



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.

EL YO COMO FUNDAMENTO DE LA FILOSOFÍA.
LA CRÍTICA HEGELIANA A LA TEORÍA DE LA CONCIENCIA
DE FICHTE



T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A:
GUSTAVO MACEDO RODRÍGUEZ

DIRECTOR DE TESIS:
DR. EFRAÍN LAZOS OCHOA



MÉXICO, D. F.

AGOSTO DE 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

El yo como fundamento de la filosofía

La crítica hegeliana a la teoría de la conciencia de Fichte

Si quiero decir que existo, diré «soy». Si quiero decir que existo como alma separada, diré «yo soy». Pero si quiero decir que existo como una entidad que a sí misma se dirige y forma, que ejerce ante sí misma la función divina de crearse, ¿cómo he de emplear el verbo «ser» sino convirtiéndolo súbitamente en transitivo? Y entonces, triunfalmente, antigramaticalmente supremo, diré «Me Soy».(Fernando Pessoa)

Presenta:

Gustavo Macedo Rodríguez

Director de Tesis:

Dr. Efraín Lazos Ochoa

Agradecimientos

El texto que a continuación presento es fruto de varias circunstancias. Debo agradecer primeramente al Dr. Efraín Lazos Ochoa por los años de enseñanza continua; por sus oportunos comentarios en los momentos decisivos y especialmente por esa influencia que me permite pensar por mí mismo. Personalmente debo agradecer a mis padres, Adán Macedo y Herminia Rodríguez; y a mis hermanos, Javier y David y a Karina Vega por la incondicional disciplina de estar a mi lado.

Por la paciencia, dirección y críticas al Dr. Andreas Arndt, a la Dra. Patrizia Hücke, al Dr. Hans Fulda y al Dr. Jürgen Stolzenberg, quienes comentaron de manera aguda parte de las conclusiones del texto; al Dr. Crescenciano Grave por la revisión del mismo, así como a mis lectores: Dr. Carlos Pereda, Dr. Carlos Oliva y al Dr. Pedro Stepanenko. Es necesario además mencionar a tres compañeros de clase de mi estancia en Berlín: a Oliver Lebhardt, por su tranquila y sutil inteligencia para provocarme y su amistad. A Lucas Pahl y Felipe Salvador, por las horas de discusión después de clase, del café y durante los viajes. No menos importante, pero sí mundanamente más relevante, a Antonio Enríquez, por su compañía y enseñanza seria y por las discusiones filosóficas gestadas en los lugares apropiados; a Agata Mergler, Mareike Eckert, Momo, Ute Melenk y Elke Ridder por las correcciones a los proyectos preeliminares en Alemania; y a Andrea Lozano por las correcciones al borrador final.

Desde luego agradezco a mis compañeros de siempre, que constantemente influyen en mi vida académica y personal: José Ignacio Palencia, Rafael Choreño, Arturo Romero, César López, Dulce Trejo, Jorge Ornelas, Andrea Lozano, Adalberto de Hoyos, Enrique Manzo, María del Rosario Acosta, Jesús Jasso, Juan Valencia, Ricardo García, Aydee Moreno, Javier García, Jacek Koltan, Tomás Herrera, Cecilia Casado, Arely Monter, David Torres y Eliot Benítez; a los integrantes de Doxonema y del Foro “Quehacer filosófico”. Finalmente agradezco al Dr. Guillermo Hurtado por su visión que influye en mi labor filosófica en construcción; y a las instituciones que financiaron mis diversos contextos: Posgrado en Filosofía de la UNAM, Freie Universität Berlin, CONACYT y DGEF.

El yo como fundamento de la filosofía
La crítica hegeliana a la teoría de la conciencia de Fichte

Introducción.....	4
Sobre el fundamento de la filosofía: el trasfondo kantiano.....	8
El rompimiento con la filosofía kantiana.....	12
La recepción crítica: la dualidad del yo.....	14
Capítulo I La noción de <i>Grundsatz</i> en la <i>Wissenschaftslehre</i> de Fichte.....	18
1.1 El concepto de la <i>Wissenschaftslehre</i>	18
1.2 Sobre la intuición intelectual: la segunda Introducción a la <i>Wissenschaftslehre</i>	25
1.3 El pensar como acto puro.....	29
Capítulo II La recepción crítica de la <i>Wissenschaftslehre</i>: Schelling.....	33
2.1 La forma de la filosofía en general.....	33
2.2 Del yo como principio de la filosofía.....	40
Capítulo III La crítica hegeliana a la <i>Wissenschaftslehre</i> de Fichte.....	46
3.1 Las primeras críticas en <i>Glauben und Wissen</i> y <i>Differenz</i>	47
3.2 La tesis organológica de los objetos.....	52
3.3 La postulación del saber absoluto.....	
56	
3.4 La idea absoluta como método.....	59
Conclusiones generales.....	67
Bibliografía.....	77

Introducción

Lo que ha motivado las siguientes páginas podría resumirse en una pregunta central del idealismo alemán: ¿cuál es la relevancia y justificación de la afirmación de que la filosofía requiere un fundamento absoluto (*Grundsatz*¹)? La respuesta no puede entenderse sino desde la recepción de la filosofía kantiana, pues es en el seno de ella donde se presentan dos problemas que, según el idealismo alemán, deben ser resueltos a partir de la postulación de un fundamento: la dualidad del yo y la contraposición entre naturaleza y libertad. Las distintas facetas argumentativas del idealismo alemán son muestra de la constante discusión y preocupación por dar cauce a la coherencia y explicación de la unidad de la razón como salida a los dos problemas antes planteados. No obstante, la propuesta del idealismo absoluto hegeliano me interesa sobremanera, porque es el único sistema que integra la historicidad y la normatividad del yo entendido como fundamento absoluto de la filosofía. Hegel partirá del mismo supuesto fichteano de la dualidad del yo, pero acentuando que no es posible entender al yo como fundamento sin el contexto histórico social. Este matiz tiene relevancia porque implicaría que la realidad no se agota en formas subjetivas, sino que se ensancha por el hecho de desarrollarse en el ámbito social. Este desarrollo conceptual y sistemático del yo, sin embargo, no puede explicarse sin hacer referencia a la teoría de la conciencia fichteano, pues Fichte es el primero que trata de resolver los dos problemas arriba señalados, apelando a la concepción del yo como agente de conocimiento. Para Fichte, el yo se expresa como objeto y como sujeto, esto es, puede ser sujeto de un acto y también tomarse ese acto como objeto de su conocimiento. A diferencia de Kant, Fichte extiende esta función del yo y la expresa esencialmente como agencia de conocimiento. Entendiendo agencia como una característica peculiar del yo, puesto que éste puede reflexionar sobre su propio actuar en tanto actuante; no como condición de todo acto, sino como herramienta para generar actos reflexivos. Es un hecho que gran parte de la filosofía de Fichte está encaminada a construir, en sus propios términos, una teoría de la conciencia, la cual consiste en demostrar que es posible constituir un fundamento

¹ La noción de fundamento en el idealismo alemán tiene importantes matices. La traducción literal de *Grundsatz* es principio u oración fundacional. Este principio puede tener un origen tanto en el entendimiento (*Verstand*) como en la razón (*Vernunft*) según la tradición kantiana. Para Kant una *Grundsatz* es un juicio *a priori* cierto inmediatamente que puede ser nombrado un principio (*Princip*) (*Logik* § 26). Para Fichte el principio de la filosofía sólo puede ser expresado por una *Grundsatz* absoluta. A lo largo de este texto *Grundsatz* es la noción más citada y el objetivo central de las filosofías analizadas. Todos los intentos por resolver la contraposición entre naturaleza y libertad van en el sentido de erigir una *Grundsatz* absoluta que no dependa de ninguna otra.

absoluto a partir del hecho mismo de que un yo se autopone. Dicho de manera general, Fichte está convencido de que la conciencia de uno mismo, justificada por el acto mismo en el que se piensa puede explicar la relación ente lo objetivo y lo subjetivo. Debido a los intentos por mostrar la importancia de esta agencia desde un plano práctico su teoría toma cauces que lo llevan a la postulación de otros elementos relevantes que complementan la teoría y que intentarán evitar que ésta sea susceptible de la crítica de subjetivismo: no-yo y la síntesis de ambos (yo y no-yo). La derivación teórica de dichos elementos es resultado de la actividad en la cual nos pensamos a nosotros mismos como algo incondicionado (intuición intelectual).

Esta base conceptual que acentúa la necesidad de concebir al yo como una parte necesariamente ligada a la acción es la que permitirá a Hegel comenzar a organizar la ampliación de la categoría de autoconciencia en términos sociales. Esto significa en la filosofía hegeliana que la autoconciencia es explicada a partir del marco normativo que sustenta las relaciones entre sujetos.

El idealismo alemán debe verse como un conjunto de posiciones filosóficas que interactúan y cuyas referencias conceptuales son compartidas². Por ello es imprescindible el marco contextual de Hegel que representa Fichte, Schelling y Hölderlin. La razón fundamental es que nos permite entender mejor los contenidos del idealismo absoluto y las coincidencias y diferencias de un periodo marcado por la necesidad de resolver la dualidad del yo y la relación entre la posibilidad de la libertad y la naturaleza.

Desde esta convicción pretendo conseguir mi primer objetivo: demostrar que la postura hegeliana en torno al yo como fundamento es superior a la fichteana. El punto primordial que enfrenta la filosofía de Hegel con la de Fichte es la forma de resolver la contraposición entre naturaleza y libertad, expresada en el uso del yo y su relación con el mundo externo. Por naturaleza se entiende la realidad que es externa al yo y que no es racional hasta el momento de la interacción, es decir, el no-yo. En tanto que la libertad es expresada como la capacidad del yo de mostrarse como incondicionado, esto es, el ejercicio de la imaginación como facultad. Esta contraposición es relevante porque descubre la problemática entre la constitución de los objetos y la existencia externa de

² Por ejemplo los términos “yo absoluto” o “saber absoluto” aparecen, antes que en la obra de Hegel, en *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre* de Fichte. No es posible, si se quiere comprender la obra de alguno de estos autores, entenderlos aisladamente. Es imprescindible retomar las discusiones si es que se pretende reconstruir las tesis de cualquier integrante del idealismo alemán. Este ensayo es un intento por contextualizar aspectos relevantes en ese sentido, tales como el problema del fundamento de la filosofía y la noción de intuición intelectual.

los mismos. En palabras de Schüssler, muestra el significado del realismo en una filosofía cuya médula es la justificación del carácter subjetivo de la filosofía.³ Para ubicar históricamente esta dicotomía es necesario mencionar, aunque de manera muy general, que Kant parte del presupuesto de que hay dada una multiplicidad de sensaciones susceptibles de un posible registro en la unidad de la conciencia. Este supuesto es retomado por Fichte aunque con un matiz relevante:

El fundamento de toda Doctrina de la Ciencia, en cambio, parte de la oscilación en suspenso de la imaginación y su producto y sigue sistemáticamente la determinación de este último por la razón. Muestra cómo el «sentimiento» se transforma en sensación y percepción, y la percepción, mediante el pensar del entendimiento, en experiencia, y cómo en el pensamiento empírico (y en el juicio reflexionante) la experiencia se reelabora y se convierte en la representación de una naturaleza unitaria.⁴

La noción de naturaleza en la filosofía fichteana es difícil de rastrear. Lo extraíble de su *Doctrina de la Ciencia* respecto al tema puede ser presentado del siguiente modo. La naturaleza es todo cuanto pensamos científicamente, entendido como causa recíproca modalmente necesaria. Esto es, la constitución de objetos producidos por la interacción recíproca entre nuestro actuar y el mundo objetivo. Esto implica la relación del otro elemento de la dicotomía, la libertad o la imaginación. Dicho de otra manera, la combinación entre el momento específico de la libertad y lo que podríamos caracterizar como lo externo a nosotros es lo que justifica la inducción de la naturaleza. So pena de caer en un círculo argumental, pareciera que la postura de Fichte trata de acentuar que el sustrato de la naturaleza es algo meramente determinable; determinable sólo por la razón. Fichte lo expresa como sigue:

Por cierto que tan pronto como el yo toma una dirección, cae de nuevo bajo la ley de la naturaleza, la de la concreción. [...] La naturaleza determina [entonces] a la inteligencia, pero no según sus leyes, sino según la ley inmanente a la inteligencia[...] la inteligencia[...] hace por tanto la serie de la naturaleza.⁵

Aunque no quede del todo claro qué significa que la naturaleza determina según una ley inmanente a la inteligencia, resulta clara la intención fichteana de hablar de lo teórico y lo práctico como una unidad y no como algo radicalmente separado. Hablar de concreción implica que la naturaleza es el resultado mismo de la interacción de la imaginación y lo externo a nosotros y no sólo el acto puro del yo.

³ Cfr. I. Schlüssler, *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*.

⁴ R. Lauth, *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte*, p. 29.

⁵ J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre 1801/02*. Akademische Ausgabe, II, 6, pp 298 y s.

Esta concepción de naturaleza será ampliada por Hegel. El ámbito social o normativo será la clave para mostrar que el yo que ejerce la libertad tomándose como objeto no puede ser entendida sin la distancia metodológica respecto a la naturaleza, esto es, la llamada segunda inmediatez. Hegel postula un saber absoluto, distinto al fichteano, para reconciliar estas dos nociones, en el sentido que éste refiere a la unidad entre el objeto que se estudia dentro de un proceso histórico y nuestra representación de él en tanto reflexión. Dicho en términos contemporáneos, un sistema filosófico que privilegia la conciencia de uno mismo y su rol como concepto normativo, a saber, nunca aislado de un contexto social donde se comparten creencias.

Otro objetivo, además, de nuestro ensayo será mostrar la relevancia de la filosofía hegeliana como herramienta crítica. Es decir, la importancia de un idealismo absoluto de la realidad radica en que disputa constantemente la pretensión de algunos esquemas explicativos que terminan imponiendo una forma de entender el desarrollo de la autoconciencia. Específicamente, la idea de infinitud del no-yo es el principal acierto y consecuencia de la crítica hegeliana de Fichte. La posición hegeliana redefine la categoría de autoconciencia desde el punto de vista normativo⁶, es decir, acentúa la importancia de que un fundamento surgido de la reflexión no puede sostenerse de manera objetiva sino desde un marco más amplio racionalmente. Veremos que además de ser la fuente básica para refutar a Fichte es la característica más llamativa de su filosofía vista desde una perspectiva filosófica contemporánea.

Para desarrollar estos dos objetivos presentaré lecturas específicas de textos como *Differenz, Glauben und Wissen, Wissenschaft der Logik* y *Phänomenologie*; todos ellos con un acento crítico impulsado por la línea de argumentación contra la posición fichteana (Capítulo III). Además de clarificar la forma, método y argumentos en que se presenta la necesidad de un fundamento de la filosofía en la obra de Fichte—concentrados en tres textos principalmente: *Über den Begriff (1794)*, *Zweite Einleitung der Wissenschaftslehre (1797)* y *Neue Versuch (1797)*, insistiendo en la importancia de la introducción de la noción de intuición intelectual en los dos textos de 1797 y el papel central del método reflexivo en el primero de 1794, ambos como auxiliares de la postulación de yo como fundamento (Capítulo I). Estos dos capítulos estarán

⁶ También Fichte sostiene que el sujeto del conocimiento es un agente moral. La diferencia radical entre ambos, es que para Hegel este sujeto que es capaz de tomarse como objeto y posibilitar un fundamento de la filosofía, no es el que origina el proceso de conocimiento y fundamentación del principio indeterminado, sino sólo una parte del mismo. Cfr. J. G. Fichte (1797), p. 467 (1797), “*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*” en: *Fichtes Werke*, ed. por I. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlín, 1971

intercalados por el análisis de dos textos de juventud de Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1795) y *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), en los cuales hay una clara recepción crítica de la teoría de la conciencia fichteana que permite conceptualmente ubicar los argumentos hegelianos (Capítulo II).⁷

Toda esta investigación no podría ser entendida sin la fuente directa de sus discusiones, es decir, de las nociones del yo y de principio en la filosofía trascendental de Kant. Por ello, presentamos un breve contexto en esta introducción, además de los principales desacuerdos y rupturas entre la recepción fichteana y la kantiana.

Sobre el fundamento de la filosofía: el trasfondo kantiano

Un referente obligado de este ensayo es sin duda el criticismo kantiano. Al idealismo posterior le molestaba la aceptación de la vacuidad de la noción de libertad y su necesaria condición para la posibilidad del juicio práctico en la realización de la acción bajo la perspectiva del valor moral. Para Kant la libertad no era otra cosa que la *ratio essendi* de la ley moral, esto es, el imperativo categórico. El proyecto trascendental kantiano, que comenzaba tratando de distinguir dos fuentes de nuestro psiquismo: receptividad y espontaneidad en el ámbito de la teoría del conocimiento, termina aceptando un dualismo del yo, ya que concede una realidad práctica a la libertad. La consecuencia, sin embargo, es que se construye un nuevo mundo, el cual no depende de las condiciones espacio-temporales, es decir, el precio que se paga es conceder una dualidad en lugar de una unidad.⁸ Este nuevo mundo es el que interesa reconciliar a Fichte, presentando una nueva concepción del yo, a partir de la idea de que el yo es agente y que es posible constituirlo de manera incondicionada. Si podemos ordenar bajo una proposición fundamental todo este mundo, es posible construir una teoría que explique su desarrollo, no ya en los procesos de conocimiento de las ciencias, sino en el actuar mismo que conduce a esos conocimientos. Esto es, la lógica del desarrollo de nuestro saber visto desde una perspectiva privilegiada. La *Wissenschaftslehre* de Fichte es el esfuerzo por concretar dicha investigación.

⁷ A pesar de que el texto *Vom Ich als..* de Schelling fue reconocido por Fichte como un seguimiento y explicación de su doctrina, veremos que hay elementos que nos permiten constatar que hay una diferencia radical entre la noción de naturaleza de Schelling y la de la *Wissenschaftslehre*. Cf. Beiser, F. *German Idealism*.

⁸ Véase, R-P. Horstmann, *Zur Aktualität des deutschen Idealismus*, Neue Hefte für Philosophie, p.10.

Para Fichte, un principio o fundamento (*Grundsatz*) es un juicio *a priori* cierto inmediatamente, es decir, una proposición cierta que se erige como comienzo (*Anfang*) y cuya naturaleza consiste en no depender de ninguna otra proposición.

Retomado la posición kantiana, éste, bajo el esquema trascendental, ha dado una justificación de las condiciones formales del conocimiento y ha establecido claramente qué tipo de *Grundsatz* requiere la investigación trascendental. Al hacer Kant la distinción entre principios discursivos (*akromata*) y principios intuitivos (*axiomata*) no pretende otra cosa que mostrar que la filosofía puede tener contenidos que busquen explicar las condiciones de la experiencia en general, esto es, traza la ulterior forma de entender la investigación trascendental desde la construcción de principios discursivos. De ahí que las mismas condiciones que hacen la experiencia posible, hacen posible, del mismo modo, la experiencia de objetos. La distinción entre principios regulativos y constitutivos adquiere relevancia, en tanto la recepción kantiana (Fichte, Hegel especialmente) tiene mayor interés en los principios que puedan ampliar lo más posible la experiencia y no permitir que ninguna frontera empírica sea considerada como absoluta (principio regulativo). Por ello, según Kant, los principios de la razón pura, entendida como facultad específica, no pueden ser constitutivos si se usan genuinamente⁹. Esta convicción será advertida por los idealistas posteriores, centrando así la atención en los principios regulativos y no en la sustancialización de los objetos que la conciencia ha generado.

La caracterización general de principio (*Prinzip*) en la filosofía kantiana contiene varias acepciones, pues, según Kant, un principio no es más que un conocimiento susceptible de ser usado como principio y menciona:

Consiguientemente, llamaría conocimiento por principios a aquel en el que, por medio de conceptos, conozco lo universal en lo particular. Así, todo silogismo es un modo de derivar conocimiento partiendo de un principio.¹⁰

La complicación consiste en que toda proposición general, incluso las que son extraídas de la experiencia, podrían ser la premisa mayor de un silogismo. Kant es bastante claro cuando afirma que el entendimiento no puede darnos principios en sentido propio a partir de conceptos.¹¹ Dicho de manera más exacta, los conocimientos sintéticos, los cuales denomina Kant principios en sentido propio, no son un producto de la actividad

⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 664, B 692. En adelante *KrV*.

¹⁰ Véase, *KrV*, A 300, B 367.

¹¹ *KrV*, B 358.

del entendimiento. La distinción entre entendimiento y razón, reinterpretada y polemizada en el seno del idealismo alemán posterior, es de suma importancia. Mientras el entendimiento es una facultad que da unidad a los fenómenos por medio de reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios¹². Los principios que conforman la unidad de la razón no refieren a la experiencia de los objetos, sino a la facultad de ordenar reglas del entendimiento según leyes.

Uno de los objetivos previstos por la dialéctica trascendental es precisamente averiguar si el principio originado en un uso de la razón hacia lo incondicionado, esto es, un principio sintético *a priori*, es o no objetivamente correcto. Esta tarea hace a Kant configurar la noción de principio con varios sentidos: como un principio de la razón usado genuinamente (uso lógico) que encuentra lo incondicionado del conocimiento a partir del entendimiento. Es decir, la versión limitada y válidamente objetiva de un principio de la razón radica en su relación estrecha con el entendimiento y su subordinación al mero orden de las reglas del mismo; estos principios son llamados sintéticos. Análogamente, el entendimiento podría producir principios; dentro del orden exclusivo de los fenómenos, los cuales serían principios empíricos. Por otro lado, está latente la posibilidad de que el uso puro de la razón nos conduzca, por mera inclinación, a la formulación de principios trascendentales, esto es, a los principios que postularían prematuramente en los objetos mismos la ilimitada completud de la serie de las condiciones.¹³

Si tenemos en cuenta que un principio de razón puro usado genuinamente es sólo una regla—que impone un regreso que no permite la posibilidad de un incondicionado en la serie de condiciones de posibilidad de los objetos, y que dista mucho de ser un principio constitutivo que amplíe el concepto de mundo sensible más allá de toda experiencia posible—¹⁴, en el sentido de que postula lo que hemos de hacer en el regreso, debemos asumir que se trata de un principio regulador.¹⁵

Dentro de este esquema de delimitación y especificación del uso puro de la razón, Kant hace una afirmación que abre la discusión posterior con Fichte y el idealismo alemán en general:

¹² *KrV*, B 359.

¹³ *KrV*, B 366.

¹⁴ *KrV*, B 537.

¹⁵ Esta aclaración se halla en el marco de la antinomia de la razón pura respecto a las ideas cosmológicas. Mi propósito sólo consiste en esbozar las distintas acepciones de principio en Kant y traer la noción que polemizan los autores que ahora me interesan, a saber, Hegel y Fichte.

Pero semejante principio [regulativo], ni impone una ley a los objetos, ni contiene el fundamento de posibilidad de conocerlos y determinarlos en cuanto tales. No es más que una ley subjetiva destinada a administrar las posesiones del entendimiento y a reducir al máximo el número de sus conceptos comparándolos entre sí.¹⁶

Esta conclusión es la que causa el mayor desacuerdo y la ruptura metodológica de Kant con el idealismo posterior. El marco contextual y problemático de la presente investigación es la negativa del idealismo posterior a aceptar que un principio emanado de la búsqueda por la unidad de la razón no pueda ser fundamento de posibilidad del conocimiento y determinación de los objetos en cuanto tales. La principal razón que se esgrimirá es que el uso de la razón, en tanto nos proporciona principios que no tienen aplicación empírica, muestran la posibilidad de que nuestro entendimiento y sus reglas no sólo sean considerados bajo la figura de su actividad inmanente, sino como objeto de reflexión. Además, esta aceptación kantiana abre no sólo la problemática de la dualidad del yo, sino de la carencia de unidad en la razón, porque deja abierta la posibilidad de un principio con pretensiones legisladoras que estaría imposibilitado para legislar o determinar objetos. Vale decir, en este sentido, que la filosofía fichteana y la hegeliana acentúan la importancia de unificar el ámbito teórico y el práctico desde la noción de la libertad, es decir, la constitución de un monismo y unidad de la razón. La búsqueda de este fundamento en Fichte partirá, como veremos en el primer capítulo, del acto mismo del yo (*Tathandlung*) postulado como principio y dentro de un marco práctico acentuado.¹⁷ El acto del yo que es puesto como principio tiene su justificación por el hecho de estar puesto como un acto de autoproducción. Por ello, el papel de ese yo, mismo que es conciente y se hace conciente de su actuar, es esencial para la estructura argumental crítica contra el idealismo trascendental kantiano.

