

El universo replegado. La noción de sistema y la subjetividad en Kant y Fichte

*Guillermo Nelson Guzmán Robledo**

Kant, el fundamento y la discontinuidad del sistema

Cualquiera que sea el cúmulo de representaciones que nos formemos acerca del mundo, nunca tendremos a nuestro alcance la posibilidad de asentar de un modo definitivo la certeza de sus fundamentos. Aun cuando se trate de las formas de pensamiento que constituyen la culminación de los constantes esfuerzos por llevar a sus últimas consecuencias la noción de verdad y de asumir que el propio sistema de pensamiento se compromete con ello, subsiste en ellas un resabio de no-saber, de aproximación a un fundamento que se sitúa indefectiblemente por fuera de los alcances de comprensión que procura el sistema. Todo saber se sostiene en un punto ciego, un asentimiento confiado sobre un vacío insondable, del que no se logra entender muy bien cómo proporciona el andamiaje del pensamiento que en él se apoya. De este modo, los fundamentos de todo sistema parecen saltos al vacío que, si bien los acogen y les dan sostén, su soporte no va más allá de un principio de flotación que nunca deja comprender muy bien lo que les impide caer. Los grandes sistemas de pensamiento poseen así una significación fluctuante cuyos fundamentos se enraízan en un subsuelo que no se deja asimilar del todo y cuyo sostén se ilustra con la imagen de una balsa que corre sobre una corriente y sobre la que se edifican torres, tramoyas y aposentos, sin atisbar la catarata que se aproxima aguas abajo.

* Universidad Autónoma de Zacatecas

El idealismo alemán fue la corriente que no sólo se encargó de llevar hasta sus últimas consecuencias la idea de un pensamiento sistemático, una maquinaria autónoma que prescindiera de cualquier elemento ajeno, cuya unidad y autosuficiencia se pretendieran absolutos, haciendo de la idea misma de sistema la guía bajo la que orientan sus proyectos y que le confirió a Fichte, Schelling y Hegel, el papel de centro gravitatorio de sus formulaciones. Otras formas de pensamiento pueden bien entenderse bajo la forma del sistema: la ética de Spinoza, el método cartesiano o las *summas* escolásticas fueron aproximaciones que cabalmente cumplen con la noción de sistema y cuyos sistemas de definiciones, argumentos, deducciones o refutaciones procuran la articulación en un todo continuo. Pero no llegan al grado de establecer, la necesidad de que la noción misma de sistema alcance la cualidad de lo absoluto. Ciertamente, antes del idealismo alemán los autores agotaban largas páginas con sus reflexiones sobre el método, pero situaban la realidad fuera del horizonte de su propio sistema, como si este fuera un espejo de una realidad y un mundo que le son externos, sin la ambición, notable en los idealistas alemanes de que el sistema fuera por sí mismo la verdadera realidad. Para ellos, el empleo de un método no basta para alcanzar lo absoluto, si la obra o el tratado se aproxima a la realidad que enuncia desde fuera. Para los filósofos previos al idealismo alemán, el mundo estaba ahí, independiente del sistema que lo enuncia, en cambio, la pretensión desmesurada de los idealistas alemanes consistió en mostrar que el propio pensamiento era él mismo la realidad.

Con ellos, la idea de sistema se convierte en el *leitmotiv* mismo de sus obras, cuyos conceptos intentan arrancarse de la necesidad de apelar a cualquier fundamento extrínseco. La consecuencia de las altas ambiciones del idealismo alemán será la de considerar que el sistema contenga en él mismo la realidad.

Sin duda, la *Ética* de Spinoza sigue el camino deductivo del método geométrico, pero la formulación del sistema no apare-

ce como un contenido o como un problema desarrollado en él. Da por sentada la validez del método empleado. Supone que la deducción es el procedimiento por el cual, enunciados simples van construyendo un andamiaje de ideas más complejo, pero en él no queda descubierta la necesidad del proceso mismo de la deducción que lo guía. Lo relevante del idealismo alemán es que el sistema está contenido en sí mismo, se convierte en objeto de sus propias reflexiones.

Por ello no es casual que la relevancia que dieron al sistema se encuentre ligada con una sobrevaloración del valor ontológico y supremo del sujeto. La importancia que le fue conferida no es un asunto de meras formalidades, o de una presunta neutralidad u objetividad anhelada. En el énfasis dado a la noción de sistema, está señalada de antemano una inclinación de carácter metafísico: la concepción de que lo real está dado en el plano inmanente del discurso y, por corolario, de la conciencia que lo enuncia. Encierra de cierta forma la negativa a aceptar que la verdad pueda tener un fundamento que le sea extrínseco al sistema mismo, y con ello vale decir, al pensamiento. Tomemos por ejemplo al dios cartesiano, que si bien es subsidiario de la certeza del *ego cogito*, también es a la postre el garante de la edificación del saber que posibilita y sobre todo es quien va a dar certeza de una esfera que resulta ajena a la del pensamiento: la de la extensión. Aquí, se recurre a un dios trascendente para dar fe de la certeza de las ideas claras y distintas, pero también de la existencia de un mundo externo.

