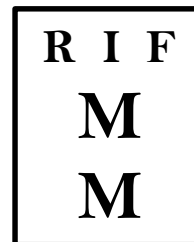


Fichte y la dialéctica del yo. Entre Kant y la crítica hegeliana
Fichte and the dialectics of the I. Between Kant and the Hegelian Critique

Rubén Céspedes^ϕ
Universidad de Santiago de Chile



Recepción: 05.03.2014 Aceptado: 10.05.2014

Resumen: En el presente artículo se expone la noción de dialéctica de Fichte en su libro *Basamento de toda la doctrina de la ciencia* (1784). La dialéctica presente en la relación entre *yo*, *no-yo* y *yo absoluto* es examinada tomando en cuenta el antecedente kantiano relativo a la dialéctica trascendental y la posterior crítica realizada por Hegel, en especial, el rechazo de este último a la idea de un *no-yo*.

Palabras clave: dialéctica, dialéctica trascendental, negación, subjetividad, yo absoluto.

Abstract: In the following article, Fichte's notion of dialectics, present in his *Doctrine of Science* (1794), will be depicted. The dialectics present in the relation amongst the *I*, *Not-I*, and *Absolute I* is examined taking into account the Kantian background on the Transcendental Dialectics and the later critique made by Hegel, especially, his rejection of the idea of the *Not-I*.

Keywords: Dialectics, Transcendental Dialectics, Negation, Subjectivity, Absolute I

El antecedente kantiano: la dialéctica trascendental

No es hasta la época moderna en que el concepto de dialéctica vuelve a surgir con fuerza y de manera determinante para el pensamiento filosófico posterior¹. Con Immanuel Kant, dicho concepto reaparece en el marco de su proyecto de crítica de la razón pura. Al observar la situación de la metafísica, Kant identifica la contradicción entre el racionalismo y el empirismo que, a su juicio, se caracterizan por los males del dogmatismo y el escepticismo, respectivamente. Así, los problemas metafísicos de la época se han visto envueltos, en medio del florecimiento de las ciencias físicas, por un manto de oscuridad que es preciso someter a juicio, lo que se traduce en, por una parte, emprender una investigación sobre la razón misma y sus principios y, por otra, establecer los límites de la razón misma a la hora de conocer, esto a partir de los principios investigados; “semejante tribunal no es otro que

^ϕ Profesor de filosofía de la Universidad de Santiago de Chile. Contacto: ruben2541@hotmail.com

¹ En la Edad Media el concepto de dialéctica también fue abordado por autores como: Cremonini, Scoto Eriúgena, Rogerio Bacon o Abelardo, tal como lo señala Eugenio Garin en su artículo *La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna* (Abbagnano, 1971: 132-163). Sin embargo, las disputas de la época no tuvieron mayor incidencia en el desarrollo posterior del concepto en autores como Kant, Fichte, Hegel, Marx o Sartre.

la misma *crítica de la razón pura*” (Kant, 2002: 9). Este juicio, en donde el juez y el acusado coinciden, no es una crítica de las teorías que hay sobre la razón, sino sobre su facultad “en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia” (Kant, 2002: 9), estos son los conocimientos metafísicos, que para Kant son los más relevantes (Kant, 2002: 45). Para esto y valiéndose del método propio de las ciencias físicas, Kant propone cambiar la hipótesis con la que ha trabajado la metafísica hasta ahora, esto es, dejar de suponer que el conocimiento se rige por los objetos, y afirmar que en realidad son los objetos los que se rigen por el conocimiento, pues si ocurriese lo contrario no se podría conocer algo *a priori* (Kant, 2002: 20). El desafío kantiano está en identificar estas estructuras *a priori* de la razón que determinan a su objeto a la hora de conocer, objeto que no es el *objeto en sí* sino aquel construido a partir de dicha estructura *a priori*. Éste es el objetivo de la crítica de la razón en su uso puro: acceder a un conocimiento trascendental y *a priori*. “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo debería ser posible *a priori*” (Kant, 2002: 58)², acá lo trascendental se refiere a la estructura *a priori* de la razón que constituye al objeto como tal.

El conocimiento de la razón independiente de toda experiencia es analizado por Kant a través del estudio de la validez *a priori* de los juicios de la razón, que son el resultado cognoscitivo de los elementos *a priori* de la razón misma, esto es, de sus elementos trascendentales. Es en este estudio donde Kant distingue dos tipos de juicios, los analíticos y los sintéticos. Los juicios analíticos son aquellos en donde el predicado B está contenido en el concepto del sujeto A, mientras que los juicios sintéticos son aquellos en donde el predicado B no está contenido en el concepto del sujeto A. En este sentido, Kant denomina a los primeros como juicios *explicativos* porque simplemente descomponen el sujeto en sus conceptos parciales, los cuales están contenidos en él aunque de forma confusa; y a los segundos, como *extensivos* puesto que el predicado no está pensado en el sujeto ni podría desprenderse de su estructura interna. Los juicios de experiencia son todos sintéticos, no así los analíticos cuyo nexa está en el interior del concepto mismo que es sujeto. El problema surge a la hora de analizar los juicios sintéticos *a priori* puesto que unen al sujeto un predicado que no está contenido de modo alguno en el sujeto, pero prescindiendo de la experiencia, puesto que son *a priori*, por lo que desconocemos en qué se apoya dicha relación.