Respecto a la posibilidad de un principio fundador de la filosofía, hay que considerar entonces dos tareas: 1) Justificar la necesidad de un principio en la filosofía que resuelva el dualismo del yo y 2) Clarificar el método que nos lleva a ese principio. Las respuestas a estos requerimientos se hallan intrínsecamente relacionadas y son expuestas con mayor detenimiento en los escritos tempranos de Fichte de 1794/5 (por ejemplo, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*). Fichte llama al método, el cual dará respuesta a las preguntas arriba planteadas “*abstrahierende Reflexion*” y éste consiste en

¹⁶ KrV, B 363: Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objekten kein Gesetz vor, und erhält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sonder ist bloß subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrat unseres Verstand.

¹⁷ Véase D. Breazeale, “Fichte and Schelling: the Jena period” en *The age of German Idealism*.

mostrar la certeza del principio como un proceso que comienza con el hecho de la conciencia empírica. Dicho de otra forma, el método reflexivo abstrae un hecho de la conciencia empírica para mostrar la validez objetiva del principio. La principal característica que encontraremos en la obra de Fichte es que su filosofía se asume como el análisis de las condiciones necesarias y suficientes de la certeza de un juicio.¹⁸

La unidad de la estructura del yo y este primer principio estará justificada luego de una serie de argumentos que analizaremos en el primer capítulo. De ahí que el método mismo nos proporcione la justificación del yo como fundamento de la filosofía. Parte de la estrategia, *grosso modo*, es mostrar que el yo, como estructura, contiene un dualismo que no es resuelto por Kant y que consiste en que por un lado es actuante y, por otro, producto del acto mismo. Expresado de otra manera, un yo que actúa y un yo que es conciente de ese actuar.

El rompimiento con la filosofía kantiana

La filosofía fichteana, en tanto reconstrucción y ampliación del idealismo trascendental, intenta explicar la unidad de lo teórico y lo práctico desde la convicción de que la razón práctica tiene una supremacía que permite entender la unidad entre ambos. Es decir, permite resolver el problema de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo desde la supremacía de la razón práctica, en tanto que es el resultado de la acción más que de una mera contemplación.¹⁹ Lo que está en el centro de esta ruptura con el kantismo es la noción de intuición intelectual y con ello la libertad. Estas nociones constituyen, además, una manera de marcar la distinción entre criticismo y dogmatismo, porque el principio que resulte de la investigación será inmanente, esto es, se encontrará en la misma conciencia y no fuera de ella (principio trascendente). Es necesario subrayar que el propósito de la *Wissenschaftslehre*, como lo expresa en la *Zweite Einleitung der Wissenschaftslehre*, no es mostrar la realidad del autoconocimiento, sino sólo explicar la posibilidad del mismo. Es así como debemos entender las nociones centrales antes mencionadas. Kant demuestra en la *KrV* que el autoconocimiento es producto de la aplicación de categorías y que un yo *a priori* e incondicionado es el resultado de un paralogismo, el cual no implica conocimiento alguno. De ahí que la posibilidad del

¹⁸ Véase R-P. Horstmann, “The Early Philosophy of Fichte and Schelling”, en *The Cambridge Companion to German Idealism*.

¹⁹ Cf. F. Beiser, *German Idealism. The Struggle against subjectivism, 1781-1801*

autoconocimiento quede determinado por el esquema trascendental que implica tanto lo discursivo como lo empírico y que Kant niegue que una intuición intelectual, esto es, la representación de uno mismo como objeto, pueda ser fuente de conocimiento. A Fichte, por otro lado, lo impulsa la necesidad de mostrar la posibilidad de la autoconciencia de nuestra libertad y la vía para conseguirlo se constituye desde la intuición intelectual. En esto consiste su nueva concepción de la subjetividad: mostrar la unidad de lo subjetivo y objetivo desde la posibilidad del autoconocimiento. La manera, *grosso modo*, es a partir de una *reductio absurdum*. Fichte asume que hay un yo que existe independiente e indeterminado y que cumple dos condiciones: la condición de la autoconstitución y la de autoexpresión. El yo como objeto no existe de manera *a priori* al yo como sujeto, sino que el primero tiene un origen en el segundo (autoconstitución). Pero el autoconocimiento mismo consiste en sus autoexpresiones, a saber, el yo tomado como objeto (autoexpresión). Además, este poner al sujeto como objeto se da desde un plano actual y potencial.²⁰

La convicción fichteana por resolver el dualismo del yo está comprometida con la idea de la unidad de la razón, esto es, la reformulación del uso del yo tanto como objeto como sujeto del juicio.²¹ La estrategia fichteana del método de reflexión, no obstante, será reemplazada en 1797/8, en su *Zweite Einleitung der Wissenschaftslehre*, por la noción de intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) Si bien sigue patente el trato metodológico y el compromiso por mostrar la necesidad y justificación de un fundamento en la filosofía—íntimamente ligado también a la respuesta al escepticismo—, esta nueva noción abre otra serie de problemas como el método y la coherencia entre la reflexión abstracta y las intuiciones intelectuales. Desde una perspectiva reconstructiva, podríamos afirmar que no hay contradicción o diferencias radicales entre los dos tratamientos. Parte de mi intención en este texto es tomar elementos de los dos textos arriba mencionados e intentar clarificar la manera como Fichte pretende explicar la conexión de la estructura del yo y la unidad de la razón.

²⁰ Lo que queda claro en esta comparación es que a Fichte le interesa de manera fundamental la capacidad de un yo de autoponerse y desde esa posibilidad poder explicar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo. Beiser menciona a propósito de las condiciones arriba mencionadas: to be self-positing implies self-constitution since the self-knowing self brings itself into existence when it posits itself; there is no preexisting self who is just given prior to the self-knowing self. Self-positing also implies self-expression since to say that the self posits itself as *P* is to say that the self simply is *P*, that it makes itself what it is through *P* or whatever it posits itself to be. (F. Beiser, *German Idealism*, p. 304)

²¹ No hay que olvidar que hay otra línea de argumentación que se deriva de la postulación del yo como fundamento y que es también de las motivaciones de la filosofía de Fichte: refutar al escéptico y mostrar que yace sobre la base de creencias que no pueden ponerse en duda o sobre un programa desde el cual no se puede dudar— una tarea también compartida por Reihold.

Respecto a las variantes metodológicas utilizadas en los tres textos que se abordarán, tomo como centro del argumento fichteano la noción de intuición intelectual tanto de *Zweite Einleitung* como *Neue Versuch*. Comenzaré, no obstante, con el texto de 1794 con el fin de engarzar el método de abstracción con el posterior uso de la noción de intuición intelectual. Para completar esta pequeña introducción quisiera por ahora abordar el problema del yo.

La recepción crítica: la dualidad del yo

El yo, en la filosofía kantiana, es concebido como una inmediata expresión de la apercepción, en tanto es una unidad absoluta en el sentido lógico, pues se trata sólo de una representación.²² Ésta, además, contiene una dualidad que Kant expresa como sigue:

En todos los juicios soy yo el sujeto *determinante* de la relación que constituye el juicio. La proposición que afirma que el yo, el yo que piensa, puede ser considerado como *sujeto* de pensamiento, como algo no simplemente inherente a este pensamiento, es apodíctica e incluso idéntica. Pero tal proposición no significa que yo, en cuanto *objeto*, constituya un *ser subsistente o sustancia*.²³

Como se ha mencionado arriba, el uso de la facultad de la razón se convierte en una investigación de segundo orden al centrarse no en la unidad de los fenómenos, sino en la unidad de las reglas que los constituyen. Teniendo esta unidad de reglas un interés importante, resulta pertinente aclarar cuál es el núcleo de la misma, esto es, qué noción está en juego cuando intentamos analizar la unidad sin apelar a los objetos o a su función primordial. Tenemos de un lado a la unidad de los fenómenos y de otro a la unidad de las reglas. En este marco, la noción del yo adquiere un papel predominante. El yo es la mera representación que da unidad a nuestras representaciones, pero del mismo modo puede ser el objeto de estudio. Entendido no como sustancia, sino como unidad lógica absoluta. La substancialización del mismo será negada constantemente por Kant y el idealismo alemán representado por Fichte, Schelling y Hegel, pues consideran que el uso del yo como sustancia no explica en ningún sentido la relación del

²² *KrV*, A 355.

²³ *KrV*, B 407

mismo con el mundo externo, sino sólo identifica un yo cuya objetividad nunca es demostrada.²⁴

Pero ¿cómo es que puede entonces el concepto del yo ser fundamento de la filosofía? Como se ha dicho, hay una preocupación por responder al dualismo entre el yo como objeto y como sujeto. La posibilidad de enfrentarla podría ser la siguiente: apelar a un fundamento objetivo que nos pueda dar herramientas para enfrentar al escepticismo y disolver el dualismo, a partir de un fundamento cierto originado en la razón e incondicionado. La única posibilidad de un fundamento incondicional y absoluto la constituye el yo, pues una de sus características es que puede constituirse como un principio incondicionado. Semejante postura aparecerá por la necesidad de una filosofía elemental en la filosofía de Reihold y su propósito de erigir un primer principio. La relevancia de esta filosofía, pues, reside en la demanda general de una exposición más coherente y sistemática en la filosofía kantiana de un lado, y, de otro, por derivar la filosofía crítica de un simple principio fundacional.²⁵ La respuesta a la pregunta por lo que hace posible el hecho empírico de la conciencia expresado en el juicio “yo soy” consiste en la capacidad que el yo tiene para poner algo incondicionalmente con el yo.²⁶ Y este poner al yo como incondicional consiste en la actividad misma de esa existencia.

Dada la dualidad del yo y planteada la posibilidad de un fundamento incondicionado (*Unbedingtes*), los distintos matices y enfrentamientos surgen en el seno de la recepción kantiana. Fichte acentuará el papel del yo como condición trascendental de conocimiento y derivará a partir de este autoponer al no-yo y la síntesis resultante de las mismas— procedimiento que analizaré con detalle en el primer capítulo—. Además, sería de gran ayuda contextual retomar la recepción de Schelling en sus textos de juventud, donde intenta desmarcar y justificar el yo como fundamento frente a la sustancia absoluta de Spinoza. Lo que aportará este capítulo es un contexto más claro y los elementos críticos necesarios para hacer frente a la postura de Fichte. La necesidad de unidad entre la naturaleza y lo subjetivo o el yo como tarea a realizar, configuran las constelaciones de discusión de Schelling. No obstante los objetivos dispares entre

²⁴ Esta sustancialización es manifiesta en la filosofía cartesiana y en lo que el idealismo alemán ha llamado metafísica tradicional o dogmática, misma que es representada por Wolff.

²⁵ Véase D. Breazeale, op cit.

²⁶ R-P Horstmann,. loc cit, p.122.

Schelling y Hegel y su ruptura metodológica²⁷, es conveniente rescatar, debido a los fines de este ensayo, la postura de Schelling respecto a su noción del yo como fundamento de la filosofía, en pos de entender la crítica de Hegel. Simultáneamente, la incumbencia teórica del texto de Hölderlin *Urtheil und Seyn* ensambla la ruptura y distanciamiento de Hegel respecto de Fichte.

Presentado el problema de la dualidad del yo y esbozada la posible respuesta desde la fundamentación de un principio incondicionado, introduciré la peculiar forma de resolver este dualismo desde la filosofía hegeliana y la peculiaridad de su monismo basado en el absoluto como principio.

Ubicar exactamente la crítica hegeliana a Fichte y de manera unívoca resulta casi imposible. Esta crítica tiene aspectos cambiantes que parten del hecho de las respuestas constantes hechas por los autores a lo largo de su obra. Mientras los *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de Fichte desatan de manera esquemática el silogismo de las tres *Grundsätze* (yo, no-yo y la síntesis de ambos), el contenido de la *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre* se expone a la crítica al supuesto “nihilismo” fichteano, o peor aún, al ateísmo radical.²⁸ Es posible en este contexto clasificar, no obstante, por lo menos dos minas que explota Hegel tanto en la *Differenz* como en *Glauben und Wissen*. En *Differenz* Hegel ataca básicamente la noción de identidad absoluta a la cual llega Fichte con su *Neue Darstellung* (1797/99), pues Fichte presenta la noción del yo como una “autointuición intelectual”.²⁹ De este modo, el yo puro se asume como una identidad absoluta. Por otro lado, en *Glauben und Wissen*, se critica la relación entre la lógica y la *Wissenschaftslehre*, esto es, la forma pura del yo bajo las figuras lógicas de identidad, contradicción y fundamento (yo = yo, yo = no-yo y su síntesis). El problema que enfrenta Fichte es cómo puede la *Wissenschaftslehre* mostrar las formas lógicas, las leyes y la validez desde una teoría de la conciencia presupuesta. De cualquier modo hay un problema central que me interesa poner a discusión: la justificación de un yo puro como fundamento. Tanto la *Zweite Einleitung der Wissenschaftslehre* como *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* presentan la noción

²⁷ Me refiero específicamente a referencias de Hegel en el prólogo de la *Phänomenologie*, donde acusa a Schelling de querer demostrar lo absoluto de un pistoletazo.

²⁸ Jacobi es uno de los más críticos respecto a la interpretación de este texto, pues considera que la postulación de un yo como fundamento conduce no sólo a un nihilismo, sino a un ateísmo radical. Cfr. Briefe. Jacobi an Fichte. La imputación, básicamente, es que si el yo puede pensarse como incondicionado puede dudarse de cualquier creencia religiosa. De este modo, no sólo sería una postura nihilista, sino atea.

²⁹ Cfr. J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, I, 4, 271-281

de un yo puro puesto como fundamento, aunque veremos una rispidez natural de la contraposición entre una derivación sin exterioridad y la necesidad de vincular la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) con la aprioricidad. Düsing se expresa de este modo sobre la manera general en la que podríamos caracterizar a la *Wissenschaftslehre*:

La Doctrina de la ciencia no es una lógica, porque la primera es el fundamento de la segunda. Se puede erigir, empero, la lógica y sus formas y leyes de la doctrina de la ciencia, en la cual se tematiza, de sus proposiciones, la forma y el contenido que tiene al mismo tiempo. Las formas lógicas son, por tanto, productos de la abstracción de las proposiciones de la doctrina de la ciencia.³⁰

Si la *Wissenschaftslehre* no es una lógica y resulta insuficiente la intención fichteana de vinculación de las formas lógicas y la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), entonces podríamos asumir que los presupuestos epistemológicos de Fichte requieren de una nueva estrategia que, bajo la mirada hegeliana, se avizora como una teoría que incluye el carácter normativo del yo y no sólo la aceptación del yo entendido como agente en la teoría de la conciencia de Fichte. En esta importante tarea hay un tema sobresaliente para comprender la crítica hegeliana y las implicaciones ontológicas de la teoría de la conciencia: la noción de objeto, la cual es abordada en un apartado bajo el título contemporáneo de tesis organológica de los objetos y que permite ver de manera más clara la ampliación de la categoría de autoconciencia en el idealismo absoluto.

³⁰ K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, p. 126: Die Wissenschaftslehre selbst ist also keine Logik, weil sie deren Grund ist. Man kann jedoch die Logik und ihre Formen und Gesetze aus der Wissenschaftslehre herstellen, indem man von deren Sätzen, die Form und Gehalt zugleich haben, die Form abstrahiert und diese dann selbst thematisiert. Die logischen Formen sind also Abstraktionsprodukte von den Sätzen der Wissenschaftslehre.

Capítulo I

La noción de *Grundsatz* en la *Wissenschaftslehre* de Fichte

En la obra de Fichte encontramos una continuidad del proyecto kantiano y una reformulación al mismo tiempo. En su obra *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Fichte desarrolla uno de los primeros intentos por fundar una doctrina de la ciencia capaz de fundamentar todo conocimiento. Este pequeño ensayo programático tiene como principal característica que presenta a la filosofía como una ciencia del conocimiento o doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*). Su aparición en 1794 rescata las primeras intuiciones de diseñar un nuevo método contra el escepticismo y presenta por vez primera algunos detalles de su método, antes de asumir la cátedra de Jena en el mismo año. Esta motivación está en concordancia con la búsqueda por la unidad de la razón que presenta en *Zweite Einleitung der Wissenschaftslehre*. Entender esta nueva forma de argumentación, para su posterior recepción en Schelling y Hegel, será el objetivo cardinal de este capítulo. Además de intentar concebir el desarrollo del método de una manera más coherente respecto a sus dos textos incluidos en este capítulo, con especial cuidado en mostrar el paso de la concepción del yo como sujeto de conocimiento a la de un yo entendido como agente.

A manera de introducción sería oportuno decir que la posición del yo dentro de este intento programático se justifica por el hecho de que es concebido como mera actividad y no como un hecho del mundo o sustancia. Como el yo es al mismo tiempo lo actuante y el producto del acto, lo activo y el resultado de esa actividad son uno y lo mismo. Sin embargo, lo que habría que explorar con detalle en esta primera sección es cómo pasamos teóricamente de un yo que es sujeto de conocimiento a un yo que es al mismo tiempo agente y objeto de su conocimiento.

1.1 Sobre el concepto de la *Wissenschaftslehre*

Para Fichte, la fundamentación o búsqueda de la proposición fundamental comienza como una mera hipótesis, esto es, una fundamentación basada en el arbitrio humano (*Willkür*).¹ La justificación de esta búsqueda yace en la necesidad (*Notwendigkeit*) de

¹ Cabe recordar que la recepción poskantiana y hegeliana de la filosofía crítica retoma de manera importante la noción de *Willkür*, concepto que adquiere un rol importante en la formulación de sus

encontrar una proposición fundamental (*Grundsatz*) cierta que no dependa más que de sí misma. En sus propios términos:

Si no se tuviera para nada una certeza bajo proposiciones relacionadas, no se tendría tampoco la totalidad originaria a través de la relación.²

Fichte se pregunta, bajo esta consigna, por la procedencia de esta certeza propia. Para él, esta ciencia tiene en sí misma una sustancia o contenido (*Gehalt*). Esta investigación, nos aclara, debe ser entendida no sólo como el uso teórico del arbitrio humano, sino como la necesidad de fundamento de la ciencia misma, es decir, la necesidad de una ciencia de la ciencias. Según Fichte, habríamos de preguntarnos primeramente: ¿cómo es la ciencia misma posible?

La estrategia consiste en la afirmación de que podemos (*sollen*) tener un fundamento de nuestro saber y la posibilidad de una ciencia que se desarrolle a través de su realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Tenemos pues, por un lado, un acercamiento con las intenciones kantianas respecto al procedimiento para justificar la objetividad de nuestro conocimiento —ya que Fichte plantea también la necesidad de trazar la relación entre el desarrollo de la *Wissenschaftslehre* y la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Y por otro, también abre la temática de la posibilidad de la postulación del arbitrio o libertad absoluta. En otros términos, es menester para tal tarea asumir esta investigación como hipótesis, y a la vez, como una fundamentación sólida y cierta. Si bien es cierto que se abre el problema de la libertad absoluta, para él no existe contradicción alguna en este proceder, pues debe entenderse como el juego de la facultad imaginativa (*Einbildungskraft*)³ Con el fin de aclarar esta postura, Fichte hace una analogía entre dicha investigación y el inventor del globo aerostático, el cual para calcular la velocidad, la altura, el tipo de aire, etc, requería de un lugar dentro del proceso de cálculo interno al mismo cálculo. De forma breve, si queremos formular un principio tenemos que hacerlo de supuestos ya dados, externos a nosotros, pero sólo posibles bajo nuestra determinación. Así, dice Fichte, de la misma naturaleza es la doctrina de la ciencia que se pretende fundar, la cual no depende de nosotros y existe sin nosotros. Nosotros hemos de determinar esa dirección y eso es lo que determina nuestra definición.

sistemas. También es posible traducir este término como ‘autonomía’. He decidido optar por la traducción ‘arbitrio’, que responde más a una traducción literal.

² J. G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder sogenannten Philosophie*, p. 33: (Todas las citas de este texto son traducciones mías. Agrego la cita en original para su confrontación. En lo que sigue la obra será abreviada ÜBW).

³ J. G. Fichte, *ÜBW*, p. 39.

Los innumerables problemas de dicha afirmación son explorados por Fichte de manera sistemática. Hay dos nociones que parecen transformar la búsqueda de un fundamento *a priori* con contenidos: libertad absoluta y el uso de la lógica como instrumento. Estos dos elementos ponen en juego la forma y método de derivación del principio de la filosofía.

Para Fichte la determinación de un objeto arroja dos posibilidades. Por un lado, define las reglas a partir de las cuales se comporta el objeto, pero abre, de igual manera, la posibilidad de ver la indeterminación del mismo a partir de la facultad de la imaginación. La diferencia entre las ciencias naturales o la geometría y la *Wissenschaftslehre* radica en que las primeras contienen juicios (*Urteilkraften*) y observan determinados objetos desde determinadas leyes⁴. En cambio, la *Wissenschaftslehre* se interesa por las leyes de la mera representación independientes de las leyes de la naturaleza y sus objetos. La diferencia entre ellas es metodológica. Mientras la primera hace uso de la *Abstraction*, la segunda realiza una *Reflexion*. Lo que es forma para la *Wissenschaftslehre*, es contenido para la lógica, y este contenido llega a ser nuevamente una forma general de la *Wissenschaftslehre*, pero sería pensada como forma de una proposición lógica. En este doble juego se expresa para Fichte la Libertad.⁵ Su diferencia radica en que la lógica dice: si A es, es A; mientras que la *Wissenschaftslehre* afirma: porque A es, es A.⁶ Dicho de otra manera, A adquiere existencia en tanto es autopuesta o pensada,. En el caso de la Lógica existe un condicional que supedita su existencia a su suposición. Es decir, la transición de un yo práctico a un yo absoluto. El autoponerse del yo no es una inferencia, sino una deducción *a priori* que se fundamenta en el acto mismo de pensarse. Es de notar, además, este carácter normativo y epistemológico con miras a la unidad de la razón. El desmarque frente a la filosofía crítica comienza por matizar el método ético-epistemológico de su investigación.

Si nos preguntamos por la necesidad de una teoría de la conciencia cuyo centro sea la libertad, dejando de lado las determinaciones particulares de objetos o su uso dentro de las leyes, habríamos de responder que es una necesidad interna que se presenta, aclara Fichte, como acto, pues los contenidos empíricos no nos permiten formular una ciencia de los mismos como tal. Dado el sentido y la pertinencia de esta

⁴ Íbid, p. 58.

⁵ J.G. Fichte, *ÜWL*, p. 60: Diese zweite Handlung der Freiheit, durch welche Form zur Form der Form selbst, als ihres Gehalts wird, heisst Reflexion.

⁶ Logik also sagt: wenn A ist, ist A; Wissenschaftslehre: weil A ist, ist A.

primera pretensión podemos postular la primera *Grundsatz*: yo = yo, la cual es indeterminada y actual. Porque sólo el yo puede ser capaz de poner algo incondicionado, dado que la contingencia de las representaciones de objetos externos no tienen esta propiedad. Es una entidad condicionada por el hecho de que se pone a sí mismo y es una entidad existente porque su ponerse a sí misma consiste en la posición de su existencia. Pero la contraparte o el punto de vista desde la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) contrapone este primer acercamiento y se manifiesta otra *Grundsatz*: no-yo. En otros términos, la segunda *Grundsatz* “no-yo”, la naturaleza, lo que es externo a mí, es la contraposición lógica de la primera *Grundsatz*. De otro modo, caeríamos en el mero uso de la razón pura y la falta de reflectividad. Es importante recordar que evitar este dogmatismo es clave en la primera formulación fichteana de su filosofía, porque lo que combate es precisamente la sustancialización, de la que ha sido objeto el yo por parte de la metafísica tradicional (*Wolff* especialmente) Estas dos consideraciones parten de la libertad absoluta, pero hacen uso de la lógica como forma y método de abstracción.