A diferencia de estas formas exteriores de sistema, la noción desplegada por los idealistas alemanes se remonta entonces a la concepción de la verdad ligada al ámbito interior de la conciencia, que desarrollaba ya la *Crítica de la razón pura*, obra en donde Kant habría enunciado la necesidad de postular la filosofía bajo la forma del sistema y al cual definía como *la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea*.¹ Un todo compuesto de elementos articulados bajo un concepto que los sin-

1

I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006, p. 647.

tetiza y que da a las partes del conjunto la confluencia de un fin. En esa misma obra esta unidad depende del principio que sintetiza la diversidad de sus objetos y, ya que la verdad es inherente a las múltiples categorías que son formas *a priori* de la conciencia, estas tienen como fundamento último la “*unidad sintética de apercepción*”, o “*apercepción pura*”, que no es sino una forma depurada de concebir al sujeto mismo.

La noción de *apercepción pura* es probablemente una de las más estimulantes de la filosofía kantiana. Es la noción que hace del sujeto el fundamento último de toda la experiencia, pero hay que aclarar que no se trata del sujeto que regularmente nos representamos y que cae bajo el dominio de la experiencia, no es el yo empírico al que conocemos y al que nos referimos habitualmente cuando pensamos en nuestra propia persona. Ya desde Descartes se había afianzado al sujeto, al “yo pienso” como reducto incontrovertible de la certeza, pero se trataba del sujeto puesto como *un ser* o una “cosa pensante”, de la que se separará el idealismo alemán.

La “*apercepción pura*” intenta eliminar de la noción de sujeto todo elemento empírico. Aquí se trata de un sujeto conformado exclusivamente por la esfera trascendental, una condición sin la cual la experiencia se torna lógicamente imposible. Para llegar a esta concepción es necesario abstraer de todo componente empírico que habitualmente ligamos al yo, incluyendo principalmente la intuición del tiempo que, de acuerdo con la “*estética trascendental*” es —más aún que la intuición del espacio— irrenunciable en el ámbito de la experiencia, pues, si bien se puede prescindir de la espacialidad (cuando el objeto de nuestra experiencia no constituye un fenómeno exterior al pensamiento) es imposible prescindir de la intuición del tiempo en cualquier forma de experiencia, pues ella se encuentra incluso en ese fenómeno interno al que llamamos pensamiento. Así, cuando reflexiono sobre la sucesión de ideas que tiene cabida en mi pensamiento, o a los estados de ánimo que le son intrínsecos,

el sujeto en cuestión es en realidad un objeto del pensamiento, una *apercepción empírica*, que acontece en el tiempo y por lo tanto distinta del sujeto trascendental.

El conocimiento que cada uno tiene de sí mismo bien podría describirse a partir de la serie de pensamientos, estados de ánimo, reflexiones, que se tienen en una sucesión temporal, pero no se trata en sentido estricto del sujeto. Es la imagen refleja de la subjetividad, pero que, en el momento de situar frente a sí, ha sido puesta como objeto. El sujeto empírico es un segundo momento, no es el sujeto que piensa, sino que se desdobra frente a sí mismo como experiencia.

Así entonces, Kant postula una suerte de dualidad del sujeto: por una parte, el yo empírico y por otra, el sujeto trascendental de la *apercepción*. Por un lado, el sujeto-objeto, que percibo cuando por medio de la reflexión pienso en mí mismo y obtengo una diversidad de representaciones desplegada en el plano temporal y, por otro lado, el sujeto absoluto, el agente que percibe sin poder ser percibido él mismo y que es previo a cualquier ejercicio de reflexión, el acto del pensamiento que no se sitúa a sí mismo en el ámbito de la experiencia. Uno es el Yo percibido y otro el agente de esa percepción.

La *apercepción pura* es una de las nociones más originales del pensamiento kantiano, que pareciera carecer de precedentes. David Hume, había sostenido hacia el final del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana* la inexistencia de un sujeto sustancial debido a que en última instancia este no podía ser percibido:

*No tenemos idea alguna del yo [...] En efecto, ¿de qué impresión puede derivarse esta idea? [...] Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello que se supone que nuestras distintas representaciones o ideas tienen referencia.*²

2 David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 354-355.

Hume descubría con ello el carácter inaprensible del sujeto y, como seguía estrictamente un criterio sensualista, que solo se legitimaba aquello que provenía o de los sentidos o de la asociación de ideas, encontraba en dicha noción un mero sinsentido. A esa ausencia de correlato empírico del sujeto, que en Hume tiene un valor negativo, Kant le dará una significación positiva con la incorporación de la noción de “trascendental”, desde la cual justifica todo el correlato *a priori* que, aún sin estar presente en la experiencia, se define como todo lo que la hace posible. Si la negación de la sustancia o la causalidad por parte de Hume encontraba respuesta kantiana con la formulación de los juicios sintéticos *a priori* sustentados en el sistema de categorías, la negación del sujeto formulada también por el filósofo escocés, tendrá como respuesta la noción de la *unidad sintética de apercepción* que Kant pone como fundamento último de toda experiencia, en cuanto a que todo el conjunto de impresiones y fenómenos se remiten a un único sujeto que las reúne, aunque este no nos sea aprehensible.