Es a partir de lo anterior que Kant se pregunta sobre la existencia de juicios que sean *a priori* y sintéticos a la vez, cuestión fundamental de la *Crítica de la razón pura*. Que esto resulta problemático es algo que Kant no niega y que de hecho explica al preguntarse “¿En qué me apoyo y qué es lo que hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto A para reconocer que otro concepto B se halla ligado al primero, puesto que en este caso no

² En la primera edición dice: “Llamo trascendental a todo conocimiento que no se ocupa tanto de los objetos, sino de nuestros conceptos *a priori* de los mismos” (Kant, 1956: 55).

tengo la ventaja de acudir a la experiencia para verlo?” (Kant, 2002: 49). Lo que Kant cuestiona no es la existencia de los juicios sintéticos *a priori*, los cuales para él son evidentes, sino el cómo son posibles dichos juicios y es ésta la tarea que emprenderá a lo largo de la *Crítica de la razón pura*. Ahora, con respecto a la metafísica, la cuestión deja de ser tan evidente, puesto que los intentos de dar una respuesta a sus interrogantes han derivado sólo en fracasos, por lo que la pregunta más bien debe plantearse en relación a la posibilidad de la metafísica misma como ciencia, esto es, como disciplina que produce conocimientos sintéticos *a priori* a partir de la razón.

Al abordar la pregunta respecto a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, Kant investiga en los elementos *a priori* que posibilitan este tipo de juicios, partiendo por la indagación de los elementos *a priori* de la sensibilidad en la Estética trascendental y de los elementos *a priori* del conocimiento intelectual, en su doble dimensión de entendimiento y razón, en la Lógica trascendental, en las secciones relativas a la Analítica trascendental y a la Dialéctica trascendental, respectivamente. Es en la segunda sección de la Lógica trascendental en donde Kant ahonda en el concepto de dialéctica al analizar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, vale decir, en la búsqueda de los principios *a priori* que permitan este tipo de juicios cuando la razón va más allá de la experiencia posible.

Para Kant, las consecuencias de que la razón vaya más allá de los límites de la experiencia posible sólo pueden ser negativas, por constituir esto un uso ilegítimo y dialéctico de la razón. La connotación que el concepto de dialéctica tiene en Kant es similar al de Aristóteles, relativa a un uso sofístico de la razón que sólo cae en contradicciones y que no constituye conocimiento³. En el caso de Kant esto es claro, puesto que en las secciones anteriores de la *Crítica de la razón pura* ha quedado establecido el límite entre el conocimiento objetivo, radicado en la síntesis de la intuición sensible y el entendimiento (la subsunción de la intuición bajo un concepto), y aquello que surge del uso inadecuado de la razón, esto es, paralogismos, antinomias y el ideal puro de la razón.

Ahora bien, profundizando en el concepto de dialéctica kantiano podemos observar que éste tiene un carácter trascendental, esto porque la incursión de la razón más allá de los límites de la experiencia se da gracias a los elementos *a priori* de la misma. Esta incursión genera lo que Kant denomina como *ilusión trascendental*, la cual se genera cuando la razón toma los conceptos del entendimiento y trabaja con ellos de modo meramente lógico, sin

³ Al respecto, en *Tópicos* Aristóteles señala: “Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión, tendente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y al conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno” (Aristóteles, 1982: 5). En cuanto a la relación de la dialéctica con la ciencia, en *Analíticos segundos* Aristóteles indica: “Pero la dialéctica no es <ciencia> de cosas definidas de tal o cual manera, ni de género único. En efecto, si no, no preguntaría: pues al demostrar no es posible preguntar, ya que, si se dan las <proposiciones> contrarias, no se demuestra lo mismo” (Aristóteles, 1982: 35). Acá Aristóteles se refiere a que la dialéctica no versa sobre géneros bien definidos, por lo que no es una ciencia propiamente tal.

tomar en cuenta la intuición, lo cual para Kant no constituye conocimiento puesto que éste surge de la síntesis entre la intuición sensible y el entendimiento, tal como lo afirma en la introducción a la *Lógica trascendental* (Kant, 2002: 92). Ahora, la razón procede de esta manera empujada por elementos *a priori* que la dirigen, por lo que es labor de la crítica identificar tales elementos.

Así como ya se identificaron los elementos *a priori* en la sensibilidad (espacio y tiempo) y en el entendimiento (categorías, esquemas y principios puros), en el caso de la razón estos elementos son las ideas trascendentales. La idea trascendental como concepto *a priori* de la razón está fuera del plano de la experiencia, no hay ningún objeto que le corresponda, y determina el uso del entendimiento en el todo de la experiencia completa. Kant deduce las ideas trascendentales a partir del uso de la razón a partir de su modo de proceder. En este sentido, Kant distingue dos usos de la razón: el lógico y el puro. El uso puro está supuesto en el uso lógico por lo que a partir del análisis de este último veremos el primero, que nos remitirá a las ideas trascendentales. El uso lógico de la razón es el silogismo (Kant, 2002: 319), en el cual a través de la mediación de una premisa menor en una mayor se infiere una conclusión. Un ejemplo es el siguiente «Todos los hombres son mortales. Todos los sabios son hombres. Luego, todos los sabios son mortales», ahora, en lo que Kant llama la atención es que también se puede proceder de manera inversa, pues se puede buscar la verdad de la premisa mayor presentándola como conclusión de un prosilogismo, lo cual se lograría señalando «Todos los animales son mortales. Todos los hombres son animales. Luego, todos los hombres son mortales», y así se puede continuar con otros prosilogismos de manera sucesiva. De lo anterior Kant extrae dos conclusiones, en primer lugar, que la razón trabaja con los conceptos y juicios del entendimiento, y en segundo lugar, que se ocupa de su unificación a la luz de un principio superior, busca la condición de un juicio, y lo hace de manera sucesiva hasta donde le resulte posible; busca un incondicionado para el conocimiento condicionado del entendimiento, un incondicionado que haría posible la unidad de este (Kant, 2002: 306).