Debido a la naturaleza de la *Wissenschaftslehre*, Fichte subraya la importancia de definir y trazar las distintas relaciones que ésta puede tener con otras ciencias particulares y sus objetos propios. Además de la estructura de las proposiciones que la constituyen.

Hay tres momentos en su argumentación: un momento de distinción entre la ciencia y la *Wissenschaftslehre*, luego la clarificación de las nociones de *Abstracción* y *Reflexión*⁷ y por último la importancia de la síntesis que realiza de ambas la *Wissenschaftslehre*, desde la libertad. Esta síntesis se constituye como la tercera *Grundsatz*:

Esta abstracción sucedió a través de la libertad, y el espíritu humano no es conducido para nada a través de un impulso ciego.⁸

A diferencia de las ciencias particulares, el objeto de la *Wissenschaftslehre* es todo el sistema del saber humano. Cada acción sucede bajo un tipo determinado de leyes y éstas determinan cada acción. No es necesario que estas acciones sean llevadas hacia una forma sistemática. Pero, recalca Fichte, es posible que la conciencia sea capaz de pensar

⁷ Ya en la *Logik Elementarlehre*, Kant distingue tres actos lógicos del entendimiento: comparación, abstracción y reflexión, dejando entrever el carácter negativo y necesario de la abstracción en la conformación de conceptos universales. Cf. § 6.

⁸ J. G. Fichte, *ÜWL*, p. 65: Diese Abstraktion geschieht durch Freiheit, und der menschliche Geist wird in ihr gar nicht durch blinden Zwang geleitet.

per se, esto es, yo puedo decir “yo soy”. Esta es la característica fundamental de la *Wissenschaftslehre*. De esta forma, el objeto de la *Wissenschaftslehre* se despliega partir de lo ya dado, la experiencia y legislación a partir de las leyes, y culmina en la relación con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) Por ello, la libertad constituye el núcleo de la *Wissenschaftslehre*, ya que sin ella este segundo movimiento no sería posible. Esta doble tarea de la *Wissenschaftslehre* es expresada de la siguiente forma:

La reflexión, la cual domina en la totalidad de la doctrina de la ciencia, en el sentido de que ella es ciencia, es una *representación*. Pero no se sigue de ahí que todo sobre lo que se reflexionaría sería también solamente una representación. En la doctrina de la ciencia el yo es representado, pero no se sigue que sea representado como un simple representar; como una simple inteligencia. Se podría encontrar en ello aún otras determinaciones. El yo, como *sujeto* del filosofar, está sin discusión representándose; el yo como *objeto* del filosofar podría ser aún algo más.⁹

Los usos del yo explicados arriba muestran la posibilidad teórica de utilizar una intuición intelectual dentro de la *Wissenschaftslehre*. En ningún sentido se representa un yo cuyo contenido es objetivo, fuera de las determinaciones del conocimiento objetivo, sino simplemente un yo hipotético que le permitiría a Fichte deducir una ciencia de las ciencias. La disputa sobre la posibilidad de las intuiciones intelectuales enfrenta los sistemas de Fichte y Kant. Para Fichte el autoconocimiento de la libertad se da sólo por medio de la intuición intelectual, pues se cumplen dos condiciones, la de autoconstitución (pues es puesto un yo actual y potencial) y la de la autoexpresión (en tanto yo actuante). Pero cabe señalar que el yo que se constituye no es una sustancia, sino sólo la expresión de la autoconciencia empírica.¹⁰

Uno de los argumentos aquí relevantes sería el de la posibilidad de la actividad misma del yo de manera absoluta, el cual Fichte presenta del modo siguiente:

Yo me soy dado por medio de mí mismo como algo que ha de ser activo de cierta manera, con lo cual me soy dado por medio de mí mismo como activo en general; yo tengo la vida en mí mismo y la tomo de mí mismo. Sólo gracias a este medio de la ley moral *me* veo; y si me veo por este medio, me veo necesariamente como autoactivo. Y por este medio surge para mí ese ingrediente totalmente ajeno que es la acción real de mi yo en una

⁹ J.G. Fichte, *ÜWL*, p. 71: Die reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, in soferne sie Wissenschaft ist, herrsch, ist *ein* Vorstellen; daraus aber folgt gar nicht, daß alles, *worüber* reflektiert wird, auch nur ein Vorstellen seyn werde. In der Wissenschaftslehre wird das Ich vorgestellt; es folgt aber nicht, daß es bloß *als* vorstellend, bloß als Intelligenz, vorgestellt werde: es können sich noch wohl andre Bestimmungen darin auffinden lassen. Das Ich, als philosophirendes *Subjekt*, ist unstreitig nur vorstellend; das Ich, als *Objekt* des philosophirens könnte wohl noch etwas mehr seyn.

¹⁰ Cf. Beiser, F. *German Idealism. The Struggle against subjectivism*. Especialmente el capítulo II.

conciencia que, de otro modo, sería tan sólo la conciencia de una sucesión de mis representaciones.¹¹

Este acto de espontaneidad, bajo las consideraciones fichteanas, constituye la prueba en sí misma de que la auto-intuición es dada bajo condiciones del idealismo trascendental y no bajo las condiciones empíricas de la experiencia. Es, por ello, una representación del actuar y no de un conocimiento empírico.

Recapitulando, esta reflexión, originada como resultado de una intuición intelectual, inaugura un nuevo camino filosófico: tomar al sujeto como objeto y no solamente como sujeto. Dicho de otro modo, podemos considerar que la *Grundsatz* basada en la plena libertad posibilita la comprensión de la interacción entre la deducción interna y la realidad efectiva del mundo. Es decir, a partir de la mera imaginación podríamos entender el proceso de reflexión o deducir del mero uso del yo como sujeto. En tanto esta teoría de la conciencia desarrolla la aprioricidad del conocimiento, se retorna a la problemática del yo, la cual dirige gran parte de los esfuerzos de la *Wissenschaftslehre*. En corto, lo que entiende Fichte por concepto de la *Wissenschaftslehre* es la postulación de tres Fundamentos (*Grundsätze*) que hacen posible pensar o justificar una ciencia de las ciencias: yo = yo, yo no = no-yo y la síntesis de ambos. El primero surge de la necesidad de una proposición incondicionada, esto es, el pensar al yo como objeto. La segunda es la consecuencia epistemológica que implica la aceptación de un idealismo trascendental de que el yo es una representación que, si queremos explicar su relación con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), se encuentra ligada a la representación de objetos externos, a saber, al no-yo. La tercera *Grundsatz* es la tarea que se desprende de la postulación de las dos primeras, dada la labor por dar sistematicidad a nuestro conocimiento. Estas formas metodológicas aspiran a resolver la dicotomía, señalada anteriormente, entre naturaleza y libertad. Es por ello que vale la pena detenerse en su exposición.

La derivación de las *Grundsätze* y la concepción de naturaleza en Fichte parecen no distinguirse metodológicamente. La exposición fichteana busca justificar una noción de naturaleza desde la subjetividad. El autoponerse del yo es, bajo esta perspectiva, la contraposición del no-yo, pero este no-yo se justifica por el acto mismo. Veamos esto

¹¹ Fichte, J. G. *Zweite Einleitung*. P 52: Ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise tätig sein soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als tätig überhaupt gegeben; ich hab das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich; und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich notwendig, als selbsttätig; und dadurch entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einer Bewußtsein, das außerdem nur das Bewußtsein einer Folge meiner Vorstellungen sein würde.

detenidamente. La proposición yo = yo expresa el acto mismo que busca el fundamento de la filosofía. Pero para que este acto no sea tomado como una mera representación subjetiva, Fichte tiene que derivar otra proposición y diferenciar con ella al yo del no-yo. Este paso no puede ser dado como una contraposición absoluta, sino relativa al acto del yo. Dicho de otra manera, hablar de naturaleza o no-yo implica siempre un acto presente que no puede ser expresado sino desde la ipseidad, esto es, la fuente de toda realidad es el yo.¹² El objetivo consistiría en demostrar que sólo es posible expresar contenidos(X) relativos a la naturaleza porque ésta supone un sujeto que exprese esa X. Suponer la intrusión en una realidad efectiva del no-yo sin un sujeto que lo enuncie implicaría la aceptación de un mundo incognoscible que no explicaría la unidad de la razón. El yo pone como realidad absoluta esta diferencia frente al no-yo. Tomemos el siguiente ejemplo para explicar lo anterior: imaginemos que trazo una línea circular que es = A. Y digamos que la superficie que comprende la nombramos X. Al hacer esta determinación nos oponemos a una superficie infinita, a la cual excluimos en el acto mismo. Si dentro de esta línea quisiéramos trazar otra, digamos Y, esta dimensión estará comprendida en A, pero se opondría a la infinitud mencionada y por consiguiente a la dimensión que comprende X. Así, el no-yo, como derivación de la *Wissenschaftslehre*, depende del yo, pero no implica que con su postulación se limite la superficie infinita. Este ejemplo demostraría que la *Wissenschaftslehre* es la explicación de la relación infinita del postular o trazar una línea (autoponerse del yo) y la dimensión infinita de esa superficie (no-yo) “Tal como en el espacio las superficies finitas pueden medirse en cuanto a su diferencia, así también, de modo análogo, los grados de realidad, en la medida en que son grados diferentes, pueden medirse en cuanto a su diferencia.”¹³ La reflexión, en tanto método de derivación, sería una herramienta que limita en cuanto determina, pero que concede la infinitud del no-yo. Esta síntesis es la tercera *Grundsatz* y representa el método de determinación desde el yo de la naturaleza, sin la negación de su infinita dimensión.

Por tanto, la investigación que pretende demostrar la unidad de la conciencia, o dicho mejor, la unidad entre lo teórico y lo práctico adquiere una forma específica que toma distancia frente a la tradición crítica kantiana e inaugura una nueva teoría de la

¹² Cfr. Fichte, *Grundlage...*, p. 65

¹³ Lauth presenta esta analogía de manera adecuada, pues deja claro que la síntesis de las proposiciones yo = yo y yo no es = no-yo se expresa como la infinita dimensión del no-yo pero sin dejar de acentuar que sólo el yo puede dar lugar a dicha reflexión. Véase, R. Lauth, *op cit*, p. 52.

conciencia o más propiamente, de la autoconciencia.¹⁴ Este método de constitución e investigación del yo que se toma como objeto y que se justifica a través del acto concreto es lo que prefigura el método reflexivo que más adelante reemplazará en sus escritos en 1798 con la figura de la noción de la intuición intelectual.

La nueva teoría de la autoconciencia o autoconocimiento de la libertad tendrá como tarea fundamental demostrar que el autoponerse del yo como objeto de la conciencia puede constituir la prueba de la unidad de la conciencia y por ello de lo subjetivo y lo objetivo. Además, cómo es que la intuición intelectual permite demostrar esto.

1.2 Sobre la intuición intelectual: la segunda *Introducción* a la *Wissenschaftslehre*

¿Cómo es el yo para sí mismo? Es la pregunta más relevante en la investigación filosófica de Fichte en *Zweite Einleitung der Wissenschaftslehre*, en la cual presenta consideraciones en torno a la naturaleza de la actividad propia de pensarse a sí mismo. Esta acción de un yo que se piensa y que al hacerlo es conciente también de lo que hace es lo que llama Fichte una *intuición intelectual*.¹⁵ Nuestra capacidad de pensarnos y de ser concientes de nuestra acción es el supuesto inicial de la filosofía fichteana. Esta afirmación contiene implícitamente por lo menos dos premisas relevantes: i) que es imposible, dado el presupuesto del contenido de la intuición intelectual, prescindir de conceptos, como sucede con las intuiciones sensibles; y ii) que podemos representarnos como un “yo” sin encontrar un objeto, esto es, un yo como representación pura. Surge, además, la posibilidad de que por medio de una intuición intelectual— y no a través de las intuiciones sensibles— se pueda encontrar la conexión entre las intuiciones empíricas y los conceptos desde el plano trascendental. La postulación de la posibilidad de pensar un yo como objeto, esto es, la posibilidad de una intuición intelectual, requeriría, por tanto, una justificación. Se abren, por ello, dos tareas necesarias: 1. Clarificar el papel del arbitrio en la construcción de la posibilidad de formular una intuición intelectual en el marco de lo establecido por el idealismo trascendental y 2. Justificar su uso como medio de conexión entre la sensibilidad y el entendimiento.

¹⁴ Véase el interesante artículo de Dieter Henrich, titulado “*Fichte’s original insight*”, el cual hace énfasis en la nueva forma de la autoconciencia bajo este esquema fichteano.

¹⁵ J.G. Fichte, *Zweite Einleitung*, p. 461: sie [intellektuelle Anschauung] ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue.

Comencemos por explorar la naturaleza de la intuición intelectual. En la *Zweite Einleitung der Wissenschaftslehre* recalca Fichte que la justificación de una intuición intelectual de pensarse a sí mismo es posible, en tanto es la intuición de uno mismo como sujeto que actúa. En otras palabras, cuando el sujeto es capaz de reconocerse como un agente y toma el acto mismo como el contenido de su pensamiento. Este mero acto de pensarse en la actividad misma significa tomar al yo como objeto. Como este acto no puede ser un mero ejercicio abstracto del psiquismo habría que demostrar, sigue Fichte, que hay una contraparte sin la cual sería imposible constituirlo: un ser fuera de él. Estos dos fundamentos (yo y no-yo) son la simple construcción a partir de una intuición intelectual. La derivación de la segunda *Grundsatz* (no-yo) tiene como premisa implícita la aceptación de la imposibilidad de tener conciencia de uno mismo sin tener conciencia del mundo externo.¹⁶ Además, resulta pertinente señalar que en esta parte de la averiguación no se habla de una conciencia de sí sustancializada, sino sólo como un acto (*Tathandlung*) que es puesto como posibilidad de toda conciencia. Supongamos que como mero ejercicio es posible, pues de hecho podemos pensarlo. ¿Cómo justificamos que tal ejercicio puede darnos cuenta de la naturaleza de ese yo como necesario y como forma absoluta para conocer al ser para sí de manera objetiva? Fichte responde:

Esta acción es, por su naturaleza, objetiva. Yo soy para mí: esto es un hecho. Pero es el caso de que yo solamente puedo haberme producido por medio de un actuar, porque soy libre; y sólo mediante este actuar determinado, puesto que es a través de éste que me produzco cada instante, y que en virtud de cualquier otro actuar se produce para mí algo totalmente distinto. Ese actuar es precisamente el concepto del yo, y el concepto del yo es el concepto de ese actuar, siendo ambos enteramente lo mismo; por otra parte, con tal concepto no se piensa ni puede pensarse otra cosa que lo indicado. Es así porque yo lo *hago* así.¹⁷

La justificación de la posibilidad de postular al yo y su contraparte como fundamentos de la filosofía consiste en la actividad misma de un yo que pueda hacerlo. El acto (*Handeln*) es la justificación que posibilita que podamos pensarnos a nosotros mismos,

¹⁶ Aquí Fichte comulga con la prueba trascendental de Kant acerca de la presuposición de la existencia del mundo externo para poder demostrar la autoconciencia. Véase *Widerlegung des Idealismus* (B 274-275) en *KrV*.

¹⁷ J. G. Fichte, *Zweite Einleitung*, p. 466: Diese Handlung ist ihrer Natur nach objektiv. Ich bin für mich, dies ist Faktum. Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zustande gekommen sein, denn ich bin frei; und nur durch dieses bestimmte Handeln; denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblick zustande, und durch jades andere kommt mir etwas ganz anderes zustande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe; und es wird unter jenem Begriffe nichts anderes gedacht; und kann nichts anderes gedacht werden, als das Angezeigte. Es ist so, weil ich so *mache*.

esto es, tomar nuestra actividad como objeto. En ningún sentido esto significa que esa postulación nos otorgue objetividad ni explicación alguna acerca del mundo o las relaciones del sujeto con los objetos particulares, sino sólo el inicio de la explicación de cómo el yo puede ser el fundamento de la doctrina de la ciencia.

¿Cómo hemos de entender este proceder? ¿Puede acaso considerarse la postulación de este fundamento como un método de prueba? En su libro sobre el concepto de intuición intelectual en Fichte, Stolzenberg muestra la importancia del concepto como método en el manuscrito *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie* de 1793/94¹⁸. Recorre conceptualmente la idea de un análisis de las condiciones internas del concepto de representación (*Vorstellung*) tanto en Reinhold, como en Fichte. El acento y la diferencia entre ambos se presenta como la posibilidad de un fundamento epistemológico en el segundo y no sólo como una de las condiciones de la capacidad de representación (*Vorstellungsvermögen*), como es caso en Reinhold. La noción de yo como objeto, esto es, como intuición intelectual, queda de este modo como una herramienta metateórica, es decir, una investigación cuya principal preocupación es la postulación de la oración de la conciencia como *Grundsatz* suprema¹⁹, en tanto forma metodológica para fundar una ciencia de las ciencias.

Pero ¿cuál es la condición para que puedan pensarse los contenidos de la doctrina de la ciencia? Para Fichte al igual que para Kant, la condición de dicha doctrina es un “yo que acompañe a todas mis representaciones”. Así, con la premisa de que todo conocimiento se origina en la experiencia, podemos decir que esta representación del yo puede presentarse como conciencia de la individualidad. Dentro de la constante resistencia a aceptar la existencia de una intuición intelectual, Fichte concede que la observación de que sólo es ella posible si suponemos intuiciones sensibles resulta verdadera, pero que ello no impide que se pueda construir una representación pura desde el arbitrio y sin mayores pretensiones que la demostración de una explicación *a priori*.

Así, representarme al yo, el cual es una representación que acompaña a toda representación, puede ser pensada de manera pura incondicionalmente. A la primera forma la llamamos conocimiento empírico y a la segunda, contenido de la

¹⁸ Véase J. Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*. Stolzenberg analiza el proceso conceptual de la obra de Fichte y lo confronta de manera precisa con el desarrollo filosófico de Reinhold. La diferencia, acentúa, es que para Reinhold una intuición intelectual no constituye el centro de explicación, sino un satélite de una teoría de la capacidad de representar. En cambio, para Fichte, esta noción muestra la pauta para construcción formal de una teoría de la conciencia.

¹⁹ *Ibid*, p. 14

Wissenschaftslehre. La diferencia, empero, radica en que para Kant toda conciencia es relativizada a una autoconciencia, esto es, que el contenido mismo es constituido a través de algo externo a la autoconciencia. De este modo, el resultado no debe contradecir las condiciones de la autoconciencia. Fichte sostiene que:

Para la Doctrina de la Ciencia es determinada toda conciencia a través de la autoconciencia, es decir, que lo que constituye a la conciencia es producido, fundado y dado a través de las condiciones de la autoconciencia; y un fundamento que se halle fuera de la autoconciencia no existe en ningún sentido.²⁰

Para la *Wissenschaftslehre*, las condiciones que hacen posible nuestro conocimiento pueden ser reducidas a una investigación de la autoconciencia como tal. La consecuencia de la investigación trascendental— la cual tiene como objetivo lo incondicionado, el yo como representación pura— se desarrolla por el camino de la investigación de la autoconciencia como tal, esto es, a partir de la investigación de la ipseidad como tal. La proposición yo = yo alcanza relevancia en la construcción de la teoría de la conciencia. No ya desde los contenidos empíricos como en las ciencias en general, sino desde la aprioricidad de nuestro saber. Sin embargo, como el mismo Fichte lo ha planteado, dicha investigación requiere de las intuiciones intelectuales para poder llegar a puerto. Bajo el entendido de que son investigaciones distintas —y que a Fichte sólo le preocupaba mostrar el sentido epistemológico y trascendental de la teoría de la conciencia en tanto condición de posibilidad para conocer objetos— resulta más pertinente la pregunta siguiente: ¿por qué piensa Fichte que esta explicación es suficiente para explicar “lo que los objetos son en verdad”? El objetivo de Fichte es fundar una ciencia de la ciencias a partir de un fundamento *a priori* y lo que le permite realizarlo es la postulación de un fundamento incondicionado y absoluto, ¿cómo podríamos relacionar una teoría de la conciencia con la realidad efectiva (Wirklichkeit)? En otros términos, el objetivo planteado por Fichte es analizar las condiciones suficientes y necesarias del conocimiento o la relación del sujeto con la realidad efectiva, pero a la vez obliga a dar una justificación del porqué ese planteamiento basado en el arbitrio resulta más adecuado para explicar la acción de toda conciencia. Queda por explorar, antes de presentar las objeciones más relevantes a la *Wissenschaftslehre*, qué rol tiene el arbitrio en este proceso. Lo que hasta el momento

²⁰ J. G. Fichte, *Zweite Einleitung*, p. 477. Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn bestimmt, d. h. alles, was in Bewusstseyn vorkommt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewusstseyn begründet, gegeben, herbeigeführt; und einen Grund desselben ausser dem Selbstbewusstseyn giebt es ganz und gar nicht.

se ha mostrado es que el método que pretende superar el dualismo kantiano, entre el yo concebido como objeto y el yo como sujeto, acentúa el paso de un yo del conocimiento a un yo agente que es capaz de ponerse como existente y al mismo tiempo ser fundamento de la filosofía.

1.1 El pensar como acto puro

Un texto que acentúa el papel del yo como agente de este actuar que se pone a sí mismo como fundamento y elemento de la unidad de la razón lo constituye su pequeño ensayo *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, escrito en 1797, el cual resulta útil para conformar uno de los objetivos trazados al inicio del capítulo: justificar el uso del yo como agente y no sólo como sujeto de conocimiento.

Fichte se ha encargado de aclarar continuamente que su investigación es sólo sobre el representar (*Vorstellen*) y no sobre el ser como totalidad. No obstante, es patente que su investigación queda limitada teóricamente al postular las tres *Grundsatz* que dan lugar a la tarea de la *Wissenschaftslehre*, pues el uso de un yo como objeto da la posibilidad de no sólo relacionar la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y las condiciones subjetivas del sujeto, sino que deja la tarea inconclusa de desarrollar de manera efectiva la teoría que explique por qué no siempre es posible relacionar nuestro modelo reflexivo con la realidad efectiva que aparentemente estamos legislando. Fichte intenta desmarcarse de esta posibilidad. Este nuevo intento de exposición tiene un matiz peculiar. Fichte expone su teoría de la conciencia desde una retórica distinta, la cual enfrenta al expositor de la *Wissenschaftslehre* y a un interlocutor indefinido. Independientemente de la forma retórica, me interesa rescatar la noción del pensamiento de sí mismo como acto puro. La premisa a demostrar es que el pensar es un acto (*Handeln*) y que ello implica una actividad desde la unidad entre lo subjetivo y lo objetivo. El principal empeño, como lo había marcado en sus escritos anteriores, es la definición del acto de pensarse a sí mismo. Considerando como principal designio la afirmación del este pensar como acción, Fichte dialoga y ejercita al interlocutor. A Fichte le interesa mostrar esta unidad entre la forma y la naturaleza de la conciencia de su propio pensamiento, pues considera que la demostración de dicha unidad es la clave para poder desarrollar una teoría de la conciencia. La capacidad de pensarse como un objeto es un acto de la reflexión y, como tal, implica que estamos a un nivel

trascendental, no empírico. A esto Fichte en lugar de llamar inteligencia (*Intelligenz*), lo nombra ipseidad (*Ichheit*), ya que según él, caracteriza de mejor modo este retorno de la actividad en sí misma.²¹ Así mismo, remarca que este reflexionar es un acto que se da en el representar de los objetos. La peculiaridad de este acto es que se manifiesta como el actuar desde la tranquilidad (*Ruhe*). Esta tranquilidad retoma la actividad interna de la reflexión misma, pues no depende más que de sí misma. ¿Cuáles son las consecuencias de un acto puro como éste, dado el interés de Fichte por vincular la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del saber con un fundamento incondicionado?

