

excluyo [...] Luego me he puesto como *libre*, junto a él, y sin dañar la posibilidad de su libertad. Me he *determinado* por este acto de poner mi libertad” (1994, 143). Así, el derecho es una condición necesaria mediante la cual se ha de poder constituir una comunidad de seres libres y racionales. Era necesario establecer la figura de las relaciones interpersonales porque el derecho cobra sentido sobre la base de sujetos con esta capacidad de limitarse y conflictuarse. El ambiente teórico-político que acompaña la época que le toca vivir a los filósofos modernos tuvo el compromiso histórico de sentar las bases teóricas de las sociedades modernas. Por ello, la diferenciación conceptual que introduce la figura del cuerpo con respecto a la autoconciencia permite la transición al concepto de persona con una clara certificación moderna: como sujeto de legalidad y ciudadanía. Y atención que lo hace precisamente en lo que ahora ha llamado nuestra atención: el reconocimiento. “Que tenga figura humana está íntimamente forzado a reconocer como un ser racional, y según esto, como un posible sujeto de derecho, a cualquier otro ser que tenga la misma figura. Todo lo que no tenga esta figura debe ser excluido de la esfera de este concepto y no puede hablarse de sus derechos” (1994, 175). Al hablar de figura humana Fichte está dando un paso más para manifestar que el sujeto de derecho al que se refiere es aquel que puede realizar su voluntad a través de las acciones de su cuerpo, que pueden obstaculizar la de otros, pero que, justo por esto, puede ser sometido legalmente. “La relación entre seres racionales deducida, a saber, que cada uno limite su libertad por el concepto de la posibilidad de la libertad del otro, bajo la condición de que éste limite igualmente la suya por la del otro, se llama *relación jurídica*, y la fórmula ahora establecida es el *principio del derecho*” (1994, 144). El derecho pone de este modo una obligatoriedad a modo de un juez al que se puede apelar en caso de que alguien no cumpla con lo estipulado no sólo en el presente, sino en acciones futuras. El reconocimiento es una acción de la conciencia y del actuar fundada por medio del concepto del derecho, el cual obliga a “reconocer al ser libre fuera de mí, como tal en todos los casos, esto es, limitar mi libertad por el concepto de la posibilidad de su libertad” (1994, 144). En la medida en que una acción libre se proyecta en una temporalidad que afecta a futuro toda relación humana exige la presencia del derecho. Se pregunta Fichte: “¿Qué significa *ser libre*? Evidentemente: poder poner en práctica (*ausführen*) los conceptos

aprehendidos de sus acciones. Pero la puesta en práctica (*Ausführung*) siempre *sigue* al concepto y la percepción del producto proyectado por la actividad causal es siempre *futura* en relación con el proyecto de su concepto. La libertad, por eso, siempre es puesta en el futuro; y si debe constituir el carácter de un ser, es puesta para *todo* el futuro del individuo” (1994, 143). Lo que el individuo pone en práctica desde su libertad es un estado de formas concretas de acción que pueden incidir negativamente en un estado del tiempo futuro. Puesto sobre el fondo del enfoque contractualista, para Fichte era necesario ajustar la extensión de la libertad de cada uno como parte de las exigencias para participar en el Estado, “cada uno tiene que acordar con el Estado, desde el momento de su incorporación al mismo, un cierto ámbito para sus acciones libres (una propiedad, prerrogativas civiles, etcétera)” (1994, 114).

Para concluir, hay que decir que las teorías clásicas de la conciencia establecieron un análisis de la subjetividad basado en un solipsismo del que Fichte se deslinda significativamente. Al preguntarse por la autoconciencia encuentra que no es posible dar una respuesta sin pasar por otra: ¿qué tan significativo es el papel del otro para la constatación de mi conciencia? De la que se derivan una serie que planteamientos tanto éticos como políticos, como lo hace notar Alexis Philonenko (1991, 138). Porque finalmente, no entender que lo individual nunca “es por consiguiente *mío*, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, *mío y suyo, suyo y mío*: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en una sola” (Fichte, 1994, 140) es colocarnos en un estado de semihumanidad.

§ 6. Derecho y ética según la *Doctrina de la Ciencia*

El 12 de mayo de 1793 Kant envió una carta a Fichte en la que le compartía el entusiasmo que prevalecía a sus 70 años por empezar a escribir su *Metafísica de las costumbres* (1797).⁵³ En esta carta Kant se mostraba complacido de que Fichte escogiera

⁵³ Recordemos que la *Metafísica* Kant está dividida en dos partes: la teoría del derecho (*Rechtslehre*) había aparecido en enero 1797 mientras que la segunda parte que tiene por objeto la ética y aparece en agosto del mismo año.

como objeto de estudio el desarrollo de una ética (*Sittenlehre*)⁵⁴ utilizando un tono que incitaba a que la labor que él había empezado pudiera ser perfeccionada por otros. Esta sugerencia habría de hacer eco en la filosofía de Fichte algunos años después, pues finalmente él habría de adelantarse a la tarea que Kant se había propuesto. Fichte publicó la primera parte del *Fundamento del derecho natural* en marzo de 1796 y la segunda en septiembre del siguiente año. Mientras que *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, al año siguiente de que Kant publicó su obra dedicada al tema. Él aventajó la publicación de su obra a la de Kant, pero no sólo eso, pues dejaba ver ya un nuevo enfoque que adelantaba las ideas de su maestro, tal como este último había sugerido. Pero estos cambios tenían como eje fundamental el paralelismo que Fichte subrayó entre ambas filosofías. La idea que él está siguiendo tiene que ver con la separación de la deducción del derecho de la ética. En *Fundamento del derecho natural* Fichte asume que la deducción del derecho es ajena a toda injerencia de la ética (cf. 1994, 145) y al separar la moralidad (*Moralität*) de la legalidad (*Legalität*) Fichte estaba distinguiendo entre las condiciones abstractas que pertenecen al ámbito privado de la moralidad y las dimensiones concretas que responden a las necesidades de su existencia efectiva; sin duda este es el pensamiento que caracteriza a su filosofía del periodo de Jena sobre el tema. Pero lo que habremos de precisar frente a esta postura es que una lectura hecha desde la *ética* nos ofrece una visión más comprometida del vínculo que existe entre ambas disciplinas; más allá de la postura abiertamente declarada por Fichte. Un pasaje del *Fundamento del derecho natural* nos da ocasión para empezar a disgregar la postura de Fichte:

La regla del derecho: “limita tu libertad mediante el concepto de la libertad de todas las demás con las que entras en relación” recibe una nueva sanción, para la conciencia (*Gewissen*), mediante la ley de la absoluta concordancia consigo mismo (la ley moral); y el tratamiento filosófico de esta última constituye un capítulo de la moral, pero en modo alguno la doctrina filosófica del derecho, que debe ser una ciencia propia, autónoma (1994, 110).

⁵⁴ En la introducción a la segunda parte de *Metafísica de las costumbres*, Kant precisa la equivalencia entre el significado del término *ética* y el que denota *doctrina de las costumbres* (*philosophia moralis*) a la que también se le llamaba *doctrina de los deberes*. A estas acepciones le corresponde sólo el mandato de las leyes internas para las que se designó la palabra alemana *Tugendlehre* (doctrina de la virtud=ética), la cual se separaba de aquellas que obedecían a leyes externas, a la que se le dio el nombre de doctrina del derecho (*ius*).

En estas líneas además de constatar la separación entre el derecho y la ética, Fichte nos indica incipientemente donde hay que ubicar la diferencia entre derecho y ética. La tesis de la que parte el sistema filosófico de Fichte, recordemos, es la idea del Yo absoluto, cuya representación es ser libertad absoluta. Lo que ya en otro momento he mencionado a propósito del yo empírico es que su finalidad es superar los obstáculos que le plantea el No-Yo para finalmente identificarse con su Yo puro (*reine Ich*). Por supuesto que la finalidad de la absoluta concordancia consigo mismo, como también Fichte aclara, es imposible, pues se resuelve en una tarea de continuo perfeccionamiento (cf. 2002, 59; 2005, 181), pero la idea que me interesa destacar aquí es que frente a la libertad empírica de que trata la filosofía del derecho la libertad que ha de manifestarse a través del mandato de la ley moral Fichte tiene un carácter distinto y primordial (cf. 2005, 255).⁵⁵ Por ello es que él habla de nuevos estatutos para la libertad cuando se trata de la libertad moral.

Para seguir el discurso fichteano sobre tal separación es necesario analizar el escenario que construye en torno al derecho y desde el derecho, ya que es desde aquí que se pronunciará insistentemente por una separación que más tarde llegará, paradójicamente, a restablecerse. La tesis fundamental de la que parte la deducción del derecho es la búsqueda de la autoconciencia. Aquí, la tarea del derecho es afirmar la individualidad que deviene condición de la autoconciencia en la medida en que ésta sólo es posible poniéndose como un individuo libre que se contrapone y se diferencia de otros con los que está en relación. La relación jurídica se constituye fundamentalmente sobre esta relación en la que se ordena “que cada uno limite su libertad por el concepto de la posibilidad de la libertad del otro, bajo la condición de que éste límite igualmente la suya por la del otro” (Fichte, 1994, 144). Al construirse el derecho sobre una relación de seres libres y racionales la legislación que le corresponde

⁵⁵ A propósito de la valoración que Fichte hace de la libertad moral, colocándola por encima, en este caso, de la libertad que esgrime la filosofía del derecho, Isaiah Berlin en su libro *La traición de la libertad* realiza una introspección al escenario que –a su juicio– condicionó a las filosofías alemanas para que reivindicaran un valor en particular frente al sentido de libertad que prevalecía en el resto de Europa. “A ellos, la libertad les parecía que significaba libertad de las férreas necesidades del universo no tanto de personas malvadas o insensatas, o de una mala administración social, cuanto de las leyes rigurosas del mundo exterior” (1994, 80). La conclusión de Berlin será que la libertad de la que Francia portaba el estandarte y aquella que preconizaba Fichte constituyen dos visiones de la vida. De ahí que no hay modo de pensar que la idea de libertad que cada una representa sea verdadera o falsa.

entra cuando otro desea lo mismo que yo, y única y exclusivamente en las acciones que en tanto que manifestaciones de la libertad, proyectan una causalidad en el mundo a partir de la cual los individuos podrían entrar en conflicto. En cambio, la exigencia moral plantea que en “mi conciencia moral estoy obligado, como debe ser, por mi saber, a limitar mi libertad. Pero de esta obligación moral no se habla en la *Doctrina del derecho*” (1994, 111), ya que cada “uno está obligado (*verbunden*) a vivir con otros en sociedad sólo mediante una decisión arbitraria, y si alguien no quiere limitar en absoluto su arbitrio, en el ámbito del derecho natural no se le puede oponer nada, salvo que entonces tendría que alejarse de toda sociedad humana” (1994, 111). El papel de una legislación jurídica es garantizar mediante la coacción la esfera de libertad de las personas independientemente de lo que internamente cada uno desea para él, pues el derecho reclama para sí las expresiones externas que trastocan inevitablemente en los otros. De ahí que el derecho sea meramente un mecanismo real de los seres libres y de la exteriorización de su libertad (cf. Heimsoeth, 1931, 226). La relación jurídica no es asunto de la conciencia moral ni se preocupa por ella, pero esta libertad interna para poder hacer lo que a cada uno convenga moralmente queda protegida por el Estado desde el momento en el que resguarda el espacio material de realización.

La separación entre derecho y ética fue señalada puntualmente desde el inicio de su teoría del Derecho. Con la finalidad de dar a conocer que filosofía del derecho guardaba una estrecha relación con la de su mentor (cf. Fichte, 1994, 112; Philonenko, 1968, 144) Fichte volcó su análisis sobre la ley permisiva (*lex permissiva*) kantiana, la cual constituye en su teoría una diferencia fundamental entre el derecho y la ética. Lo que Fichte está considerando de esta ley tiene que ver con la limitación de la legalidad jurídica que ella señala. Según esto la legalidad jurídica entra en una categorización donde no hay una prohibición absoluta con respecto a lo que dicta la ley jurídica. Y esto se debe a que la razón pura práctica se construye de manera formal abstrayéndose de la material del arbitrio. Y lo que ocurre –señala Kant– es que la constitución de un objeto del arbitrio bien puede rebasar la formalidad de esta legalidad, por ello es que no puede ser absoluta. Por supuesto que nada está más lejos del interés inicial de Fichte que asumir una filosofía formal (cf. 1994, 144), pero el caso aquí es que esta señalización de la ley permisiva está enmarcando la posibilidad de abstraerse de la