Borges compara la insustancialidad del sujeto en Hume con las concepciones budistas que confieren al universo una tesitura ilusoria. La ausencia de un sustrato firme y sólido que, no obstante, constituye la raíz de nuestra percepción del mundo, es un motivo común al escepticismo de Hume y a las religiones del Indostán. Pero no deja de ser un estímulo sorprendente para la reflexión metafísica de la ilusión, la afirmación de que el sujeto, el fundamento último de toda la experiencia, la unidad trascendental última, sea una incógnita cuya naturaleza nos pase prácticamente desapercibida y cuya única aseveración posible sea la indecisa afirmación de que existe porque hay un mundo de experiencia. Schopenhauer mismo, para quien las reflexiones budistas no eran desconocidas, postulaba que, en el fondo, la doctrina de Kant dejaba al mundo de la representación puesto entre dos extremos que rebasaban toda posibilidad del sentido: *la cosa en sí y el sujeto trascendental*. Dos interrogantes mediante

las cuales todo el mundo fenoménico se soportaría entre dos ci-
mientos de infinitud insondable, una, afincada en la exterioridad
absoluta del objeto y la otra en la alteridad al seno de nuestra pro-
pia conciencia. Cercadas por estas dos incógnitas, todas nuestras
certidumbres solo entrarían en juego en el límite de un círculo
cuyo borde exterior se suspendería sobre lo inconmensurable.

Sin embargo, para Kant, la justificación trascendental del suje-
to era suficiente y como veremos, constituirá el punto de partida
del idealismo alemán que se fundará en la reclusión de lo real
en la esfera del sujeto. En el fondo, Kant habría evitado pro-
nunciarse con respecto a la posible relación entre la conciencia
subjetiva y la realidad que se encuentra fuera de la frontera de
la sensibilidad y que se refriera a los objetos más allá de la ex-
periencia propia de la conciencia. Para Kant este sería un pseu-
doproblema y así lo precisó, cuando postulaba hacia el final de
la *Análítica trascendental* la distinción entre fenómeno y noúmeno:

Los objetos han de ser representados como objetos de la
experiencia en la completa conexión de los fenómenos,
no de acuerdo con lo que sean fuera de la relación con una
experiencia posible y, consiguientemente, fuera de la relación
con los sentidos, esto es, como objetos del entendimiento
puro. En efecto, esto seguirá siéndonos siempre desconocido.³

Esto sucederá al menos con la razón teórica que tiene como fin
comprender las condiciones de posibilidad del entendimiento.
Pues la razón práctica deberá rebasar esta limitación para justifi-
carse, con lo que implicará, pese a sus esfuerzos por evitarlo, un
desfase en la continuidad de su sistema.

La discontinuidad del sistema kantiano

Si bien, la *unidad sintética de apercepción* es la noción que da una
síntesis última al sistema contenido en la *Crítica de la razón pura*, lo

3 Kant, *Op. cit.*, p. 274.

cierto es que resulta factible señalar que su filosofía completa carece de una continuidad como la que sería deseable en un sistema filosófico, al menos desde la perspectiva que fijarían los idealistas alemanes posteriores, para quienes toda la filosofía debería ser un todo completo. A pesar de ser Kant quien asentó la necesidad de dar a toda la filosofía la forma de sistema, en su obra opera una cierta dualidad que, aunque él mismo se habría esforzado en evitar, señalando que su dualidad no implica contradicción, sí podemos asegurar que contiene una discontinuidad y una fisura, una doble fuente irreductible e inconmensurable que resulta de la diferencia que abre una brecha entre la “razón teórica” y la “razón práctica.”

