

II. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y LA FILOSOFÍA; EL CAMINO DESDE EL JUICIO HASTA LLEGAR AL OBJETO

UNA VEZ MÁS el concepto tuvo que modificarse cuando la teoría del conocimiento se convirtió en filosofía, es decir, en sistema filosófico. Esta completación y transformación del kantianismo ha sido el objeto de las labores de toda una serie de pensadores, que arranca desde la publicación de las obras principales de Kant. Una primera etapa en esta labor la constituye la teoría de las ciencias, de Fichte.

Kant ha dado lugar a dos categorías de críticos y continuadores, un dualismo que subsiste hasta la actualidad. Unos quedan, con él, dentro de los límites de su "exclusividad científico-intelectualista"⁸⁵; los de la otra categoría se acercan a Kant desde regiones exteriores, y armados de escepticismo: de antemano no están muy convencidos de la posibilidad de hacer entrar estas regiones exteriores en la teoría kantiana. A la primera categoría pertenece Fichte; a la segunda, el filósofo del romanticismo: Schelling. Ambos han transformado su teoría del concepto, cada uno de su propia manera. Lo que tienen en común es su afán de comprender todo en una estructura sistemática universal, y ambos han

⁸⁵ Cf. GEORGE SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie* [Problemas principales de la filosofía], 4ª ed., p. 15: "la obra principal de Kant encuentra su objeto... en la existencia... en cuanto se haya convertido en ciencia. El mundo es una realidad para él, hasta donde sea el contenido de la ciencia ya formada o de una ciencia posible. Lo que no corresponde a las condiciones de tales ciencias, no es real." El mismo autor dice en *Kant*, 4ª ed., p. 5: "Kant y su sistema son totalmente intelectuales; lo que interesa a Kant es —según se nota claramente en el contenido de su teoría— la tarea de comprobar que las normas válidas para el pensamiento, son válidas en todos los campos de la vida."

permanecido fieles a este rasgo, a través de todas las peripecias de su obra.

Spinoza, a quien hemos vuelto a descubrir, nos enseñó lo que significa "un sistema filosófico". Involuntariamente sucedió que se comparaba la magistral estructura de esta metafísica dogmática —la más maravillosa de todas— con la nueva teoría de Kant, y que se opinaba que ésta era insatisfactoria desde muchos puntos de vista.

La impartición, mediante el pensamiento, de la capacidad de absorber experiencias en inteligencia y sensualidad, fue motivo de escándalo: Kant fue tildado de "racionalista". Pero la máxima irritación por parte de los espíritus agudos entre los intérpretes de la filosofía trascendental procedía de la "cosa en sí".

¿Qué pudo haber impulsado a Kant hacia la creación de este curioso concepto?, pregunta Maimon,⁸⁶ y contesta: sólo la tarea de explicar aun lo que está dado dentro de la conciencia. Pero nuestra conciencia es incompleta, desde tal punto de vista: de las formas poseemos una conciencia completa, pero no del contenido. Podemos encerrar el contenido cada vez más estrechamente en "forma", pero algún residuo queda, un eco de una plenitud sin la cual la forma perdería su sostén, y que, por esta razón, no puede ser disuelto en términos de "forma". Este problema del residuo del contenido se expresa en Kant mediante la teoría de la "cosa en sí". Maimon sustituye este problema mediante "diferenciales de la sensualidad".⁸⁷

Lo que resultó claramente de todo esto era que no puede haber una "cosa en sí" óptica. El ser, hasta donde es notado en la experiencia, sólo existe en la conciencia. La realidad es una teoría.

Jacobi había exigido que "el idealista Trascendental debe tener el valor de insistir en el idealismo más firme que jamás ha sido enseñado; ni siquiera debe temer el reproche de un egoísmo especulativo".⁸⁸ Fichte tuvo este valor. Con una cla-

⁸⁶ *Versuch über die Transcendentalphilosophie* [Ensayo sobre la filosofía trascendental], 1790.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 27 y ss; esta teoría ha sido explicada por primera vez, en forma amplia y correcta, por FRIEDRICH KUNTZE en *Die Philosophie Salomon Maimons* [La filosofía de Salomon Maimon], 1912.