reglamentación que dictan los conceptos del derecho en general. “Un derecho es evidentemente algo de lo que uno se puede servir o no. Se sigue, por tanto, de una ley meramente permisiva [...] El permiso (*Erlaubniss*) no reside expresamente en la ley, es derivado más bien, al interpretar la misma, por su limitación” (1994, 112). Pero no ocurre así con la ley moral porque una ley permisiva “no podría ser deducida de la ley moral, que ordena incondicionalmente y que en consecuencia se extiende sobre todo” (1994, 113). Por ello es que dice que el que así prefiera puede abstraerse del compromiso con el estado yéndose a vivir a una isla desierta donde se aparte de los demás, pero no puede apartarse de su conciencia moral porque esta irá a donde vaya. Esto se encuentra vinculado precisamente con la trascendencia de la legislación que le compete a la ética: el “concepto de *deber* que procede de aquella ley, se opone en la mayoría de sus notas al concepto de derecho. La ley moral (*Sittengesetze*) ordena categóricamente el deber; la ley jurídica sólo permite pero nunca ordena que se ejerza su derecho” (1994, 145). Frente a esto me parece importante destacar que el derecho para Fichte es una exigencia de la razón que tiene su origen en la naturaleza humana (cf. 1994, 110) porque con esta afirmación está expresando el carácter iusnaturalista del que es parte. Es relevante destacar esto porque Hegel volverá sobre esta expresión natural, pero no entendida como exigencia de la razón, sino justo como una condición natural que es al mismo tiempo ya social, la cual se potencializa para llegar al derecho en tanto que inexcusable instauración en el orden de lo humano. Esto que ha dicho Fichte es una afirmación que expresa la subordinación de la moral al derecho, ya que no es un requerimiento de la moral que nos encontremos y relacionamos como seres libres, sino que nuestras acciones reciprocas en tanto que conexiones necesarias, se hallan fundadas antes de estas disposiciones morales. Tal como lo señaló Heimsoeth, la conexión del yo con el tú no espera ningún permiso de la moral simplemente surge por la necesidad natural de los individuos (1931, 227) y dice Fichte “un actuar no es en absoluto posible antes de que sea fundado un Estado” (2005, 271). Era obvio que con la postura sobre la separación entre derecho y ética Fichte se enfrentaba a las filosofías del derecho natural de su tiempo, recordemos que era un tiempo de discusiones teóricas en las que Fichte se posicionaba poco a poco como un teórico que, siguiendo a Kant, había logrado establecer un pensamiento propio. Siguiendo el principio kantiano

de la identificación de la felicidad con la moral considera que la meta del hombre no es la felicidad, entendida por él como la concordancia de la voluntad con las cosas externas antes bien se trata de “la perfecta concordancia consigo mismo” (Fichte, 2002, 57), para decirlo en otros términos, el idealismo identifica la felicidad con el talante moral: “Sin moralidad no hay felicidad posible” (2002, 59). Al anular el sentido de felicidad consagrado por las filosofías pre-kantianas el eje de la discusión sobre la finalidad del contrato no es más procurar la felicidad de sus miembros. Por ello, el espíritu socialista de Fichte lo llevó a enfrentarse a los teóricos que tenían como objetivo máximo de toda aspiración humana una concepción eudemonista para deducir de ahí, en tanto que principio supremo, las regulaciones del Estado (cf. Harmann, 1960, 144), pues ciertamente es una dificultad, y no sólo teórica, establecer cuándo la *eudemonia* logra establecerse como fin último, sobre todo si se trata de satisfactores materiales (cf. 1960, 145). Aquí la idea básica de la que parten las filosofías idealistas es que esta visión basada en la felicidad contraviene a la idea eje de una razón que se basa en principios puros *a priori*.⁵⁶ Si nos situamos la actualidad de esta discusión no podemos evadir que el utilitarismo continúa discutiendo con las tesis básicas de la filosofía kantiana.

Algunos autores (Heimsoeth, 1931, 226; Cruz, 2003, 132; James, 2011, 118) han señalado como una característica central de la diferencia entre ética y derecho el que para Fichte el derecho se forja justamente a través de la idea de una simple materia lógica, un instrumental del razonamiento que se limita a un cálculo, y es que en efecto esto es lo que vemos si nos centramos exclusivamente en *Fundamento del derecho natural*. Que Fichte haya dado a la ética un lugar destacado dentro de su sistema y claramente vinculado con la filosofía del derecho puede observarse incluso por el orden que mantiene la publicación de sus obras. Fichte pudo entrar a la ética sólo una vez que ha establecido una deducción del derecho en la que se estipulan las reglas que garantizan las condiciones que permiten la convivencia social y con ello resguardar la esfera que a cada uno conviene para su realización moral. Aunque será hasta la doctrina moral desarrollada en 1813 cuando afronte a cabalidad la separación que estableció entre

⁵⁶ “Sólo la experiencia puede enseñar lo que es la alegría” (Kant, 1989, 19).

ambas disciplinas (cf. Hartmann, 1960, 146-147), la idea antes señalada es la que podemos formar una vez que salimos de la postura particular que sostiene en la filosofía del derecho. El punto de vista adoptado fuera de esta última proyecta que mientras desde el derecho existe una indiferencia con la moralidad, vista desde el ángulo de la ética ésta no lo es con respecto al derecho. Siguiendo literalmente las propias palabras de Fichte, parecería que por pertenecer al ámbito interno la moralidad quedaría relegada del alcance los planteamientos del *Fundamento del derecho natural*, pero la sistematicidad de su filosofía encara otra visión. En principio porque la libertad de la que habla la ley moral ciertamente enfrenta otras disposiciones, pero no deja de pertenecer a un mismo sujeto que como tal existe en el mundo sensible. La moral y el derecho son dos formas esenciales de la autodeterminación de la subjetividad, pero el hecho de que la autodeterminación en el sentido moral no quede en una mera idealidad está condicionado a encarar la dimensión de lo real. “Dado que yo sólo soy un Yo en la medida en que soy libre, me he de *encontrar libre* [...] Pues yo puedo poner algo *posible* únicamente en contraposición con algo real ya conocido por mí” (Fichte, 2005, 255). Es una característica de la filosofía de Fichte esta recuperación de lo real que no sólo se traduce en términos del espacio de realización del Yo, sino que expresa esencial e inicialmente el impulso natural del que surgen los lazos sociales y los fines de nuestros deseos (Heimsoeth, 1931, 226).

El primer paso en la deducción para determinar el sentido completo de la idea de autodeterminación, esto es, que sea una autodeterminación real, inicia por una apropiación de sí mismo, es decir, por *encontrarme* libre por espontaneidad en una actividad en la que no intervengo, sino que me descubro como tal (cf. Fichte, 2005, 256). Lo que sigue a esto es lo que Fichte habría de estipular en la filosofía del derecho: pero no “puedo comprender ese requerimiento (*Aufforderung*) a la actividad espontánea sin atribuirlo a un ser real fuera de mí, que quería comunicarme un concepto, precisamente el de la acción requerida” (2005, 256). La acción requerida por el otro es que yo me autodetermine y claro la idea básica que se deriva de esto no puede ser otra que la que exige que en esta contraposición cada uno se ponga como individuo: “me pongo como individuo en relación a él, y lo pongo como individuo en relación a mí” (2005, 257). La individualidad es así condición de la yoidad. Todo ser

racional llega a ser racional porque no está aislado. He mencionado esto a propósito de traer a cuenta la especificación básica que tiene el derecho en lo que respecta a la ética. De lo que Fichte no habló en su filosofía del derecho, probablemente por ser terminante en su posición amoral sobre ésta, pero cuya función representa la posibilidad de que se produzca la conciencia moral es que la relación con otra subjetividad es condición de ésta desde el momento en que mi “yoidad, y mi autonomía en general, está condicionada por la libertad del otro; mi *impulso a la autonomía* no puede, por tanto, en modo alguno dirigirse a aniquilar la *condición de su propia posibilidad*, es decir, la libertad del otro” (2005, 257). Este apareamiento del derecho es necesario porque nadie puede, según Fichte, llegar a su destino interior y por ende a su conciencia fuera de la conexión jurídica real de una sociedad (cf. Heimsoeth, 1931, 227). En la filosofía del derecho Fichte asume que la visión de que lo que mueve a otros a actuar es una forma de reconocimiento de la personalidad legal y la propiedad donde el interés por salvaguardar la propiedad de cada uno es la tarea primordial del Estado (cf. James, 2011, 121). Pero la pregunta ¿por qué debería de reconocer a otro como otro? tiene otra significación dentro de la moral. Ya antes en las *Lecciones sobre el destino del sabio*, Fichte se había referido a la *interacción (Wechselwirkung)* y a la influencia *recíproca (gegenseitige Einwirkung)* que surge de este reconocimiento. El impulso social en el que Fichte está pensando desde hacía algunos años antes de la *Ética* tiene el enfoque de una aportación significativa que cada uno se ofrece recíprocamente. Este impulso no se remite solamente al compromiso contractual para proteger la propiedad de cada o un espacio de libertad sin más, sino que se refiere a una compenetración más profunda, una lucha entre espíritus (*Ringten der Geister mit Geistern*) en la cual cada uno, a través de la sociedad, logra elevarse para contribuir al *perfeccionamiento de la especie (Vervollkommnung der Gattung)*. La dimensión interna de la moralidad está articulada a la dimensión corporal que Fichte trae a cuenta a propósito de recordarnos que sabernos parte del mundo sensible es dar cuenta de nuestro cuerpo, éste es el que nos permite una relación real con otras subjetividades. Por un lado, somos individualmente responsables de cultivarnos moralmente, de procurar y conservar nuestro cuerpo, en ambas “soy remitido exclusivamente a mi propia

convicción privada, en modo alguno a la común” (Fichte, 2005, 270), pero lo que sucede fuera de los límites de la corporalidad es distinto.

Lo que se halla fuera de mi cuerpo, por tanto todo el mundo sensible, es un bien común, y la formación del mismo según leyes de la razón está encomendada *no sólo a mí*, sino que está encomendada *a todos los seres racionales*. De ésta no soy el único responsable, y no me es lícito proceder en ello según mi propia convicción privada, porque no puedo obrar en el mundo sensible sin influir en otros; por tanto en caso de que esa influencia sobre ellos no sea conforme a su propia voluntad, perjudico su libertad, lo cual no me es lícito en modo alguno (2005, 270).

No puedo dejar de ser mi cuerpo y en esa medida de pertenecer a un mundo sensible donde estoy en relación con otros. El derecho viene aquí a establecer la esfera que libertad que contenga la fuerza física que otro pudiera ejercer en mi espacio de realización personal. La necesidad de un acuerdo que garantice cómo los hombres deben influirse los unos a los otros en el mundo sensible es el contrato de Estado, “cada uno obtiene el permiso moral de obrar sobre ellos meramente por el hecho de que la ley declara que ellos lo consienten” (Fichte, 2005, 271). La postura de Fichte en sus primeros años en Jena contempla una diferencia fundamental que lo aleja de pensamiento de Kant. Toda vez que el reconocimiento del hombre por el hombre mediante su cuerpo articulado, puede ser considerado, tal como lo sugiere Alexis Philonenko, como “el primer momento dentro de la idea de sociedad” (1968, 134) vemos la relevancia que tiene la *Anerkennung* como base del concepto de sociedad y que se opone radicalmente a la del Estado. Mientras que Kant –anota Philonenko– sostiene al Estado como un fin último donde finalmente habrá de reintroducirse las determinaciones éticas (cf. 1968, 144) la tesis de Fichte en 1794 dice: “la vida en el Estado no es uno de los fines absolutos del hombre; sino que es un *medio*, que se presenta sólo bajo determinadas condiciones, *para fundar una sociedad perfecta*” (2002, 75). No es mi propósito en este momento adentrarme al problema del Estado en la filosofía fichteana puesto que por sí sólo constituye ya un asunto que merece tratarse aparte, pero si señalar que al menos para 1794 Fichte sostenía una ruptura con la figura del Estado en pro de una sociedad que sin su intervención pudiera garantizarse una seguridad y perfeccionamiento moral (cf. 2002, 77) una idea totalmente de acuerdo

con su visión moral, pero que representa no algo que se aplique a la vida, sino “la justificación de una proposición especulativa” (2002, 75). Finalmente, será hasta la doctrina moral desarrollada en 1813 cuando afronte a cabalidad la separación que estableció entre ambas disciplinas dando respuesta al carácter antinómico que se presenta en una filosofía que afirma como tesis el reino de la libertad, el cual excluye toda coerción y que debe subsistir junto a la antítesis de una fuerza legal que demanda ser impuesto donde no se realice (cf. Hartmann, 1960, 146-147).

CAPÍTULO III

EL SISTEMA COMO REALIZACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

§ 7. La filosofía de la reflexión o el yo como fundamento

Hegel llegó a la Universidad Jena en enero de 1801 impulsado por el interés de participar en la controversia que se había suscitado en torno a las filosofías de Fichte y Schelling. Este interés daría origen más tarde a su primera obra publicada: *Diferencia entre las filosofías de Fichte y Schelling* (1801). En ella habría de empezar su revisión de los planteamientos de Fichte para un año más tarde profundizar en ellos en *Fe y saber* (1802). En estas obras anteriores a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel plantea su desacuerdo con la idea que los idealistas habían desarrollado en torno a la idea de razón y su correlato, la subjetividad. Ve un problema donde las filosofías modernas ponen la piedra de toque para construir su sistema filosófico, y es de esta disconformidad de donde surgirá una concepción sobre el tema ciertamente más compleja que la de sus predecesores teóricos. Desde sus primeros años de estudio en el Seminario de Tubinga (1788), Hegel empezó adquirir los cimientos teóricos que serían fundamentales para enjuiciar a las filosóficas de la subjetividad y construir la concepción y el lenguaje hegelianos que se proyectarían con fuerza años más tarde en la Universidad de Berlín. La cuestión que desarrollamos en este trabajo consiste en presentar la crítica que realiza Hegel a las filosofías de la reflexión porque a través de ellas la realidad se presenta fragmentada y desconectada de sus ejes constitutivos.