Al respecto, recordemos que el sistema kantiano tenía el inconveniente de elaborar su sistema desde estos dos puntos de vista divergentes, lo que en ciertos aspectos adquiere el aspecto de una contradicción. Esta, la resolvía Kant argumentando que precisamente se trataba de dos modos distintos de considerar la razón, uno especulativo (referido al ámbito de la experiencia) y otro práctico (referente a la legislación moral). El término en cuestión era el de la libertad. Pues, desde el punto de vista de la razón teórica (descrita y fundamentada en la *Crítica de la Razón Pura*) el concepto de la libertad ofrece un problema que Kant vincula con la “antinomía de la razón”, y procede de los diversos modos en que se puede interpretar el principio de causalidad en los actos humanos. Desde esta perspectiva, dichos actos comprenderse desde el punto de vista fenoménico, como actos sensibles, determinados por causas específicas como el carácter, la educación, la experiencia vital, etc. Son parte de la naturaleza, de la cual tenemos un entendimiento dirigido a lo sensible y empírico. Pero, por otro lado, distinta de la causalidad fenoménica estaría la causalidad intelectual, que mira los actos humanos desde el punto de vista de la libertad, y por lo tanto referidos a su autonomía e independencia con respecto a las determinaciones causales que operan en el mundo empírico. La diferencia es crucial para

comprender el punto de vista teórico o especulativo, del práctico. El primero tiene que ver con la realidad fenoménica y por tanto debe estar sometida a la ley de causalidad. Así, todo acto humano, desde el punto de vista del entendimiento se encuentra determinado por factores naturales que son relativamente ajenos al individuo. El concepto intelectual, por su parte, no está vinculado con la experiencia real del mundo, sino con el “deber ser”, esto es, a la razón contemplada desde el punto de vista moral, como concepto autónomo, desde el cual el hombre es observado fuera del fenómeno natural: *El deber expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza.*⁴

Se abren así dos series desde las que se puede observar la causalidad de las acciones humanas. Una de ellas, observa la voluntad atendiendo al ser humano empírico, determinado por causas y que por ello excluye la idea misma de libertad:

Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas. Con respecto a este carácter empírico, no hay, pues, libertad.⁵

Pero por otra parte Kant era consciente de las inconveniencias éticas a que conduce el hecho de prescindir de la idea de libertad humana que implica el determinismo natural, pues dicha concepción empírica de los actos humanos exime al sujeto de su responsabilidad originaria. La razón, en tanto estipula el concepto del *deber* tiene que pensarse de manera autónoma y ahí aparece un conflicto que Kant siempre se empeñó en evadir, afirmando que se trata de una mera apariencia de contradicción, pues el concepto de libertad rebasa el aspecto empírico, postulando para ello una perspectiva “inteligible” que observa los actos huma-

4 *Ibid.*, p. 472.

5 *Ibid.*, p. 474.

nos desde el punto de vista práctico. Desde este punto de vista, el acto se examina sólo desde el punto de vista de la razón, sin referente alguno al fenómeno que enmarca al acto, que se inscribiría en el tiempo y en la causalidad determinada. Un crimen, por ejemplo, pudo haber ocurrido necesariamente desde el punto de vista empírico, pero no “debería” haber sucedido. A pesar de la “diferencia” entre el aspecto sensible (que corresponde a los fenómenos y por lo tanto a la razón teórica) y el inteligible (que corresponde a la razón práctica), Kant considera que no se trata de un conflicto, pues son dos modos irreductibles de considerar la cuestión:

Hemos respondido ya cumplidamente a esto que, dado que la libertad puede guardar relación con condiciones de tipo completamente distinto a las de la naturaleza, la ley que rige ésta no afecta a aquélla, y que, consiguientemente, una y otra pueden existir independientemente la una de la otra y sin interferencias mutuas.⁶

La razón práctica, no nos da una explicación de los actos, sino del fundamento racional de los mismos; no es un conocimiento, sino una legislación; no es ciencia, es metafísica. Pero si existen independientemente, entonces difícilmente se imbrican en un mismo sistema. Así, pretendiendo ofrecer respuesta a los diversos problemas del saber y la moral, el sistema kantiano lo hace partiendo, si no desde principios contradictorios, sí desde perspectivas ajenas e irreductibles. Kant, no consideraba que esto fuera problemático pues no incurría en contradicción. Aun así, sus esfuerzos por dar unidad a su filosofía como un sistema acabado suponían siempre el inconveniente de ofrecer dos perspectivas que al menos limitaban la continuidad de su sistema.

Con el propósito de enmendar las fisuras de su sistema, la *Crítica del juicio* se ofrecía como el puente entre la razón práctica

6 *Ibid.*, p. 478.

y la razón teórica, a través del análisis trascendental del juicio estético y del teleológico. La importancia de esta tercera crítica se revela en que ahí es en donde Kant se esforzará por unir ambas partes del sistema. La respuesta, que aquí no podemos abordar, no resultará satisfactoria a Fichte que será quién subraye la discontinuidad del sistema kantiano. Schelling sí que empleará la *Crítica del juicio* para enfatizar la importancia del arte para la unión del sistema filosófico, considerando que la intuición estética es el canon de la filosofía.⁷ De cualquier forma, el planteamiento que da origen al idealismo alemán estará asociado con la brecha que se abre entre las primeras dos críticas kantianas y que llevan a Fichte a sostener el sistema en la unión del sujeto teórico y el práctico.