Este comportamiento de la razón en busca de lo incondicionado se basa, en primer lugar, en el principio de que si se da lo condicionado se da también la totalidad de la serie de las condiciones, totalidad que es incondicionada, y en segundo lugar, en ciertos conceptos puros de la totalidad de las condiciones, esto es, las ideas trascendentales. Mediante las ideas trascendentales o conceptos puros de razón, el conocimiento empírico se entiende como determinado por una “absoluta totalidad de condiciones” (Kant, 2002: 318), cuestión que abarca todo el uso del entendimiento. En este sentido, las ideas trascendentales son conceptos necesarios de razón que no se corresponden con ningún objeto propio de la sensibilidad.

Kant extrae estas ideas trascendentales de la aplicación de los silogismos definidos por el entendimiento a sus propios principios, esto es, del uso lógico de la razón⁴, siendo estos silogismos los de tipo categórico, hipotético y disyuntivo, por lo que “habrá que buscar: *en primer lugar*, un *incondicionado* de la síntesis *categórica* en un *sujeto*; *en segundo lugar*, un *incondicionado* de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie*; *en tercer lugar*, un *incondicionado* de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema*” (Kant, 2002: 315). Así, a partir de estos tres tipos de inferencias dialécticas en donde la razón busca remontarse de la síntesis condicionada del entendimiento a una síntesis incondicionada que nunca podrá alcanzar, se identifican las ideas trascendentales las que se reducen a tres: “la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*, la *unidad absoluta* de la *serie de las condiciones del fenómeno* y la *unidad absoluta* de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*” (Kant, 2002: 323). De esta manera, Kant finalmente llega con estas tres ideas trascendentales a las tres ideas fundamentales de la metafísica de Wolff, esto es, el sujeto pensante, el mundo y Dios. El primero como unidad absoluta y condición última de quien conoce (psicología), el segundo como unidad absoluta y condición última de la totalidad de los fenómenos (cosmología), y el tercero, como unidad absoluta y condición última de todos los objetos del pensamiento en general (teología).

Es así como Kant ha deducido del mismo uso lógico que la razón hace de los conceptos del entendimiento las que a su juicio son las ideas que regulan el proceder inmanente de la misma, proceder que busca la unidad de los juicios del entendimiento a partir del uso lógico que la razón hace de ellos a través de silogismos y prosilogismos que, como procederá a demostrar en la segunda sección de la Dialéctica trascendental, devienen en contradicciones, a saber, en paralogismos (en la psicología), antinomias (en la cosmología) y el ideal de la razón (teología). Es por esto que las ideas trascendentales son elementos *a priori* que regulan este proceder de la razón, proceder que tiende a buscar lo incondicionado en las ideas del entendimiento, proceder que deviene en contradicciones o en juicios dialécticos.

Finalmente, las consecuencias del uso de la razón más allá de los límites de la experiencia posible son dos: en primer lugar, las ideas trascendentales, o lo que es lo mismo, las ideas de la metafísica, no son principios constitutivos de ningún objeto de conocimiento, sino principios regulativos de la experiencia. En este sentido, se utilizan en la experiencia pero no permiten conocer nuevos objetos de la misma: más allá de este uso de las ideas, ellas “no son más que conceptos sofisticos (dialécticos)” (Kant, 2002: 531). Este uso regulador de la experiencia consiste en “(...) dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que

⁴ Recordemos que Kant señala que del uso lógico de la razón se extraerán las ideas trascendentales que determinan el funcionamiento de la razón a nivel trascendental. Este uso lógico no es otro que el silogismo, que busca subsumir la conclusión en una premisa mayor a través de su derivación a partir de ésta última, mediando una premisa menor. Este procedimiento, que puede ser indefinido y que se expresa en los prosilogismos, entrega el esquema desde el cual se pueden deducir, de manera subjetiva, las ideas trascendentales.

convergen las líneas directrices de todas sus reglas” (*Ibidem*), lo que Kant denomina como *focus imaginarius*.

En segundo lugar, la imposibilidad de la metafísica como ciencia es otra consecuencia de la dialéctica trascendental, que viene a responder así a la pregunta inicial de la *Crítica de la razón pura*. Esta imposibilidad se debe a la no existencia de objetos de experiencia que se correspondan a las tres ideas de la razón, tal como se ha explicado más arriba.

Como vemos, el uso del concepto de dialéctica tiene un significado similar al de Aristóteles, en cuanto a proceder sofístico e ilegítimo de la razón, sin embargo, lo que cambia en Kant es la extensión del concepto, que ya no sólo se aplica al proceder ilegítimo de la razón en la lógica formal (Lógica General), sino también al proceder de este uso sofístico a nivel trascendental, en este último nivel la dialéctica adquiere nuevas características que la distinguen del uso aristotélico y del platónico, porque se trata de un proceder puramente ideal y, sin embargo, sofístico, lo que en Platón era imposible. La ilusión lógica se debe a la falta de atención en la aplicación de las reglas lógicas, en su uso sofístico o dialéctico, cuestión que desaparece una vez que se repara en dicho error. En cambio, la ilusión trascendental no cesa, aunque haya sido descubierta mediante la crítica trascendental, puesto que los elementos *a priori* que están en ella, las ideas trascendentales, la impulsan a buscar lo incondicionado de los juicios condicionados del entendimiento, la impulsan a la aplicación de los juicios y principios del entendimiento más allá de los límites de la experiencia posible. De ahí que, citando al propio Kant, la dialéctica trascendental sea “una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección” (Kant, 2002: 300).