La resignificación que Hegel da al concepto de razón es lo primero que él mismo nos pone a la vista como eje de su crítica. Los idealistas lo habían pensado desde el entendimiento, pero Hegel le dará la dimensión de lo absoluto infinito que ya para entonces es otro que el desarrollado en la filosofía de Fichte (cf. Hegel, 1990, 23). Para llegar a esta formulación fue determinante la polémica en 1785 sobre el panteísmo suscitada entre Jacobi y Lessing, pues esta discusión que sirvió como catalizador para el resurgimiento de la filosofía de Spinoza, influiría hondamente en Schelling, Hölderlin y por supuesto en Hegel, la tríada de amigos que se encontraban

en el Seminario de Tubinga. La caracterización de Lessing de la filosofía spinozista bajo el lema griego *Hen kai pan: todo y uno* expresa el sentido de la unidad que nos interesa destacar de la reformulación de lo absoluto.⁵⁷

Cuando Hölderlin asistió como oyente a las clases de Fichte en 1794 estaba presente el horizonte spinozista desde el que sostenía que la figura de la escisión, representada por la filosofía de la conciencia fichteana, rompía con el principio de unidad; Hölderlin consideraba que se contraponía al ser del sistema filosófico. Pero si esto sucedió con Hölderlin, con Hegel estuvieron presentes otros intereses que harían más compleja su crítica a las filosofías de la conciencia. Lo que tenemos es a un joven filósofo orientado desde el inicio por una teoría que –como habría de interpretarse– demandaba una unidad –un ser– del todo: este será el presupuesto del que partirá Hegel para construir su sistema. La idea básica que refiere la cuestión de la unidad es algo a lo que Hegel se había referido como expresión de su spinozismo antes de su llegada a Jena, no obstante, lo que va a caracterizar estrictamente el periodo de Jena es la transición de la visión teológica que había prevalecido antes de Jena a una donde la filosofía se presenta desplazando a aquella como elemento de unidad. Cuatro años antes de su llegada a Jena, durante su estadía en Frankfurt, Hegel se refirió en los textos *Esbozos sobre religión* y *El amor y la propiedad* a la unidad ineludible entre sujeto y objeto. Existe, según esto, una vaciedad y falta de sentido cuando la parte teórica se escinde de la multiplicidad de las cosas (cf. Hegel, 1978, 239) y en el caso de la parte práctica, juzga que esa multiplicidad de las cosas no sea considerada más que una mediación. Para este momento es claro que Hegel tiene presente la filosofía de Fichte, toda vez que este último cuando se refiere a la determinación práctica lo hace desde el horizonte de la subjetividad. El objeto cumple el rol de algo que sirve en todo caso para mediar esta actividad práctica quedando de este modo subordinado el rol del objeto al

⁵⁷ En los *Paralogismos* Kant señala que la idea de sustancia que otrora ocupaba Spinoza para referirse a la idea de Dios, sólo tiene sentido para la subjetividad cuando afirma una base para el yo lógico en la cual se adhieren él y todos los pensamientos. Este yo que Kant define como el yo real del que nunca tenemos ni podemos tener el menor conocimiento afirma una permanencia (cf. 2002, 333). Es innegable que el yo se halla en todos los pensamientos, como un sujeto común a todos ellos, se puede decir que el yo permanece. El yo entendido como *sustancia* es una unidad simple que surge de manera inmediata en la apercepción y es así porque el pensamiento sólo existe cuando una multitud de representaciones forma un solo pensamiento, contenidas todas en la absoluta identidad de un sujeto pensante (cf. 2002, 335). “‘Soy simple’ no significa sino que la representación ‘yo’ no incluye en sí la menor variedad, por una parte, y, por otra, que es una unidad absoluta, aunque lógica tan sólo” (2002, 336).

sujeto. Pero en la filosofía especulativa hegeliana se piensa que la actividad práctica libre no puede pensarse “sin una unificación de lo opuesto, sin estar determinada por éste, sin que se introduzca la unidad en una multiplicidad dada” (Hegel, 1978, 239). La unidad refiere una recuperación de la razón siendo uno con la multiplicidad, pero, como hemos mencionado, todavía en este periodo la religión, amor proyectado hacia la divinidad, es el punto culmine de esta unificación. Esto no era para menos si recordamos que la formación filosófica de los filósofos alemanes era más bien teológica. El evangelio de San Juan habría hecho mella en el joven alemán para asumir que la unidad entendida ya como ser o espíritu se identifica con la figura Dios en el mundo. De ahí que Hegel asume que mientras el hombre no se piense en unidad a través del amor a la divinidad –es decir, el hombre unido consigo mismo– se mantendrá escindido y una prueba de ello es la veneración, el respeto y el temor hacia la figura de lo divino (cf. Hegel, 1987, 241). Conforme con esta manera de entender las cosas, Hegel, de la mano de Schelling, rechaza esta dominación de la naturaleza por parte del sujeto. Una idea que para este momento ya estaba consolidada en la filosofía de Fichte.

Pero esta visión teológica habría de ser desplazada y esto habría de ocurrir justo en el contexto de la crisis de la filosofía poskantiana: Kant había dejado claro que la filosofía de Fichte nada tenía que ver con la suya al tiempo que la grave acusación por ateísmo hacia este último habría de provocar su expulsión de Jena. Decíamos que llegaba a participar en una controversia, pero más bien llegaba para constituir en este ríspido ambiente su sistema filosófico. En Jena hay dos ideas fundamentales que han cambiado al tiempo que cambió su inclinación teórica. Por un lado, la concepción que mantenía en Tubinga sobre la unidad y, por otro, lo que hemos mencionado atrás sobre el cambio de significado que tiene para Hegel el concepto de razón que podríamos más o menos sintetizar de la siguiente manera: a la visión subjetivista hay que oponer la idea de una unidad que precede a la razón pura idealista; que da sentido y unidad al universo como diría Spinoza. Cuando Hegel analiza el concepto de la reflexión en la *Diferencia entre las filosofías de Fichte y Schelling*, básicamente se refiere a que siendo un instrumento del filosofar centrado en el entendimiento no alcanza a dar

cuenta del absoluto. En *Fe y saber* Hegel será más específico; de ahí retomamos tres ideas rectoras para precisar su desacuerdo con el planteamiento idealista (cf. 2001, 87):

- a) Que la razón sea un absoluto más allá como pura negatividad, que en cuanto negatividad y más allá está condicionado por un más acá y una positividad.
- b) El que infinitud y finitud, ambas sean igualmente absolutas en su contraposición.
- c) Que el saber sea un saber formal.

Pese a que Hegel se contrapuso a los planteamientos idealistas sus críticas partían de una enfrenta compartida. El título de *Fe y saber* que Hegel diera a su obra representa la contraposición justo entre estos dos ámbitos de lo humano. Aquí, Kant se mostraba como el paladín de la razón y su función era dar claridad al conocimiento, mientras que la fe representaba el oscurantismo del saber. Pero Hegel, que se había acercado a las huestes de Kant por el carácter revolucionario y la defensa a la razón, sostenía que el oscurantismo que la fe representaba con respecto al saber no era un problema lejano; por el contrario, se había instalado al interior de la filosofía por haberse apoyado en la reflexión.

La razón [...] no ha podido hacer nada mejor que volverse hacia sí misma después de la contienda, alcanzar un conocimiento de sí misma, y reconocer mediante eso su nulidad, puesto que lo mejor que es, dado que es entendimiento, lo pone como *un más allá en una fe sobre y fuera de sí, tal como ha ocurrido en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte*, y que la han convertido de nuevo en sierva de una fe (2001, 54).

¿En qué sentido ellos habían convertido a la razón en sierva de la fe? La filosofía es sierva de la fe toda vez que “según todos ellos, lo absoluto no se da según las antiguas distinciones ni contra la razón en ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón” (2001, 54). En el caso de Fichte el Absoluto se manifiesta con el sentido de un “más allá” y esto es así porque para afirmar el carácter moral del yo, el Absoluto tiene que convertirse en un inalcanzable –el absoluto se convierte en una negatividad condicionado por el yo–. El yo que no es otra cosa que una actividad, *debe* actuar mediante un impulso (*Streben*) infinito que lo lleve a perfeccionarse a sí mismo continuamente. De esta manera si se alcanza el Absoluto es tanto como anular al yo.

Cabe hacer notar que Fichte hizo de la intuición intelectual un concepto nodal de su filosofía precisamente para salir de esta condición reflexiva, porque el yo no es un saber conceptual, sino intuitivo, pero sin lograrlo a final de cuentas porque el yo fichteano sigue identificado con la condición *autoreflexiva* del entendimiento (cf. Frank, 1995, cap. 2). Para salir del oscurantismo en el que se ve involucrada la filosofía se tiene que abandonar la correspondencia que existe entre la razón y el entendimiento. Siendo congruente con su orientación filosófica, Kant problematizó el tema del absoluto en el marco del conocimiento. En la filosofía kantiana la reflexión posee una multiplicidad de definiciones (cf. Varela, 2006, 24, 34ss, 99), pero todas ellas tienen en común la referencia a la unidad que, pensada como una unidad de la síntesis de las representaciones, forma la unidad de apercepción, el punto más elevado en la filosofía trascendental. En el caso de las ideas prácticas, Dios, alma y mundo, la exigencia es que las acciones desde el punto de vista moral tiendan a la búsqueda de la unidad convirtiéndose de este modo en una tendencia en la búsqueda de la unidad de la razón (cf. Hegel, 2001, 65; Varela, 2006, 24). Frente a todo esto lo que hay que recuperar es que Kant no pretendió en ningún momento conocer la unidad de la conciencia fuera de su función en el proceso del conocer, por ello el concepto de reflexión en Kant no está presente para dar cuenta de la unidad pura, lo que en todo caso manifiesta la reflexión es una relación o dualidad entre sujeto y objeto que tiende a dicha unidad siempre dentro del marco de la finitud.

En la medida en la que la filosofía kantiana permanece sin más en la absoluta contraposición y convierte la identidad de la misma en el final absoluto de la filosofía [...] no puede en cambio descubrir como tarea de la verdadera filosofía la de resolver hasta su fin final las oposiciones que encuentra, que son captadas ya como espíritu y mundo, ya como alma y cuerpo, como yo y naturaleza, etc. Sino que su única idea, la única que tiene para ella realidad y verdadera objetividad, es el absoluto ser suprimido de la contraposición (Hegel, 2001, 66).

Espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad son figuras que no es que no deban de ser pensadas en oposición, sino que hay que pensar esa continua oposición como parte de un mismo devenir. “La escisión necesaria es *un* factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, y sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la

vitalidad suprema” (Hegel, 2001, 20). Lo que hacen las filosofías de la reflexión en este caso es fijar esta escisión por medio del entendimiento. Cada uno de los extremos se vuelve tan independiente del otro que en su sentido general adopta la forma de una contraposición permanente entre una subjetividad absoluta y un objeto absolutos. La finalidad de Hegel no es eliminar los opuestos, sino entender su contradicción como parte de su identidad. Hegel sucumbió a la razón volviéndola el corazón mismo del sistema, “lo racional se realiza por su contrario *aparente* (por ejemplo, el derecho por las pasiones egoístas, la paz por la guerra etcétera) de modo que es verdaderamente en realidad la totalidad de lo real la que es racional, puesto que incluso lo que en apariencia se opone a la racionalidad coopera en realidad a su perfecta realización” (Ferry, 1991b, 22); más tarde Hegel se referirá a esto como la astucia de la razón. Esta misma figura es la que se refleja en la crítica al dualismo finito-infinito; los idealistas habían dado respuesta al conflicto filosófico que representa esta dualidad, pero se trata de una solución insatisfactoria para Hegel. Las filosofías de Kant y Fichte tenían una idea de razón cuya tarea era construir un universo desde ella y para ella (cf. Hegel, 2001, 61). En la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, Fichte se había referido a la *actividad (Handeln)* de la *yoidad* como “un punto cabal que conexas ambos mundos –finito-infinito–” toda vez que en términos prácticos ésta se traduce en *acción (That wird)*. Como hemos señalado, acción transformadora que se emplaza al infinito para posibilitar el ámbito moral de la subjetividad (cf. Fichte, 1987, 55). En el pensamiento fichteano el mundo del ser y de la finitud es otro que el de la infinitud y lo suprasensible. Referirse a una conexión es constituir un enlace, en este caso una unión donde la unidad nunca termina por establecerse. En el caso de Hegel el punto es pensarlos en una identidad: un infinito que contiene dentro de sí lo finito y no es otra cosa que el absoluto mismo (cf. Hegel, 2001, 146). Un infinito-absoluto que contiene todas las contradicciones que rechaza la cara negativa del absoluto, a saber, “la pura negación de la contraposición o de la finitud” en su anhelo por alcanzar al Yo como absoluto pensamiento, esto es lo que atraviesa al idealismo puro” (2001, 163). Entendido dentro de la contraposición con lo finito el infinito no podría ser tal, pues al estar contrapuesto lo infinito adquiere el mismo estatus de lo finito, es decir, limitado. Por supuesto que Hegel asume que el momento de la reflexión, para decirlo con otras

palabras, el momento filosófico que implica escisión es necesario, Puede optar tener como presupuesto “la salida de la conciencia fuera de la totalidad, la escisión en ser y no ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud” (1990, 23-24) y entiéndase que “lo absoluto mismo; es el objetivo que se busca, el cual está ya presente, pues ¿cómo si no puede ser buscado? La razón lo produce sólo en cuanto que libera a la conciencia de las limitaciones; este superar las limitaciones está condicionado por el estado de ilimitación presupuesto” (1990, 23). Con la analogía del día y la noche representa esta idea de la totalidad: el absoluto es la noche y la luz una diferencia absoluta y en relación con lo finito-infinito a través de esta representación “la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser –como devenir–, la escisión en lo absoluto –como su manifestación–, lo finito en lo infinito –como vida–” (1990, 24). Cabe hacer notar, recordando lo que hemos dicho antes, que Hegel juzga que los presupuestos de la filosofía de Fichte están en contradicción con la realidad por plantear un sistema que concibe su propio aniquilamiento. Si el yo en tanto que deber ser se plantea en un progreso *infinito*, es porque éste garantiza que no se alcance la identidad o, lo que es equivalente, garantiza no suprimir al sistema (cf. Lukacs, 1970, 288). La riqueza conceptual del infinito hegeliano es que en su filosofía es considerado “principio del movimiento y del cambio” y esencia del absoluto (Hegel, 1997, 27).