Ciertamente la consecuencia más importante es que se funda un actuar puro que difícilmente puede arrojar una explicación de la unidad de todo acto de la representación. Empero, Fichte no sólo intenta asumir el acto del pensar como un resultado de una intuición intelectual, sino que en este texto sostiene que ese acto es un saber absoluto del representar (*absolutes Wissen des Vorstellens*).²²

Según Fichte la absoluta espontaneidad del yo se justifica del siguiente modo. Yo me soy dado por medio de mi actividad, es decir, mediante mí mismo de manera general. Este actuar que contiene las representaciones de mi vida puede ser un objeto de mi representación. Por ello, puedo verme como un sujeto cuya actividad es auto-activa. Lo que pide Fichte es que en un momento determinado pensemos al yo concretamente. Puesto que esto constituye un pensamiento determinado, entonces hay necesariamente una forma determinada del pensar. La conciencia de cómo se procede cuando se piensa al yo es la tarea fundamental de la *Wissenschaftslehre*. Consideremos, entonces, lo siguiente: si pensar el yo es un actuar determinado, cuya naturaleza es distinta a la de la representación de objetos empíricos, y que por esa razón requiere una derivación distinta, entonces ¿cómo entender la explicación general de los objetos y sus relaciones sólo desde la teoría subjetiva del yo? Dicho de otra manera, ¿es suficiente la teoría de este actuar para explicar tanto el concepto del yo que actúa (y se puede pensar en ese actuar), como su relación con el mundo, desde un esquema subjetivo? El interés de Fichte es mostrar la realidad efectiva del mundo y el esquema que lo constituye. Pensar concretamente el yo y describir el cómo se lleva a cabo dicha acción es parte de esta explicación. Pero toda la estrategia queda volcada a la explicación y derivación desde el esquema mismo de representación, pues Fichte toma como absoluta proposición yo = yo. Ahora, si el mismo Fichte acepta que el otro uso del yo, (es decir, como sujeto), nos

²¹ Cfr. J.G.Fichte, *Werke I*, p. 530.

²² J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, p.15.

da contenidos empíricos del mundo, ¿no tendría que retomar la constitución de esa conciencia desde una concepción más general? Pareciera que el no hacerlo le conduce a un subjetivismo que traiciona la pretensión fundamental de la *Wissenschaftslehre*: hacer uso de las intuiciones intelectuales y explicar la síntesis entre el yo y el no-yo.

Tras haber presentado la reconstrucción del método de prueba de la unidad de la razón, de lo teórico y lo práctico, convendría concluir lo siguiente: La diferencia radical entre la filosofía crítica y la teoría de la conciencia consiste en que el dualismo del yo como sujeto de conocimiento y el yo como agente o fundamento incondicionado es resuelto bajo las premisas del acto puro del yo de pensarse como incondicionado, es decir, de la derivación de un yo que por el hecho de ponerse como actuante o agente, puede ser incondicionado, pues su existencia queda justificada porque su ponerse es desde un acto concreto. El programa general de Fichte, cuyo motor lo constituye el método de reflexión o intuición intelectual, dirige sus esfuerzos por demostrar la unidad de la razón a partir de la identificación entre un fundamento o principio (*Grundsatz*) y la estructura del yo o la autoconciencia y, del mismo modo, derivar otros dos principios: el no-yo y la síntesis de ambos. La formulación del segundo principio, no-yo, surge de la necesaria conexión de la autoconciencia y los objetos externos a ella. Para no caer en la imputación de mero subjetivismo, Fichte incorpora al no-yo, que *grosso modo*, representa la naturaleza de lo externo a la conciencia. La manera de conexión entre ambos es también una tarea de la *Wissenschaftslehre* y consiste básicamente en acentuar la importancia de pensarse a sí mismo como un acto, como un actuar. Es esta la tercera proposición: la síntesis de ambos. El argumento parte de tres afirmaciones. Primero de que todo juicio es caracterizado por tener una cierta forma y un cierto contenido; segundo, que dichos juicios pueden ser condicionados o incondicionados, entendiendo por incondicionado la propiedad de no ser derivable de ningún otro juicio y, por último que si obtenemos un juicio incondicionado tendría que ser llamado principio. La proposición primera que presenta Fichte es la ley de identidad como forma explicativa del supuesto incondicionado, pero hemos de entender esta característica no desde el ámbito lógico, sino como un comienzo hipotético de relación entre un yo que es sujeto de conocimiento y un yo que es objeto del pensar. En otras palabras, si yo me pienso como un yo que está actuando y que al actuar demuestra su existencia, si yo existo, entonces yo existo. Esto implica que los dos elementos no son idénticos, sino que hay un yo que es condicionado y otro que es incondicionado. De este modo, podemos derivar la primer *Grundsatz* del proyecto y el primer principio de la filosofía, desde el

cual podemos instaurar una *Wissenschaftslehre*. Este yo indeterminado sólo es posible bajo ciertas condiciones metodológicas trazadas por el método reflexivo o el uso de la capacidad para pensarse a sí mismo (intuición intelectual). Este mismo método, bajo sus distintas caras,—tanto de su escrito de 1794 como los de 1797—reformula el papel asignado en la filosofía crítica del yo como mero sujeto de conocimiento a un yo capaz de caracterizarse bajo la figura de agente de conocimiento. Este proceder resulta insuficiente desde la perspectiva de Schelling y Hegel, pues sólo queda solucionada, desde su perspectiva, una parte del problema, esto es, la teoría de la conciencia, pero no la teoría global del ser desde su movimiento absoluto.

Capítulo II

La recepción crítica de la *Wissenschaftslehre*: Schelling

Versuchen,

Der Fehler also, der bisher in allen

das Problem vom Grundsatz aller Grundsätze
zu lösen, begränzen wurde, lang offenbar darin,
daß man immer nur einen Theil des Problems
aufzulösen suchte. (F.W.J. Schelling)

En el capítulo anterior intenté mostrar el aspecto fundamental de la obra de Fichte en referencia a la problemática de la investigación trascendental kantiana de las condiciones del conocimiento. El resultado del capítulo fue la formulación de tres *Grundsätze*: yo = yo, no-yo, y la síntesis de ambos. Es importante resaltar que esta aportación fichteana concibe al yo como agente, lo cual le permite dar un giro conceptual y sentar las bases de una respuesta al problema de la dualidad del yo. Me interesa problematizar ahora este resultado del análisis de la teoría de la conciencia en el seno del idealismo alemán. Esta discusión encuentra sentido no sólo porque muestra la importancia de dicha operación en tanto fundamento de la teoría de la conciencia, sino porque muestra un tipo determinado de concepción de la naturaleza de la filosofía.

A Schelling le impulsaba la convicción de dar unidad a la naturaleza y lo subjetivo, desde la presuposición de una unidad de pensamiento y del ser.¹ Desde el punto de vista fichteano, la libertad es expresada a través del impulso práctico y la armonía de la auto-identidad se mantiene en un ideal indubitable. Para Schelling, por otro lado, la unidad está siempre presente. En el caso particular de los textos que ahora presento, escritos apenas a la edad de 20 años, Schelling utiliza gran parte de los argumentos de Fichte para mostrar la jerarquía del idealismo frente a una filosofía de la sustancia absoluta de Spinoza. Pero del mismo modo, utiliza conceptos como naturaleza e identidad absoluta que le permiten exponer su crítica a la dicotomía entre lo práctico y lo teórico.² Estos argumentos los presento a manera de reconstrucciones y elementos críticos que me permitirán presentar de manera más amplia la postura de Hegel al respecto. Añado, así mismo, una pequeña intuición crítica de Hölderlin en torno a la *Wissenschaftslehre* que se halla estrechamente ligada a la utilización de la identidad de

¹ El importante trabajo de Daniel Breazeale, "Fichte and Schelling: the Jena Period" es un referente de distinción entre las dos filosofías en el periodo de Jena. Muestra los importantes contextos que marcaron la pauta para el desarrollo de las filosofías de Fichte y Schelling. Mientras Fichte enfatizaba el aspecto ético y político de su *Wissenschaftslehre*, Schelling mostraba preocupación por la filosofía del arte y de la especulación.

² Véase D. Breazeale, Op. Cit.

lo absoluto como fundamento completo de explicación de lo real, titulado *Urtheil und Seyn*. Este texto seguramente fue leído por Hegel en el círculo de amigos de Hölderlin en su estancia en Frankfurt. Además, se ha considerado como una de las influencias más importantes en el período de construcción del sistema de Hegel, pues es esta separación y crítica del sistema fichteano lo que permitió a Hegel abandonar la postura kantiana y reconciliar sus intereses religiosos.³

En referencia al proyecto fichteano de dar unidad a la razón, Schelling está convencido de que tal investigación sólo ha llegado a resolver una parte del problema. El principal acierto fichteano fue inaugurar la investigación acerca del yo como primer fundamento de la filosofía, pero la síntesis de esa primera proposición fundamental y su contraparte (no-yo) ha quedado en el olvido por su filosofía. De lo que se trata ahora es de llegar a explicar esta unidad absoluta de la filosofía desde la síntesis misma de las *Grundsätze* a las que llegó Fichte. El acento importante se concentrará en explicar el encuentro recíproco entre la naturaleza y la inteligencia, como lo expresa en las primeras líneas de sistema del idealismo trascendental:

Podemos denominar *naturaleza* al conjunto de todo lo meramente *objetivo* en nuestro saber; el conjunto de todo lo *subjetivo*, por el contrario, se llama el *Yo* o *inteligencia*. Ambos conceptos se contraponen. (...) Ahora bien, en todo saber es necesario un encuentro recíproco de ambos.⁴

Dentro de este proyecto se podrá desarrollar la parte inconclusa del idealismo fichteano, la cual consiste en no explicar la relación íntima entre la naturaleza y el yo como totalidad. Además, esta investigación constituye la naturaleza misma de la filosofía y la pauta para lo que hemos llamado el argumento de la carencia en *Differenz*, expuesto con más detalle en el tercer capítulo.

Quizá una de las reflexiones más relevantes respecto a la naturaleza de la filosofía es la que presenta Schelling a propósito de una filosofía que sea considerada como ciencia. Me interesa presentar en un primer momento uno de sus textos enmarcados en la crítica a Fichte: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794). Trataré, por un lado, de rescatar algunas de las tesis más importantes respecto a la conformación de la *Grundsatz* en el contexto del idealismo alemán. Por el otro, intentaré mostrar en qué sentido la postura de Schelling aporta elementos para una mejor comprensión de la crítica hegeliana. Esta última pretensión será complementada

³ Véase D. Henrich, *Hegel en su contexto*. Especialmente el segundo capítulo, titulado “Presupuestos históricos del sistema hegeliano”, contiene una interesante reconstrucción del contexto académico, social y personal de Hegel. En éste, es posible ver la influencia de Hölderlin en su estancia en Frankfurt.

⁴ F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, p. 149.

por el texto *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* de 1794, el cual, como se sabe, responde a una polémica filosófica con Spinoza respecto a la postulación de la naturaleza como sustancia absoluta. Me interesa, no obstante, retomar el uso y la utilización del yo como principio de la filosofía que de él se puede extraer.

2.1 La forma de la filosofía en general

Schelling, en su texto *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794) pretende responder a la pregunta: ¿cómo es posible que la filosofía, cuyo contenido y forma pueden ser concebidos como absolutos y, además, tener un estatus primordial sobre el resto de las ciencias? La estrategia tomada por Schelling consiste en mostrar la diferencia entre el resto de las ciencias y la filosofía, tanto a partir de sus formas como de sus contenidos. Surgen dos problemáticas, sin embargo, pero completamente vinculadas: por un lado la justificación de la filosofía como ciencia y, por otro, el papel del arbitrio (*Willkür*) como elemento característico de la filosofía. Quisiera comenzar este apartado mostrando cuál es, a mi parecer, el argumento que presenta Schelling para vincular y justificar estas dos aristas en el proceso fundacional de la filosofía como ciencia. El proceso argumental de Schelling arranca con la aceptación del esquema fichteano que se funda en el principio yo = yo. No obstante, señala Schelling, surge un círculo que no puede resolverse sino a partir de otro procedimiento. Reproduzco ahora un pasaje que debe considerarse detenidamente:

Así, no sería solamente dado el contenido y la forma de una ciencia en general, sino también la forma determinada de la *conexión* entre ambos a través de dicha proposición fundamental suprema. Como forma general de esta conexión, por tanto, es dada, a través de la proposición fundamental suprema, la forma simultánea de la conciencia del contenido por medio de la forma y la forma | por medio del contenido. En todas las demás proposiciones de la ciencia (distintas a la proposición fundamental suprema) puede ser solamente en ese sentido posible la conexión de un determinado contenido con una determinada forma, como cada proposición fundamental está determinada su contenido o su forma por la proposición fundamental suprema. Porque si su forma o su contenido es independiente de la proposición fundamental suprema; en la cual, sin embargo, sólo tiene lugar una posible forma de conexión entre cada una; sólo por medio de lo cual, si es determinado el contenido o la forma en las únicas proposiciones fundamentales derivadas desde la proposición suprema, también la conexión de la forma y del contenido determina las proposiciones fundamentales únicas; tal que una conexión tiene lugar ella

misma en este sentido: como condición y condicionante simultáneamente una sobre la otra.⁵

En el capítulo anterior vimos la intención fichteana de vincular la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y un proceso de construcción del conocimiento *a priori* (*Wissenschaftslehre*). La investigación requería de una *Grundsatz* que fuera el principio de construcción de la misma. Debido a la necesidad propia del desarrollo de nuestro saber, Schelling rescata este proceder como base o hipótesis, pero reivindica la noción de mediación o conexión (*Verbindung*). Para él, la forma general de una filosofía sólo es posible si la forma general es dada a través de una *Grundsatz* que vincule la forma del *ser-determinado* del contenido por medio de la forma y la forma por medio del contenido.

Creo conveniente una pequeña digresión. Esto con la finalidad de rescatar una de las ideas más críticas y concisas respecto de la *Wissenschaftslehre*. Esto permitirá, a mi parecer, mostrar el sentido de la anterior cita de Schelling.

En un breve texto titulado *Urtheil und Seyn*, Hölderlin ha mostrado que la pretensión de fundar una *Wissenschaftslehre* y su relación con la realidad efectiva no es plausible. Hölderlin ha dividido su exposición en dos conceptos fundamentales: Juicio (*Urtheil*) y Ser (*Seyn*). Se ha propuesto mostrar dos cosas: que el Juicio es la separación entre objeto y sujeto y que la identidad no es equivalente al Ser. Esto le permite, en su argumentación, demostrar que es posible efectuar una separación en el yo entendido como sujeto y objeto, pero que la representación pura del yo sólo es posible a través de la separación de la misma. En otros términos, pensar bajo la figura del juicio al yo, significa que hemos separado intelectualmente la unidad del yo y la naturaleza. Para Hölderlin, el juicio es en sentido estricto y elevado la separación del sujeto y el objeto en una intuición intelectual.⁶ El supuesto de Hölderlin es que hay una unidad

⁵ F. W. J. Schelling, *Gesammte Werke I*, p. 37 (en adelante GW y el número del tomo): So wäre nicht nur Inhalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, sondern auch die bestimmte Form der *Verbindung* dieser beiden durch einen solchen obersten Grundsatz gegeben. Als allgemeine Form dieser Verbindung nämlich ist durch den obersten Grundsatz die Form des wechselseitigen Bestimmtheits des Inhalts durch die Form und die Form durch den Inhalt gegeben. In allen anderen (vom obersten Grundsatz verschiedenen) Sätzen der Wissenschaft kann demnach die Verbindung eines bestimmten Inhalts mit einer bestimmten Form nur insofern möglich seyn, als jene Grundsätze durch den obersten Grundsatz ihrem Inhalt oder ihre Form nach bestimmt sind. Denn, wenn ihre Form oder ihr Inhalt vom obersten Grundsatz abhängig ist, in diesem aber zwischen jenen nur eine mögliche Form der Verbindung stattfinden, so ist eben dadurch, wenn in den einzelnen abgeleiteten Grundsätzen nur der Inhalt oder die Form durch den obersten bestimmt ist, auch die *Verbindung* der Form und des Inhalts der einzelnen Grundsätze bestimmt, so daß eine Verbindung derselben überhaupt nur insofern stattfinden, als sie wechselseitig untereinander Bedingung und Bedingtes sind.

⁶ F. Hölderlin, *Urtheil und Seyn*,: Im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des Ich in der intellectuellen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects.

inseparable entre el sujeto y el objeto; y que es sólo posible pensar la separación por medio de un juicio, lo cual no significa más que la separación intelectual, no real. Por ello, la separación supone una unidad, en tanto “separa” algo.⁷ Si la acción del juicio es separar algo, esto es, a un sujeto y a un objeto, entonces, debemos presuponer necesariamente que estas dos partes separadas son partes de un todo (*Ganzen*) Esta separación se da, aclara Hölderlin, en dos sentidos: como separación práctica o como separación teórica. En el primer sentido podemos decir: “yo soy yo”. En tanto la separación práctica se establece en el no-yo: “yo no soy no-yo”.⁸ De ahí que Fichte y Reinhold dieran tanta importancia a la capacidad de representar (*vorstellen*), pues es precisamente en la intuición intelectual donde es posible hacer este juicio. Pero, recalca Hölderlin, el Ser no es sólo lo que no puede separarse, objeto y sujeto absolutos, sino en lo que no se puede efectuar ninguna separación.

Cuando decimos *yo soy yo*, no están tan unidos el sujeto (yo) y el objeto (yo), sino que sólo hemos separado al yo. Irónicamente se pregunta Hölderlin: ¡Yo! ¿sin Autoconciencia? ¿cómo es esto posible? Y responde: yo = yo es posible porque no une nada, sólo identifica al yo consigo mismo. Por tanto, la identidad no sería igual al ser absoluto, pues la primera no es la unión del sujeto y el objeto. Consiguientemente, ni la ipseidad ni la mismidad constituyen el comienzo del pensar, puesto que la limitación del yo y del sujeto, dada su inseparabilidad, son limitados.⁹

Este es precisamente el punto que avizoro en la cita de Schelling: mostrar que la vinculación entre el agente trascendental y la totalidad de los fenómenos es la unidad entre los mismos, esto es, como algo que determina y es determinado. Ya la pregunta irónica de Hölderlin nos deja entrever que la incomodidad de la recepción fichteana radica en este paso de la simple abstracción del yo a su concreción bajo la figura simple de la ipseidad.

En referencia directa, Schelling muestra que llegar a la consecuencia anterior es sólo el intento por explicar y superar el “círculo mágico” de dos proposiciones o fundamentos que se posicionan como el contenido determinado de la filosofía. Por un lado decimos que el contenido determinado debe ser material, es decir, no sólo una

⁷ Hölderlin juega con la gramática del idioma alemán y quita el sufijo de la palabra *Urtheilung* (juicio), dejando de este modo, sólo *Theilung*, que significa parte.

⁸ Para la tradición idealista alemana, el no-yo es equivalente a la naturaleza, aunque racionalmente construida y explicada

⁹ D. Henrich, *Hegel en su contexto*, p. 53.

Grundsatz general, sino determinada bajo la forma de su realidad efectiva.¹⁰ Por otro, podríamos afirmar que el contenido determinado tiene que ser formal.¹¹ Aunque al preguntarnos por la posibilidad de una forma general incondicionada y absoluta que no presuponga un contenido real caemos en la mera representación o despliegue del yo. Schelling justifica la necesidad de un principio absoluto (*absolutes Princip*), pues ello no es una imposición al desarrollo de la investigación, sino la consecuencia del intento por disolverlo.

Regresando a la cita de Schelling, este principio debe ser no sólo la explicación de la mutua relación entre el contenido y la forma, sino además una explicación de la forma en que se vinculan. Las otras oraciones derivadas y que se relacionan con las ciencias en general podrían ser analizadas desde un contenido determinado. Pero ¿por qué una *Grundsatz* que contenga todo contenido, que sea la forma misma y simultáneamente se dé su propio contenido? La justificación parece darse en el marco del uso del arbitrio, es decir, que tendría que ser así puesto que lo suponemos, ya que de lo contrario no podríamos resolver el círculo. Si nuestra *Grundsatz* está vinculada a las demás oraciones o depende de otra, estaríamos determinando sólo contenidos y relaciones. Así, si queremos erigir una filosofía general o una ontología del saber es necesario una *Grundsatz* cuya forma se dé a partir de sí misma y sea absoluta. Pero, de igual modo, debe tener un contenido absoluto, que no sea relativo a ningún otro contenido sino a los propios.¹²

A continuación reproduzco de manera sintética la postura de Schelling respecto a la necesidad de erigir un fundamento indeterminado y absoluto:

1. El yo es puesto a partir de sí mismo. Esto es, a partir de la producción imaginativa somos capaces de pensar en una *Grundsatz* cuyo contenido y forma son absolutos.
2. A través de este mismo yo es puesto un no-yo, y queda superado (*aufgehoben*) el yo. La justificación de esta nueva *Grundsatz* radica en la aceptación implícita de que no podemos fundar una ciencia sólo desde un “yo”.
3. Ya que es puesto este yo originariamente como incondicionado (*unbedingt*), no es en sí mismo originario en sí mismo. Esta premisa pone un acento

¹⁰ Esta posición es personificada por Schelling bajo las figuras de Schulze y Reihold.

¹¹ En este caso, Schelling refiere directamente al planteamiento de Leibniz.

¹² F. W. J. Schelling, *GW* 1, p. 50: Ein schlechthin an sich selbst unbedingter Grundsatz.

particularmente necesario: toda construcción de la *Grundsatz* absoluta, como parte de una hipótesis y representación, es relativa y no originaria en sí misma.

4. Es puesto algo otro al “yo” (no -yo). Por ello, el “yo” y el “no-yo” son puestos ambos sólo en el sentido que están descartados mutuamente el uno del otro, pues el segundo dependería del primero.

Por ello, es necesaria una tercera *Grundsatz* con un contenido igualmente incondicionado, pues el “yo” pone a través de sí mismo lo que es un no-yo.

La distancia frente a Fichte radica en que Schelling considera que es imprescindible el desarrollo de una teoría de la representación (*Vorstellung*). Si planteamos como oración fundamental o principio el yo = yo, surge, como es una mera representación, la contraposición de ésta, esto es, no-yo. Y es precisamente la síntesis entre estas dos oraciones la que dejó inconclusa Fichte. Schelling propone desarrollar la explicación que nos permita entender la fórmula: yo = yo, yo no es = no-yo y el resultado o síntesis de ambos.

¿Cómo hemos de derivar este tercer y crucial momento? Recordando el camino teórico de la primera parte del texto, diríamos que el círculo mágico al que llegamos en nuestra investigación puede ser expresado en los términos kantianos de la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Lo analítico representaría la forma de lo incondicionado; lo sintético una forma de lo condicionado, que es condicionado por un contenido de una *Grundsatz* superior. Nuevamente, estos supuestos nos hacen preguntar acerca del fundamento de nuestros juicios. Si lo formal está por encima de lo material o viceversa. Por ello, la tercera parte y la solución a este círculo mágico consiste en plantear una forma resultante; una forma constituida a través de lo incondicionado determinado y lo condicionado. En otros términos, la forma categórica consiste en mostrar una *Grundsatz* que no dependa de otra y que sea absolutamente incondicionada; que sea aplicada en la forma hipotética como un ser puesto condicionado.