La dialéctica es el uso constitutivo de las ideas trascendentales, la aplicación de los juicios y principios del entendimiento a las ideas trascendentales. En este sentido, Kant aclara que las ideas trascendentales no son dialécticas, sino que el uso inadecuado de estas ideas es lo dialéctico. Las ideas trascendentales cumplen un rol regulativo que permite ampliar el avance de la razón en su uso empírico (Kant, 2002: 557), empujándola hacia nuevos conocimientos penetrando así “hasta los más recóndito de la naturaleza, de acuerdo con todos los principios de unidad posibles –el más importante de los cuales es el de la unidad de los fines–, pero sin rebasar nunca los límites de esa misma naturaleza, fuera de la cual no hay *para nosotros* más que espacio vacío” (Kant, 2002: 566), fuera de la cual, podemos agregar, no hay conocimiento alguno.

La dialéctica del yo en Fichte

El impacto del pensamiento kantiano en la filosofía de su tiempo alcanza su primer gran destello en la obra de Johann Gottlieb Fichte. Es con este autor que el concepto de dialéctica sigue su desarrollo y alcanza nuevas características en el marco de la recepción crítica que Fichte y sus contemporáneos hacen de la obra de Kant.

Fijamos el análisis respecto a la dialéctica del yo en Fichte, basándonos en su obra *Basamento de toda la doctrina de la ciencia (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)*⁵ de 1794. Al estudiar la filosofía de Fichte, se debe tomar en cuenta que los contemporáneos al filósofo conocieron solo los escritos anteriores a la acusación de ateísmo, pues obras fundamentales como la *Exposición de la doctrina de la ciencia (Darstellung der Wissenschaftslehre)* de 1801 o la *Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre)* de 1804 fueron publicadas después de la muerte de Fichte, en la edición de las obras completas llevada a cabo por su hijo⁶. Desde este punto de vista, resulta prudente limitar nuestro estudio de Fichte, que comprende la posterior comparación con la filosofía de Hegel, a la restricción antes mencionada, escogiendo para ello la obra citada correspondiente a 1794.

Fichte ve en Kant el principio fundamental de su incipiente reflexión filosófica: la libertad de la razón práctica, la cual pasa a ser principio y fundamento de todo, no sólo de la moralidad, como en Kant, sino también del conocimiento. Ahora, si el mundo se concibe a partir de la certeza de la acción libre, esto es, si radica en la libre acción del sujeto, ¿qué rol cabe a la cosa en sí? Es en este punto cuando el joven Fichte comienza a ir más allá del pensamiento de Kant y afirma en la recensión de *Aenesidemo* (1793): “La idea de que una cosa en sí e independiente de toda facultad de representación debería tener existencia, un cierto estado; es una fantasía, un sueño, un no pensamiento” (Fichte, 1965: 57). Ahora, si no hay cosa en sí puesto que todo tiene su basamento en la acción libre del sujeto y, por ende, en su facultad de representación, ¿cuáles son las bases de esta acción libre? La respuesta estaría en el Yo.

⁵ Recogemos la propuesta realizada por Felix Duque al traducir *Grundlage* por ‘basamento’ en vez de ‘fundamento’, esto último propuesto por Juan Cruz en su traducción de la obra de Fichte. Duque justifica su propuesta señalando que “(...) la *Grundlage* no «fundamenta» (y menos «funda») la Doctrina de la ciencia, sino que echa las bases para su comprensión desde una finitud que *debe* elevarse a lo Absoluto” (Duque, 1998: 207-208).

⁶ La edición de las obras completas de Fichte estuvo a cargo de su hijo J.H. Fichte entre 1845 y 1846, fue editada en 8 vol. y dividida en tres secciones: I. Filosofía teórica (2 vol.); II. Doctrina del Derecho y las Costumbres (3 vol.); III. Escritos filosófico-populares (3. Vol.). En la actualidad, se utiliza la edición de las obras completas realizada por la Academia Bávara de las Ciencias, a cargo de Reinhard Lauth, Hans Jacob y, tras la muerte de este, Hans Gliwitzky. La edición de las *Fichte Gesamtausgabe* se inició en 1962 y su último volumen fue publicado el año 2012. Consta de un total de 42 volúmenes, divididos en cuatro series: I. Obras (10 volúmenes); II. Escritos póstumos (17 volúmenes más 1 suplemento); III. Correspondencia (8 volúmenes); IV. Escritos de colegas y oyentes (6 volúmenes). En nuestro país es posible consultar algunos tomos de esta última edición de las obras completas de Fichte en la Biblioteca de la Universidad Alberto Hurtado (Serie I, tomos 1-6; II, 1-8; III, 1-5; IV, 1-2).

Para Fichte, tal como expone en la *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* (1797), el fundamento de toda experiencia tiene que estar fuera de toda experiencia. Es por esto que resulta necesario separar lo que en la experiencia permanece unido: la cosa (el objeto) y la conciencia (el sujeto). De esta manera, se llega o a una filosofía de la cosa en sí o a una de la conciencia en sí. La primera correspondería a la interpretación dogmática del conocimiento, mientras que la segunda a la interpretación idealista, siendo ambos sistemas derivados de la interpretación de uno de los dos elementos de la experiencia, respectivamente. Ahora, cuál de los dos sistemas es el correcto es una cuestión que para Fichte no se resuelve sólo a través de la razón teórica, sino también a través de la libertad propia de la razón práctica. Esto no significa que cada uno pueda labrarse su propia filosofía, sino que el resultado (el objeto) se halla en esta decisión, es la decisión misma. Que el defecto del dogmatismo es querer constatar el contenido del conocimiento sólo desde la razón teórica, es algo que Reinhard Lauth explica al señalar que: “el juicio no es un simple dejarse determinar por el factum, sino una acción teleológica, revestida de sentido, un acto de libertad hacia la verdad (...). El ser-consciente es, por ello, eminentemente un acto ético, auto-posición y autocomprensión de ese acto ético” (Lauth, 1964: 207). En el ser consciente y a través del ser consciente se llega al *basamento de toda la doctrina de la ciencia*.