La confrontación con esta tendencia subjetiva arraigada en el pensamiento moderno alemán lleva consigo una afirmación de la realidad en el sentido fuerte que a juicio de Hegel había quedado opacada en Kant y Fichte. La crítica al formalismo de Kant y de los poskantianos recae en lo que él calificaba como vaciedad (cf. Hegel, 2001, 135). La crítica es puntual: cuando se le da preponderancia a la serie ideal de la subjetividad para explicar el mundo real nos quedamos en la mera forma, “pues la cosa y el concepto son, cada uno para sí, sólo la forma de lo absoluto” (Hegel, 1990, 46). La crítica está dirigida al lugar que adopta la intuición trascendental en las filosofías de la reflexión, pero el asunto que nos interesa en este momento destacar es que cuando nos situamos desde el punto de vista de la conciencia “lo ideal es lo primero, y la esencia y el ser tan solo son la inteligencia esquematizada” (1990, 47), si nos colocamos desde el mundo de la naturaleza donde gobierna la necesidad, es decir, el mundo del ser, entonces “el pensar tan sólo es un esquema del ser absoluto” (Hegel,

1990, 46; cf. 2001, 143). Para Hegel esta huida de lo real que representa el formalismo es parte de la necesidad de ver al absoluto escindido de la realidad como un más allá. Este absoluto inalcanzable habría de convertirse en un proceso “presente” y “vivo” del que no podemos escindirnos: todo existe en lo absoluto (cf. 1990, 28). Lo real que nos acontece en este sentido no es la fracción que se refleja a través de la subjetividad. La realidad no puede ser aquello que se constata a partir de la autoreferencia. Es significativo al respecto lo que Hegel dice en *Fe y saber*:

Esta filosofía [de la reflexión] se topa con frecuencia en su camino, incidentalmente, con ideas en cuanto meras posibilidades del pensamiento y desbordantes conceptos de toda realidad, a los que deja abandonados de nuevo inmediatamente como simples pensamientos vacíos; y a la suprema idea, con la que se encontró en su tarea crítica, y que se consideró una cavilación vacía y un artificial juego de escuela para hacer surgir una realidad a partir de conceptos (2001, 65).

No podemos desligar estas críticas al formalismo de las implicaciones que existen en el derecho y lo social que Hegel tuvo en cuenta en todo momento porque es esencial lo que ocurre en el terreno de lo real al criticar la perspectiva de la filosofía trascendental. La intención de Hegel es recuperar el sentido material del cual había sido despojada la ética cuando Kant la estableció bajo la idea del fin racional del deber por el deber (cf. Hegel, 2001, 161). El cambio sustancial que trae consigo afirmar que el fin racional debe llegar a realizarse en el orden moral del mundo apuesta por sumergir al sujeto dentro del mundo y no escindirlo de él.

Hegel criticó duramente a Fichte y de paso omitió ciertos aspectos teóricos de los cuales era deudor. En este caso la célebre idea de una historia de la autoconciencia a la que Fichte se había referido años atrás (cf. Fichte, 1963, 47). Contextualizando esta idea al amparo de la concepción hegeliana obtenemos que la construcción de la ética del sujeto va a salirse de una concepción ideática para entonces entenderse a partir de lo que llama Hegel “consideraciones empírico-históricas”. Esto se traduce como entender al sujeto a partir de una totalidad, la cual retoma su ser histórico al tiempo que lo inserta en un orden moral lleno de contradicciones (cf. Hegel, 2001, 160). La crítica de Hegel a las filosofías de la reflexión es fundamentalmente un rechazo a la visión fragmentaria de lo real; una visión que surgió porque la razón se

interpretó bajo el canon del entendimiento. Su oposición, por supuesto, es una revisión a la modernidad en su conjunto por representar una polaridad teórica en la que lo real respondía al sujeto con el idealismo o bien el objeto con el empirismo. La revisión al tema de la reflexión se concretó en tres puntos –señalados por Hegel mismo– porque en ellos se refleja la visión que representa el limitado y vacío horizonte interpretativo del yo frente la totalidad dinámica en la que se constituye.

§ 8. La concepción práctica del yo y el derecho natural

A partir de las críticas que Hegel dirige a Kant y Fichte la idea recurrente es pensarlo escindido de los planteamientos idealistas; sin embargo, para el periodo de Jena, Hegel no pudo menos que atender la lógica de su recién formulado método para asumir que las filosofías anteriores a la suya son figuras que reflejan un periodo histórico particular del que es incluso parte (cf. Hegel, 1990, 17). De manera que a pesar de la acritud de sus comentarios, Hegel no puede dejar de asumir como suya la necesidad histórica de explicar la figura del sujeto. Frecuentemente se asume que la herencia idealista llega hasta la filosofía de Schelling, pero lo cierto es que Hegel no puede abstraerse de su tiempo. En la filosofía de Hegel el tema de la moral es llevado a una valoración definitivamente más compleja donde el sujeto que soporta derechos, responsabilidades y obligaciones es redimensionado en su carácter social para explicarlo como resultado de una historia que él mismo va construyendo. Para Hegel lo que teóricamente se afirma del sujeto resulta ser solamente una idea abstracta que se agota en una fragmentación descontextualizada de sus condiciones reales (cf. Lukács, 1970, 164).⁵⁸ Por ello es imperativo que este sujeto moral del que trata la filosofía se asuma como un sujeto real que no puede ser sujeto moral al margen de su contexto histórico-social y de su relación con otras subjetividades. La intención básica de este texto es analizar la ruptura de Hegel frente al cariz individualista y abstracto de la subjetividad idealista que al mismo tiempo una expresión de la modernidad. De manera particular veremos que a diferencia de los idealistas que habían analizado por separado el ámbito de la

⁵⁸ Aunque hay que decir que en el caso de Fichte, Hegel fue demasiado injusto al no darle el crédito de lo que había planteado para salir solipsismo del sujeto moral que regía en los planteamientos de Kant.

moral y el Derecho, Hegel sostiene, a partir del carácter originariamente social del sujeto, que no se puede afirmar una división entre estos dos ámbitos de la realización humana. Habremos de precisar que en esta investigación nos conduciremos en buena medida por una idea de Norberto Bobbio contenida en *Sociedad y Estado en la filosofía moderna* en la que afirma que no hay mejor manera de comprender los planteamientos fundamentales de un pensamiento que considerarlo desde las ideas que él mismo ha rechazado. De ahí que para situarnos en lo que dice Hegel vamos a empezar recuperando sus primeras objeciones hacia Kant, porque a pesar de que cuando esto ocurre todavía no ha articulado su método dialéctico y tiene en mente la idea de hacer de la vida religiosa la culminación de la filosofía, la crítica hacia Kant ya está configurada en su sentido esencial y es a través de ésta que recuperaremos los ejes fundamentales de su pensamiento. Las primeras críticas que Hegel dirige contra el concepto del sujeto kantiano ocurren en Frankfurt para señalar el carácter fragmentario que éste tiene frente al mundo, derivando esto en una subordinación de la naturaleza frente a la figura del hombre. Antes de Jena en Hegel estaba presente el esfuerzo por desarraigar de la filosofía la visión metafísica de los principios kantianos –misma que se volverá capital a partir de Jena– entre los que se encuentra el sujeto trascendental kantiano, cuyo estudio se enfocaba o bien al sujeto cognoscente o al sujeto moral, pero donde difícilmente lo pensaba como una unidad, era una representación fragmentaria. Cualquiera de las tareas subsecuentes de la filosofía práctica quedan limitadas por partir de una visión dividida de lo humano. Desde esta época Hegel resolvió que las contradicciones de la sociedad no podían reducirse a una simple contraposición, refiriéndose con esto a la célebre dicotomía *homo noumenon* y *homo phenomenon* kantiana. Ciertamente en este sentido que el cumplimiento de la ley moral exigía precisamente rechazar las contradicciones a las que la vida nos somete. La exigencia de Kant afirmaba que realizarse moralmente implicaba elevarse por encima de la realidad misma, del “consistir de los opuestos” diría Hegel, en definitiva, olvidarse de las vicisitudes del mundo y “purificarse de lo empírico” como dijo Kant (cf. 1989, 224). Básicamente la crítica nodal que en Frankfurt dirige al sujeto kantiano es la que se refiere a la contraposición entre, como dice Lukács, el hombre vivo y entero y el dividido en espiritual y sensible, pero también a Fichte estaba dirigida esta crítica (cf.

Lukács, 1970, 266). Durante el periodo de Frankfurt poco tiempo había pasado del deslinde del filósofo de Königsberg hacia su alumno, pero esto no era razón suficiente para creer que existía una ruptura teórica, por el contrario, Hegel veía en Fichte una continuación de la ética formal kantiana pese a que la cuestión de la unidad que antes mencionábamos había sido originalmente planteada por Fichte en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia* como una tarea que Kant no había alcanzado a desarrollar (cf. 1987, 59). Hegel reconoció esto en ambos, pero afirmó al mismo tiempo su intrascendencia por haberse absolutizado la unidad de la razón (cf. Hegel, 1997, 45).

Situándonos en el periodo de Jena, para ser más exactos en la *Diferencia entre las filosofías de Fichte y Schelling*, hay que señalar que la lectura que Hegel hace a la filosofía de Fichte concluye con su incursión a los temas del derecho y el Estado, pero en *Fe y saber*, Hegel arreció de manera más clara y precisa sobre los principios del idealismo subjetivo, considerando aquí a Kant, Fichte y Jacobi, y desde su método dialéctico empezó a juzgar sus limitaciones. Nuevamente se hace presente la revisión que había ideado desde sus primeros pasos frente al idealismo: la subordinación del mundo frente a la unidad de la razón. El punto de vista idealista, afirma Hegel, sostiene que cuando el Yo debe conocerse a sí mismo se niega el mundo sensible. Dentro del contexto de la ética el cumplimiento del deber moral exige que el yo en el ejercicio de la voluntad se abstraiga de las diferencias que constituyen la realidad viva y dinámica del mundo fenoménico. La parte *formal* de la ética exige proponerse como fin algo que reside en los conceptos de la razón práctica, enfocada a la parte *material* dicta un fin que se opone a todo aquel que procede de los *impulsos sensibles*. “Entonces éste sería el concepto de un *fin que es en sí mismo un deber*” (Kant, 1989, 230), pero para Hegel el fin último del ser libre no contiene otra cosa que la *autocoacción* apelando con ello a una ética individualista: “en este formalismo el espíritu es fijado como indiferencia absoluta frente a la diferencia” (Hegel, 2001, 159). La insignia de la razón en tanto que entendimiento había marcado los límites para entender la ética remitiéndola a una exigencia individual y formal que, escindida de toda controversia del mundo empírico, afirmaría su universalidad. Y habremos de guiar la mirada hacia algo que ya señalábamos. El hecho de que en su revisión a la concepción práctica del yo fichteano

resulta ineludible ver que la crítica va perfilándose hacia el tema del derecho y del Estado, y esto sucede porque para Hegel hablar del sujeto compromete más que una visión trascendental abstracta.

Como es natural creer después de que se ha difundido primordialmente la imagen de un Hegel teológico que precede el periodo de Jena, se ha generado la idea de que el campo de estudio del joven Hegel era solamente el teológico. Es decir, tal pareciera que su incursión a estos temas señalados fuera producto de la espontaneidad. De acuerdo con Lukács, en 1878 cuando se da el primer acercamiento de Hegel hacia la filosofía de Kant, el enfoque de sus críticas estaba dirigido al tema de la iglesia y el estado, y aunque esto lo ha dicho Lukács con ciertas reservas, puesto que la crítica de Hegel a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y a la teoría del derecho kantiano es incluso ya desconocida para Rosenkranz, el hecho es que esta afirmación suya surge por surge por la razón de que el primer biógrafo de Hegel poseía el comentario de Hegel a esa obra, esto asentó un precedente que reafirmó una continuidad en su inclinación filosófica (cf. Lukács, 1970, 162). El aparente contraste temático de los escritos teológicos de Frankfurt con los de Jena parece sugerir una ruptura con los intereses que otrora había mantenido; sin embargo, el interés que viene a acrecentarse en este periodo de Jena no es sino la continuidad y profundización del carácter ilustrado que había mantenido incluso desde Tubinga donde el ideal juvenil enmarca temas como el derecho, la economía y la religión. A decir de José María Ripalda fue Hermann Nohl el encargado de hacer del joven Hegel un autor teológico desvinculado de su historia real y material toda vez que en su compilación dejó fuera textos con otra orientación que no fuera la teológica.⁵⁹ Si se tiene en cuenta este interés “olvidado” que siempre tuvo Hegel, lo que encontramos es una continuidad que va a proyectarse en sus escritos de Jena. Hegel años atrás también había señalado su

⁵⁹ Así por ejemplo, George Lukács en *El joven Hegel* criticó la parcialidad con la que Rosenkranz se dirigió al editar los manuscritos del periodo de Berna en los que hacía alusión a la Revolución Francesa y así mismo ha declarado que toda la renovación del hegelianismo surgida de la interpretación de Dilthey se orientó hacia un irracionalismo, el cual estaba generado por una falsificación de la dialéctica al tiempo que la orilló hacia interpretaciones imperialistas y reaccionarias al tergiversar datos biográficos relevantes al caso. Puede decirse que Lukács viene a influir en una interpretación materialista que permite asomarnos hacia los datos más profundos, históricamente hablando, que influyeron en la constatación de la filosofía de Hegel. Por otro lado, está también Norberto Bobbio que aun cuando ha defendido una recuperación más bien conceptual, no deja de valorar el aspecto racional y materialista del trabajo de Lukács.

ruptura con el enfoque teórico que había predominado en la revisión de Reinhold a Kant. Por ejemplo, en una carta enviada a Schelling, cuando Hegel se encontraba todavía en Berna, escribía que las especulaciones de Reinhold eran “no tan aplicables a conceptos de utilidad más general” (Hegel, 1978, 54) entendiendo en esto que la economía, el derecho y el aspecto social habían quedado escindidos de la tarea científica de la filosofía. Las discusiones de los idealistas son empujadas teniendo como contexto estos temas así que no es casual que en Jena Hegel este orientado hacia el estudio de estos ámbitos que serían constitutivos de la subjetividad. Y toda vez que el yo idealista participa desde la fragmentación en estos ámbitos, Hegel afirma lo siguiente en *Fe y saber*:

No puede tener lugar en él –en el formalismo– ninguna verdadera realidad de la ética, ninguna unidad de su concepto y de su realidad. El ideal práctico, el concepto de fin puesto por la voluntad pura es aquella indiferencia y aquel vacío, mientras que el contenido es lo particular de la individualidad o lo empírico del bienestar, y ambos incapaces de llegar a ser uno con la totalidad ética (2001, 159).