Fichte y el sistema como negación de la cosa en sí

Fichte, habría asumido el criticismo kantiano a partir de 1791, año en que lee la *Crítica de la razón práctica* (la *Crítica de la razón pura* no le había causado la misma impresión e incluso se declaraba opositor a ella). Creía encontrar en ella, el concepto que hará el eje y motor de su sistema: la idea de libertad. Como se acaba de exponer sucintamente, para Kant la idea de libertad habría desempeñado un papel relevante en lo que concierne a la *Crítica de la razón práctica*, pero tendría dificultades para compaginarla con el principio de causalidad derivado de las categorías expuestas en la *Analítica trascendental de la Crítica de la razón pura*, de tal modo que no se puede considerar como el concepto fundamental de todo su sistema, sino sólo de la parte que concierne al saber empírico y natural.

Fichte se propuso además resolver lo que consideraba otro problema del sistema kantiano: la distinción entre fenómeno y nómeno, que pretenderá reducir en la *Doctrina de la ciencia* a una unidad común centrada precisamente en el sujeto libre, cuyo principal objetivo sería minar la concepción de la cosa en sí o

⁷ F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, Antropos, Madrid, 2005, p. 160.

noúmeno, que, según su interpretación del sistema kantiano, abriría las puertas de algo ajeno al saber y a la representación, considerando que Kant no había llegado a sus últimas consecuencias, pues abría la posibilidad para la existencia de una *cosa en sí*. Kant ciertamente nunca se decidió a sostener la existencia de una cosa en sí, sino que la concibió únicamente de manera negativa, lo que de cualquier forma dejaba abierta una limitación del saber, que los idealistas alemanes no aprobarán.

Como hemos indicado, a pesar del empeño por mantener unidad, el sistema kantiano permanecía aún bicéfalo. Fichte, que no dudó en considerarse un epígono y continuador del criticismo kantiano, así lo resaltaba en su sistema al que denominó *Doctrina de la Ciencia (Wissenschaftslehre)*, con el cual se proponía elaborar un sistema filosófico que mantuviera unidad en su formulación y para ello unificó la noción de sujeto que, según su punto de vista, se encontraba segmentada entre la noción de sujeto trascendental (o *apercepción pura*), expuesto en la deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura*, y el sujeto libre de la acción de la *Crítica de la razón práctica*.

Kant no ha tratado en ninguna parte el fundamento de toda la filosofía, ya que en la *Crítica de la razón pura* se ocupó sólo del fundamento teórico, en el cual no podía tener lugar el imperativo categórico, y en la *Crítica de la razón práctica* consideró sólo el fundamento práctico.⁸

Para lograrlo, Fichte hará del sujeto de la acción libre, analizado por Kant en el terreno ético, el fundamento epistémico de la representación, elevando así las consideraciones morales al plano de la ontología que en Kant presentaba como ámbitos disociados. Fichte unirá los conceptos de sujeto libre de la razón práctica y de apercepción pura de la razón especulativa o

⁸ J. G. Fichte, *Introducciones a la teoría de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 59.

teorética, en una sola forma de subjetividad descrita por lo que denomina la *intuición intelectual*.

La idea de libertad se oponía al determinismo de la naturaleza. Fichte comienza su sistema afirmando que toda filosofía posible se resume a fin de cuentas a una decisión que concierne a lo que él considera la pregunta fundamental de todas: “¿cuál es la razón del ser del sistema de las representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad, y de este sentimiento de necesidad mismo?”.⁹ Para él, dicha pregunta entraña sólo dos respuestas posibles, que derivan de los dos componentes únicos que forman parte necesaria de la representación: la cosa u objeto de la representación y la inteligencia o sujeto de la misma. La respuesta sobre el fundamento de la representación resulta del proceso de abstracción que la descompone en estos dos elementos y que pone a uno de ellos como el fundamento o causa del otro.

Si hace abstracción de la cosa, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una inteligencia en sí, o sea, abstraída de su relación a esta experiencia; y si hace abstracción de la inteligencia, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una cosa en sí, es decir, abstraída del hecho de que se da en dicha experiencia. Hacer lo primero es lo que se llama *idealismo*, mientras que hacer lo segundo recibe el nombre de *dogmatismo*.¹⁰

El dilema que plante Fichte entre dogmatismo y criticismo, doctrinas que serán identificadas respectivamente con Spinoza y con el mismo Fichte, se convertirá en un tópico de uso frecuente entre filósofos como Schelling, el joven Hegel o incluso al seno del romanticismo de Jena, que exaltarán, sin comprender muy bien el sentido estricto del sujeto fichteano, al “yo de la imagina-

9 *Ibid*, p. 8.