⁸⁸ Véase: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*.

ridad que no puede ser superada, nos dice en la "Primera introducción a la teoría de las ciencias", 1797: ³⁹ "Mi intención es la de provocar una manera de pensar, en tal forma que, con toda seriedad y no como un simple modo de hablar, el objeto quede condicionado y determinado por nuestra capacidad de conocerlo, y no viceversa."

El camino desde Kant hacia Fichte es el camino desde el juicio hacia el objeto. Se trataba de hacer un puente para cubrir, hasta donde fuera posible, "el enorme abismo que nos queda entre las cosas y sus representaciones". ⁴⁰ La meditación lógica (opuesta a la antigua lógica escolar, formalista) había llevado a Kant hacia el "algo" a que se refiere esta meditación en el lugar y en el momento en que juzgamos algo, fijando su concepto; pero finalmente había llegado a un "límite interior". Podía penetrar lejos en la "cosa" misma mediante el "saber acerca del objeto", pero, a pesar de sus esfuerzos, lo que encontró continuaba siendo algo formal, y no lograba alcanzar los últimos datos del contenido. Es verdad: los *ἄρτοι* de Aristóteles habían sido liquidados por Kant, pero ahora se presentaban nuevos límites, nuevos puntos terminales más allá de los cuales el análisis teórico no lograba continuar su camino. Estos "termini", ¿aún pertenecen a la conciencia misma? Esta pregunta era la que se ponía Fichte frente a la metafísica de Spinoza. La contestación con que se reacciona a esta pregunta, opinaba, "es algo que depende de la clase de persona que uno es". ⁴¹ El idealismo y el dogmatismo no pueden desmentirse mutuamente en forma directa; ⁴² sin embargo, lo que habla a favor del idealismo es aquel milagro de la conciencia consistente en que ella misma está mirando en todo lo que ella hace. La conciencia tiene una original manera de referirse a sí misma, y esta referencia a sí misma realiza, mediante una conexión autónoma, la unión del pensador pensado con el yo en cuanto objeto. El concepto de la "cosa en sí" se convierte así en algo totalmente indiferente. "La cosa en sí es fantasía pura, no

Ein Gespräch [Opiniones de David Hume sobre la fe, o sea idealismo y realismo. Una conversación], 1787. *Werke* [Obras], II, p. 310.

³⁹ Edición Médicus, I, p. 421.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 438.

⁴¹ *Ibidem*, p. 434.

⁴² *Ibidem*, pp. 429 y ss.

tiene realidad del todo”,⁴³ “se convierte en quimera total”⁴⁴ y sus “termini” quedan absorbidos por el “terminus” único y universal: el “yo en sí mismo”,⁴⁵ “cuya observación intelectual apunta, no hacia un ser, sino hacia un hacer”, y que llega a ocupar el lugar de la apercepción pura de Kant.⁴⁶ Windelband dice a este respecto: “El viejo contraste entre ser y conciencia decayó al rango secundario de una relación inmanente dentro de las actividades intelectivas. Un objeto sólo existe para un sujeto, y el fundamento común para ambos es el intelecto, el yo que se contempla a sí mismo y a su actividad”.⁴⁷

Como vemos claramente: Fichte introdujo, de manera radical, en la provincia del saber aquel “algo” que para los viejos lógicos era simplemente el “objeto” de operaciones lógicas”, y que Kant descubrió, en cuanto a su estructura formal, dentro de las posibilidades teóricas de la razón, investigando su estructura hasta llegar a cierto último límite, con fundamento en la estructura de estas posibilidades teóricas de la razón. O, mejor dicho, Fichte lo sacó del campo absoluto de este saber, de la conciencia, mediante un acto consciente, como un objeto acabado, formado lógicamente, con un contenido determinado, totalmente compenetrado por el intelecto.

Y ahora surge el problema del concepto, que adopta una imagen totalmente nueva, como veremos en seguida.

Lo que la antigua lógica escolar llamaba un concepto —uti-

⁴³ *Ibidem*, p. 428.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 431.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 427 y ss.