Cuando Hegel se refiere al sujeto moral no puede hacerlo ya sin referirlo a la totalidad de la que es parte. La subjetividad idealista adquirió para sí el lugar del absoluto y al hacerlo se hacía indiferente y vacía frente al mundo. Todavía dentro de la lógica moderna de la separación entre sujeto y objeto el concepto de *Razón* hegeliana señala la emergencia de una unidad entre sujeto y objeto que en el plano real el idealismo había polarizado. Hegel habla aquí de totalidad ética porque está introduciendo el contraste entre la moralidad (*Moralität*) kantiana y la eticidad (*Sittlichkeit*). Lo empírico perdía su participación real en la construcción del derecho y la naturaleza del Estado ya no se trata por supuesto de aquel concepto fijo de lo absoluto, sino del absoluto en movimiento. “La absoluta multiplicidad de esta empiria, considerada formalmente en la indiferencia o en el concepto, da lugar a una multiplicidad de derechos, así como la totalidad formal de los mismos y su devenir real da lugar a la constitución y el Estado” (2001, 159). Referirse al sujeto práctico implica para la filosofía especulativa de Hegel, trascender el marco individualista abstracto y perfilarlo hacia el marco de lo social que viene a ser el mundo vivo y real de las contradicciones. El mundo no es ya como

asumiría Fichte “un producto de la liberad de la inteligencia” (cf. 2001, 74) y una estática negación como lo es el No-Yo frente al Yo, sino esa totalidad en la que está inmerso, en la que construye y es construido. Al abordar la cuestión práctica tanto Kant como Fichte dejaron sin estudiar los contenidos sociales e históricos que están íntimamente relacionados con ella. Con Hegel, como ya apuntábamos, la ética deja de ser una cuestión moral ceñida a un principio del deber ahistórico, asocial, universal y formal para convertirse en una ética. Esta actitud de Hegel fue resultado de una mirada atenta a los acontecimientos de su tiempo y dimensionada dentro de los antecedentes teóricos que lo habían formado. Desde el punto particular de la historia de Alemania un tema ineludible durante el siglo XIX fue la discusión jurídica y el tema del Estado. La fragmentada Alemania que le toca vivir a Hegel veía cómo el surgimiento de la fuerza napoleónica demandaba, de acuerdo con Bobbio, “una posición de mayor respeto para las leyes establecidas” (1986, 15) y con ello un mayor realismo para la ciencia jurídica. En el siglo XVII el contractualismo formuló desde la hipótesis la idea de un Estado que tenía la finalidad de procurar por la paz, el orden, el bienestar y la armonía entre los individuos. A toda esta visión en su conjunto se opondrá Hegel al sostener que la relación que mantiene el Estado con los individuos no se realiza conforme a esta idea. Todas las filosofías que desde la antigüedad trataron de eliminar el mal físico y moral que había en la existencia humana habían caído en un error al rechazar una condición humana. Los filósofos contractualistas a su manera también trataron de eliminar los males que aquejaban a los hombres. Pero esto no podría realizarse porque el mal físico y moral no son hechos accidentales, sino la definición misma de la realidad. De ahí que Hegel optara por otra teoría del Estado donde estas contradicciones no fueran superadas, sino su esencia misma (cf. Hegel, 1997, 59ss).

Esta exigencia material habría de ser un factor determinante para el rumbo que la filosofía había seguido en torno al tema del derecho, concretamente, lo que sus predecesores teóricos habían llamado derecho natural. Hegel contribuye a la discusión teórica sobre esta problemática, pero al hacerlo va más allá: analiza la taxonomía de toda una época. Si atendemos el hecho de que al abordar el tema del derecho natural enfrenta no sólo a la filosofía formal del idealismo, sino a toda una problemática que abarca a la modernidad en su conjunto, tenemos que dar cabida a la perspectiva

histórico-filosófica del problema. Con esta manera de abordar el tema de la subjetividad Hegel está rompiendo con la perspectiva individualista a partir de la que los filósofos modernos explicaban al sujeto y su dimensión social. El *individūus* refiere aquello que no puede ser dividido y que evoca al mismo tiempo una unidad independiente. Este concepto que en la antigüedad se utilizaba para referirse al átomo pasó más tarde, principalmente con la revolución burguesa del siglo XVIII en Europa, para referirse el individuo que en su acepción moderna se caracteriza por ser sujeto práctico. El sujeto, luego, es pensado en una dimensión particular y se le abstrae de su carácter social.

Llegados a este punto no podemos menos que aludir al hecho de que la ruptura con el pensamiento moderno está influenciada por el pensamiento aristotélico, el cual sostiene el predominio del “pueblo” antes que cualquier individualidad. El origen de esta influencia hay que situarla al inicio de sus estudios en el Seminario de Tubinga donde tuvo la oportunidad de conocer las filosofías clásicas de Platón y Aristóteles. Hegel fue el primer filósofo moderno que realizó un estudio profundo sobre Aristóteles y lo hizo con una clara intención: revirar sobre los principios del llamado *iusnaturalismo* que hasta entonces, desde que surgiera oficialmente allá por el siglo XVII, había dirigido la orientación de la ética, el derecho público y la naturaleza del Estado. Esto es algo fundamental para entender la postura de Hegel en el emblemático texto referido al tema *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* porque no sólo revira en contra el idealismo, sino contra el empirismo, es decir, la modernidad en su conjunto. Históricamente, el *iusnaturalismo* surgió para oponerse al relativismo moral al tiempo que pretendió allanar el hueco que dejaba la caída del universalismo religioso, y pese a la disparidad de pensadores que se concentraban bajo el *ius naturale*, no hay duda que la filosofía alemana tenía un papel central y destacaba con énfasis aquello que los hacía parte de una sola voz: la fundamentación racional. La razón emergió como el punto de referencia para entender y explicar bajo el método científico de la sistematización, la conducta moral, el derecho privado y público, la jurisprudencia y la justificación de Estado (cf. Bobbio, 1986, 21). Cualquiera que sea la corriente de pensamiento por donde se le mire –empirismo, racionalismo, idealismo– el punto es que la religión deja de dictaminar el ejercicio de la conducta moral y el

poder del estado para otorgárselo a la razón. Podemos decir entonces que el derecho natural, en tanto que recurso explicativo de lo social, fue una respuesta a la crisis de su tiempo. Decíamos que Hegel va a distinguir dos enfoques del Derecho natural: el idealismo y el empirismo, donde cada uno representa respectivamente al sujeto y al objeto en su radicalidad y que pese a esta diferencia confluían irónicamente en la tendencia moderna de comprender al sujeto desde el cariz de la individualidad, para decirlo en términos del derecho, el que sólo es sujeto moral a cabalidad después de que ha convenido participar en *el contrato*.

Como no podía ser de otra manera cuando analiza el empirismo, Hegel habría de referirse a la filosofía Hobbes suponiendo lo que más tarde a dicho Bobbio: con Hobbes empieza “una sistematización general a la materia jurídica” y es encargado de “racionalizar el derecho” (cf. Bobbio, 1986, 49). Hobbes era abiertamente opositor de Aristóteles, el cual, para el tiempo de Hobbes, seguía vigente teóricamente — y de hecho lo estuvo durante la Edad Media —. ¿Esto qué significa? Bueno, con esta oposición en realidad estaba oponiéndose a la construcción histórica del Estado para dar paso a la idea de su origen racional. A riesgo de caer en lo obvio es preciso volver brevemente al *caos* que caracteriza al modelo hobbesiano y tenerlo presente para seguir la crítica de Hegel.

Equivale, para la empiría, tanto en lo físico como en lo ético, al *caos*; el cual se representa en lo segundo, tan pronto bajo la forma del ser, a través de la fantasía, como *estado de naturaleza*, o tan pronto bajo la forma de la posibilidad y de la abstracción en tanto que un recuento, por medio de una psicología, de las aptitudes que se han encontrado en el hombre, como *naturaleza o destino de lo humano*; por otro lado, lo que se ha afirmado como necesario a secas, en sí, se reconoce a la vez, de esta manera, como algo no real, meramente imaginado y como cosa-del-pensamiento; allí como una ficción aquí como una simple posibilidad; lo cual constituye la más violenta contradicción (1997, 16).

Al pensar desde la perspectiva histórica Hegel no puede menos que calificar como un producto de la imaginación, el llamado estado de naturaleza así como el de lo ético que ahí se manifiesta. Las ideas que se piensan sobre el comportamiento de las personas caen en el rango de la fantasía al nutrirse de la exaltación de determinadas actitudes del hombre por sobre otras. Hegel observa que la hipótesis de la que parte la representación del estado del derecho justamente es la exaltación de una determinada

actitud. Sobre ellos dirá que la “determinación directora no puede ser aquí sino lo que se necesita para la descripción de aquello que se encuentra en la realidad efectiva” de ahí su carácter a posteriori (cf. 1997,17). Lo que representa el estado de naturaleza es la insinuación de que el carácter social del individuo se afianza después de un *pacto*, el cual contraviene a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la naturaleza ética del individuo. Las doctrinas político-filosóficas de estado de naturaleza desconocían la vida humana del hombre y lo abstraían de su existencia histórica, cultural y costumbres éticas particulares. Lo particular y efímero en que redonda la vida humana no existe en la concepción del hombre creada por los teóricos del estado natural “bajo la imagen del nudo estado de naturaleza queda de sobra lo humano o lo abstracto de lo humano, con sus posibilidades esenciales” dice Hegel (1997, 16). La visión atomista impide ver la necesidad interna que tienen las determinaciones cualitativas de los hombres entre sí.

Solo tienen la relación como de múltiples, y porque estas son múltiples entre sí, pero sin necesidad, en tanto que se oponen y se hallan en conflicto absoluto entre ellas, de modo que las energías separadas de lo ético, tiene que ser pensadas como [existiendo] en una guerra de aniquilamiento mutuo, tanto en el estado de naturaleza como en lo abstracto de lo humano (1997, 18).

Hegel está perfilando no sólo desde el idealismo, sino pasando a través del empirismo una concepción amplia sobre el sujeto en el que las limitantes establecidas por los sistemas filosóficos no se reduce sólo a su análisis particular, sino que comprende todo un entramado orgánico que corresponde a una crítica directa sobre la visión pre-social que se tenía de él en los modelos teóricos que sostenían el estado de naturaleza. ¿Qué pasa con los idealistas? Si bien Kant y Fichte no parten los dos del mismo modelo representativo del estado de naturaleza y no profundizan teóricamente en él, cada uno sostiene una idea sobre la libertad y la orientación de la naturaleza humana que preceden a la formación del Estado, misma que coincide con los planteamientos iusnaturalistas. En la concepción de Hegel la crítica va a empezar desde un ángulo diferente: el contraste entre la naturaleza y la razón en tanto que unidad pura. Y dirá que si la naturaleza es tomada como irracional es porque se le ha negado su esencia de lo múltiple y se ha tomado a la razón como una abstracción ajena a la totalidad de

la que es parte (cf. 1997, 29). Instalados ya propiamente en su texto *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Hegel reproduce la idea de un mundo vivo y rechaza el planteamiento idealista que sostiene que la idea fichteana que pregona la identidad entre lo ideal y lo real no es más que una idea *formal*. No hay entonces, una relación real.

Esto real está, en lo esencial, puesto fuera de la razón, de modo que la razón práctica –cuya esencia se concibe como una relación de causalidad frente a lo múltiple– consiste solo en la diferencia respecto de sí mismo [...] como una identidad que ha sido absolutamente afectada por una diferencia, pero que no brota del fenómeno. Esta ciencia de lo ético, que habla de la identidad absoluta de lo ideal y lo real, no actúa, pues, de acuerdo con sus palabras, sino que su razón ética constituye, en verdad, y en su esencia, una no-identidad de lo ideal y lo real (1997, 30).