10 *Ibid*, pp. 10-11.

ción productiva” y emparentarán con la figura del genio creador de la poesía o el arte.¹¹

Explicemos brevemente las diferencias entre ambas filosofías. La cuestión es cuál de los términos debe situarse como causa y fundamento del otro, siendo por corolario el fundamento de toda representación en la que ambos aparecen unidos. El dogmatismo por su parte afirmaría que la inteligencia es causada por leyes naturales determinadas. El origen de nuestras representaciones se podría explicar de acuerdo con las condiciones físicas de la materia, razón por la cual la representación sería explicada como un fenómeno del mundo objetivo. Fichte equipara naturaleza, materia y cosa en sí, por lo que esta doctrina supondría una especie de fisicalismo en el que las causas necesarias y mecánicas del mundo físico tendrían como resultado el mundo mental. El dogmatismo es materialista y determinista. Es materialista porque las causas exteriores se refieren a la realidad objetiva y, por corolario, a los nexos causales de la materia; determinista, porque al encontrarse regido por el principio de causalidad, el intelecto estaría regido por causas determinadas extrínsecamente, lo que volvería inconcebible la libertad. Desde esta perspectiva el sujeto, junto con todo el sistema de representaciones serían un resultado del mundo físico, un epifenómeno de la materia.¹²

El idealismo o criticismo, por su parte, se situaría en el punto de vista opuesto al dogmatismo. Para él, todas las representaciones serían producidas en el ámbito íntimo de la inteligencia. El yo crea las representaciones y con ella los objetos de la experiencia que irremediablemente tenemos que remitir a aquella. Con

11 Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona, 2009, pp. 66-81.

12 Hegel también se opondría a considerar que el espíritu es el resultado de las causas naturales, sobre todo en el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu* donde critica la frenología, disciplina formulada por el neuroanatomista Joseph Gall y consi derada en la actualidad como pseudocientífica, que postulaba que la anatomía craneal incidía en los condicionamientos psicológicos y mentales de los individuos. Hegel emplea su crítica para sostener la autonomía del mundo de la conciencia frente a los procesos naturales. *Cfr. Op. cit.* Abada, Madrid, 2010, pp. 85 ss.

ello Fichte suscribe una postura que radicaliza la crítica kantiana, misma que presentaba el esquematismo trascendental con la finalidad de describir las condiciones *a priori* de la experiencia, lo cual supone que la *forma* de los fenómenos no depende de los objetos de la representación sino de la constitución misma de la subjetividad. Tanto las intuiciones del espacio y del tiempo como el sistema de categorías son formas que no se encuentran en el mundo, ni son datos del universo, sino —para decirlo de manera sucinta— son meras formas mentales. El criticismo kantiano planteaba un idealismo subjetivo en cuanto a la forma de los fenómenos, pero renunciaba a pronunciarse definitivamente sobre la procedencia del contenido de la experiencia, que en todo caso sólo remitía a la sensibilidad. Fichte lleva a su extremo el idealismo afirmando que, no sólo la forma, sino el contenido mismo de las representaciones es producido por el sujeto. Más aún, no se trata del mero sujeto de la representación, sino del sujeto libre de la acción, del sujeto productivo y no meramente contemplativo, del agente de la filosofía práctica.

La representación de cualquier objeto no se forma en una mera receptividad pasiva. Los objetos son el resultado de la acción del hombre y si bien estos surgen como resistencia a la libre voluntad del sujeto, su participación en la conformación de la representación es meramente negativa. Es la acción humana la que diseña el contenido de los objetos, el éter que da realidad a la representación.

Estas dos posturas (Dogmatismo e Idealismo) eran para Fichte las únicas dos vías que definían los fundamentos últimos de todo pronunciamiento filosófico. O el fundamento de toda representación está en la cosa en sí o en el yo. La verdad filosófica se juega para él en el dilema relativo al fundamento de toda representación. Por otra parte, este dilema es una apuesta, se resuelve con la asunción de un prejuicio, se escoge arbitrariamente o uno u otro, pues no hay criterio externo al principio que se elige para decidir la verdad. Por ello, ambos sistemas son irreductibles. O ser afir-

ma que la inteligencia es un fenómeno y por lo tanto es causado por las determinaciones del mundo material, o que las representaciones son producidas por el sujeto mismo. Idealismo y dogmatismo se excluyen por el fundamento que escogen para decidir el criterio mismo de verdad que entraña su sistema: *Ninguno de estos dos sistemas puede desvirtuar directamente al sistema opuesto, pues la polémica que tienen entablada se refiere al primer principio, que no puede ya deducirse de otro.*¹³

Fichte no dejó de observar una consecuencia del carácter irreductible de lo que un sistema filosófico entraña: la necesidad de que el principio sea sólo un supuesto indemostrable. De acuerdo con él resulta imposible refutar de manera válida cualquiera de ambas posturas asumiendo la contraria, pues ello le haría incurrir en una petición de principio. El idealismo no puede refutar al dogmatismo porque asume desde un inicio un supuesto que le es contradictorio. De hecho, las consecuencias del idealismo refutan a las del dogmatismo y viceversa, pero lo que no pueden refutar es el principio, sin negarlo desde un comienzo. Todo sistema filosófico es cerrado e irreductible. Esta observación es de suma importancia para comprender la noción misma de sistema de Fichte: todo sistema parte de un supuesto que no es comprobado, en ello radica la cualidad misma de principio.