Schelling muestra que la forma disyuntiva, en el proceso de deducción, es la forma del sujeto, del objeto y de la representación (*Vorstellung*). Hay tres pasos o momentos en el proceso: de la unidad a la multiplicidad (*Einheit zur Vielheit*), de la realidad efectiva a la negación (*Realität zur Negation*) y de la posibilidad a la realidad efectiva (*Möglichkeit zur Wirklichkeit*). Dicho de manera concisa, comenzamos según la categoría de cantidad, o bajo la forma del ser puesto

incondicionado, esto es, bajo la forma de la unidad.¹³ Esta unidad, no obstante, no es hipotética o categórica, sino ambas al mismo tiempo; categórica porque las condiciones son completas e hipotética porque está generalmente bajo condiciones. Luego, podemos deducir juicios condicionados (*bedingt*) y éstos negarían la incondicionalidad pretendida desde la unidad. Así mismo, podríamos aseverar que una afirmación negativa como “no-yo” presupone una afirmación categórica como “yo = yo”. Por último, la forma que subsume estas dos *Grundsätze* cae bajo el momento de la posibilidad—según la modalidad—, pues ella es incondicionada, en tanto tiene un origen en la mera representación. Es ésta la unión entre la posibilidad y la realidad efectiva que muestra el camino deductivo hacia la necesidad (*Nothwendigkeit*) y fundación de la filosofía como ciencia. En otros términos, la posibilidad de pensarse a uno mismo y fundar un principio absoluto quedaría completa—como anuncia en el epígrafe que inicia este capítulo— y respondería al requerimiento de unificar la utilidad de una representación pura e indeterminada de uno mismo (intuición intelectual) y la totalidad de representaciones sensibles determinadas por la unidad (no-yo)

Al mismo tiempo, se origina una pregunta de extrema importancia ya planteada en la introducción: ¿por qué se encuentra en el yo, considerado como absoluto, el fundamento y lo incondicionado del saber humano? El intento por responderla parece hallarse en un complicado y conciso texto escrito en 1795, a propósito del principio de la filosofía y en referencia clara a la *Ética* de Spinoza. Me concentraré en resaltar la justificación que ofrece Schelling y la proyección que se produce, al mismo tiempo, de la posibilidad de darle el papel central a la capacidad de producir lo incondicional (*unbedingtes*).

2.2 Del yo como principio del saber humano

Wer etwas wissen will, will zugleich, dass sein
Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität
ist kein Wissen. Was folgt daraus? (Schelling)¹⁴

La establecida necesidad por mostrar la incondicionalidad de un supuesto absoluto y sus relaciones constituye el punto central del texto de Schelling titulado: “*Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*” (1795).

¹³ Véase la deducción trascendental de las categorías en *KrV*.

¹⁴ F. W. J. Schelling, *GW 2*, p. 85.

No es novedad, igualmente, que halla un presupuesto en el desarrollo del mismo. Tal presupuesto es compartido tanto por Fichte como por Hegel, aunque con sus propios matices. Para Schelling hay un saber, el cual no exige absolutamente nada de algún otro saber para tenerse por cierto. La afirmación de ese saber, no obstante, no sólo se justifica a través de la figura del arbitrio y el uso de las intuiciones intelectuales, sino que la naturaleza de la postulación de lo absoluto se justifica a sí misma. Lo que se exige en la investigación por el fundamento del saber, si se pretende como absoluto, es que sea incondicionado. Schelling aclara de manera tácita que este carácter incondicionado (*unbedingtes*) del saber es también incondicionable (*unbedingbares*). Dicho de otro modo, es el puro ejercicio del pensamiento que se produce a sí mismo y que no puede ser objeto de conocimiento. Aclara, además, que lo determinado no es más que el acto a través del cual algo es convertido en cosa. Así, lo indeterminado se caracteriza por ser una contradicción, pues es un supuesto que no puede ser una cosa.¹⁵ El ejercicio teórico de Schelling no implica, desde su perspectiva, que sea ni una manifestación o apariencia (*Erscheinung*) ni la cosa en sí (*Ding an sich*), sino la postulación de un yo absoluto e incondicionado. Importante es aclarar, por ello, qué significa que un yo sea absoluto e incondicionado. Como ya se ha mencionado arriba, lo incondicionado no es lo que se constituye como cosa, sino el ejercicio de la intuición intelectual. Esta noción indudablemente está enmarcada en el ejercicio de la libertad, dado que es un acto libre del pensamiento. Lo absoluto, por otro lado, no es más que la característica de esta postulación, esto es, el yo absoluto no recibe validez de algo externo, sino que se justifica a sí mismo. En este sentido, el yo absoluto es algo que de ningún modo puede ser determinado.¹⁶ Ya en el prólogo al texto anuncia Schelling que su investigación presupone que el yo absoluto y la libertad ejercida a través de su acción, no puede ser considerado como una cosa. Más bien, la libertad es el recurso que crea armonía entre lo que queremos probar y la presuposición de un yo absoluto. Por esta razón Schelling insiste tanto en la distancia de su filosofía frente a la kantiana: el yo absoluto no es un yo empírico, es decir, es imposible representar al yo absoluto a partir del no-yo o los objetos empíricos. Pero además no puede ser representado a partir de conceptos, pues ellos presuponen una unidad de representación. Dicho en otros

¹⁵ F. W. J. Schelling, *GW 2*, p. 89.

¹⁶ F. W. J. Schelling, *GW 2*, p. 90.

términos, el yo absoluto es una representación que es producto de una intuición intelectual.¹⁷

En el capítulo siguiente veremos las complicaciones de dicha aseveración, pero por lo pronto quisiera problematizar la fundamentación del yo absoluto como principio de la filosofía. Es sabido, además, que el texto que ahora retomo constituye una crítica directa a la postulación de la sustancia absoluta de Spinoza y un punto de encuentro con la filosofía fichteana. Dos de las razones que me motivan a enfrentar y recuperar este texto, en el contexto del argumento hegeliano contra Fichte, son los siguientes: 1) porque este texto presenta un argumento que justifica la utilización del yo como forma de fundamentar un principio absoluto, y 2) porque Schelling retoma la discusión del uso de las intuiciones intelectuales como forma explicativa de lo absoluto.

El objetivo de Fichte, hemos visto en el primer capítulo, es fundar una teoría de la conciencia, la cual pudiera, a su vez, ser el fundamento de una teoría del saber, esto es, de la *Wissenschaftslehre*. La posibilidad misma de este objetivo implica, también, la utilización de las intuiciones intelectuales como medio para alcanzarlo. Este uso de la noción de intuición intelectual Schelling lo presenta como el comienzo de la filosofía e insiste en que lo infinito es el objeto de conocimiento. Pero, ¿cuál es el sustento de esta intuición intelectual para Schelling? En el desarrollo del texto que nos ocupa podemos apreciar nuevamente que la libertad (*Freiheit*) es el sustento de ese yo absoluto.

La esencia del yo es libertad, es decir, no es más que lo pensable, porque sólo en ese sentido se pone desde una autoproducción (*Selbstmacht*) absoluta, no como cualquier *algo*, sino como simple proposición yo.¹⁸

A diferencia de las cosas en sí o las apariencias, el yo se establece como un elemento puro, mismo que presenta dos aristas: de un lado un aspecto positivo, pues se pone toda realidad (*Realität*) en sí mismo a través de la autoproducción.¹⁹ Pero por otro lado también negativo, en tanto es completa independencia, incluso como incompatibilidad con el no-yo. Este planteamiento nos deja entrever las diferencias respecto a Fichte,

¹⁷ F. W. J. Schelling, *GW 2*, pp. 105-106.

¹⁸ F. W. J. Schelling, *GW 2*, p. 103. Las traducciones de este texto son mías y al pie de página se agrega el texto en original. Das Wesen des Ichs ist Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es ist absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend *Etwas*, sondern als blosses Ich setzt. He decidido traducir *Selbstmacht* como autoproducción porque no es tanto un poder absoluto del yo, sino la capacidad de generar una auto-indeterminación. (P. Ej. Pérez-Borbujo lo traduce como poder absoluto, Cf. F. W. J. Schelling, *Del yo como Principio...*, Madrid: Trotta, 2004)

¹⁹ Schelling utiliza también la noción de causalidad como contraparte de esta auto-producción.

pues lo absoluto dentro de la filosofía de la naturaleza de Schelling se presenta como un elemento del saber.²⁰

Lo que interesa a Schelling fuertemente es sostener que el yo absoluto es, y solamente puede ser él, la única sustancia de lo incondicional. La única forma de derivar algo completamente incondicionado es desde el yo.²¹ Quisiera, por ello, ofrecer un intento por sistematizar este argumento.

El yo es la única sustancia absoluta, pues si hubiera más sustancias con esa propiedad, esto implicaría que hay un yo fuera del yo, lo cual resulta disparatado²². Esto presupone que la única forma de postular una sustancia es a partir del yo. Schelling asume como premisas de este argumento por un lado que “todo lo que es” está en el yo, puesto que el yo contiene toda realidad efectiva. El no-yo, la naturaleza para Spinoza, no puede ser lo que contenga toda realidad efectiva, porque es sólo susceptible de ser condicionado bajo categorías. Y por otro lado, el yo, en este sentido, debe ser absolutamente infinito, sin determinaciones ni condiciones. El no-yo por definición es una determinación del yo. Por eso no puede contener el no-yo toda realidad efectiva. Cuando se precisa esta postura es de suponer que el tipo de investigación que asume Schelling corresponde a una tarea ontológica que se halla en los límites del saber, descartando cualquier tipo de pensamiento o representación en sentido empírico.²³ Así, si queremos un principio de la filosofía o del saber humano es necesario partir del yo y no del no-yo. El no-yo no puede ser algo incondicionado, pues contiene la diversidad de representaciones. El yo absoluto, en cambio, es la sustancia de lo indeterminado, pues es capaz de postular la identidad.

Este ejercicio del arbitrio que precisa el camino de la ciencia de las ciencias y de la ontología del saber es, desde esta perspectiva, una simple representación. El camino complicado de la justificación del mismo, en tanto fundamento de todo saber, apenas comienza. Hay serios problemas que se derivan del mismo, como lo avizora Schelling, no sólo en el campo metafísico, sino en el ámbito moral.²⁴ El que ahora me interesa

²⁰ La interpretación de Beiser centra estas diferencias en torno a la discusión entre criticismo y dogmatismo. Esta dicotomía es negada por Schelling por considerar que su objeto de estudio es lo indemostrable. Cf. F. Beiser, *German Idealism*.

²¹ Es importante aclarar también que este texto tiene como principal objetivo la refutación de la tesis de la sustancia de Spinoza. Schelling argumenta que es imposible derivar lo incondicional desde el no-yo o la naturaleza y que en ese sentido es necesario aclarar que la única sustancia de lo indeterminado es el Yo.

²² F. W. J Schelling, *GW 2*, p. 119.

²³ Idem.

²⁴ Schelling plantea en este texto el problema de la moralidad desde el punto de vista de este principio. Si el yo absoluto es capaz de determinarse a sí mismo a partir de esta simple cualidad, entonces no existe ninguna ley moral en él.

analizar consiste en demostrar que la postulación de la identidad, en la búsqueda por fundamentar al yo como principio de la filosofía, sólo es posible a partir del yo. Este postulado implica que es fundamental el uso de las intuiciones intelectuales. Schelling acentúa que:

El yo absoluto, por tanto, no es principio formal, ni idea ni objeto, sino simple yo en la intuición intelectual determinado como realidad absoluta.²⁵

El ejercicio libre de la intuición intelectual, aunado al desarrollo de una teoría de la conciencia implica la postulación única del yo como principio o fundamento. Si queremos construir una ciencia de las ciencias, hemos de partir de ese fundamento. La pregunta inmediata, por ello, es si este uso particular de las intuiciones intelectuales implica algo más que un mero principio epistemológico.

Schelling remarca que este yo absoluto, necesario para la fundación de la *Wissenschaftslehre*, por definición, es incondicionado o absoluto (*unbedingt*). La constelación de críticas hacia la filosofía de Fichte, por ello, es una constante argumentación que pretende demostrar que hay una unidad inseparable entre libertad y naturaleza que un esquema subjetivo no puede atrapar.

Por ello, buscar y definir una teoría de la realidad implica la necesidad de un yo absoluto que no esté condicionado de ningún modo. Si el yo es incondicionado o se postula un no-yo desde ese yo como incondicionado, se estaría poniendo una determinación para fundamentar algo incondicionado, lo cual resulta absurdo. La naturaleza de este yo absoluto es un postulado del ser absoluto, esto es, del uso de la intuición intelectual. Schelling contrapone esta diferencia como sigue:

Por el contrario, en el yo ab-soluto no tiene lugar ningún deber (*Sollen*), porque lo que para el yo finito es un mandamiento práctico, a partir del cual no es expresado ni la posibilidad, ni la realidad efectiva ni la necesidad, sino el ser absoluto, no debe ser (*müssen*) esta ley constitutiva imperativa, sino categórica.²⁶

Pero, ¿cómo podríamos justificar este yo absoluto desde un ser absoluto e indeterminado? Pareciera que gran parte de la justificación radica en darle un giro a la investigación por el fundamento, en el sentido de vincular toda la postulación del mismo con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Naturalmente no bajo la forma de la

²⁵ F. W. J. Schelling, *GW 2*, p. 136. Das absolute Ich ist also weder bloß formales Princip, noch Idee, noch Object, sondern blosses Ich in intellektueller Anschauung als absolute Realität bestimmt.

²⁶ F. W. J. Schelling, *GW 2*, pp.164-165: Dagegen beim ab-/soluten Ich gar kein *Sollen* statt findet, weil, was dem endlichen Ich prak/tisches *Gebot* ist, jenem *konstitutives* Gesez seyn muß, durch welches weder | Möglichkeit noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, sondern absolutes Seyn, | nicht *imperativ*, sondern *kategorisch* ausgesagt wird.

temporalidad, sino desde la misma indeterminación. Para Schelling el centro de la constitución de un principio armónico preestablecido es el yo absoluto, pues no es un objeto determinado y:

Por ello, si para el yo absoluto no hay ningún deber (*Sollen*), ninguna posibilidad práctica, sería sostenida la ley de la libertad (del deber) y la forma de una ley natural (del ser) y lo finito nunca podría solucionar su tarea completa. Por el contrario, por ello la ley de su ser sería sólo por medio de la libertad, esta ley es una ley de la libertad de sí misma al mismo tiempo. Por lo tanto, es la última, —sobre la que toda filosofía se conduce; no sobre un principio objetivo, sino uno immanente de la armonía preestablecida—, en la cual libertad y naturaleza son idénticos; y este principio no es otro que el yo absoluto, del cual parte toda filosofía.²⁷

La doble función de esta unidad está justificada por la necesidad de aceptar que la libertad, como forma absolutamente indeterminada, representa la movilidad y constante proceso de vida. La naturaleza es susceptible de esta transformación, pero la tarea que pretende haber realizado el yo al determinarla no es exitosa. La consolidación del yo como fundamento de la filosofía ha sido sólo un primer momento de explicación que de quedarse en la quietud termina por desaparecer bajo la figura de la absoluta subjetividad. La continuación o resolución del problema de la unidad requiere la justificación de lo absoluto en tanto totalidad y ello implica, también, la pérdida de primacía del yo en la explicación general de la relación entre naturaleza y libertad.

Los textos abordados permiten, en tanto consideran la parte constitutiva de un yo absoluto como producto del ejercicio de la intuición intelectual, mostrar la ambivalencia del yo en la construcción de una teoría de la realidad, por un lado, pero, por otro, anuncian que la crítica central contra Fichte pondrá de relieve la insuficiencia de una teoría de la conciencia que no incorpora el desarrollo histórico como elemento clave en su producción. La justificación de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo no queda clara desde la filosofía fichteana, en tanto no concibe al no-yo como contraparte concreta y absoluta del yo autopuesto, lo cual implica la disputa infinita entre una explicación immanente de la unidad absoluta entre ambos. El gran acierto de Schelling es haber abierto la posibilidad de una sistematicidad del saber desde lo absoluto en estos términos. Esta tarea es retomada por Hegel.

²⁷ F. W. J. Schelling, *GW 2*, pp.173-174: Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit giebt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesez (das Sollens) und die Form eines Naturgesezes (des Seyns), erhalten; und umgekehrt, da das Gesez seines Seyns nur duch Freiheit *konstitutiv* geworden wäre, dieses Gesez selbstzugleich ein Gesez der Freiheit | seyn. Also, ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein | objektives, sondern ein *inmanentes* princip prästabilerter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anders, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausgiet.

Capítulo III

La crítica hegeliana a la *Wissenschaftslehre* de Fichte

Wie man das nicht begehrt, was
man
nicht kennt, so kann man es auch
nicht hassen.¹

En el capítulo anterior fueron expuestos dos conceptos fundamentales para la crítica hegeliana de la *Wissenschaftslehre*: el yo como principio de la filosofía y la insuficiencia del proyecto fichteano respecto a la síntesis entre sus dos *Grundsätze*. Los argumentos de Schelling y Hölderlin muestran la incompletud de una teoría de la conciencia que postula un yo absoluto como principio de la filosofía. Este contexto, precisamente, permite ubicar gran parte de los argumentos de Hegel contra Fichte. La naturaleza de la filosofía, la ontología del saber y la búsqueda de la *Grundsatz* que la funde son parte fundamental en la comprensión de dicha crítica. En este último capítulo presento dos líneas puntuales de la crítica hegeliana a Fichte. Por un lado, la recepción del idealismo fichteano y su crítica desde textos como *Glauben und Wissen* y *Differenz*; y por otro la reconstrucción de argumentos como la tesis organológica, retomados tanto de la *Wissenschaft der Logik* como de la *Phänomenologie des Geistes*. La convicción central es que los distintos pasajes apuntan al mismo blanco y su complementariedad resulta más benéfica en la comprensión de la crítica. Además, muestran la evolución y ampliación conceptual de la noción de autoconciencia en Hegel, la cual resalta la relevancia contemporánea de su obra.

Luego de haber presentado una serie de consideraciones en torno al yo como fundamento de la filosofía en la obra de Fichte, resulta necesario mostrar las implicaciones teóricas del mismo, a saber, si es o no exitoso el proyecto de la *Wissenschaftslehre* desde un yo absoluto. En lo que sigue presento la recepción de Hegel y su crítica desde un idealismo absoluto. Analizaré, para ello, dos aspectos: a) los elementos de la crítica hegeliana por un lado y b) la problemática de la noción de objeto en Hegel por otro. Posteriormente, intentaré mostrar en qué sentido resulta más adecuada una teoría de la realidad que una teoría de la conciencia. Como se verá, parte de la clave para entender esta crítica es la introducción del carácter normativo del yo, es

¹ Esta referencia irónica, aspecto poco conocido de Hegel, se halla en un texto poco leído por la tradición titulado: *Wer denkt abstract?* Y muestra de manera sintética la determinación de la galería de imágenes en torno a un objeto.

decir, la imposibilidad de explicar lo que los objetos son en verdad sin apelar a que ese yo se halla inmerso en un espacio racional histórico.

3. 1 Las primeras críticas en *Glauben und Wissen* y *Differenz*

Dos importantes críticas al sistema fichteano son presentadas por Hegel en dos tempranos textos que son relevantes en el sendero de reconstrucción de los argumentos contra la teoría de la conciencia de Fichte que se han señalado en este ensayo. Mientras *Glauben und Wissen* es un texto que agudiza las insuficiencias e incompletud del sistema fichteano, el texto *Differenz* tiene como objetivo mostrar que la conciencia pura o identidad absoluta del sujeto-objeto que se establece en el sistema fichteano es una identidad subjetiva.² Estos objetivos no son en ningún sentido excluyentes, sino complementarios. Tanto *Glauben und Wissen* como *Differenz* comparten la convicción de que sólo una parte de la unidad entre sujeto-objeto ha sido resuelta exitosamente por Fichte. La absolutización del yo = yo sólo ha hecho evidente que la unidad entre sujeto y objeto puede ser, o bien subjetiva o bien objetiva. Para mostrar la insuficiencia del sistema fichteano, Hegel se valdrá de dos líneas de crítica: la línea argumental que he llamado de la insuficiencia o carencia como totalidad, es decir, mostrar que parte de la explicación de la unidad de la conciencia queda sesgada por identificar absolutamente al yo consigo mismo. La otra línea es demostrar que la explicación fichteana termina siendo una identidad subjetiva de la relación sujeto-objeto. En las siguientes páginas presento estas dos líneas de crítica.

A lo largo de las primeras líneas del apartado sobre Fichte en *Glauben und Wissen*, Hegel presenta un argumento contra Fichte que podríamos llamar de la carencia como totalidad. La principal crítica es la siguiente:

Lo objetivo o universal de lo real consiste únicamente en aquello que, en la división del mundo, es el lado ideal, de modo que el idealismo, que trata de explicar el mundo objetivo, al haber reconocido la objetividad como lo ideal, la ha deducido inmediatamente del principio de lo ideal, del yo, de la objetividad, aquello que el sujeto es por oposición al mundo en general, y con ello ha suprimido el ser en sí y el para sí de lo objetivo.³

Según Hegel, el principal defecto de la teoría de la conciencia de Fichte es haber tratado de explicar el mundo objetivo desde un esquema ideal y de este modo, olvidado el ser en sí y el para sí de lo objetivo. Asumir que la única certeza y verdad fundada en la pura

² G.W.F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, p. 56.

³ G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, p.136.

autoconciencia es algo incompleto —y por ende, no absoluto— hace incoherente que se parta de un yo absoluto que requiere de algo más (lo incondicionado o no-yo) Consiguientemente, el principio juega dos papeles, el de ser absoluto y el de ser finito, pues se erige como principio fundamental, pero se acepta su insuficiencia al requerir de la derivación de un segundo principio que permita su relación con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) Esta dualidad del yo es la que explotará Hegel en el argumento de la carencia como totalidad. El argumento podría ser presentado como sigue:

1. El que la vacuidad del saber se convierta en principio de la progresión, eso se muestra en que el saber mismo es un saber simplemente carente, y que necesita inmediatamente, por tanto, de otra cosa, y se convierte en punto de conexión para otra cosa.
2. La forma por la que el mundo objetivo se añade como algo ajeno que es complementado por él consiste en concluir su necesidad a partir de la carencia de una circunstancia, en el punto de conexión. Es decir, concluye a partir de la incompletud de lo absoluto otra parte que la completa.
3. Pero la comprensión de que en lo puesto como absoluto, que es sólo una parte, se da una carencia, eso sólo es posible mediante la idea de totalidad, o en general, sólo mediante la conciencia de que para la llamada intuición intelectual, para el pensar que se piensa, para el puro saber, se ha abstraído de todo lo extraño, que después ha sido recobrado de nuevo.

∴ Puesto que aquello que se obtuvo por abstracción está inmediatamente en relación negativa con aquello de lo que se abstraajo, es decir, esto se encuentra en aquello pero en forma negativa, entonces la deducción no es otra cosa que una transformación de los signos, del *minus* al *plus*.⁴

La carencia de este yo que sirve como fundamento radica en que se presupone la idea de totalidad y al mismo tiempo se invoca otro fundamento. Ya Hölderlin apuntaba de manera certera contra esta inconsistencia según vimos en el capítulo anterior. Si ponemos un fundamento absoluto como inicio de una derivación posterior progresiva— como lo pudimos ver en la formulación y derivación de tres principios en la *Wissenschaftslehre*—debemos asumir que nuestro primer principio es carente por naturaleza. Una proposición que ponemos como absoluta y que requiere de otra para

⁴ *Ibíd.*, p.140.

estar completa y explicar nuestro saber carece del estatus que con antelación le habíamos otorgado. En consecuencia, no hay tal principio absoluto derivado. Hemos de preguntar, entonces, ¿cuál es la consecuencia de que no se haya establecido un principio absoluto? Hay una consecuencia inmediata, sin embargo, en el argumento. Que el no-yo no está comprendido totalmente por la actividad reflexiva del yo y que no puede pretenderla sin caer en una vacuidad. Esta premisa será la base del nuevo intento por complementar la teoría fichteana de la conciencia. Si asumimos que el fundamento no puede comprender totalmente el no-yo o el mundo objetivo desde el mero uso del yo reflexivo, entonces tendríamos que buscar un principio absoluto que comprenda todo lo real desde sí mismo. Esta misma idea será utilizada en el texto *Differenz*, escrito en 1801, el cual acentuará la crítica al sistema fichteano desde la distinción entre razón y entendimiento.