El compromiso de Hegel es negar la causalidad absoluta que detenta la subjetividad para negar luego que sea en ella donde reside enteramente lo ético. Lo absoluto en tanto que “unidad de la indiferencia –la naturaleza física– y la relación –la naturaleza ética–” abre camino hacia la comprensión de la eticidad absoluta en la que todos los momentos ahí dados son parte de la construcción de la moral y el derecho. Por naturaleza ética hay que entender todos aquellos rasgos que pertenecen al sujeto y que le han sido negados para cumplir el mandato del deber ser.

Lo real, bajo el nombre de sensibilidad, inclinaciones, facultad apetitiva etc. (momento de la multiplicidad de la relación) no se sincroniza (momento de la oposición de la unidad y la multiplicidad) con la razón (momento de la unidad pura de la relación) y en que la razón consiste en este querer de la propia espontaneidad y autonomía absolutas y en poner límites y dominar aquella sensibilidad (momento de la determinación de esta relación en la cual la unidad o la negación de la multiplicidad constituye lo primero) (1997, 32).⁶⁰

Si el sujeto, por ejemplo, fuera tomado en su dimensión real y viva, tendría que asumirse en él una naturaleza ética cuya realización habría de dar el contenido que es realmente a donde se dirige la legislación y los actos morales. Es decir que mientras

⁶⁰ “Ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dando *a priori*, con independencia de las inclinaciones” (Kant, 1989, 230).

Kant asumía que “la doctrina del derecho estaba relacionada únicamente con la condición *formal* de la libertad externa” (Kant, 1989, 230), pero Hegel sostiene que un sistema ético implica recuperar desde lo absoluto infinito la contrariedad del *contenido* (cf. 1997, 35), el cual es posible solo si se retoma en él el sentido real de lo humano en el que el mal físico, el mal moral, el deseo y las inclinaciones sensibles y afectivas tiene lugar. Kant y Fichte fueron muy claros en señalar que había aspectos que precedieron al estado social que contravenían a la razón y había que rechazarlos. Así por ejemplo, en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794), Fichte dedica una lección a Rousseau para argumentar por qué pese a la riqueza teórica de su filosofía es defenestrable su posición sobre el retorno al estado de naturaleza. Recurrimos a esas lecciones para asentar la posición de Fichte: “La naturaleza es ruda y salvaje sin la mano del hombre, y debía ser así para que el hombre se viera costreñido a salir de su estado natural pasivo y a elaborarla, a fin de convertirse él mismo de un mero producto de la naturaleza en un ser racional y libre” (1991a, 145).⁶¹ Frente a ello la razón daba la oportunidad de esquivar los “errores” que la naturaleza nos había impuesto. El progreso ilustrado y su proceso de “desnaturalización” a favor de lo social es en este sentido algo positivo. Frente a ello, más prometedor para los subsecuentes filósofos fue la apuesta hegeliana que construyó al sujeto con todos esos supuestos errores de la naturaleza y como poseedor desde siempre de su carácter social que le otorgaba su pertenencia al “pueblo” –recordemos a Marx y su crítica a las robinsonadas de la economía política clásica (cf. Marx, 1985, 1)–. La eticidad absoluta, el pueblo, es completamente inherente a los individuos y constituye su esencia (cf. Hegel, 1997, 67); aparece en las leyes, costumbres e instituciones sociales y políticas de la comunidad, en cuanto *ethos* de un pueblo que preexiste a la moralidad del individuo, la constituye y la prefigura (cf. Giusti, 2004, 69-83). Hegel recurriendo a Aristóteles, afirma: “Según la naturaleza el pueblo existe antes que el singular, pues si el singular separado no es nada independientemente, igualmente tienen que estar en todas las partes en una unidad con el todo; pero quien no puede existir comunitariamente, o quien, debido a su independencia no necesita nada, no forma parte del pueblo, puesto que o es animal

⁶¹ A propósito de esta crítica de Fichte a Rousseau, Luc Ferry le ha dedicado un breve estudio en el que ahonda en el giro teórico que dio Fichte para recusar la filosofía de Rousseau (cf. Ferry, 1991b, 136-142).

o dios” (1997, 86). Categóricamente, la afirmación aquí es que todo aquel sujeto que se jacte de ser tal necesariamente vive dentro de una sociedad. Entenderíamos entonces que rechazar la condición social es tanto como dejar de ser un sujeto en sentido estricto. Dicho esto podríamos entonces preguntarnos ¿cuál es el origen y el fundamento del derecho en la filosofía hegeliana? Por principio de cuentas cuando Hegel habla del absoluto infinito se refiere a una unidad *viva* llena de procesos dados en un tiempo histórico. En esta totalidad los sujetos singulares, contra todo principio formal, llevan una vida cambiante de contrariedades reales que niegan de facto la posibilidad de un derecho estático. “La desigualdad de los hombres y de las acciones, tanto como el jamás permanecer quietos (*Niemals-Ruhe-Halten*) de las cosas humanas, no permite exponer con ninguna clase de arte, cualquiera que sea el objeto (*Sache*), nada igual a sí mismo, acerca de todos sus aspectos y para todos los tiempos” (1997, 63).

La realidad no es fija y por ello no existe una esfera de la legalidad y el deber en sí y absolutamente concretos. El derecho surge de las relaciones morales humanas en conflicto en “la vitalidad de lo ético”. No hay separación entre las diferenciaciones de la moral y el derecho porque son las acciones morales humanas las que en su continuo ejercicio son posibilidades del espíritu universal para el derecho. Insertas dentro de una totalidad infinita e histórica, las relaciones y acciones humanas no se pueden fijar y por tanto el derecho tampoco, “resulta así imposible que sea bueno lo que es absolutamente igual a sí mismo, para lo que nunca es igual a sí mismo” (Hegel, 1997, 64). Las cambiantes relaciones humanas introducen el carácter histórico del absoluto y de la subjetividad que guarda en él su identidad. Visiblemente más interesado por la creación del estado griego, Hegel construyó una teoría que comprometía otras expectativas definitivamente más complejas. Y como era de esperarse, la modificación sustancial que hizo Hegel a la idea del sujeto y al Derecho conllevó también una modificación a conceptos claves como el derecho de propiedad y la libertad, cuya sola resignificación de este último dio apertura para la introducción del derecho penal. Hegel, a diferencia de las teorías políticas anteriores, ya no se refería a ideales políticos, sino al mundo político activo (cf. Cassirer, 2004, 293). Las obras a las que nos hemos ocupado pertenecen a un periodo donde el sistema hegeliano está aún en sus primeros

pasos, pero en realidad estos pasos resultan significativos para comprender la complejidad de un sistema que llega hasta nuestros días y que nos permitirá abrirlo a la interpretación desde este horizonte.

§ 9. La lucha por el reconocimiento y la realización de la libertad

Abordamos el tema del reconocimiento hegeliano en el marco de nuestra reflexión sobre la subjetividad. De acuerdo con el sufijo *idad* que en una de sus acepciones se refiere a la cualidad de aquello que etimológicamente le precede nuestra tarea se precisa: indagamos en aquellas formas que intervienen en la cualidad de ser sujeto, pero ya desde aquí habría que poner especial atención para desligar el enfoque de tal pretensión a una visión intelectual del asunto, y esto viene a propósito de la misma orientación que Hegel está dando a la cuestión. Así, por ejemplo, cuando Alexandre Kojève al inicio de su célebre obra *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* establece las premisas para adentrarse al tema del reconocimiento no puede dejar de mencionar que la idea kantiana condensa la figura del sujeto teórico desligado de la realidad a la que Hegel se está oponiendo. Para Hegel el ser humano es un ser existente que se explica a través del deseo y la acción y esto revela su dependencia de la realidad externa de una manera que ni los alemanes ni los ingleses habían considerado. Él se refiere a un sujeto que existe, desea, padece y lucha por conseguir lo que hace que su existencia tenga sentido.

Para explicar integralmente a este sujeto viviente Hegel abandona los supuestos racionales de los que había partido la filosofía moderna para explicar la naturaleza humana. De manera que dar respuesta a preguntas como ¿cómo es que llega el sujeto a ser racional? o ¿cómo es que llega a ser libre? pasan necesariamente por explicar una relación de reconocimiento que surge de manera natural entre los seres humanos, la cual a su vez responde a una pregunta fundamental que ya Fichte había puesto en la mesa de la discusión y que Hegel vuelve a retomar explícitamente en la *Fenomenología*: “cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia” (Hegel, 1998, 107). La cuestión de partida es la misma, pero el proyecto filosófico hegeliano responde a otros intereses, por eso la respuesta es distinta. Afirmar esto último nos conduce a distinguir

desde un enfoque histórico el propósito del discurso de Hegel frente al planteamiento teórico-político de la modernidad, pues en Hegel el reconocimiento es desarrollado para enfrentar una determinada visión de la naturaleza humana mientras que Fichte es parte aún del discurso moderno. Habremos de llamar la atención brevemente a la Edad Media, una época que aunque lejana nos sitúa en el tema, porque es ahí donde empiezan a darse los cambios en las relaciones económicas que habrían de desplazar paulatinamente el pensamiento político clásico sobre el que Hegel vuelve sus pasos. En el contexto de la caída de los feudos, la crisis agrícola y la expansión del comercio se abría paso una clase social emergente que pronto generó intereses propios que ésta pretendía salvaguardar. Esto por supuesto exigía una nueva manera de entender la figura del Estado. En otros términos garantizar la propiedad pasaba por idear un nuevo ordenamiento que le confiriera tal tarea y esto es lo que representa la fundamentación hipotético-racional de la figura del Estado; Hobbes se convirtió en el precursor teórico-filosófico inaugural de este nuevo ordenamiento. Pero con esta nueva figura también venía una consideración muy particular sobre la naturaleza del hombre. En la concepción moderna del Estado la visión individualista es la que caracterizaría por antonomasia a los miembros de la nueva sociedad civil. Hay una condición pre-social que caracteriza a los sujetos antes de convenir entrar a la comunidad que habría de salvaguardar sus propiedades; entendámoslo desde este ángulo, fue un artífice teórico-político. Entendidas así las cosas eso significa que es a partir de este acto particular que los individuos adquieren repentinamente habilidades sociales, parece, pues, que la condición social se añade desde fuera. La teoría política griega de la que se nutre la filosofía de Hegel se opone a este modelo al concebir la estructura individuo/colectividad como el punto de partida para entender las relaciones éticas, sociales, económicas y políticas. Sobre la base de esta concepción es que vemos emerger la figura del reconocimiento hegeliano.

Para Axel Honneth no fue exactamente la visión instrumental del estado moderno a la que se oponía el joven Hegel, sino al hecho de que Hobbes recurriera a “una lucha entre los hombres para implantar ahí su proyecto crítico” (1997, 19). Hegel no acepta que exista una originaria rivalidad aniquilante entre los hombres, por el contrario, entre los individuos existe originariamente relaciones provechosas que son

potencializada de acuerdo un contexto determinado, pero aunque el reparo inicial de Hegel consiste en rechazar esa concepción de la naturaleza humana no hay que dejar de lado que el concepto del reconocimiento es parte de un discurso, es decir, el reconocimiento es un concepto que forma parte de un proyecto filosófico-político que se opone a los planteamientos racionales del estado moderno. Lo primero que encontramos en torno a dicho concepto es que precisamente una primera particularidad que asumirá en el *Sistema de la eticidad*⁶² y que lo diferencia de la *Fenomenología* es que su argumentación se inserta en una tesitura que tiene que ver más con un modelo social de la construcción del Estado y la sociedad que con la idea del *Geist* que asume en la *Fenomenología*. Este cambio sacrificó la centralidad del concepto del reconocimiento que estaba permeado por los intereses políticos de su juventud por la sistematicidad que era resultado de la madurez paulatina que iba adquiriendo. El cambio de modelo nos confiere a nosotros la tarea de indagar cómo se desarrolla el plan del reconocimiento en uno y otro caso.

Hegel hizo suyo el planteamiento aristotélico para explicar desde el ámbito de la comunidad la conformación de las figuras éticas de lo humano, oponiéndose con esto a la perspectiva atomista: “si el singular separado no es nada independiente, igualmente tienen que estar todas las partes en *una* unidad con el todo; pero quien no puede existir comunitariamente, o quien, debido a su independencia no necesita nada, no forma parte del pueblo, puesto que o es animal o dios” (1997, 86). La herencia aristotélica se limitó a mostrarle este enfoque comunitario, pero no le decía de qué manera la relación entre individuos llega a ser recíprocamente constitutiva para ellos. Cuando Hegel llegó a Jena el carácter crítico de su postura se tradujo de manera inmediata en su rechazo al formalismo que representaban para él la filosofía de Kant y Fichte, y con esta actitud fue incapaz de reconocer el gran aporte que imprimió Fichte en su idea del reconocimiento convirtiendo a éste en una especie de arquetipo no reconocido. Fue Fichte el que le dio la posibilidad de introducir “el fenómeno intersubjetivo en un reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997, 27) y de este modo hacer del orden ético resultado del reconocimiento entre sujetos que viven

⁶² Tanto José Gaos como José María Ripalda sugirieron utilizar el término *civilidad* en lugar de *eticidad*: el primero para expresar el dinamismo que acompaña la obra de Hegel, el segundo para favorecer la legibilidad de los textos de Hegel.

comunitariamente, la pertenencia a un todo social es ahora la base de la moralidad y de la libertad, así es como podemos empezar a delinear la conceptualización del reconocimiento que se configura en el *Sistema de la ética*.