⁴⁶ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [Segunda introducción a la teoría de las ciencias], 1797, ed. Medicus, I, p. 472. Cf. PAUL HENSEL, *Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant* [Sobre la relación entre el yo puro de Fichte y la unidad de la percepción de Kant], 1885, disertación (Universidad de Friburgo).

⁴⁷ *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [Manual de la historia de la filosofía], 4ª ed., p. 487. En forma bien perfilada, Kuno Fischer reprodujo el pensamiento de Fichte: “Conocer sólo es posible bajo la condición de que existan los objetos. Y los objetos sólo son posibles bajo la condición de que existan los sujetos. Los sujetos, a su vez, sólo son posibles mediante una actividad autónoma. Esta actividad que crea al sujeto, es la coincidencia de sí mismo, o sea el yo. Esto es el primer acto de la inteligencia, el principio de la filosofía: el hecho de que el sujeto “se pone” a sí mismo (*System der Logik und Metaphysik* —Sistema de la lógica y de la metafísica—, 3ª ed., p. 101).

lizando un pensamiento que hubiera debido ser de Kant, aunque hubiese utilizado otros términos—, ya es un juicio, en vista de que “concibe” algo; en otras palabras, un elemento esencial de todo juicio, sin el cual ningún juicio es posible, es precisamente el concepto.

A Fichte ya no le bastaba este concepto formal del juicio. Comprender, concebir, es más que “tomar” algo; todo juicio contiene al mismo tiempo una afirmación de su contenido. Se trata de una “actividad interior”, que se llama “concepto” en cuanto se ha estancado esta actividad dentro de nuestra conciencia de nosotros mismos; pero no es lícito olvidarse del ser activo (uno estaría tentado de decir: de la personalidad) de lo que se ha detenido. No es algo que se parece meramente a una frase; ¡es algo que tiene afinidad con las decisiones! “El concepto, en todas partes, no es otra cosa que la actividad de la contemplación, pero no en forma de agilidad, sino concebida como tranquilidad y determinación; y así también sucede con el concepto del yo. La actividad que repercute sobre sí misma, concebida como algo definitivo y estable, de manera que ambos, el yo como centro de actividad y el yo como objeto de mi actividad, lleguen a coincidir: esto es el concepto del yo.”⁴⁸

Con lo anterior, el dualismo kantiano, que parecía tomar formas cada vez más dogmáticas en la doctrina reinholdiana de “forma y contenido”, fue objeto de un ataque radical. La teoría del conocimiento y la lógica escolar comenzaban a divergir considerablemente: la nueva lógica “filosófica” trataba de absorber todo el conjunto de problemas de la vieja metafísica. Kant había logrado derivar su tabla de categorías de la tabla de juicios, en forma consecuente; a Fichte, esto le hubiera parecido de antemano una empresa insensata. Sus categorías son al mismo tiempo actos;⁴⁹ por lo tanto era necesario deducirles de tal manera que la deducción misma no se limitara a ser un juego con formas vacías de índole lógica, sino de tal manera que la deducción estuviera penetrada por puras afirmaciones que garantizaran el contenido. El resultado de tales movimientos del pensamiento, tanto

⁴⁸ *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* [Intento para una nueva presentación de la doctrina de las ciencias], 1797, ed. Medicus I, p. 533.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 442.

formalmente lógicos como determinantes, activos, era el concepto; pero así surgían conceptos concretos, es decir, repletos de contenido; lejos de jugar meramente con su propia forma, ni siquiera se limitaban a referirse a "algo", como juicios abreviados, sino que evocaban este "algo" en cuanto a su contenido, por el hecho de concederle una forma, una cosa que la conciencia de sí misma (llamada así por contemplar constantemente la propia actividad) comprueba en cierto sentido *a posteriori*. Todo este dualismo de forma y contenido sólo es una consecuencia de la reflexión que se inicia en el mismo momento de la afirmación (o "posición", *Setzung*), y que depara de antemano el mundo de la conciencia (no hay otro) en una serie "ideal" y otra "real".⁵⁰ Si, por lo tanto, el concepto era para Kant un juicio abreviado, para Fichte se trata de un objeto "concebido en tranquilidad", pero por lo demás definitivo, formalmente determinado, y con un contenido fijo.