Lo cierto es que según el modo en que Fichte presenta el dilema entre dogmatismo e idealismo, los muestra como partiendo de supuestos que se asumen por la mera elección. El único argumento que se puede esgrimir consiste, como lo sugerimos más arriba, en un argumento *ad hominem*: la elección entre ambos sistemas filosóficos depende del tipo de hombre que se es. Así, mientras el determinista niega la libertad porque es poco proclive a ella, el idealista se esfuerza por afirmar vitalmente su propia autodeterminación y libertad. Esto plantea el inconveniente de que la verdad del sistema carece de una fundamentación absoluta. Por otra parte, la disyuntiva enfrenta dos posiciones antagónicas que

13 Fichte, Op. cit., p. 14.

son irreductibles y que, por lo tanto, se excluyen mutuamente. La asunción de un sistema se da entonces de manera unilateral, por exclusión de los principios del sistema opuesto.

El idealismo de Fichte será probablemente el idealismo más extremo al adoptar al sujeto como fundamento absoluto de la representación, no sólo desde la perspectiva formal, como en Kant, sino desde el punto de vista del contenido. La solución a ello dependerá de la manera en que Fichte concibe al sujeto y la oposición que este guarda con la representación y con el ser. Al respecto, Fichte indica que se comete un error al considerar al sujeto como un ser, pues considerado de esta forma cae en lo que tanto él como Kant denominan sujeto empírico. Si pienso en mí como un ser que tiene representaciones, voliciones, afectos o cualquier contenido mental, estoy en realidad prestando atención no al sujeto productivo de la representación, sino a una subjetividad individual que en la medida en que es un objeto de mi experiencia, no difiere mucho de los seres que me represento exteriormente, a través de los sentidos. Como hemos puntualizado más arriba, el sujeto empírico, el “yo interno” que percibo, no deja de ser un fenómeno que es experimentado temporalmente y por lo tanto cae dentro de la esfera fenoménica. La noción de sujeto que Fichte establece como principio productivo de la representación no es un sujeto empírico (la “querida persona” o el ego que conciben sus detractores y del que no pueden salir) sino el sujeto trascendental, al que Kant denominaba *apercepción pura*. Semejante al ojo que ve, pero que carece de la posibilidad de mirarse a sí mismo, el sujeto trascendental es la condición última de representación y por lo tanto la síntesis última de toda experiencia y sin embargo no es un objeto ni de la representación ni puede pensarse como un ser.

El yo que produce la representación no es una cosa, sino un actuar libremente. Si es principio no puede ser condicionado. Al respecto es importante considerar las connotaciones de la palabra “incondicional.” En alemán “*unbedingt*” puede significar principio,

en cuanto que se concibe como algo que no está condicionado. Está conformado por el sufijo privativo “un” que se antepone a “*bedingf*”, vocablo que tiene la connotación de “cosificado” (“*ding*” = cosa, teniendo la misma raíz que “*thing*” en inglés.) “*Unbedingf*” es simultáneamente “incondicionado” y también aquello que “no es una cosa.” Para Fichte, esta facultad de lo incondicionado impide que el sujeto trascendental sea concebido, pues no puede ser representado y por ello lo denomina *intuición trascendental*. Al ser un acto que se aprehende a sí mismo y no una cosa, resulta imposible formularse un concepto de él, o en todo caso sólo puede concebirse negativamente, justo como lo opuesto al ser:

Lo que es actuar cabe solo intuirlo, no pudiendo explicarse mediante conceptos; pero el contenido de esta intuición es concebido mediante la contraposición al mero *ser*. El actuar no es el ser ni el ser el actuar; no hay otra determinación proporcionada por el mero concepto; para la verdadera esencia hay que recurrir a la intuición.¹⁴

Así, el ser queda limitado a la esfera de la representación y deriva de la actividad productiva del sujeto. La raíz de lo único que podemos denominar real es entonces el sujeto libre, que en su acción no percibe pasivamente el mundo, sino que lo crea. Lo originario está en el ámbito cerrado de la subjetividad y es inaprensible e inconcebible para el concepto, pudiendo certificar su existencia sólo mediante la intuición trascendental.

Aprovecho ahora para decirlo de una vez con toda claridad: la esencia del idealismo trascendental en general, y la de su exposición en la Doctrina de la ciencia en particular, radica en que no se considera el concepto de ser como *primario y originario*, sino solo como un concepto *derivado* y derivado por contraposición a la actividad.¹⁵

14 Fichte, *Op. cit.*, p. 48.

15 *Ibid.*, p. 86.