En este sentido, la autonomía absoluta de la razón se presenta como una necesidad frente al rechazo de la cosa en sí, su basamento será la razón misma en cuanto sujeto. Ahora bien, siendo consecuente con este carácter absoluto que busca para la razón, Fichte verá que no puede entender el yo que es el sujeto, como un hecho, como algo dado, por lo que recurrirá al que es el principio fundamental de su filosofía: la libertad de la razón práctica. Esto último debe ser considerado a la hora de entender los postulados fichteanos en relación a la dialéctica del yo, en cuanto que estos no son *en sí* sino en cuanto momentos. La misma negación de la cosa en sí no es una negación simple o abstracta, sino la expresión de la comprensión de este dilema propio de la filosofía kantiana como un momento de la autodeterminación del yo absoluto, que contrapone algo en sí en cuanto no-yo en este su automovimiento reflexivo. Estos principios no son existentes en cuanto objetos, pues en Fichte el yo absoluto *debe ser* y se comprende diferenciado en *yo* y *no yo*, siendo estos últimos parte de este *actuar* infinito de la finitud humana y de su intencionalidad práctica.

Este punto de partida absoluto, buscado por Fichte, no es posible de encontrar en la razón teórica. En ésta el conocimiento siempre dice relación a algo conocido, el yo teórico carece de autonomía pues su objeto permanece frente a él como algo extraño. Ahora, Fichte repara en que el yo no se limita a ser un yo conocedor, sino también un yo activo, productor. El yo se conoce a sí mismo como yo activo, esto es, la inteligencia se ve a sí misma; el ser del objeto no existe para sí sino para un sujeto, a diferencia del yo, que sí existe para sí, y existe para sí no como cosa sino como puro obrar, pues no es un yo objeto el que produce la acción, puesto que es en la acción misma en donde surge el yo. En Fichte, el yo como principio absoluto no es el yo individual, sino el yo en sí, es acción real y libre. Es a esto lo

que Fichte denomina como *intuición intelectual*, que no es la intuición de un ser sino la de un acto, se intuye la autoconciencia del yo activo en su acción misma, en su libertad. Este viene a ser el primer principio de todo saber, el cual es denominado por Fichte como *Tathandlung*⁷. Wolfgang Janke, explica que Fichte ha puesto el nombre de *Tathandlung* a la mismidad de la autoconciencia: “el ser del yo es un obrar, a saber, el acto de representar o de «poner». El producto de la acción se llama hecho. (...) La *Tathandlung*, como acto primitivo del yo, ejecuta la posición unitaria de lo distinto, a saber, del yo-sujeto operante, con lo hecho, con el yo-objeto” (Janke, 1978: 80), esto es, la tesis explica que en el yo, acción y hecho son una misma cosa. A través de esta identificación el yo como sujeto se distingue en sí mismo del yo como objeto.

Tal como se indicó más arriba, para dar cuenta de este saber del ser presente en la *Tathandlung*, no podemos tomar como base ni la lógica ni la experiencia misma, de ahí que Fichte recurra al yo en esta su acción misma. A partir de lo anterior, Fichte expone este automovimiento a partir de lo que sería el principio de la autoposición del yo: yo=yo. Este es el primero de tres principios, los cuales se desarrollan mediante la tríada de tesis, antítesis y síntesis, lo que en Fichte viene a ser la dialéctica del yo.

La tesis de esta dialéctica es: yo = yo. En ella, el yo se pone a sí mismo en forma absolutamente incondicionada, pues expresa la suprema condición de la representación. En este primer principio, Fichte apela al principio de identidad. En este sentido, es importante aclarar que Fichte no afirma que todo lo que es o que todo lo que puede ser representado es puesto por el yo, sino que todo lo representado por el yo es el yo mismo.

En Basamento de toda la doctrina de la ciencia, Fichte señala que: “Aquello cuyo ser (esencia) simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el yo como sujeto absoluto. De la misma manera que él se pone, es; y de la misma manera que es, se pone; y entonces el yo es simple (*schlechthin*) y necesario (*nothwendig*) para el yo. Aquello que no es para sí mismo no es un yo” (Fichte, 1965: 260)⁸. En este primer principio no hay un yo-sujeto anterior que ejecute esta reflexión respecto a la identidad del yo, esto es, un yo externo que se vuelva autoconsciente. El ser del yo es el acto de la autoidentificación.

⁷ Un concepto de difícil traducción al español. Muestra de ello son las múltiples alternativas propuestas para la traducción del *Tathandlung*: Juan Cruz traduce el concepto como “autogénesis”, José Luis Villa Cañas y Manuel Ramos como “acción originaria” y Felix Duque como “acción de hecho”, apelando este último a la literalidad de los conceptos y a la identidad entre el agente y el hecho.