Sobre la base de la discusión con sus contemporáneos el concepto de la autoconciencia recorre un camino diferente que el señalado por el idealismo. La identidad del yo –yo=yo– que en el idealismo se ganaba de golpe con la intuición intelectual pasaría necesariamente en Hegel a constituirse a través de la diferencia (1983, 112). En este sentido las determinaciones éticas se alejan del solipsismo idealista, el cual parecía crear en el hombre una ética al margen de su exterioridad. Al menos es como Hegel lo asume por aquello de la injusticia que cometió contra Fichte. Frente a la visión racionalista que afirma una idea acabada sobre las facultades del hombre y sus relaciones sociales la perspectiva histórica confiere al comportamiento social del hombre una condición natural. Según esto, en el hombre existe una inclinación para realizar vínculos sociales, mismos que se potencializan en la medida en que éste avanza en las diferentes esferas de su actuar. Más aún, el hombre mismo es caracterizado por Hegel como una potencia, cuya realidad y determinación como ser particular sólo es posible por la existencia de otro hombre.

El hombre es potencia, universalidad concreta para el otro, pero al otro le sucede lo mismo, y así hace su realidad, su ser específico, al actuar en él mismo en orden a una incorporación a la indiferencia, siendo él ahora lo universal concreto frente al primero; y la educación (*Bildung*) es esta absoluta alternancia dentro del concepto absoluto, donde cada sujeto, a la vez que lo universal, transforma su particularidad de un modo inmediato en universalidad concreta. (1983, 118-119).

En estas líneas provenientes del *Sistema* señalamos precisamente el carácter intersubjetivo que interviene para formar la individualidad, en este ejercicio cuando el hombre transforma su particularidad es que se da la universalidad concreta, concepto que surge cuando el que el hombre individual guarda una relación con otros (cf. 1983, 126). En este estado el hombre oscila y sólo permanece momentáneamente, pues ha de volcarse nuevamente en su particularidad. La idea principal que queremos destacar sobre este punto es la que afirma que el hombre se asume “como algo individual en relación con otros” (1983, 128), ya que esto vuelve a hacer hincapié en que la

condición social no es algo que se adquiere de *facto* toda vez que los lazos sociales entre los hombres surgen de forma natural para convertirse potencialmente en relaciones sociales más complejas y constitutivas, algo que esas relaciones no eran antes. En su sentido esencial el reconocimiento se traduce como la posibilidad que tiene el sujeto para afirmar determinadas facultades y cualidades a partir de otro sujeto y llegar en esta relación a reconocerse como un ser individual (cf. Honneth, 1997, 28). Entendidas así las cosas volvemos a situarnos en el contexto político del asunto. Decía Kant en la *Metafísica de las costumbres* que la propiedad, para decirlo con la claridad de Hegel, consiste en un apoderamiento que se sella con el trabajo y de lo que se excluye al otro, pero el razonamiento de aquella cuestión encuentra con Hegel un reparo, el cual advierte que la toma de posesión tiene que ver primero con un apoderarse sensible para convertirse en jurídica mediante el reconocimiento (cf. 2006, 175, 177). Aquí, el vínculo con Fichte es claro, al menos en el hecho de considerar que toda relación jurídica depende de una relación intersubjetiva, pues admitir a otros seres semejante a mí significaba ponerse en relación con ellos, lo cual establece de antemano una relación jurídica. En ese tiempo el tema de la propiedad era extraordinariamente importante por muchas razones, en nuestro caso, una de estas razones tiene que ver con el hecho de que Hegel rechaza las teorías del derecho moderno porque se encargan de idear condiciones imaginarias a partir de las que es posible el ejercicio mutuo de la libertad. Como ocurría con Fichte, en la relación de reconocimiento se suponían ya ciertos atributos que había que reconocerle al otro tan pronto como yo quisiera que me reconociera, pero en Hegel el asunto es distinto porque no para él hay una discordancia entre lo que se dice y lo que en realidad es. Las consecuencias del derecho natural en el plano de la ética supone *un libre ser neutro* de los *individuos entre sí* que recibe sus derechos y deberes a partir de esta relación originaria, “cuál es la necesidad de su conducta, de sus consciencias de sí autónomas según su concepto” (2006, 175), desde el derecho natural las respuestas sólo son hipotéticas, “Queda sentado el *concepto* de las consciencias de sí recíprocamente libres, pero sólo el concepto; [y] precisamente porque es el concepto, tiene que realizarse, es decir: superarse, pues en la forma del concepto se opone a su realidad” (2006, 175). En el concepto de libertad se proyecta una complejidad como no puede ser de otra manera la historia y la naturaleza

humanas: La libertad y la racionalidad se construyen históricamente. En las primeras páginas del *Sistema de la eticidad* Hegel introduce el tema pulsional al referirse al *goce* y el *deseo* (*Begehr*) como dos elementos constitutivos de la naturaleza humana. Este deseo o apetencia, como lo tradujo Wenceslao Roces, lleva al sujeto a establecer una relación con el objeto que no es estática como lo teorizaban los idealistas, el hombre no es una idea, sino un ser viviente que desea lo que es contrario a él, un objeto determinado, esta es su naturaleza. ¿A qué nos conduce retomar esta dimensión de lo humano? Un individuo originariamente libre es siempre una posibilidad que en el marco de su libertad e inmerso en sus relaciones constitutivas se desenvuelve en una multiplicidad de acciones. Otra pregunta nos ayuda a situarnos mejor, ¿qué pasa cuando esta libertad respondiendo al llamado mismo de la naturaleza se traduce en una situación contraria a la mera idealización positiva de su realización? Lejos de la idealización la idea es que los hombres adquieren su realidad, su ser para sí mismo, en relaciones constitutivas que configuran su mundo ético, las cuales se tornan en otro momento en relaciones aniquilantes. Un hombre libre es capaz de negar cualquier determinación que se le imponga, pero también cabe en su ejercicio la posibilidad negativa de la misma. En un primer momento –el formal–, Hegel define así al hombre viviente y libre que se encuentra frente a las determinaciones del mundo:

En este reconocer de la vida, o en el pensar del otro como concepto absoluto, el individuo, consiste, en cuanto ser libre, en cuanto posibilidad, en lo contrario de sí mismo con respecto a ser una determineidad; y en lo individual como tal no hay nada que no pueda ser considerado como determineidad; en esta libertad está establecida tanto la posibilidad del no reconocer como la posibilidad de la falta de libertad (1983, 135).

En su naturaleza humana el hombre es capaz de cambiar el orden de las cosas, las cuales, pese a tener la posibilidad de ser lo contrario de sí mismas, son siempre determinadas, pero “la inteligencia o la vida del ser humano, es la indiferencia de todas las determineidades” (1983, 134) y siempre con la posibilidad de elevarse por encima de toda determinación, por su propia libertad puede no reconocer o negar la libertad de otro individuo. La libertad es también fuente de desigualdad. Esto resulta un revés para el idealismo, ya que destituye el principio de la voluntad que ahí regía a

la libertad para pensarla desde el desarrollo de sus momentos, lo que equivale a aceptarla en sus múltiples formas de entre las que cabe que la autonomía no se posee *de facto*, se gana. Como parte de esta posición teórica se encuentra una consideración de Hegel pocas veces recordada sobre el amor. Desde el momento en el que Hegel asume que una condición aniquilante atraviesa las relaciones humanas no puede pasar desapercibido que una de ellas, pese a la connotación afable que suele dársele en su generalidad, no deja de ser aniquilante, pues la idea es que las partes se anulan para alcanzar una unidad que tiene que ver con el reconocimiento de sí mismo en el otro, *ser uno mismo en un extraño* dice Hegel (cf. 1983, 119). Posiblemente existen objeciones para esta interpretación hegeliana del amor, pero recordemos que esta visión del aniquilamiento está mediada por el reconocimiento en el que las partes no necesariamente acatan el dictamen de la naturaleza, “esa idealidad de la naturaleza permanece en la desigualdad y, por tanto, en el deseo, en el que una de las partes queda determinada como algo subjetivo; la otra, como algo objetivo” (1983, 120). De acuerdo entonces con esta construcción el reconocimiento adquiere los rasgos de una relación contrastante, natural y necesaria cuyas implicaciones contrastan con la condición solipsista del criticismo kantiano.

La comprensión del reconocimiento en aquella época clave de las clases de Jena que va de 1801-1806 es considerada una de la más emblemáticas figuras teóricas de la filosofía hegeliana, pero la recuperación que hace no mucho tiempo Axel Honneth hizo sobre ésta no pasó por alto las diferencias que enmarcan su primera aparición en el *Sistema* con su posterior desarrollo en la *Fenomenología*, sobre todo porque es en la primera donde él encuentra su pertinencia filosófica actual. Siguiendo el orden expuesto por Hegel, primero está el hombre viviente y libre visto solamente frente al mundo y sus determinaciones –el lado formal– pero cuando entramos a considerarlo en el contexto de una relación constitutiva, la cual se encuentra atravesada por la diferencia, en este contexto es que aparece la primera relación de poder: *dominio y servidumbre* en la que “individuo vivo está frente a individuo vivo, pero con poder vital desigual” (Hegel, 1983, 134). Lo escandaloso que puede resultar el que Hegel afirme que esta relación desigual entre individuos sea una relación básica que pertenece a la naturaleza queda supeditado al papel histórico que adquiere la *servidumbre*: la

transformación del mundo y el hacedor de la historia. En el *Sistema de la eticidad* este tema está precedido por las reflexiones sobre el trabajo, la propiedad, el intercambio, el dinero y el comercio que en términos más bien generales lo que esto significa es que la llegada de Hegel a esta relación del dominio y la servidumbre tiene un interés político que va a finalizar con la constitución del Estado. Lo que va a concluir escandalosamente para algunos es que en la vida no hay manera de conciliar ambas partes en una igualdad, porque al final lo único que permanece es el enfrentamiento que es natural en los individuos. “Aquí no cabe pensar en ningún derecho ni en ninguna igualdad necesaria. La igualdad no es otra cosa que la abstracción y el pensamiento formal de la vida [...] un pensamiento que es meramente ideal y falto de realidad” (1983, 136). Con Hegel es fundamental comprender que la configuración (*Gestaltung*) de lo ético se debe a esta diferencia esencial ¿Cómo hay que entender esto? En una situación de desigualdad donde el que detenta el poder está en posesión de una sobreabundancia y de lo físicamente necesario el que lucha por ser reconocido como libre potencializa su genialidad y talento para transformar su mundo.

Naturalmente que la exposición que ha nutrido las discusiones sobre este tema es la desarrollada por Hegel en la *Fenomenología*. Esto en buena parte debido a la perspectiva abierta por Marx y potencializada por Alexandre Kojève. Por supuesto que a pesar de la riqueza de la lectura marxista hay que distinguir las propias afirmaciones de Hegel, sin embargo, de lo que no cabe duda es el hecho de que Marx y, por ende Kojève, son referencia ineludible para la cuestión del reconocimiento (cf. Taylor, 2010, 134-135). Salta a la vista que en la *Fenomenología* sea el método dialéctico el que rige para desarrollar el surgimiento de la autoconciencia. Vemos así mismo una afirmación sobre la autoconciencia que nos adelanta que ésta está siempre puesta para oponerse a todo aquello que pretende determinarla. “La esencia de la autoconciencia [...] consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta” (Hegel, 1998, 113); y con esta primera aproximación estamos fuera de toda consideración estática de la autoconciencia, pues ésta *desea* la vida. En la búsqueda de ese deseo es que el hombre va alcanzar el conocimiento de sí. “La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad” (1998, 112). Pero vayamos a la parte medular de nuestro

tema. ¿Qué características adopta la lucha por el reconocimiento y la libertad en la *Fenomenología*? Algo es claro, la autoconciencia es producto de una lucha a muerte que fuera de toda literalidad significa que para llegar a la certeza y verdad de sí misma ha de arriesgar su propia vida y suprimir al otro dialécticamente, someterlo (cf. Kojève, 1982, 7).⁶³ El pensamiento ilustrado hace eco en la afirmación hegeliana cuando señala que un reconocimiento que afirme a los individuos como seres libres e independientes está subordinado a la lucha personal en la que arriesga su vida (cf. Hegel, 1998, 116). Nadie exterior a él puede otorgarle libertad y autonomía si no ha procurado por ella y nuevamente de entre las dos conciencias contrapuestas Hegel habría de colocar por arriba de la que sostiene el poder la acción transformadora de la conciencia servil. El trabajo, la disciplina, el temor, el servicio y la obediencia no son más que medios para el comienzo de la sabiduría. La conciencia servil tiene que padecer y anular el goce de los frutos de su trabajo para que pueda ser completamente un ser libre. Pero ¿cómo? La verdadera autonomía y libertad es la que se afirma en la realidad social con el esfuerzo (cf. Kojève, 1982, 7). En el transcurso de su afirmación el hombre cambia y progresa mientras que aquel que se ha dedicado al goce del producto del trabajo de la servidumbre ha permanecido igual. La historia del mundo por consecuencia es la que labra la conciencia que se ha encargado de su transformación. Para finalizar, lo que habría que señalar es que pese a la disparidad de horizontes desde los cuales se le mira al reconocimiento la constante en Hegel es afirmar que el ser humano *es* en tanto que asume una naturaleza conflictiva que busca en relaciones desiguales su propia afirmación y constatación. En el reconocimiento hegeliano encuentro una lectura que lejos de mostrarse pesimista ofrece una interpretación de lo real que puede funcionar para entender de otra manera las relaciones humanas, por ello es importante teóricamente no desvincularlo de la orientación política inicial que le dio Hegel.