Fichte rompe de este modo con toda la tradición afincada en el pensamiento occidental y que más tarde, precisamente Heidegger se propondrá recuperar a través de la pregunta por el ser. Lleva hasta sus últimas consecuencias la ontología del sujeto, en un momento histórico que precisamente dará su prioridad a las nociones de libertad en todos los ámbitos: políticos, estéticos y éticos.

Si bien más tarde Hegel erigirá el sistema que más encumbra a la subjetividad hasta la hipóstasis, Fichte ya habría apuntado a sus fundamentos ontológicos: la acción desplegada por el sujeto humano precede al ser mismo. Por ello, el sujeto puesto como absoluto se proyectará en la búsqueda de su sistema. Schelling intentará por su parte mostrar que lo absoluto implica tanto el recorrido que pone como principio el sujeto para derivar de él la representación, como el recorrido que parte del objeto (es decir la naturaleza) para llegar a la subjetividad. La doble serie que Fichte considerará excluyente será, con ciertos matices (pues también será un ferviente opositor al “dogmatismo”), la que intentará hacer Schelling a través de su *Filosofía de la naturaleza* que complementa al *Sistema del idealismo trascendental*, en una suerte de reconciliación de la filosofía espinosista resignificada por el criticismo kantiano y el idealismo absoluto de Fichte.

Hegel por su parte, más cercano al mismo Fichte que a Schelling, erigirá su sistema a partir de tres elementos que considerará limitaciones del autor de la *Doctrina de la ciencia*: a) negación del antagonismo entre sistemas de pensamiento (que en Fichte se expresa en la oposición entre criticismo y dogmatismo), a través de la noción de sistema desarrollado en la *Fenomenología del espíritu*, según el cual, éste se compone por la travesía de las diferentes figuras en las que se manifiesta el saber, y en lugar de ser irreductibles, son sucesivas, estados de conciencia distintos que conducen unos a otros; b) ausencia de prejuicios o principios que relativizan el sistema. Hegel propone la erección de un sistema sin presupuestos, lo que lo distingue radicalmente de Fichte, para

quien todo sistema tiene necesariamente un comienzo (sea la cosa en sí o el intelecto) del que se derivan todo el conjunto de sus consecuencias y c) el sujeto no se describe en su identidad consigo mismo, sino en la negatividad que le confiere al sistema una perspectiva historicista. Hegel eleva la Historia a principio supremo en el que la subjetividad se forma a sí misma mediante la acción, por lo que la identidad del sujeto no es postulada como principio, sino como el resultado de la última figura: el saber absoluto.

Por otra parte, y más allá de las influencias que dejó sentir en los continuadores de la tradición idealista alemana, Fichte ha dejado en claro un dilema desde el cual se puede comprender el talante de la abigarrada diversidad de formas de pensamiento filosófico: la prioridad dada al sujeto en un sistema ontológico se opone a quienes otorgan primacía al ser. Los primeros parten, lo sepan o no, del prejuicio de la libertad. Tienen una visión que hace de la moral el principio que antecede al ser. Poseen una metafísica antropocéntrica, que irremediamente justifica el dominio del sujeto sobre el mundo. En esta tradición participan Leibniz y los mismos idealistas alemanes. Los segundos, afirmarán que este mundo no posee una forma humana ni tiene el sentido que arbitrariamente imprimimos en él. El mundo no es moral, ni tampoco es bueno o malo en un sentido originario. Que el ser sea anterior al hombre implica que el hombre y sus artificios de sentido son tan ilusorios y fugaces como la permanencia de sus figuras finitas. La libertad sólo es la ignorancia de lo que nos antecede y determina, por lo que se liberan de la moral de la culpa. Esta tendencia se expresará en diferentes versiones a través de la obra de Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche.

La separación trazada por Fichte también permite distinguir lo que separa a la Grecia arcaica del dualismo moral que aparece con Sócrates y adquiere su mayor consistencia con el cristianismo. En la Grecia homérica no se concibe la libertad humana, por lo que

su filosofía sería trágica. En los griegos aún no surge la idea de la representación, como tampoco la voluntad libre.

Entonces en el fondo, independientemente de la arquitectura de los sistemas, todo se decide si se tiene la inclinación a postular la libertad o la necesidad, si se afirma que el universo pertenece al hombre o el hombre al universo. A veces las diferencias por antagónicas que parezcan suelen trazar complicidades subrepticias. Quizás a quienes afirman tener la razón subyacen más afinidades metafísicas que las razones mismas que los separan. Pero lo que realmente nos distingue en el plano ontológico es si se pone al hombre, sea como especie, como pueblo o individuo al centro o a la orilla del mundo.

Bibliografía:

- Fichte, J. G., *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*, Gredos, Madrid, 2013.
- Introducciones a la teoría de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1987.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006.
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2008.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona, 2009.
- Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Madrid, 2005.
- Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Tecnos, Madrid, 2013.