⁸ Traducimos *schlechthin* por ‘simple’, en vez de hacerlo por ‘absolutamente’ como propone Juan Cruz. Interpretamos esta palabra a partir de la definición que entrega de ella el diccionario Duden, en cuanto aquello que está “en su manifestación más pura”, lo ‘simple’ que según la Real Academia Española se refiere a aquello “sin composición”. Esta traducción también nos permite mantener los adjetivos y no utilizar su forma adverbial, tal como lo propone la excelente traducción de J. Cruz. Por lo demás, consideramos que Fichte, en este pasaje, no busca caracterizar al yo como ‘absoluto’, pues para esta caracterización del yo reserva el concepto *absolute*. En las siguientes citas, si bien seguimos la traducción de Juan Cruz, traducimos *schlechthin* como ‘simplemente’ o como ‘sin más’, según lo exija el contexto.

Avanzando en el razonamiento de Fichte, la antítesis dice que al yo se opone un no-yo. El yo al reconocerse a sí mismo en la acción, conoce también que el no-yo no es el yo, esto es, que aquello que se opone a la acción del yo, es distinto del yo: “Originariamente nada hay puesto sino el yo; y sólo este es simplemente puesto (§ 1). En consecuencia, sólo al yo se le puede oponer sin más. Pero lo opuesto al yo es = no-yo” (Fichte, 1965: 266). La posición del no-yo por parte del yo, se basa en la identidad del yo (yo = yo): “A (lo simplemente puesto) = A (aquello sobre lo que se reflexiona); a este A como objeto de la reflexión es opuesto –A por una acción absoluta, y se juzga– A como igualmente opuesto al A simplemente puesto, porque este es idéntico al otro; esta identidad se funda en la identidad del yo que pone y del yo que reflexiona” (Fichte, 1965: 265), por lo que, también debemos considerar que esta acción, implica que la posibilidad del acto de oposición en sí supone la unidad de la conciencia, o sea, es un acto del yo absoluto. Al respecto Wolfgang Janke agrega que: “El yo tiene que negar la posición del yo para que entre en la representación lo otro de él mismo, el mundo” (Janke: 1978, 81). Hemos anunciado la síntesis de la dialéctica del yo.

Por último, la síntesis dice que “*yo opongo en el yo, al yo divisible, un no-yo divisible*” (Fichte, 1965: 272). Es en su mutua limitación que Fichte busca conciliar ambos opuestos, evitando que ambos se destruyan mutuamente. De ahí que Fichte señale que: “Tanto el yo como el *no-yo* son productos de una acción originaria del yo; y la conciencia misma es un tal producto de la primera acción originaria del yo, de la posición del yo por sí mismo” (Fichte, 2005: 56), por lo que ambos contrarios deben ser acogidos en la identidad de la conciencia única, lo cual sólo es posible a través de la limitación de ambos. Fichte entiende esta limitación como una anulación parcial de la realidad de uno de los elementos, por lo que en este concepto también estaría contenido el de *divisibilidad*. A través de esta mutua limitación, explica Fichte, “(...) tanto el yo como el no-yo son puestos absolutamente como divisibles” (Fichte, 1965: 270).

Al poner el no-yo, una parte de la realidad (la que se atribuye al no-yo) es anulada en el yo absoluto de la tesis, y de ahí es de donde surge el yo limitado. En la medida en que el no-yo es puesto, explica Fichte, el yo también debe ser puesto, “de suerte que el uno y el otro son puestos como divisibles en general, según su realidad” (Fichte, 2005: 58). La conciliación planteada en este tercer principio por Fichte, en cuanto basamento del saber, nos indica que: “La representación humana finita es una identidad, en contradicción, de identidad y no identidad. Lo que la dialéctica fichteana intenta aquí concebir es la unidad del hombre como esencia en sí contradictoria. En su raíz existe el hombre entre la libertad del ser sí mismo y la necesidad del ser-otro” (Janke, 1978: 82).

En otras palabras, lo que vemos aquí, tal como más adelante veremos en Hegel, es la negación de la negación. Esto es, mediante la posición del no-yo, el sujeto absoluto sale fuera de sí, semejante exteriorización es necesaria para que la autoconciencia pueda llegar a sí misma, al distinguirse del mundo. La primera negación se da al poner el no-yo, mientras

que la segunda surge al negar esta negación (la antítesis) mediante la limitación de ambos en el marco de una conciencia unitaria, o de un yo puro. Aquí, la negación de la negación no se debe entender como una simple anulación de la antítesis, sino como la superación de la misma mediante su integración en una identidad mayor que, a su vez, la posibilita, identidad que viene a ser la conciencia unitaria del yo absoluto incondicionado en este su automovimiento. En este sentido, “la identidad absoluta de sujeto y objeto no está siempre ya dada, sino que se ofrece permanentemente como tarea. Esta tarea de asimilar el no-yo, desemejante y falto de libertad (el mundo sensible corporal, el entorno y el mundo comunitario), a la razón y a la libertad es la determinación eterna del hombre” (Janke, 1978: 84). El yo por ser práctico tiene que hacerse teórico, tiene que oponerse un mundo en cuanto condición de posibilidad de la acción, en la cual, el yo limitado tiene como deber superar constantemente el no-yo, siendo este deber la libertad y la independencia absoluta del yo. La actividad es en donde el yo se autorrealiza y cumple con su definición.