Differenz, por otro lado, es un texto que se enuncia de manera programática y bajo el carácter crítico y de diagnóstico de la filosofía de su época, especialmente de la interpretación de Reinhold respecto a la diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling. La época de Jena de 1800 está marcada por un impulso incesante de la filosofía kantiana, tanto de reformulación como de crítica. La dimensión de la exigencia de una sistematicidad de la filosofía desde la perspectiva hegeliana, así como la integración de la dimensión histórica como justificación se hacen patentes en este texto.⁵ No obstante, de este texto me interesa de manera particular la idea de que es imposible determinar al ser a partir del entendimiento. Es decir, que la explicación de la unidad de la conciencia no es posible bajo un supuesto (yo = yo) que por definición está determinado por la actividad del entendimiento. El pequeño texto citado de Hölderlin en el segundo capítulo y la tesis de la carencia como totalidad de *Glauben und Wissen* apuntan en este mismo sentido. Por ahora quisiera concentrarme, con el fin de acentuar la falta de éxito de la teoría de la conciencia de Fichte, en uno de los argumentos de Hegel en *Differenz* y presentar la otra línea de crítica.

Ya en el proemio, Hegel ha anunciado que su texto está motivado por la confusión de Reinhold respecto a la supuesta identidad completa de los sistemas de

⁵ El trasfondo sistemático y especulativo en germen de *Differenz* y *Glauben und Wissen* darán pauta a argumentos más abundantes como en la *Phänomenologie*. El no perder de vista la importancia del interés de Hegel por la relación entre entendimiento y razón es clave para comprender los matices y controversias de la época en que Hegel se está moviendo. (Véase el artículo de María del Carmen Paredes, titulado “*Hegel ante las paradojas del conocimiento*”, en *La controversia de Hegel con Kant* (II Congreso internacional, Mayo 2002), Salamanca: Ediciones Universidad)

Schelling y Fichte. No es el interés, sin embargo, de este ensayo reconstruir la confusión y la respuesta de Hegel a la misma, sino el elemento concerniente sólo a la crítica de Fichte.

La aparente falta de resolución de las contradicciones entre el yo y el no-yo que ha dejado la teoría de la conciencia fichteana constituye el diagnóstico inicial del análisis hegeliano, en palabras de Hegel:

Así, en el sistema de Fichte yo = yo es lo absoluto. La totalidad de la razón da lugar al segundo principio, que pone un no-yo; en esta antinomia del poner no está presente sólo la completud de ambos, sino que también se postula la síntesis. Pero en ésta permanece la contraposición; no deben ser aniquilados ninguno de los dos, ni el yo ni el no-yo, sino que un principio debe sustituir, uno debe ser superior en rango al otro. La especulación del sistema exige la superación de los opuestos, pero el sistema mismo no los supera; la síntesis absoluta a la que llega no es yo = yo, sino yo *debe* ser igual a yo. Lo absoluto está construido para el punto de vista trascendental, pero no para el de la manifestación; ambos se contradicen aún. ⁶

Una de las ideas más sugerentes de la anterior cita es que ningún sistema filosófico puede suprimir— o de lo contrario terminar siendo subjetivo— la absoluta e infinita subsistencia de la contradicción entre yo y no-yo. El principal defecto de la teoría de la conciencia de Fichte es que aniquila en la identidad subjetiva del yo y no-yo la subsistencia de los mismos. De este modo, no se rescata la unidad objetiva del yo y no-yo.

Para Hegel, fuera de la autoproducción del pensar hay aún otro pensar u otros objetos de la conciencia, es decir, está contrapuesto, por ser un acto puro de la autoconciencia, a un mundo objetivo infinito.⁷ El argumento para demostrarlo asume que hay dos clases de mediación de la dicotomía naturaleza (limitación) y libertad (ilimitación), la trascendental y la reflexiva. Para Hegel la primera es superior teóricamente a la segunda, por el hecho de conciliar la unidad absoluta y rescatar la objetividad supuestamente olvidada por la teoría de la conciencia de Fichte. La segunda sólo identifica la autoactividad del yo consigo mismo y presume no sólo que la libertad y el impulso son distintos, sino que la primera es causa de la segunda. Lo que habrá en juego es la negativa de Hegel a optar sólo por la utilidad de los juicios reflexionantes frente a la especulación, o dicho en otros términos, dar prioridad a la reflexión y abandonar la especulación. Hegel asienta:

⁶ G.W.F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, p. 55.

⁷ *Ibíd.*, p. 60.

...el yo en cuanto actividad a la vez ideal y real, que sólo se distinguen como orientaciones distintas, ha unificado a dichas orientaciones distintas en síntesis incompletas particulares, como se va a poner de manifiesto luego, en el impulso, en el sentimiento, pero no ha logrado en ellas una exposición completa de sí mismo; en el progreso infinito de la existencia prolongada produce sin fin partes de sí mismo, pero sin producirse a sí mismo en la eternidad del autointuirse como sujeto-objeto.⁸

Un punto capital es probar que el autoponerse y el poner son actividades absolutamente contrapuestas. Hegel, encarecidamente, traza dos formas de argumentación para explicar la unidad de la conciencia, es decir de lo subjetivo y lo objetivo. La libertad será el elemento central de ambas, aunque habrá un matiz en la parte final entre libertad negativa y positiva; diferencia que será consecuencia de los presupuestos de cada una.

La primera forma de argumentación corresponde a Fichte y tendría como premisas fundamentales la posibilidad de que el yo pueda intuirse a sí mismo (intuición intelectual). El autoponerse del yo como principio indeterminado y absoluto hace uso de la especulación como medio para mostrarse como infinito. Para que no sea un mero producto de la actividad pura, el primer principio requiere de su contraparte, a saber, el no-yo. Puestos estos dos principios, por el acto puro de la autoconciencia, requerimos de una síntesis de los mismos. El resultado de este acto puro es la postulación de tres principios absolutos puestos por el yo.

Según Hegel, esta vía de explicación de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo es insuficiente por lo siguiente. Si el yo es el que autoproduce sus tres principios absolutos, entonces debemos aceptar que el sistema estará explicando sólo de manera reflexiva, esto es, desde el entendimiento. Puesto que la síntesis es causada primordialmente e incluso es el yo el que causa la postulación del no-yo, entonces el yo = yo se transforma en yo = debe ser igual al yo. De este modo, no explicaríamos la unidad del yo y no-yo en términos objetivos, en tanto sólo hemos derivado causalmente la existencia del no-yo. ¿Cómo podríamos recuperar este lado objetivo de la contraposición? La alternativa que presenta Hegel es poner en los mismos términos al no-yo, esto es, no verlo como una causa, sino como el otro lado de la postulación de la unidad absoluta. Este punto nos hace recordar el problema que advertía Schelling en el uso de la intuición intelectual, a saber, si el autointuirse de manera absoluta implica la indeterminación absoluta en un sentido moral. Es digno de considerar que el retorno a la aceptación de la infinitud del no-yo objetivo, como recurso de crítica del sistema

⁸ *Ibíd.*, p. 82.

fichteano, abre un reino que no necesariamente coincide con las pretensiones de la época, y menos con la necesidad de construir estamentos morales o epistemológicos. Si Fichte ha olvidado la objetividad del no-yo absoluto y su rescate permite escapar al idealismo subjetivo, entonces es imposible sistematizar el desarrollo con cualquier teoría.

Por ahora dejo esta idea pendiente y retomo la nueva acepción de objeto que se ha configurado en el idealismo absoluto hegeliano. En ésta tanto la especulación como la reflexión tendrían que conciliarse, pues la explicación global de la unidad entre lo subjetivo y lo objetivo exige una nueva forma de entender los objetos de la autoconciencia. Esta es la tarea programada por lo que en términos contemporáneos se llama la tesis organológica de los objetos.

3.2 La tesis organológica de los objetos

Hemos visto que *Differenz y Glauben und Wissen* de manera general responden a una forma de dogmatismo filosófico que podría ser caracterizado como la propensión a construir un conjunto de reglas desde la libertad absoluta que terminan por imponer un esquema que limita lo objetivo y termina por explicar sólo la parte subjetiva del proceso de conocimiento o relación entre lo subjetivo y lo objetivo. Esta crítica reclama, a su vez, una nueva concepción de la noción de objeto. Presento primeramente la reconstrucción que hace Horstmann de la tesis organológica y luego advertiré de las consecuencias de la tesis a la luz de las críticas a Fichte antes expuestas.

Para el Hegel de la *Wissenschaft der Logik*, ontología significa teoría de la realidad (*Theorie der Realität*), pero al mismo tiempo teoría del concepto (*Theorie des Begriffs*). ¿Qué significa o cuál es el contenido de esta teoría? De manera breve, dicha teoría es una investigación “acerca de lo que hay”. Desde luego este interés hegeliano por entender la totalidad de las cosas tiene un contexto y su relación estrecha con la doctrina del concepto es la clave para entenderlo. Explicar lo que hay en la filosofía de Hegel no es tarea epistemológica surgida de la investigación trascendental de la relación entre objeto y sujeto de la que se ocupa Kant, sino en el concepto mismo como objeto. Lo que es verdadero es lo que se halla en el concepto. Es esta precisamente la acepción de objeto que Hegel postula frente a la metafísica tradicional. La posición hegeliana parte del supuesto de que el saber es el resultado y la infinitud del no-yo es una consecuencia que hay que asumir y explicar a partir de su propio desarrollo. Las

implicaciones de una unidad objetiva entre yo y no-yo no aparecen en las consideraciones de la *Wissenschaftslehre* de Fichte ni como un punto central de conexión, ni como la posibilidad de tomar el saber como un objeto cuyo análisis nos prevé la lógica de lo real.

En el texto *Die Wahrheit aus dem Begriff*, Rolf-Peter Horstmann desglosa tres distintos significados de la noción de objeto que, a su juicio, presenta la obra de Hegel. »Objekt« o »Gegenstand« puede ser entendido, bajo esta primer sentido, como la caracterización (*Kennzeichnung*) del todo. Desde luego que esta definición muestra la intención ontológica de la fundamentación de nuestro saber, pero también abre la posibilidad de que árboles, casas, una revolución o dios sean considerados objetos a un mismo nivel. Esta acepción es consistente en el contexto de la *Wissenschaft der Logik*, pues Hegel presenta tanto objetos de la naturaleza, pasando por eventos, hasta cualquier determinación del pensamiento (*Gegenständen der Logik*) El segundo sentido tiene una estrecha vinculación con su crítica a la metafísica tradicional. Objeto, de este modo, es un objeto de la representación (*Objekt der Vorstellung*). En esta nueva caracterización podemos introducir tanto unicornios como créditos bancarios, pues es posible representárselos y adquieren el estatus de objetos para la conciencia. La tercera acepción, la cual resulta revelante para los intereses de Hegel en su crítica a las dos anteriores acepciones, consiste en la concepción de objeto como >los objetos son en verdad<. En palabras de Horstmann:

Este tercer sentido del discurso hegeliano de objeto es doblemente notable:
[1] Solamente los objetos, los cuales pueden ser caracterizados en este tercer sentido, son para Hegel ontológicamente relevantes, es decir, sólo ellos pueden ser considerados como reales o efectivos, y [2] Esto, que puede ser visto como objeto en este tercer sentido, es un concepto definido a partir de las determinaciones del pensamiento.⁹

Así, resulta relevante este tercer sentido dado su carácter tanto especulativo como reflexivo. Frente a la constitución de la *Wissenschaftslehre*, Hegel presenta una doctrina del concepto. Si la teoría de la conciencia de Fichte se ha convertido en una filosofía reflexiva y subjetiva, que no hace sino explicar los propios presupuestos subjetivos que se impone, entonces es necesario mostrar una noción de objeto que incorpore la parte

⁹ R-P. Horstmann, Op. Cit., pp. 43-44. An diesem dritten Sinn der Hegelschen Rede von »Objekt« ist zweierlei bemerkenswert: [1] Nur Objekte, die in diesem dritten Sinn als Objekte bezeichnet werden können, sind für Hegel ontologisch relevant, das heißt nur sie können als real oder wirklich betrachtet werden, und [2] das, was als Objekt in diesem dritten Sinne angesehen werden kann, ist ein durch Denkbestimmungen definierter Begriff.

objetiva. De otro modo sólo habremos obtenido una filosofía subjetiva que no conserva la subsistencia de la contradicción infinita entre lo objetivo y lo subjetivo.

¿Por qué resulta para Hegel una mejor explicación de la realidad efectiva una teoría del concepto? La respuesta requiere primeramente una aclaración precisa de la noción de objeto. Objeto, tal y como Hegel precisa debe ser entendido bajo su sistema, es su concepto. Esto es relevante, pues esta concepción lógica de los conceptos permite distinguir por un lado entre los objetos que son objetos de representación (*Vorstellungsgegenständen*) y específicamente, de los objetos de tipo subjetivo (*traditionelle Metaphysik*). Por otro lado, podemos distinguirlos de los objetos del juicio. Desde luego que este matiz sólo responde a una clarificación y no a la prueba de los objetos como realmente son. Sin embargo, esta caracterización nos permite aclarar cómo no debe entenderse objeto en el monismo ontológico hegeliano. Así, los objetos como en verdad son para Hegel, son objetos dados (*Gegebensein*). Esto no significa otra cosa que los objetos >como son en verdad< deben cumplir condiciones para poder ser aceptados como tales. Lo que es real (*real*) o efectivo (*wircklich*) corresponde a la concepción misma de esos objetos, es decir, a la doctrina del concepto (*Begriffslehre*). El objetivo de esta clarificación nos conduce a lo que se conoce como la tesis organológica de los objetos, misma que se expresa como sigue: todos los objetos, atravesados por una concepción ontológica específica, pueden ser pensados a través de un modelo organológico.¹⁰

De este modo, los objetos >como son en verdad< no pueden ser entendidos como la totalidad de objetos, esto es, no todos los objetos son orgánicos en sentido ontológico, ni este modelo organológico los comprende a todos, ni mucho menos todos los objetos pueden ser considerados como objetos posibles o determinaciones del concepto (*Begriffbestimmungen*). ¿Cuáles son las consecuencias que deja tras de sí esta nueva forma de concebir los objetos? Y ¿qué tan exitosa es la explicación frente a otros esquemas ontológicos u epistemológicos?

Para Hegel lo que ahora hace que podamos concebir los objetos como >son en verdad< no es más que la determinación de un concepto, esto es, la objetividad de los objetos en sentido hegeliano es su explicación bajo la categoría del “concepto”. Parece, no obstante, algo meramente trivial, pues si presuponemos que lo que hace verdaderos a los objetos es que caen bajo la estructura de un modelo, no afirmamos nada nuevo. De

¹⁰ Cfr. R-P. Horstmann, Op Cit.

hecho, este proceder no es más que identificar dos tesis que se fundan en la intención de negar que el conocimiento es un mecanismo. Este esquema hegeliano pretende, por otro lado, mostrar que los objetos son organismos que son reconocidos bajo el esquema de la doctrina del concepto. Así, Hegel muestra que el rol de la contradicción como fundamento para entender este proceso organológico es imprescindible, al cual llama unidad de las determinaciones incompatibles (*Einheit unkompatibler Bestimmungen*). Sin embargo, bien podríamos cuestionar esta tesis organológica bajo el siguiente argumento. Si la crítica a la metafísica tradicional trata de mostrar que esta última carece de la irreflectibilidad de los juicios del entendimiento, esto es, que no hay contraparte o que no deja de ser un juicio meramente subjetivo y sin relación con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), entonces cómo darle un estatus preferencial al tratamiento hegeliano. Finalmente lo que hace Hegel en la *Wissenschaft der Logik* es argumentar que objeto es sólo aquél que es pensado desde un concepto.¹¹

En el capítulo anterior intenté reformular el procedimiento fichteano que lo lleva a la postulación de una premisa o *Grundsatz* desde la libertad absoluta, misma que se deriva y justifica por sí misma. Este proceder no cambia en la filosofía de Hegel, quien no hace sino asumir intelectualmente esta problemática. La principal crítica de Hegel al subjetivismo fichteano es que no respeta ni desarrolla la contradicción permanente entre lo objetivo y subjetivo vistos desde una unidad absoluta. En lugar de ello, postula un yo como fundamento y desde su propia autoactividad formula las otras dos *Grundsätze*. Esto mismo lleva al Hegel a plantear una nueva noción de objeto. Los cuestionamientos acerca de si es una trivialidad esta nueva noción parecen ser el punto débil de la misma, porque es precisamente lo que ha criticado en *Glauben und Wissen y Differenz*, a saber, la construcción reflexiva que termina por imponer un cierto esquema y contenido a la unidad absoluta. Si la crítica al dogmatismo parte del convencimiento de la infinitud del no-yo y la incapacidad a partir del entendimiento de determinarla absolutamente, entonces, ¿por qué la tesis organológica de los objetos plantea que lo que los objetos como son en verdad deben caer bajo el esquema organológico? Lo que ahora tendríamos que responder es en qué sentido la afirmación de una premisa o fundamento inicial, que puede explicar las condiciones de conocimiento, tiene que plantearse como

¹¹ Para Horstmann el rol de la contradicción en la tesis organológica no es más que mostrar el aspecto trivial y extravagante de la filosofía de Hegel. Hay sin embargo un aspecto importante que deja de lado su análisis: Hegel es consciente de ello y manifiesta que no es más que el ejercicio de la libertad el que está en juego, aunque, al mismo tiempo, ese uso nos lleva a la lógica interna de lo que se propuso. El arbitrio como libertad absoluta y la postulación o el círculo mágico de que hablaba Schelling parecen ser la clave para entender que es trivial, pero no extravagante la filosofía de Hegel.

un saber absoluto en tanto resultado. Correspondiente a esta problemática encontramos un contexto abundante respecto al problema de la libertad y su utilización como medio para superar (*aufheben*) las tesis fichteanas. Quisiera, en ese sentido, concentrarme en la noción de saber absoluto que presenta Hegel en la *Phänomenologie*.

3.3 La postulación del saber absoluto

Una manera de leer algunos párrafos del último capítulo de la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, titulado *Saber absoluto*, consistiría en una reconstrucción del sistema de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, la cual presenta como proposición fundamental: yo = yo. Bajo la estructura de tres formas de determinación de los objetos externos (*Gegenstände*) Hegel problematiza la intención fichteana de formar una teoría de la conciencia desde ese supuesto. Según Hegel, hay tres determinaciones de los objetos externos cuando pretendemos fundar dicha teoría o, dicho en sus propios términos, entender el desarrollo de la conciencia como objeto de la autoconciencia:

- 1) La determinación como *ser inmediato*
- 2) La determinación como un devenir otro de sí
- y
- 3) Como esencia o como generalización

Este desarrollo es en sí mismo lo que Fichte ha puesto como resultado en la *Wissenschaftslehre*. Hegel recapitula la postura fichteana del siguiente modo:

Pero solamente después de que él [espíritu] se ha enajenado en la formación cultural, convirtiéndola en existencia e imponiéndola en toda existencia, —de haber llegado al pensamiento de la utilidad y de haber captado la existencia como voluntad en la libertad absoluta, desentraña el espíritu con ello al pensamiento de su más íntima profundidad y proclama la esencia como yo = yo. Pero este yo = yo es el movimiento reflejándose en sí mismo; porque en él está esta igualdad como absoluta negatividad de la absoluta diferencia; así, la igualdad en sí misma del yo se enfrenta a esta pura diferencia, la cual, como pura y al mismo tiempo objetiva del sí mismo sabiéndose, es expresado como el tiempo. De modo que como antes la esencia se expresaba como unidad del pensar y de la extensión, sería tomado como unidad del pensar y del tiempo; pero la diferencia confiada a sí misma, el tiempo sin quietud e intranquilo se derrumba y más aún coincide en sí mismo. Ella es la quietud objetiva de la extensión, pero ésta es la pura igualdad consigo misma, el yo.¹²

¹² G.W.F. Hegel, *Gesammte Werke 3*, P. 586 (en adelante GW de la edición de Suhrkamp), Las traducciones también son mías y agregó el texto original para su confrontación: Erst aber nachdem er diese in der Bildung entäußert, dadurch sie zum Dasein gemacht und in allem Dasein sie durchgesetzt, — zum Gedanken der Nützlichkeit gekommen und in der absoluten Freiheit das Dasein als seinen Willen erfaßt, kehrt er somit den Gedanken seiner innersten Tiefe heraus und spricht das Wesen als Ich = Ich aus. Dies Ich = Ich ist aber die sich in sich selbst reflektierende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als

Este proceder fichteano es reconocido como una figura necesaria para explicar lo que los objetos son en verdad. Lo que Hegel acentúa, sin embargo, es que dicho método reflexivo construye su propio correlato desde cimientos propios. Se podría explicar la efectividad de ese esquema contraponiéndolo con la extensión. Lo que hace el modelo fichteano es identificar a la extensión con la construcción propuesta. Esto nos arroja sólo la identificación de un yo que se funda así mismo y cree haber recobrado la realidad efectiva del no-yo. Aunque sea una reflexión del actuar mismo del yo, Hegel insiste que:

Aquella primera reflexión de la inmediatez es el diferenciar en sí mismo del sujeto respecto de su sustancia o es el concepto escindiéndose, el recogerse en sí y el devenir del yo puro. Mientras es esta diferencia el obrar puro del yo = yo, el concepto es la necesidad y brotar de la *existencia*, la cual tiene la sustancia hacia su esencia y subsiste para sí. Pero este subsistir de la existencia para sí es el concepto puesto en la determinabilidad e incluso, por ello, su movimiento *en él mismo*, un descenso en la sustancia simple, el cual está primeramente como sujeto de esta negatividad o movimiento.¹³

Cada una de estas determinaciones constituyen el proceso a través del cual la conciencia pretende asumirse como absoluta unidad. Hegel recapitula de manera precisa estos momentos y los enuncia como la conciencia que se sabe a sí misma, esto es, como la investigación que toma por objeto su propia forma. Empero, la negatividad, expresada como figura externa a la simple reflexión, sería el elemento clave para completar la configuración general de las determinaciones. Los objetos como son en verdad serían explicados desde un modelo peculiar que asume la contingencia del mundo y la movilidad del mismo.

absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem sich wissenden Selbst gegenständliche, als die Zeit auszusprechen ist, so daß, wie vorhin das Wesen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgesprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu fassen wäre; aber der sich selbst überlassene Unterschied, die ruhe- und haltlose Zeit fällt vielmehr in sich selbst zusammen; sie ist die gegenständliche Ruhe der *Ausdehnung*, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich. El término *Bildung* es difícil de traducir. Roces lo traduce como 'cultura' (*Fenomenología*, FCE, Pág 470). Manuel Jiménez Redondo opta por dejarlo tal cual (*Fenomenología*, Pre-textos, Pág 907). La justificación de mi traducción como 'formación cultural' es que el término 'cultura' no retoma la idea de ver una unidad tanto especulativa como sistemática y objetiva del espíritu.

¹³G. W. F. Hegel, *GW 3*, p. 588. Jene erste Reflexion aus der Unmittelbarkeit ist das Sichunterscheiden des Subjekts von seiner Substanz oder der sich entzweieude Begriff, das Insichgehen und Werden des reinen Ich. Indem diese Unterschied das reine Tun des Ich = Ich ist, ist der Begriff die Notwendigkeit und das Aufgehen des *Daseins*, das die Substanz zu seinem Wesen hat und für sich besteht. Aber das Bestehen des Daseins für sich ist der in der Bestimmtheit gesetzte Begriff und dadurch ebenso seine Bewegung *an ihm selbst*, nieder in die einfache Substanz zu gehen, welche erst als diese Negativität oder Bewegung Subjekt ist. La nueva versión de la *Phänomenologie* al castellano de Manuel Jiménez Redondo traduce de manera inexacta "reines Ich" como puro yo, quitando todo el sentido y referencia al yo puro de la *Wissenschaftslehre* de Fichte (*Fenomenología del espíritu*, Pre-textos, 2006, p. 911). Roces, en cambio, respeta la referencia a Fichte. (*Fenomenología del espíritu*, FCE, 1998, Pág 471)

La *Wissenschaftslehre*, por otro lado, contiene una necesidad de enajenar la forma del concepto puro. Además de contener el tránsito del concepto a la conciencia. Así, esta enajenación (*Entäußerung*) expresa la relación de la conciencia misma con el objeto. Desafortunadamente, sostiene Hegel, esa enajenación tiene una incompleta libertad, porque el objeto, que se ha puesto en relación, permanece idéntico. Dicho de otro modo, la ciencia permanece en la relación con el objeto que hemos presupuesto desde un principio. Y continúa Hegel:

El saber no solamente se conoce, sino también lo negativo de sí mismo o sus límites. Saber sus límites significa saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación, en el cual el espíritu expone su devenir hacia el espíritu en la forma del *libre suceder contingente*. Intuyendo su sí mismo puro como tiempo fuera de él e incluso su *ser* como espacio. Este último devenir, la naturaleza, es su devenir viviente e inmediato; ella (la naturaleza), el espíritu enajenado, es en su subsistir [estar ahí] y su movimiento que produce al sujeto.¹⁴

El saber es aquí la posibilidad del conocimiento de los límites que circundan la teoría de la conciencia. Quedarse sólo en la identidad entre el yo y su supuesta contraparte representa un conocimiento limitado. Limitado en el sentido de que no representa la totalidad de los objetos sensibles, sino sólo la identificación del yo con los contenidos por él determinados. Fichte olvidó este importante rol de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) frente a sus límites. La intuición intelectual es sólo un medio y la relación entre la capacidad de nuestro entendimiento y el contenido como *Grundsatz* no es una libertad completa o, dicho de otro modo, sólo establece una parte de la tarea propuesta.