⁶³ “Lo que nosotros afirmamos ser, y lo que nosotros de hecho somos. Éstos son los dos momentos que Hegel llama auto-certeza y verdad” (Taylor, 2010, 129).

CONCLUSIONES

A la luz de esta investigación puedo concluir que resulta estéril pretender comprender a un filósofo en particular del idealismo alemán sin conectarlo con los referentes teóricos de sus contemporáneos; esto pasa particularmente con Hegel. Probablemente habrá quien piense que no es necesario recurrir a los predecesores teóricos de un autor para comprender su filosofía, pero considero que esto tiene que ver más con lo que se quiere y el método que se adopta. En nuestro caso el trabajo se inclinó más hacia una cuestión filosófica que hacia la exposición de la filosofía de un autor en particular y se pretendió hacerlo a partir de una revisión histórico-conceptual. De manera descriptiva, explicativa y argumentativa fuimos abordando cómo se va construyendo progresivamente una idea sobre la subjetividad que en su concepción más compleja nos arroja otra manera de entender conflictos sociales actuales. Empezamos este trabajo asumiendo que la discusión sobre la noción del sujeto tiene en las filosofías del idealismo alemán a unos de sus más claros exponentes, por lo mismo, empezamos problematizando la unidad epistemológica kantiana y su acepción práctica para ir construyendo el referente de Fichte y el paso hacia la autoconciencia. La avanzada de la intersubjetividad y el reconocimiento fichteanos que retomó Hegel se convirtió en el punto álgido de este trabajo si tomamos en cuenta que se trataba de un asunto que, como señala el título de esta investigación –“De la autoconciencia al sujeto”–, se complejizaba y enriquecía la discusión.

En la primera mitad del siglo pasado las teorías clásicas de la autoconciencia recibieron los embates de Rudolf Carnap (2009) a través de su crítica a la metafísica en favor del análisis lógico del lenguaje; posteriormente, las filosofías posmodernas extendieron, como lo ha señalado Manfred Frank, un acta de defunción al sujeto. Sin embargo, la persistencia de la subjetividad habría que encontrarla en que no es *per se* algo que se agote en una metafísica. La intrínseca conexión que existe entre la fundamentación metafísica de la subjetividad y la idea de la sociedad y el Estado nos sugiere dimensionar aquella en términos de una ética y una valoración social y

política, las cuales arrojan otro tipo de actitudes y funciones que el análisis del lenguaje no puede reducir a “expresión de una actitud emotiva ante la vida” (cf. Carnap, 2009, 30). La pertinencia de las teorías de la subjetividad concluye no sobre la base de una defensa en esta línea, sino por la necesidad natural del ser humano de ser explicado sería y rigurosamente en diferentes contextos.

Atravesar por la senda de la complejidad de cada filosofía nos permitió observar los cambios internos que conceptualmente van aconteciendo en el concepto de la subjetividad y en el desarrollo del llamado idealismo alemán. En este sentido, una de las intenciones de esta investigación, sin agotarnos en ello, fue precisamente contribuir en la génesis de estos conceptos, cuyo acercamiento parece ser casi siempre dependiente de la filosofía hegeliana. Quizá parezca natural deslumbrarse por la riqueza teórica de Hegel y opacar en este sentido la de sus contemporáneos, pero hacerlo puede conducirnos a establecer una especie de generación teórica espontánea. Teniendo como fondo esta aclaración tenemos que hacer notar que el contraste entre Fichte y Hegel sobre el concepto del reconocimiento también enfrentaba dos horizontes de comprensión de la naturaleza humana y de las relaciones humanas, los cuales configuraron instituciones político-sociales diferentes (cf. Bobbio, 1986, 139), volviendo a retomar algo que antes hemos dicho, al definir una idea del sujeto desde un enfoque particular se estaba delineando una específica concepción moral (cf. Taylor, 2006). Es obvio que aun para las sociedades periféricas la base teórica para la comprensión de las relaciones es la que se constituyó en la modernidad. Norberto Bobbio arguye que finalmente debemos a la situación hipotética del iusnaturalismo la formación de las instituciones que tenemos, pero justo contra ello se enfrenta la visión filosófica de las relaciones humanas que desarrolla Hegel. No es fácil asumir que la desigualdad es una expresión natural de nuestras relaciones cuando el paradigma de la modernidad declara abiertamente una afirmación de la igualdad (cf. Hegel, 1983, 134). No obstante, no podemos catalogar por ello que las valoraciones éticas dentro de este ordenamiento se consolidaron de manera equivocada, pues es algo dado históricamente, además de que su reivindicación actual no es algo que haya dado de manera gratuita. Lo que parece estar sucediendo es que las condiciones actuales de las sociedades son terreno fértil para mostrar la insuficiencia explicativa y normativa que

se plantea desde ella, y nos hace avanzar sobre otra manera de ver la subjetividad. Desde luego que pretender establecer una conexión inmediata de la filosofía con problemáticas concretas deviene una suerte de malabar mental, pero esta no es una situación de esa índole, se trata precisar que sobre la base de una cierta consideración metafísica sobre la subjetividad se han construido determinados modelos normativos que definen las ideas regulativas a través de las cuales afrontamos las vicisitudes sociales y políticas (cf. Grueso, 2006, 91). Me inclino a pensar que tenemos que valorar el tema de la subjetividad en las teorías clásicas con la mira puesta en esta perspectiva, pues caso contrario sólo volveríamos a redundar en una visión contemplativa del mundo que ha dejado de tener el papel fundacional que otrora ostentó.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, G. F. [1972]. *Fichte y las raíces de la filosofía contemporánea*, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- BELAVAL, Y. [1977]. *Historia de la filosofía VII. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, México: Siglo XXI.
- BERLIN, I. [2004]. *La traición de la libertad: seis enemigos de la libertad*, México: FCE.
- BILBENY, N. [1994]. *Kant y el tribunal de la conciencia*, Barcelona: Gedisa.
- CARNAP, R. [2009]. *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, México: UNAM.
- CASSIRER, E. [1957]. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas III*, México: FCE.
- CRUZ, J. [2003]. *Fichte: la subjetividad como manifestación del absoluto*, Pamplona: Universidad de Navarra.
- COLOMER, E. [2001]. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo II, Barcelona: Herder.
- DIDIER, J. [1964]. *Fichte*, París: Aubier.
- DUQUE, F. [2001]. “Islas en la laguna del sistema: la relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus postumum*”, en *Signos filosóficos*, enero-junio, número 5, México: UAM-Iztapalapa, pp. 11-46.
- FERRATER, J. [1965]. *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- FERRY, L. [1991a]. “Las condiciones de posibilidad de una modernidad no historicista”, en *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, México: FCE.
- . [1991b]. “La visión ética de la historia y la fundación de la idea de “praxis” en el pensamiento del joven Fichte”, en *Filosofía Política II. El sistema de las filosofías de la Historia*, México: FCE.
- FICHTE, J. G. [1845/1846]. *Sämtliche Werke (= SW)*. Herausgegeben von J. H. Fichte. 8 Bände. Berlín: Veit & Comp.

- FICHTE, J. G. [2002]. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio [1794]*, Madrid: Istmo.
- . [1793]. *Ensayo de una crítica a toda revelación*. En línea: www.observacionesfilosoficas.net/fichte.htm.
- . [1798]. *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid: Akal, 2005.
- . [1994]. *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia [1796]*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- . [2006]. *Kant-Fichte. Correspondencia completa*. En línea: <http://www.philosophica.ucv.cl/n29.htm>.
- . [1987]. *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia y Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*, Madrid: Tecnos.
- . [1982]. *Reseña de Enesidemo*, Madrid: Hiperión.
- . [1963]. *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia. Seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, México: UNAM.
- . [1996]. *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, Madrid: Tecnos.
- FRANK, M. [1995]. *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona: Herder.
- GIUSTI, M. [2004]. “Autonomía y reconocimiento: Una perdurable y fructífera controversia ente Kant y Hegel”, en M. ÁLVAREZ GÓMEZ Y M. C. MARTÍN PAREDES [compiladoras]. *La controversia de Hegel con Kant*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 69-83.
- GRUESO D. [2006]. “Marx y el reconocimiento” en *El hombre y la máquina* [26], pp. 88-101.
- HAMMACHER, K. [2002]. “La polisemia del concepto de libertad en Fichte” en O. MARKET Y J. DE RIVERA [compiladores]. *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: Editorial Complutense-UNED, pp. 139-158.
- HARTMANN, N. [1960]. *La filosofía del idealismo alemán*, tomo I, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- HEGEL, G.W.F. [1990]. *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, Madrid: Tecnos.
- . [1978]. *Escritos de juventud*, México: FCE.

- . [2001]. *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Madrid: Biblioteca Nueva/Colofón.
- . [1998]. *Fenomenología del Espíritu* (1807), México: FCE.
- . [2006]. *Filosofía real*, Edición de José María Ripalda, Madrid: FCE.
- . [1997]. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía y su relación con la ciencia positiva del derecho*, Madrid: Aguilar.
- . [1982]. *El sistema de la eticidad*, Madrid: Editora Nacional.
- HEIDEGGER, M. [1990]. *Schelling y la libertad humana*, Caracas: Monte Ávila.
- HEIMSOETH, H. [1931]. *Fichte*, Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- HESSEN, J. [1938]. *Teoría del conocimiento*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- IRIBARNE, J. V. [1981]. *La libertad en Kant: Alcances éticos y connotaciones metafísicas*, Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- IVALDO, M. [1996]. “La idea de la filosofía trascendental en la primera Doctrina de la ciencia” en V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ [editora]. *Fichte doscientos años después*, Madrid: Editorial Complutense.
- JAMES, D. [2011]. *Fichte’s Social and Political Philosophy. Property and Virtue*, Cambridge University Press.
- JACOBI, F. H. [1995]. “Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo” en *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, número 12, pp. 235-263.
- KANT, I. [2005]. *Crítica de la razón práctica*, México: UAM-Miguel Ángel Porrúa.
- . [1978]. *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara.
- . [1996]. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Editorial Ariel.
- . [2007]. “La declaración pública de Kant contra Fichte”. Comentario, traducción y notas de Fernando Moledo, en *Ideas y valores*, 56/133, pp. 133-149.
- . [1989]. *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- . [2005]. “Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía” en *Logos: Anales del seminario de metafísica*, vol. 38, pp. 13-27.

- KRUMPEL H. Y M. VELÁZQUEZ [1995]. *Notas introductorias a la filosofía clásica alemana*, México, UAEM.
- LAUTH, R. [1968]. *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, México: UNAM.
- LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V. [1995]. *Fichte: acción y libertad*, Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- . [1996]. [editora]. *Fichte doscientos años después*, Madrid: Editorial Complutense.
- MARKET, O. Y J. RIVERA [2002] [compiladores]. *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: Editorial Complutense-UNED.
- MARKET, O. [1994]. “La exigencia ontológica radical en Fichte y su necesaria ruptura con el criticismo”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, número 11, pp. 155-170.
- MARX, K. [1985]. *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858. I*, en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales 6*, FCE.
- ONCINA, F. [2002] “Representación de la alteridad y derecho desde la aetas kantiana a Fichte”, en O. MARKET Y J. RIVERA [compiladores]. *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: Editorial Complutense-UNED.
- PHILONENKO, A. [1991]. *Qu'est-ce que la philosophie? Kant & Fichte*, París: Librairie J. Vrin.
- . [1968]. “Politique et philosophie dans la pensée du jeune Fichte” en *Theorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, París: Librairie J. Vrin.
- RENDÓN, C. E. [2009]. “Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones” en *Revista Endoxa* [23], pp. 191-207.
- RIOBÓ G. M. [1988]. *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona: Herder.
- RIVERA DE ROSALES, J. [1996]. “La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte” en V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ [editora]. *Fichte doscientos años después*, Madrid: Editorial Complutense, pp. 25-32.
- SALAZAR, L. [2004]. *Para pensar la política*, México: UAM Iztapalapa, México.
- SCHELLING, F.W.J. [1993]. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid: Tecnos.
- . [2004]. *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, Trotta, Madrid.

- . [1998]. *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona: Anthropos.
- SEDWICK, S. [editora] [2000]. *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press,
- SERRANO, V. [1996]. “La doble naturaleza de la noción de primer principio en Fichte” en V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ [editora]. *Fichte doscientos años después*, Madrid: Editorial Complutense, pp. 25-32.
- SIEP, L. [1979]. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo: Alber.
- SOLLER, A. [1996]. “‘Mi sistema es de principio a fin, solamente un análisis del concepto de libertad’. Un análisis orientado al problema de la pretensión fichteana”, en V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ [editora]. *Fichte doscientos años después*, Madrid: Editorial Complutense, pp. 33-44.
- SPINOZA, B. [2006]. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros textos*, Madrid: Alianza.
- TAYLOR, CH. [2006]. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.
- TILLIETTE, X. [1987]. *L'absolu et la philosophie: essais sur schelling*, París: Presses Universitaires de France, pp. 59-79.
- VUILLEMIN J, [1954]. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne Fichte, Cohen, Heidegger*, París: Presses Universitaires de France pp. 1-129.
- WESTPHAL, K. [2000]. “Kant, Hegel and the Fate of “the” Intuitive Intellect”, en S. SEDWICK [editora]. *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 93-108.
- WILLIAMS. R. R. [1997]. *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- WOOD, W. A. [2000]. “The ‘I’ as Principle of Practical Philosophy”, en S. SEDWICK [editora]. *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge: Cambridge University, pp. 93-108.