La dialéctica del yo, al ser propia del movimiento de lo absoluto, implica la idea de superación y no la de mera anulación formal, inherente al esquema dialéctico aplicado a los razonamientos de la metafísica en la *Crítica de la razón pura*, los cuales en Kant son fijos. En este sentido, la tesis y la antítesis constituyen el Yo absoluto en cuanto actividad permanente de la libertad en su movimiento constante, y no son anulados ante la emergencia de la síntesis, entendiéndose por ésta una nueva idea que anula la oposición de la que emerge. De hecho, el yo descrito al comienzo se comprende limitado al poner el no-yo y, a su vez, el no yo se comprende también en esta confrontación en la que ambos ya se entienden como divisibles en el interior de la síntesis del tercer principio. En este sentido, la dialéctica de Fichte se diferencia de la kantiana al no ser fuente de sofismas y sentar importantes bases para el pensamiento hegeliano, al comprender la dialéctica descrita en el yo como superación constante en el interior de la actividad (*Aktuosität*) humana. Lo absoluto se entiende a partir de su finitud.

La crítica hegeliana

A partir de Kant, la metafísica sufre un giro en relación a la forma clásica en que se desarrollaba hasta entonces. El ser deja de ser pensado como algo dado y es puesto en relación con las operaciones del conocer humano, pues a partir de la *Crítica de la razón pura*, la verdad del conocimiento ya no tiene su base en la presuposición de un ser *en sí* de su objeto, sino en las condiciones que posibilitan el conocer, las cuales serán identificadas mediante su crítica; es la identidad del sujeto y del objeto que, según Hegel, constituye “el espíritu de la filosofía kantiana” (Hegel, 2010: 4) y el “principio de la especulación” (*Ibidem*). Con esto, se deja atrás la visión de la metafísica clásica que pone el pensar como una actividad que capta lo *en sí* y se distingue de él. A partir de este momento, el conocimiento de verdades metafísicas estará directamente relacionado al examen no tanto de los objetos como del modo de conocerlos. Es a partir de este giro que la filosofía moderna centra sus esfuerzos en captar la libertad del pensar, frente al dogmatismo y el escepticismo como

males de la metafísica de ese entonces. Respecto a este quiebre propio de la era moderna iniciado por Kant, en donde se establece la identidad sujeto-objeto, Hegel señala que: “En el principio de la deducción de las categorías esta filosofía es auténtico idealismo, y este principio es el que Fichte ha puesto de manifiesto en una forma pura y rigurosa y lo ha llamado el espíritu de la filosofía kantiana” (*Ibidem*).

Es desde esta nueva comprensión del conocer que Fichte funda su aspiración a la libertad incondicionada, la cual se encontraría en el *yo absoluto*, tal como se explicó en la sección anterior. Al pensarse, el yo absoluto se constituye como autorreferencia mediante un proceso dialéctico que parte de la *intuición intelectual* que obra en cada acto humano. Esta autoconciencia en las acciones del hombre es la intuición fundamental de que soy yo quien actúa, y que es mediante esta autorreferencialidad que el yo se distingue a sí mismo de los objetos que encuentra en su actuar, de ahí que Fichte califique al yo de *principio absoluto*.

Hegel ve en este principio de la filosofía de Fichte la identidad de sujeto y objeto; esto es, la identidad que constituye el principio de la especulación, puesto que en el yo, sujeto y objeto son expresión de la misma capacidad. Sin embargo, es en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801) que Hegel inicia su crítica a la filosofía de Fichte, en especial cuando este opone al *yo* de la intuición intelectual un *no-yo* o *yo empírico*. Utilizando el lenguaje de Fichte, podemos afirmar que Hegel acepta la tesis de la dialéctica del yo fichteana (*yo = yo*), sin embargo, rechaza la inclusión de su antítesis (*no-yo*), pues no considera necesaria la posición del *no-yo* ni la de su consecuencia, esto es, que el sujeto salga fuera de sí y se distinga del mundo en la síntesis de un yo absoluto incondicionado. Muy por el contrario, para Hegel, la distinción entre yo y no-yo significa que la unidad de sujeto y objeto se reduce solo a un ideal frente a su distinción empírica: “El principio mismo, la intuición trascendental, obtiene por ello la falsa situación de algo opuesto a la diversidad, deducida de él” (Hegel, 2010: 5) Por otra parte, Hegel también critica que la identidad absoluta de sujeto y objeto no esté siempre ya dada, sino que se ofrezca como la permanente labor de asimilación del mundo (el *no-yo*) por parte del yo, esto es, que el yo finito lleve a cabo un esfuerzo infinito por alcanzar el yo absoluto. Para Hegel, esta infinitud no es otra cosa que el reconocimiento de que la unidad de sujeto y objeto jamás puede alcanzarse, el reconocimiento de que en este “progreso temporal *in infinitum*” (*Ibidem*) se pierde la intuición trascendental y no se constituye en cuanto “autointuición absoluta” (*Ibidem*).

De esta forma, Hegel explica que Fichte distingue entre un yo empírico y un ámbito puro de la reflexión filosófica, siendo sólo en este último, en el yo, en donde se daría el principio incondicionado –absoluto– del conocimiento, la identidad entre sujeto y objeto. Al oponerle al yo, que contiene la identidad entre sujeto y objeto –pensamiento y ser– un yo empírico, Hegel concluye que Fichte sitúa dicha identidad en un lado de la oposición, esto es, al lado del sujeto. Lo que viene a significar que un principio incondicionado del conocimiento –para Fichte, de una doctrina de la ciencia– sólo es posible en un plano subjetivo e ideal, pues al

oponerle a este la realidad empírica —el mundo— la identidad sujeto-objeto del yo no pasa a ser más que una noción abstracta, por ser opuesta al mundo. Una noción que estará en una constante asimilación del mundo, asimilación que, para Hegel, al ser infinita, solo reconoce la imposibilidad de su concreción. Quizás el problema presente en esta crítica hegeliana es que, a nuestro juicio, no es claro que Fichte entienda el no-yo como un objeto del mundo empírico o como el mundo empírico en cuanto tal, sino más bien lo plantea como la distinción de sí llevada a cabo por el yo absoluto en su autodeterminación reflexiva, el momento en que el yo absoluto avista su horizonte de objetividad en cuanto condición de su autodeterminar que, en cuanto absoluto, contiene toda la realidad, no siendo posible de esta manera algo otro distinto al absoluto que es el yo en esta su autodeterminación.