La intuición intelectual es en sí solamente un postulado y nosotros debemos considerarlo como resultado, esto es, la ontología del saber tiene límites, los cuales son caracterizados como *devenir*. El devenir, debido a su mero desarrollo negativo, tiene dos lados: naturaleza e historia. Naturaleza, como hemos dicho, es el devenir viviente e inmediato. Este existir es la conciencia como sujeto y no como sustancia. En corto, para la teoría del concepto la naturaleza es el sujeto, lo que es inmediato y viviente. Este lado ha sido olvidado por Fichte en su *Wissenschaftslehre*.

¹⁴ G. W. F. Hegel, GW 3, p. 590: Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst oder seiner Grenze. Seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt. Sein reines *Selbst* als die *Zeit* außer ihm und ebenso sein *Sein* als Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, die *Natur*, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußere Geist, ist in ihres *Bestehens* und die *Bewegung*, die das *Subjekt* herstellt. El término *Bestehens*, el cual traduce Jiménez Redondo como estar ahí, responde también a la noción de una existencia permanente y, en ese sentido, he optado por dejar las dos traducciones que rescatan la idea de Hegel de algo vivo. (Manuel Jiménez Redondo, *Fenomenología del espíritu*, Pre-textos, p. 912)

Pero el otro lado de su devenir, la historia, es el devenir que se sabe, el devenir que se mediatiza— el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es incluso la enajenación de sí mismo; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y amontonado de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales está dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la que se mueven tan lentamente, porque el sí mismo ha penetrado y digerido la riqueza completa de su sustancia.¹⁵

En lugar de eso, Fichte ha formulado una forma simple y reducida teoría de la conciencia. La historia, el devenir o el libre acaecer de la contingencia no tiene ningún rol en este desarrollo. Las consecuencias son naturalmente negativas, puesto que la *Wissenschaftslehre* intenta la *Grundsatz* originada en la libertad absoluta con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) Cuanto más olvidamos el suceder o el devenir, cuanto más no tendrá la *Wissenschaftslehre* ninguna relación con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

Debido al desarrollo del saber como tal, tiene la filosofía una doble tarea, la cual consiste en entender la lógica del saber como historia y naturaleza. ¿Cuál es entonces el método a seguir para poder explicar la interacción entre la unidad objetiva con la subjetiva? Aspectos como la concepción del método o la idea absoluta en la *Wissenschaft der Logik* presentan este método.

3.4 La idea absoluta como método

Anteriormente hemos visto la trivialidad de la filosofía hegeliana respecto a su noción de objeto. Aunque es claro que la postura hegeliana enfatiza el elemento del arbitrio o la libertad absoluta, pareciera que no es más que la identidad entre dos postulados que nosotros hemos puesto con antelación. No es nuevo este proceder. Ya en la *Wissenschaftslehre* de Fichte encontramos el mismo rol del arbitrio en la búsqueda por fundar la ciencia de las ciencias. La trivialidad está de hecho en ambos planteamientos y es asumida de manera literal por los autores. Para que Fichte pueda plantear el fundamento de la *Wissenschaftslehre* es necesario presuponer una oración surgida de la libertad como lo afirma en su famoso texto *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*: “La reflexión, la cual domina la totalidad de la doctrina de la ciencia, es en ese sentido,

¹⁵ G. W. F. Hegel, *GW 3*, p. 590: Die andere Seite aber seines Werdens, die Geschichte, ist das *wissende*, sich *vermittelnde* Werden — der an die Zeit entäußerte Geist; aber dieser Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dies Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes, mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. El adjetivo *aufeinanderfolg* más que a una característica negativa responde a la constelación de imágenes amontonadas, es decir, sin orden alguno.

una representación.”¹⁶ O para Hegel, el plantear un saber absoluto no es más que un presupuesto vacío o sólo una parte del proceso, como lo menciona en la *Phänomenologie*: “El saber no sólo se conoce, sino también lo negativo de sí mismo o sus límites.”¹⁷

Hegel muestra que el fundamento al que llega Fichte es simplemente la representación de un yo frente a sí mismo. De ningún modo, desde la perspectiva hegeliana, podemos explicar la realidad de nuestro saber desde una presuposición subjetiva. En la *Wissenschaft der Logik*, Hegel desarrolla un argumento, —no directamente contra Fichte— en el cual hace patente la necesidad del método. Las discusiones constantes entre Schelling, Fichte y Hegel al respecto se hacen explícitas en los textos y no permiten enfrentar las posturas a partir de un contexto de discusión.¹⁸

La idea absoluta, cuya inserción se da en el contexto de la lógica subjetiva, es uno de los apartados más sintéticos respecto al método que sigue Hegel a lo largo de toda su obra. En él podemos apreciar las razones por las cuales Hegel piensa que la identificación entre lo práctico y lo teórico, a partir del arbitrio, no es más que la asimilación de la historicidad del conocimiento. El arbitrio o libertad absoluta se concreta como la posibilidad de dar una respuesta al pensamiento abstracto y todas sus formas. La idea absoluta es el método y la forma como abandonamos este subjetivismo reflexivo. Hegel sintetiza esta pretensión como sigue:

La determinación de la idea y el completo desarrollo (*Verlauf*) de esta determinación ha constituido ahora el objeto de la ciencia lógica, la cual ha resultado del desarrollo de la absoluta idea misma para sí; pero para sí ella ha mostrado que la determinación no tiene la forma de un contenido, sino absolutamente como forma; que la idea es después de todo la idea general por antonomasia. Lo que podría ser considerado, no como un contenido como tal, sino como la generalidad de su forma, es decir, el método.¹⁹

La necesidad de una idea que explique de manera efectiva que lo que hemos puesto como fundamento y mostrar que no es sólo una abstracción, es el origen de la idea

¹⁶ J.G. Fichte, *ÜWL*, p. 71: Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, in sofern sie Wissenschaft ist, herrsch, ist *ein* Vorstellen.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *GW 3*, p. 590: Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst oder seiner Grenze.

¹⁸ Sin duda uno de los textos más importantes respecto a este contexto de discusión es la investigación realizada por Klaus Düsing en *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, 1976

¹⁹ Hegel, *GW 6*, 550: Die *Bestimmtheit* der Idee und der ganze Verlauf dieser Bestimmtheit nun hat den Gegenstand der logischen Wissenschaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die absolute Idee selbst *für sich* hervorgegangen ist; für sich aber hat sie sich als dies gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die *Gestalt* eines Inhalts hat, sondern schlechthin als *Form*, dass die Idee hiernach als die schlechthin *allgemeine Idee* ist. Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solche, sondern das Allgemeine seiner Form, — d. i. die *Methode*.

absoluta. La noción de curso o desarrollo (*Verlauf*) es fundamental como contraparte de la operación reflexiva realizada por Fichte. Además, Hegel enfatiza que se trata de una idea general absoluta que contiene la forma y que se traduce en método. La trivialidad que anteriormente planteamos es asumida y podemos afirmar que el método es una simple forma de conocimiento. Pero este tipo de proceder, afirma Hegel, como método no es sólo una modalidad determinada del ser en sí y para sí, esto es, una fórmula que identifica lo que se busca y lo que se presupone; un resultado trivial (*eine an und für sich bestimmte Modalität des Seins*), sino una modalidad del conocimiento (*Modalität des Erkenntnis*), es decir, el conocimiento entendido como concepto y forma. Si el contenido del método es tomado nuevamente como dado y si fuera parte de la naturaleza, entonces no sería más que una simple forma “externa” en sentido subjetivo y sin ningún valor ni epistémico, ni ontológico. Pero es posible nombrar (*berufen*) no solamente el concepto fundamental de lo lógico, sino el desarrollo (*Verlauf*) en su totalidad. En esto consiste el método y agrega Hegel:

El método es por ello como el sí mismo conociendo, el sí mismo como lo absoluto, tanto lo subjetivo como lo objetivo, hacia el concepto que tiene objetos, tal como la correspondencia pura del concepto y su realidad (*Realität*), como una existencia que es constituida por el concepto mismo.²⁰

Esta es la diferencia fundamental entre el sistema hegeliano y el idealismo reflexivo fichteano: hay un método que no parte de la identidad de un supuesto y la síntesis desde la reflexión. Esta modalidad del conocimiento no es más que la fundamentación desde la libertad absoluta del proceso completo del desarrollo del saber. Propiamente, es aquí donde Hegel presenta su argumento de cómo es posible una teoría del concepto y una concepción de cómo son los objetos en verdad. Este argumento parte de dos supuestos fundamentales: por un lado el método o idea absoluta es el movimiento del concepto mismo, es decir, es la explicación de cómo las objetos, >como son en verdad<, se desarrollan a partir de la determinación y autorrealización. En otras palabras, el análisis del concepto es el análisis de la historicidad que contiene la explicación misma. Y por otro, el asentimiento de que este método no es el concepto mismo. En palabras de Hegel:

²⁰G. W. F. Hegel, *GW 6*, p. 551: Die Methode ist daraus als *der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstände habende Begriff*, somit als das reine Entsprechen des Begriff und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen.

El método es este saber mismo, que no solamente es objeto, sino el propio y subjetivo hacer; el instrumento y medio de la actividad reconocida, de su diferenciar, pero de su propia esencialidad.²¹

El método, por ello, no es un contenido que se desarrolla independientemente del concepto, pero tampoco es el concepto mismo. Debemos entender, señala Hegel, que el método es sólo un instrumento o medio que nos permite deducir y demostrar a los objetos >como son en verdad<. Este método, a diferencia del formalismo o forma del pensamiento abstracto, no es sólo una cantidad de determinaciones concientes, sino el ser determinado en y para sí del concepto (*Das An und-Für sich-Bestimmsein des Begriffs*). ¿Cómo refutar al pensamiento reflexivo o especulativo, cuyo resultado es la explicación de una identidad vacía y carente de realidad efectiva (*Wirklichkeit*)?, ¿Cómo Hegel escapa de la misma imputación, al postular una idea absoluta que parte de los supuestos anteriores?

La respuesta se podría reconstruir a partir de una de las tareas propuestas en el apartado sobre *la idea absoluta*: explicar y demostrar las determinaciones del concepto mismo y sus relaciones. Dicho de manera sintética, explicar y derivar la constante relación entre el objeto de nuestro pensamiento, el pensamiento tomado como objeto y el desarrollo que los atraviesa, es decir, la vida.

El argumento tiene una estructura *sui generis*. Hegel nos pide que asumamos un comienzo basado en la libertad o el arbitrio, al modo como Fichte comienza su *Wissenschaftslehre*. Aclara, sin embargo, que no es el supuesto que se origina en la representación (*Vorstellung*) ni el la intuición (*Anschauung*), sino en el pensamiento mismo. Es éste, por decirlo de alguna manera, el recurso de la libertad absoluta o de la intuición intelectual. Hegel lo llama de tres maneras distintas: Germen de lo viviente (*Keim des Lebendigen*), finalidad subjetiva (*subjektive Zweck*) o impulso (*Triebe*). La demostración o justificación de este supuesto se halla en el proceso mismo:

Esta autentificación del contenido determinado, con el cual se ha hecho el comienzo, parece ponerse contrapuesto él mismo; pero de hecho ella es considerada como el ir hacia delante, si es que ella pertenece al conocimiento concebible.²²

²¹ G. W. F. Hegel, GW 6, p. 552: Die Methode ist dies Wissen selbst, für das er nicht nur als Gegenstand, sondern als dessen eigenes, subjektives Tun ist, als das *Instrument* und Mittel der erkennenden Tätigkeit, von ihr unterschieden, aber als deren eigene Wesenheit.

²² G. W. F. Hegel, GW 6, p.554: Diese Beglaubigung des bestimmten Inhalts, mit dem der Anfang gemacht wird, scheint rückwärts desselben zu liegen; in der Tāt aber ist sie als Vorwärtsgehen zu betrachten, wenn sie nämlich zum begreifenden Erkennen gehört.

Esto no significa otra cosa que esta justificación o legitimación dependerá del desarrollo mismo del argumento y que el *impulso* nace de la necesidad por responder a la pregunta inicial.²³ Por ello, el inicio no es una reflexión externa, sino lo determinado por él mismo, esto es, en este sentido el método es analítico. Pero, como veremos más adelante, la síntesis aparecerá en un segundo momento. Para tratar de ubicar lo que propiamente llama Hegel método dialéctico, cito:

Este momento del juicio, que es tanto sintético como analítico, a través del cual se determina la generalidad del sí mismo como otro, es nombrado *dialéctico*..²⁴

Esta especificación de lo dialéctico nos permitirá seguir el argumento que sistematiza el saber desde la idea absoluta. Antes de abordar de manera específica el argumento quisiera recordar, a manera de precisión, el supuesto de que Hegel está convencido de que la verdad se presenta como resultado, esto es, no es algo que se manifieste fuera del proceso mismo, sino que la lógica y la derivación misma que ahora presentamos parte de un hecho concreto.

La prueba consta de tres elementos necesariamente relacionados: Inmediatez (*Unmittelbarkeit*), Negación (*Negation*) y una noción vaga de vida o desarrollo histórico (*Leben oder Verlauf*) que se asemeja a la expresión utilizada en la *Phänomenologie* “libre y casual acaecer” (*freies zufälliges Geschehen*). La inmediatez es este primer momento en el cual mediamos con algo otro, es decir, cuando tomamos un objeto como verdadero y lo asumimos como tal. A esto lo llama Hegel lo ‘mediado’ (*vermitteltes*). Esa determinación puede ser tomada como objeto, esto es, no como contenido, sino como medio para pensarse. Este es el segundo momento: la negación. Y negación no en el sentido de la pura abstracción o negación vacía, sino como lo otro de la primera determinación. Este momento es, al mismo tiempo, mediación activa (*vermittelnde*). De este modo, se concibe este momento como unidad y no como multiplicidad, pues se presentan las dos formas de un juicio: determinación y negación de esa determinación. El giro hegeliano aparece aquí de manera clara, pues frente a un simple formalismo que toma esta unidad como la determinación absoluta de lo que >los objetos son en verdad<, Hegel retoma la noción de vida. La segunda negación se traduce como la relación de lo

²³ La noción de inmanencia juega aquí un rol importante que hay que resaltar. Hegel lo relaciona directamente con la filosofía platónica. Sostiene que esta inmanencia es la consideración platónica por comprender las cosas como son en y para sí mismas, en parte desde la generalización y en parte desde las circunstancias mismas.

²⁴G. W. F. Hegel, GW 3, p. 557: Diese sosehr synthetische als analytische Moment des *Urteils*, wodurch das anfängliche allgemeine aus ihm selbst als das *Andere* seiner sich bestimmt, ist das *dialektische* nennen.

diferenciado como tal y su diferenciación. Tanto la filosofía fichteana como la hegeliana coinciden en esta triplicidad de la forma general de la razón: inmediatez, negación y negación de la última negación. Aún cuando hayamos derivado exitosamente esta forma general, Hegel sostiene que no es más que la simple triplicidad de un concepto vacío que no explica el desarrollo de los >objetos como son en verdad<. Es menester recurrir a la segunda inmediatez como método para explicar el proceso completo, esto es, la vida, el actuar, la historia. Es ésta precisamente la premisa que desmarca a la idea absoluta hegeliana de las anteriores filosofías idealistas. Éstas no contemplaban la historicidad del concepto y su necesaria incrustación en el proceso mismo. Así, el silogismo se podría articular como sigue:

1. Lo simple a través de la superación de la diferencia (*einfache durch Aufheben des Unterschied*)
2. Lo positivo a través de la superación de lo negativo del concepto (*Positive durch Aufheben des Negativen*)

y

3. Realidad absoluta (*absolute Realität*)

Esta última premisa es la simple relación de un momento real consigo mismo, esto es, la explicación de la realidad efectiva desde su propia lógica. Sobresaliente es, además, que Hegel no pretende mostrar que este silogismo, como proceso histórico, esté predeterminado o que el contenido esté presupuesto, sino sólo que la estructura ontológica de nuestro saber tiene esta forma:

Que el comienzo puede ser nombrado no como lo inmediato, sino como mediado (*Vermitteltes*) y derivado, puede ser expresado ahora como la exigencia determinada, la cual puede aparecer como la exigencia de un proceso de retorno infinito en la demostración y derivación, porque el comienzo está contra la determinación del resultado mismo de algo determinado, —algo así como un nuevo comienzo, el cual ha sido conseguido gracias al desarrollo del método deducido, tanto que el progreso se echa a andar igualmente hacia lo infinito.²⁵

La idea absoluta, como método que identifica lo práctico y lo teórico²⁶, incorpora el contenido de una segunda determinación, la cual llama Hegel lo negativo o mediado.

²⁵ G. W. F. Hegel, GW 6, p. 567: Dies kann als die nunmehr bestimmte Forderung ausgedrückt werden, daß der Anfang, weil er gegen die Bestimmtheit des Resultats selbst ein Bestimmtes ist, nicht als Unmittelbares, sondern als Vermitteltes und Abgeleitetes genommen werden soll, was als die Forderung des unendlichen *rückwärts*gehenden Progresses im Beweisen und Ableiten erscheinen kann, — so wie aus dem neuen Anfang, der erhalten worden ist, durch den Verlauf der Methode gleichfalls ein Resultat hervorgeht, so dass der Fortgang sich ebenso *vorwärts* ins Unendliche fortwälzt.

²⁶G. W. F. Hegel, GW 6, p. 548.

Esta segunda inmediatez es un nuevo comienzo porque no es ya el esquema fijo que identifica al yo consigo mismo. La naturaleza de esta determinación externa es llamada también por Hegel contradicción y, de hecho, este pensar contradictorio es el momento esencial del concepto.²⁷ ¿Significaría esto un retorno a la contingencia y un abandono de la sistematicidad iniciada por Fichte? Responde Hegel:

Pero el método de la verdad que concibe a los objetos es ciertamente, como se ha mostrado, él mismo analítico, porque él permanece absolutamente en el concepto. Pero él es, de la misma manera, sintético, porque a través del concepto es determinado el objeto dialécticamente y como otro.²⁸

La idea absoluta, como método, configura dos líneas de argumentación al mismo tiempo. De un lado la variante analítica, surgida de la tradición idealista y asumiendo la especulación del yo absoluto como principio (Fichte y Reinhold). De otro, la sintética o reflexiva, que marca la distancia frente a ellos, rescatando la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y que le permite salvar la imputación de idealismo subjetivo y carente de objetividad (Hölderlin y Schelling)

Si recordamos la tesis organológica y su problemática, podríamos decir que este método evita la imputación de subjetivismo, precisamente porque tiene dos aristas que, metodológicamente, impiden que formulemos una teoría sólo del sujeto. Hegel se ha encargado de apuntar que la parte activa y rica del proceso es la que refiere al método sintético, cuya forma es contingente, pero conceptualizable. El simultáneo desarrollo está en constante tensión porque la naturaleza del saber humano así se comporta:

El método permanece en un nuevo fundamento, el cual constituye el resultado como el objeto actual, tanto como para el anterior. La diferencia radica sólo en la relación del fundamento como tal; él es ciertamente ahora igual, pero su inmediatez es solamente *forma*, porque fue al mismo tiempo resultado; de ahí que su determinación como contenido no es un simple comenzar, sino el instruir y comprobar.²⁹

Hegel le llama idea absoluta, pues su propia demostración es interna. No es necesario recurrir a una exterioridad metodológica porque ello implicaría una sustancialización a la manera de la metafísica tradicional. El proceso mismo que contempla la contingencia tiene su lógica y es susceptible de ser conceptualizable.

²⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *GW 6*, p. 563.

²⁸ G. W. F. Hegel, *GW 6*, p. 566: Die Methode der Wahrheit aber, die den Gegenstand begreift, ist zwar, wie gezeigt, selbst analytisch, da sie schlechthin im Begriffe bleibt, aber sie ist ebenso sehr syntetisch, denn durch den Begriff wird der Gegenstand dialektisch und als anderer bestimmt.

²⁹ G. W. F. Hegel, *GW 6*, pp. 566-567: Die Methode bleibt an der neuen Grundlage, die das Resultat als der nunmehrige Gegenstand ausmacht, dieselbe als bei dem vorhergehenden. Der Unterschied betrifft allein das Verhältnis der Grundlage als solcher; sie ist dies Zwar jetzt gleichfalls, aber ihre Unmittelbarkeit ist nur *Form*, weil sie zugleich Resultat war; ihre Bestimmtheit als Inhalt ist daher nicht mehr ein bloß Aufgenommenes, sondern *Angeleitetes* und *Erwiesenes*.

Explicar el desarrollo y la lógica del concepto es una tarea de la filosofía, la cual debe asumir que el método es un medio que sólo identifica nuestro actuar con su propio desarrollo. El método hegeliano recurre de manera central a la explicación del saber como algo que está en constante movimiento, pero que contiene, en sí mismo, su propia explicación. Esto implica que hay una lógica interna, cuyo descubrimiento se da en un espacio determinado y viviente.

Si una teoría de la conciencia contiene las determinaciones del pensamiento y utiliza la reflexión como método sintético para erigir la ciencia de las ciencias, entonces tendría que indicar las maneras distintas y externas en las que el mundo nos impele. Esta teoría, desde las fuentes fichteanas, no lo hace de manera exitosa, pues recurre a la unidad como método y como respuesta a dicha exigencia. La filosofía hegeliana rompe esta barrera y asume que el libre acaecer contingente forma parte de este desarrollo de las determinaciones y el elemento que hace que la teoría organológica de los objetos explique de manera cabal el desarrollo simultáneo de la vida y de la conciencia. La manera como debe entenderse el desarrollo infinito de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo es aceptando la infinitud de ambos, lo que significa que el método es inmanente y esencialmente antidogmático, es decir, contra toda pretensión de explicar esta unidad desde algo externo a la misma relación absoluta.

La preocupación sobre la consecuencia de la infinitud del no-yo no queda resuelta con la mera aceptación de su desarrollo dentro del método dialéctico. Es cierto que nos ayuda de manera central a dar respuesta al idealismo subjetivo fichteano, pero la consecuencia más radical de esta premisa es que deja la posibilidad de un absoluto infinito que no termina por concretarse. Esto significa la conformidad de que nuestro saber es inalcanzable en su totalidad y sólo se manifiesta de manera inmanente en nuestros procesos sociales y espirituales. La ampliación de la noción de autoconciencia queda patente, pues la unidad de la razón sólo es posible aceptando la infinitud de la naturaleza o no-yo y su inagotable constitución desde el yo.