Para Hegel, así como el pensamiento influye en el mundo externo, también dicho mundo afecta la constitución de lo pensado, se influyen mutuamente. En este sentido, lo absoluto no puede concebirse solo como ser objetivo, al modo de la metafísica clásica, ni solo como ser subjetivo, al modo de la filosofía trascendental. Por lo que, la idea de lo absoluto no es la conclusión dogmática de un pensamiento, sino que comprende dimensiones que impiden encerrarse en un ejercicio limitado a su autorreferencialidad en alguna de estas interpretaciones. De ahí que las ideas de Hegel se contrapongan a la lectura que él hace de la filosofía Fichte.

En este sentido, a la unidad incondicionada no se le puede poner como fundamento la autorreferencialidad del yo, puesto que esta, tal como hemos visto hasta aquí, involucra algo otro que, en el caso de Hegel, es aquello que en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* denomina como «vida» y que contiene ya los primeros elementos de lo que será la dialéctica especulativa. En ambos casos, el problema fundamental sigue siendo el mismo que motiva a la filosofía desde Kant, a saber, el problema del fundamento incondicionado del conocimiento. La forma de alcanzar este objetivo ya es adelantada por Hegel en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, al dejar en claro que, por una parte, si no hay una subjetividad que no esté influida por el mundo y, por otra, no hay un mundo que no fuera un ser pensado, entonces, ambas partes no expresan sino su relación. Es decir, cada elemento —sujeto y objeto, respectivamente— es solo en su diferenciación del otro, en este sentido, el otro es constitutivo de su identidad, de ahí que Hegel señale: “Si una oposición ideal es la obra de la reflexión, que hace abstracción por completo de la identidad absoluta, por el contrario, una oposición real es la obra de la razón, que pone los opuestos no simplemente bajo la forma del conocer, sino también bajo la forma del ser, la identidad y la no-identidad como idénticas” (Hegel, 2010: 77). La oposición real para Hegel es aquella en la cual sujeto y objeto son puestos cada uno como «sujeto-objeto», “subsistiendo los dos en lo absoluto y lo absoluto en ellos; por consiguiente, subsistiendo en ambos la realidad” (*Ibidem*). En esta oposición real descrita por Hegel, el sujeto puede pasar al objeto y el objeto puede pasar al sujeto, puesto que el sujeto puede devenir objetivo para sí mismo, o el objeto puede devenir subjetivo, pues originariamente

ambos son objeto-sujeto. Esta conexión para Hegel es absoluta porque no puede ser agotada a ninguna de sus determinaciones. Sin embargo, es importante precisar que este absoluto no es un todo que trascienda dicho momento, vale decir, no se debe entender como una idea abstracta que une la escisión por encima de ella, sino como la lógica del automovimiento de las determinaciones del pensar en las cuales acontece el yo en su autoreferencialidad, mediante la negación (Hegel, 1988: 61). De ahí la importancia que Hegel asigna al sumirse en la escisión y en la lógica autónoma de sus relaciones.

Podemos concluir que Hegel se opone a la idea de que al poner del yo absoluto le corresponda un ser en cuanto actividad pura y a que las leyes de la lógica se deriven de este principio, pues considera que la distinción entre yo y no-yo en cuanto elementos de lo que Fichte denomina como yo absoluto, no se condice con una visión en la que la formación de la conciencia se entiende ya como ciencia. A pesar de esta crítica hegeliana, es importante destacar que el no-yo rechazado por Hegel no debe entenderse como mera expresión de insuficiencia por parte del yo, pues este no-yo es puesto por el yo en su propia autodeterminación y no como algo externo a este poner originario del yo absoluto propuesto por Fichte.

Referencias bibliográficas

- Abbagnano, Paci, Viano, Garin, Chiodi, Rossi, Bobbio (1971). *La evolución de la dialéctica*. Trad. Francisco Moll Camps. Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A.
- Aristóteles (1982). *Tratados de Lógica*. Introd., trad. y notas de Miguel Candel San Martín. Madrid: Gredos.
- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna, La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Fichte, J.G (1962 - 2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. 42 volumenos. Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag.
- _____ Vol. I, 2: *Werke 1793–1795* (1965). Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Trad. de Juan Cruz (2005). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Edición en archivo electrónico formato PDF. Pamplona.
- _____ Vol. I, 4: *Werke 1797–1798* (1970). Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Trad. de José María Quintana Cabanas (1997). *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Henrich Clairmont. Mit e. Einl. Von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Felix Meiner. Trad. de Antonio Gómez Ramos (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada editores.
- _____ (1969). *Diferenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. II. En: *Werke*. Hrsg. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Trad. de María del Carmen Paredes (2010). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. En *Hegel*. Madrid: Gredos.
- Hyppolite, J. (1991). *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Barcelona: Península.
- Janke, W. (1978). *Repetición de la dialéctica. La traducción de la dialéctica platónica a la Doctrina de la Ciencia de Fichte*. *Anuario Filosófico* (11).
- Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg, Meiner, 1956. Trad. de Pedro Ribas (2002). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Lauth, R. (1964). *La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo*. *Dianoia*. Anuario de filosofía (9).