Conclusiones generales

El periodo histórico-problemático que comprende al idealismo alemán fue de gran interés no sólo por las críticas a modelos como el de Descartes, Hume, Spinoza o Kant, sino por el método resultante de sus constantes discusiones. La imagen del método filosófico generada por ellos abre la posibilidad teórica de generar una unidad entre el pensamiento y la naturaleza. El proyecto reconstructivo de Fichte de la filosofía kantiana y la importancia de una nueva teoría de la autoconciencia que descubre la circularidad de nuestra capacidad de reflexión, y que intenta resolverlo bajo la figura del acto puro, es redefinida bajo su mismo esquema de convergencia entre lo teórico y lo práctico. Las filosofías que se gestan en este periodo histórico—sin olvidar las disputas teológicas—marcan la pauta de una nueva forma de pensamiento unificador. El idealismo resultante, con todas y cada una de sus caras y matices, reacciona y actúa con vistas a una unidad entre teoría y acción no antes formulada. Llevar a sus últimas consecuencias y disolver las fricciones filosóficas resultantes de una constante intención por explicar el mundo en y para sí son las tareas de la época. Se gesta la posible salida normativa y social desde los primeros replanteamientos de la posibilidad de una intuición intelectual; además del ejercicio de la libertad como método y la sistematización de la contradicción, a la que da lugar la vida en tanto proceso en el proyecto hegeliano. Las circunstancias, como hemos visto, de los sistemas y autores resultan distintos, pero no del todo divergentes. El idealismo alemán en conjunto intenta resolver conflictos como el de la representación que hacemos del mundo y lo que el mundo es en sí; la respuesta a un dualismo kantiano; y la confrontación y disolución de un escepticismo respecto al mundo externo. Los primeros ensayos son representados por Jacobi y Fichte respecto al dualismo del yo y de la necesidad de un principio cierto absoluto. Más tarde, la joven academia de Jena se rebela contra lo que llaman un dogmatismo filosófico e imputan a sus antecesores el descuido y critican al yo convertido en sustancia y carente de contenidos. La empresa, desde ese momento, es recuperar la necesidad de un principio absoluto que no se ate a la mera subjetividad. La opción toma varios caminos; desde los aforísticos escritos de un Hölderlin hasta la sistemática función del yo y su comprensión del todo desde la libertad absoluta, incluyendo la humildad de no concebirse como unidad que contiene a la totalidad del ser (Hegel), pasando por un intenso interés en el arte y la unidad entre libertad y

naturaleza de Schelling. El principal foco de nuestra atención lo representó el idealismo hegeliano, cuya característica es el carácter normativo del yo, porque se asume como una filosofía crítica y antidogmática. El yo absoluto, frente a la sustancia absoluta spinoziana, recupera su estatus como única forma de constituir un fundamento de la filosofía. Primero como una necesidad por resolver el dualismo y sustentar una ciencia de las ciencias y consiguientemente buscar la sistematización de la actividad absoluta del yo.

El análisis de la crítica hegeliana a la teoría de la conciencia de Fichte arrojó interesantes implicaciones y clarificaciones. El centro de la discusión ha sido ubicado en la contraposición entre el yo y la naturaleza y la apertura de un dualismo. Hemos rescatado, por ello, la recepción fichteana y la introducción de la noción de agencia en la autoconciencia trascendental y su intento por explicar la relación entre ésta y la naturaleza. Además, presentamos la crítica hegeliana a la teoría fichteana, considerando las influencias de Schelling y Hölderlin. El punto central que Hegel critica consiste en argumentar que el intento fichteano es insuficiente, pues carece del un contexto normativo y social que le permita ser una explicación general de la relación entre el yo y la naturaleza. Estos dos elementos permiten a Hegel formular una nueva categoría de autoconciencia que además de ser el fundamento de la filosofía explica el actuar del yo desde lo normativo y social. Dicho en otros términos, la autoconciencia como categoría deja de ser concebida como una unidad aislada e individualizada. La gran diferencia entre los sistemas de Fichte y Hegel es que para éste último el yo no es sólo un agente del conocimiento, sino un fundamento de la filosofía que es imposible separar de un contexto social y normativo. Parte de este trabajo se ha centrado en mostrar la evolución conceptual de esta categoría, la cual pasa de una unidad aislada y a-histórica en la tradición kantiana a una concepción de la misma como agencia, esto es, como la inseparabilidad del conocimiento de nosotros mismos y nuestras prácticas. No es posible entender esta transición sin la teoría de la conciencia de Fichte, la cual toma como fundamento de la filosofía la actividad misma del sujeto de conocimiento en tanto agente. Esta diferencia respecto a la filosofía kantiana es explotada por el idealismo absoluto hegeliano y llevada al terreno histórico-social. El idealismo absoluto transforma esta unidad agente de conocimiento en una categoría ontológica que da cuenta de la realidad histórica y social de la autoconciencia, explicando así, la inseparabilidad del yo de su contexto normativo. Explicar la realidad de una autoconciencia, a saber, un yo que se piensa en tanto agente, implica su relación con otras autoconciencias en un espacio

racional compartido. De ahí que Hegel haga una crítica constante a la sustancialización de ese yo, porque aceptar una existencia abstracta y sustancial del mismo implica asumir el carácter subjetivo del autoponerse del yo. Si aceptamos que el yo es una sustancia no es posible explicar su relación con un mundo objetivo, pues postularlo implicaría una independencia absoluta del mundo que difícilmente puede recuperarse. Hegel opta por explicar la relación del yo y el mundo externo en otros términos. Este yo que sirve como fundamento de la filosofía y forma parte de un proceso racional cuyo centro expositivo es el espacio social y normativo que lo sustenta. Lo que Hegel quiere es demostrar que los procesos de explicación de la relación entre el yo y el mundo parten ciertamente de la postulación de la autoconciencia trascendental, pero que ésta no puede quedarse en ese mero acto puro, sino entenderse como la totalidad absoluta de la unidad entre este yo y lo externo a él, el no-yo. La categoría de autoconciencia se extiende a un terreno ontológico porque de otro modo podría ser susceptible de la imputación de subjetivismo, esto es, de un mero acto trivial del yo que se identifica consigo mismo. Hegel advierte que la forma de escapar de dicha aseveración es aceptando la premisa de la infinitud de la naturaleza, pero sin dejar de asumir que lo racional es lo que constituye nuestro marco normativo. Esta postura hegeliana, asimismo, ha permitido aclarar el rol y el sentido de la noción de absoluto en su filosofía. Absoluto, en este sentido, es una noción ontológica que apela al contexto social de nuestro autoconocimiento. Es decir, que el yo como fundamento de la filosofía no es una abstracta sustancia que se piensa a sí misma y que deriva, infiere o inventa una realidad, sino la completa explicación de la unidad entre lo subjetivo y lo objetivo en términos sociales.

Hemos dicho que el problema central del idealismo alemán, la relación entre yo y la naturaleza, deviene en el intento de conciliar nuestra capacidad para pensarnos a nosotros mismos (*intellektuelle Anschauung*) y la naturaleza independiente de ese acto o la oposición del acto. El contenido y la problemática de esta contraposición central en el idealismo alemán fue nuestra principal preocupación. Han sido tomados, por ello, varios aspectos sobresalientes de autores como Schelling y Hölderlin, mismos que han permitido ubicar el punto crítico y criticable de la postura fichteana. Dentro de este intento han aparecido nociones complejas como libertad absoluta (*absolute Freiheit*), saber absoluto (*absolute Wissen*), el yo como principio de la filosofía, entre otras. Ha sido constante, así mismo, la naturaleza *sui generis* de la filosofía por ellos propuesta. La filosofía desmarcada, con un acento especial en Schelling y Hegel, del conocimiento

empírico ha presupuesto la utilidad de una ontología del saber fundada en el uso de las intuiciones intelectuales. La necesidad de fundamentar una ciencia de las ciencias desde sí misma, bajo el presupuesto del yo como forma única para lograrlo, ha marcado la insuficiencia de la teoría de la conciencia de Fichte.

Recapitulando los argumentos de los tres capítulos, podríamos revisar lo siguiente. En el primer capítulo, se muestra cómo Fichte hace uso de una retórica y argumentación que centran su interés en demostrar la absoluta espontaneidad del yo y su función como único principio absoluto de la filosofía. La prueba enfatiza que el yo es dado por medio de su propia actividad. Es esta la dualidad de un yo que no sólo es sujeto de conocimiento, sino un objeto de su propio pensar—recordemos la diferencia en la introducción entre razón y entendimiento hecha por el mismo Kant en la *Crítica de la razón pura*. La actividad, por ello, del yo es autoconciente, pues el acto mismo de pensarse implica que de hecho nos podemos pensar. Esto es, podemos pensar un yo concreto y afirmar la dualidad de un yo = yo, pues me concibo a mí mismo y realmente sé que *yo soy yo*. Esta identidad tiene que ser entendida no desde la lógica clásica, pues el acto mismo es lo que rompe con el estatismo de la fórmula; no se trata de un yo que se sepa a sí mismo porque reflexione que es él un sujeto de conocimiento, sino un yo que se sabe porque actúa, esto es, por que el yo es un agente racional. Por este hecho, el yo pone una forma determinada de pensar. Las formas de proceder y las *quid juris* de la conciencia son tareas programadas por la *Wissenschaftslehre*. Derivado este yo como unidad absoluta, Fichte le da el carácter de indeterminado y absoluto, porque su existencia no se deriva de ninguna otra proposición y se sostiene por sí misma. Para percibirme a mí mismo, bajo ninguna otra determinación de manera pura, no necesito justificarla con otras proposiciones, pues el acto mismo lo justifica. El dualismo propiciado por la investigación, a saber, entre el yo tomado como sujeto de conocimiento y el yo como objeto, obligó a Fichte, sin embargo, a la derivación de otro principio: no-yo. La razón es que como el otro uso del yo (como sujeto) constituye contenidos empíricos. Además, no recuperar esta proposición implicaría la vacuidad del conocimiento, pues dependería por entero de una forma subjetiva. Así es como Fichte postula la segunda *Grundsatz*: no-yo. La posterior tarea de la *Wissenschaftslehre* será la de explicar la síntesis entre ambas. Consiguientemente, el yo es el principio de la filosofía porque es absoluto e indeterminado, características necesarias en una ciencia de las ciencias. El no-yo no puede ser el fundamento absoluto porque carece de indeterminación absoluta y es contingente. La tarea en adelante se centra en mostrar la

pretendida unidad de la razón, o la unidad entre lo teórico y lo práctico. Tanto el primer principio como la forma de síntesis entre él y el no-yo dependen por entero al método de reflexión (1794) o la capacidad para pensarse a uno mismo (intuición intelectual, en los escritos de 1797). La derivación del primer principio, cuya base es el uso del método reflexivo o la intuición intelectual, es una consecuencia del siguiente argumento:

- 1) Todo juicio es caracterizado por tener una cierta forma y un cierto contenido.
 - 2) Dichos juicios pueden ser condicionados o incondicionados, entendiendo por incondicionado la propiedad de no ser derivable de ningún otro juicio.
- y
- 3) Que si obtenemos un juicio incondicionado tendría que ser llamado principio.

La primera se explica por el hecho de que si yo me pienso a mí mismo, como un ser que actúa y que mi actuar demuestra mi existencia, entonces existo. Hay por tanto, dos elementos que no son idénticos en un sentido lógico, sino hipotético: el yo condicionado y el yo incondicionado. La función del yo como agente y no solamente como sujeto de conocimiento. Sin embargo, para Hegel esta teoría está incompleta.

En virtud del seguimiento contextual-problemático, se introdujo un capítulo intermedio retomando las reacciones críticas de Schelling y Hölderlin a la *Wissenschaftslehre* de Fichte. Los elementos aportados fueron los siguientes:

El pequeño, pero agudo, texto de Hölderlin titulado *Urtheil und Seyn* advierte del punto criticable de Fichte y permite a Hegel configurar lo que más tarde concibió en su sistema.¹ La insistencia de Hölderlin consiste en defender que ni la ipseidad ni la mismidad pueden ser el comienzo del pensar. La totalidad del ser es escindida cuando, a partir de la reflexión, hacemos un juicio.

Cuando decimos *yo soy yo*, sujeto y objeto no forman una unidad, sino que han sido una separación producida por el yo. Si nuestro principio es el yo absoluto indeterminado, entonces no hemos hecho sino identificar al yo vacío consigo mismo. En tanto la identidad *yo = yo* es dada en el mero pensamiento, no pueden ser el comienzo del pensamiento de la totalidad.

¹ Mencioné en el capítulo II algunas de las circunstancias de este texto y su posible lectura en el círculo de Frankfurt. Cfr. Henrich, D. *Hegel en su contexto*.

Schelling presenta de otro modo esta crítica y da forma al argumento que enfatiza la mediación como dispositivo central en la nueva justificación de la unidad entre la naturaleza y la libertad o la capacidad de pensarse a sí mismo. La filosofía fichteana pone un yo a partir de sí mismo, i.e., desde el uso de la capacidad imaginativa ponemos un principio cuya forma y contenido definimos como absolutos. Bajo ese mismo criterio, el yo pone un no-yo, pues fundar la *Wissenschaftslehre* sólo desde un yo resultaría vacua. Como este principio es puesto desde el comienzo como indeterminado, tal principio será relativo y no originario en sí mismo. Así, yo y no-yo son excluidos entre sí mismos por haber sido puestos como contraparte. Consiguientemente, es necesario un tercer principio con un contenido incondicional que no sea puesto por ese yo. El regreso *ad infinitum* al que da lugar la postura fichteana convence a Schelling de que ha quedado inconclusa la tarea de la *Wissenschaftslehre*.

Hemos retomado, así mismo, su postura en otro texto de juventud donde justifica el yo como sustancia absoluta frente a la sustancia absoluta de Spinoza. Sostiene Schelling que el yo es necesariamente la sustancia, porque la naturaleza o lo que es no-yo no contiene una realidad estructurada como el yo. La naturaleza no puede ser absoluta, pues es sólo susceptible de ser determinada. El no-yo es por definición es una determinación del yo.

Siendo el yo un principio con la dualidad de ser agente y sujeto de conocimiento, la libertad, como forma absolutamente indeterminada, representa la movilidad y constante devenir de la vida. Pero las consecuencias van más allá, puesto que el yo, al ser una mera hipótesis en la investigación, debe conformarse con el papel de agente absoluto que se adapta al devenir constante y procesos de vida que dan contenido a su actividad.

Las herramientas críticas de Schelling y Hölderlin arrojan luz a nuestro argumento central contra Fichte, el cual consiste de manera general en la ampliación del concepto de autoconciencia, es decir, no sólo en términos de un acto puro, sino normativo. Sin embargo, es preciso señalar que también hay divergencias considerables entre ellos. Mientras a Schelling interesa la libertad como eje direccional de sus posteriores investigaciones, específicamente enfocados al arte, a Hegel le preocupa la sistematización y logicidad del saber. El interés de Hegel es explicar un espacio donde no “todas las vacas sean negras” o se derive de un “pistoletazo” el completo esquema del saber. En el caso de Hölderlin es bien sabido que sus intereses filosóficos no estaban precisamente en la construcción de argumentos o el análisis conceptual.

Pero, ¿por qué piensa Hegel que es insuficiente la teoría de la conciencia de Fichte? El tercer capítulo presenta un abanico argumental en relación con sus críticas a Fichte. El objetivo, en corto, es ampliar la categoría de autoconciencia presentada por Fichte. Primero es abordado el texto de *Glauben und Wissen*. De manera particular ha sido utilizado lo que hemos nombrado el argumento de la carencia como totalidad. En ese mismo sentido, se entrelaza la crítica también de juventud aparecida en *Differenz* y cuyo eje capital es probar que el autoponerse del yo y la oposición del mismo son actividades absolutamente contrapuestas y es imposible que una sea causa de la otra. Esta primera recepción crítica de la teoría de la conciencia condujo a la concepción específica de Hegel de la noción de objeto y su relevancia en la teoría del concepto esbozada con mayor detenimiento en la *Wissenschaft der Logik* y la *Phänomenologie*.

Respecto a los primeros dos textos, es crucial para Hegel desmarcarse y presentar las diferentes formas de abordar la contraposición de la naturaleza y la libertad, o de lo finito y lo infinito. La principal complicación de la mediación entre naturaleza y libertad propuesta por Fichte es haber pretendido explicarla desde un esquema ideal y haber suprimido la infinitud de la libertad por medio de la reflexión y del entendimiento. El yo que es puesto como fundamento carece de absoluta determinación sobre el no-yo, ya que en principio el yo sólo es una parte de la unidad. El yo ha determinado la infinitud del no-yo, y con ello ha caído en la reflexión como acto absoluto. En no-yo no puede ser comprendido totalmente por la actividad reflexiva del yo, pues al determinarlo da finitud a un principio que no lo es. El modo como Hegel salva la unidad absoluta entre el yo y no-yo es concibiendo al no-yo subsiste de manera absoluta e infinita, es decir, que ningún sistema filosófico podría determinar absolutamente los contenidos objetivos, pues la constitución de los mismos no implica el agotar las fuentes. Pero esta conclusión, precisamente, se presenta como un problema a la hora que Hegel caracteriza la noción de objeto en su tesis organológica. Problema porque si aceptamos que hay una infinitud absoluta del yo y del no-yo, entonces la noción de objeto tendría que ser también absoluta. Pero la tesis organológica consiste en mostrar que lo que es considerado como objeto tiene que caer bajo los criterios de la teoría del concepto, esto es, aceptar la contradicción de dar infinitud a lo objetivo, pero constriéndolo a una teoría de la realidad.

Para responder a esta posible objeción Hegel postula la idea absoluta como método. Este argumento, reconstruido a partir de una lectura de la última parte de la *Wissenschaft der Logik*, asume un comienzo basado en el uso del libre arbitrio, esto es,

desde la posibilidad de indeterminación o autonomía. Este impulso hacia la explicación de la unidad absoluta objetiva-subjetiva contiene en sí mismo un método que completa, en palabras de Hegel, el sistema reflexivo de Fichte.

La inmediatez es este primer momento en el cual mediamos con algo otro, es decir, cuando tomamos un objeto como verdadero. A esto lo llama Hegel lo 'mediado' (*vermittelt*). Esa determinación es tomada como un medio para que el yo pueda pensarse. Este es el segundo momento: la negación. Y negación no el sentido de la pura abstracción o negación vacía, sino como lo otro de la primera determinación. Este momento es, al mismo tiempo, mediación activa (*vermittelnde*). De este modo, se concibe este momento como unidad, presentándose las dos formas de un juicio: determinación y negación de esa determinación. El desmarque hegeliano consiste en que, frente a un simple formalismo que toma esta unidad como la determinación absoluta de lo que >los objetos son en verdad<, es retomada la noción de vida. La segunda negación se traduce como la relación de lo diferenciado como tal y su diferenciación. Tanto la filosofía fichteana como la hegeliana coinciden en esta triplicidad de la forma general de la razón: inmediatez, negación y negación de la última negación. Pero Hegel sostiene que esta simple triplicidad de un concepto vacío no es suficiente para explicar el desarrollo de los >objetos como son en verdad<. Es menester recurrir a la segunda inmediatez como método para explicar el proceso completo, esto es, la vida, el actuar, la historia. Es esta precisamente la premisa que desmarca a la idea absoluta hegeliana de las anteriores filosofías idealistas. La realidad absoluta (*absolute Realität*), —basada en la subsistencia de la contradicción infinita entre lo subjetivo y lo objetivo— a la cual se llega se expresa como el retorno infinito que demuestra la absoluta e infinita unidad entre lo objetivo y lo subjetivo. La idea absoluta que identifica estas dos partes de la unidad incorpora el contenido de una segunda determinación, la cual llama Hegel lo negativo o mediado. Esta segunda inmediatez es un nuevo comienzo porque no es ya el esquema fijo que identifica al yo consigo mismo.

De esta forma Hegel escapa a la imputación de subjetivismo o sistema trivial que termina por identificar al yo con la realidad efectiva desde la actividad de la autointuición. Metodológicamente incorpora dos aristas de argumentación, de un lado una parte activa del proceso que llama método sintético, cuya forma es contingente, pero conceptualizable. Del otro, la aceptación de un desarrollo de la autoconciencia que está en constante tensión porque el no-yo también tiene una naturaleza absoluta. Hegel le llama a este método idea absoluta, la cual implica que su propia demostración es

interna. No es necesario recurrir a una exterioridad metodológica porque ello implicaría una sustancialización a la manera de la metafísica tradicional. El proceso mismo que contempla la contingencia tiene su lógica y es susceptible de ser conceptualizable. De esta manera es posible conciliar la tensión y justificar la objetividad de la especulación. Más allá del contexto del idealismo alemán en el que se halla Hegel, la noción de autoconciencia en términos sociales y su relación con el idealismo absoluto provee de una nueva forma ampliada y no subjetivista que contempla no sólo las figuras bajo las cuales la especulación filosófica entra en el reino de la libertad, sino su relación constante con un mundo externo que no depende del autoponerse del yo. Lo que entraría en juego es una especie de anti-dogmatismo filosófico que limitaría constantemente, dado el potencial de lo externo, la pretensión de haber abarcado lo real con esquemas formales. Dada esta coherencia es insulso definir la idea absoluta hegeliana como el fin de un proceso o la limitación de las explicaciones subsecuentes de lo real. Más bien, tendríamos que entender esta idea absoluta como el mecanismo teórico anti-totalizador de lo real. La idea como método es absoluta en el sentido que contiene su explicación en las condiciones sociales e históricas y que no requiere de nada más que de la aprehensión de la constante interacción para explicarse.

El carácter normativo contenido en la categoría de autoconciencia en el idealismo absoluto juega un papel central en el desmarque frente a Fichte y es el elemento que rompe con la imputación de subjetivismo cuando pretendemos explicar la relación entre el yo absoluto y la naturaleza. También es importante resaltar este aspecto normativo de la crítica hegeliana porque es un baluarte en la lucha contra el dogmatismo filosófico. Dicho de manera precisa, la aseveración de una contradicción infinita y absoluta entre lo subjetivo y lo objetivo nos obliga a aceptar que cualquier intento por demostrar la objetividad, desde un sistema constituido desde la subjetividad, nunca estará agotado. La infinitud de la naturaleza y su absoluta subsistencia hace imposible que podamos captarla completamente, pues su movilidad sobrepasa cualquier tentativa, sea desde la libertad absoluta, sea desde una sustancialización de la materia, de captarla totalmente. Esta idea confluye con intentos pragmáticos racionalistas contemporáneos² que intentan ver en la capacidad expresiva de nuestras oraciones la explicación entre lo que se expresa y la manera que se expresa, apelando finalmente a la identificación de lo

² El ejemplo más claro es el inferencialismo de Robert Brandom. Su texto *Articulating reasons* constituye un ensayo de cómo la inmanencia del sistema hegeliano podría resolver problemas en la filosofía del lenguaje contemporánea.

normativo con lo social. La preocupación por la consecuencia de la aceptación de la infinitud del no-yo es diluida por el método dialéctico y transformada en una cualidad del sistema hegeliano. La constante relación entre la constitución de nuestras prácticas sociales y lo que el mundo es en sí mismo es un proceso infinito, pues la capacidad para pensarnos a nosotros mismos es el método para comprobar que nuestras construcciones sociales no son absolutas. El mundo es algo que constituimos, pero que se caracteriza por no poder ser constituido absolutamente. El doble despliegue de la unidad entre naturaleza y libertad es un ensayo crítico que muestra que la pretensión por conceptualizar de manera formal nuestro saber y sus manifestaciones es y será siempre un intento inconcluso.

Gran parte de las explicaciones filosóficas de nuestra época responden a una unidad de pensamiento que constriñe sus resultados a esquemas inmunes—intencional o circunstancialmente—a la realidad y a los contextos sociales. Es fácil ver que la mayoría de los intentos por desarrollar explicaciones no sólo científicas, sino éticas o políticas responden más a una constitución inmediata y superficial de los objetos explicados, llámese orden moral, político o científico, que a una explicación de ese conjunto de ideas o supuestos y la formación cultural en la que se desarrollan. Las limitaciones en gran medida de sus teorías se deben a dos razones: porque la noción de realidad sobrepasa sus esquemas y no suponen la infinitud de la naturaleza y porque no incorporan la capacidad de pensarnos desde la indeterminación, esto es, porque no son capaces de superar sus limitaciones conceptuales generalmente impuestas por sistemas económicos y culturales. La idea absoluta, *per se*, no garantiza una mejor manera de entender y desarrollar el sistema filosófico correcto, pero sí proporciona una categoría amplia de autoconciencia que al menos comprende al yo desde su limitación y a los objetos desde la posibilidad de pensarlos y crearlos de manera distinta.