Ahora, empero, Fichte llega a ser víctima de lo que uno podría calificar como "la tragedia del objeto". Ser objeto equivale a ser un fragmento — ¡y cada objeto sólo es tal hasta donde está "en el mundo"! La comprensión de lo anterior se asomó inmediatamente en la mente de Fichte. Siendo un lógico inexorable, no podía darle otra expresión que la frase, severamente lógica, de que "el yo es afirmado simultáneamente con el no-yo". Es decir: en un concepto repleto de contenido se concibe siempre al mismo tiempo algo que queda fuera del concepto en cuestión, algo que no puede entrar en su objeto, pero que otorga a su objetividad en cierto sentido el amplio espacio universal en que su objeto se puede colocar. Lo "diferencial" de la conciencia, la "decisión", trascendente en cuanto a la forma pero inmanente en cuanto a la conciencia, no puede realizarse de otra manera que por el hecho de hacer entrar en esta afirmación simultáneamente una plenitud indeterminada que sale del objeto determinado (el yo), plenitud caracterizada por toda una nebulosa espacialidad universal. Reducido a un concepto, es decir: reducido a tranquilidad, se manifiesta la afirmación elemental como una A bien perfilada; en cambio, aquella nebulosa espacialidad universal se manifiesta como algo totalmente in-

⁵⁰ Cf. *Ibidem.* p. 436.

determinado, pero claramente perfilado en su indeterminación como una no-A.

Sin embargo, no es necesario que desarrollemos aquí los fundamentos de la doctrina de las ciencias: basta con conocer el principio de este desenvolvimiento conceptual. Sólo queremos añadir una breve aclaración respecto de la "dialéctica" de Fichte.

Windelband designó la "cosa en sí" kantiana como un "problema", algo que puede pensarse muy bien, en sentido negativo, como objeto de una contemplación no-sensual, como concepto-límite de nuestra experiencia. Este viraje cobra cierta importancia en relación con el tema: ¿cómo y por qué se convirtió el tema de la heterotética "yo vs. no-yo" en el sofisticado problema de la contradicción.⁵¹ En este lugar, Windelband hizo el intento de juzgar la "cosa en sí" kantiana. Esto, desde luego, es imposible, ya que una "cosa en sí" juzgada, deja de ser una "cosa en sí". Por lo tanto, considerando el acto de juzgar como lo positivo, le otorgó el signo de "minus", procedimiento inobjetable.

Fichte, en cambio, absorbió en el *juicio*, y disolvió allí, el "problema" que Kant había designado con el término des-acerado de la "cosa en sí", solución parecida a la que Fausto dio al logos: ¡al comienzo era el acto! Dentro de tal procedimiento había que renunciar al signo negativo, ya que éste, obviametne, sólo significa algo si consideramos la forma del juicio como algo positivo — una idea muy remota del pensamiento fichteano.

A pesar de lo anterior, Fichte habla de una "contradicción" que se oculta en cada afirmación. El problema del no-yo se fundió para él, de manera fácilmente comprensiva, con lo negativo que corresponde a la afirmación cuando uno de manera reflexiva la coloca en contraste con la prestación formal de la objetivización.⁵² Se puede notar en su dialéctica una

⁵¹ Cf. la explicación de HEINRICH RICKERT sobre su "principio heterológico", *System der Philosophie* [Sistema de la filosofía], I, 57, 68 et passim.

⁵² Intento iluminar aquí el problema de la contradicción, de manera distinta de la que resultaría en caso de ajustarse con fidelidad histórica al pensamiento de Fichte y luego de Hegel. La justificación de este procedimiento reside en el hecho de que el pensamiento en cuestión no contiene, para mí, nada de persuasivo. Uno no puede penetrar en él sin un residuo de kantianismo, y es imposible sostener este kantianismo una vez que uno ha penetrado en dicho pensamiento!

tendencia a regresar en cierto sentido hacia los caminos de la teoría kantiana del conocimiento, y cierta inseguridad causada por la tentativa (naturalmente frustrada) de hacer crecer de manera homogénea la doctrina de las ciencias del fundamento kantiano. Por lo tanto, no se mantiene fiel a sí mismo en relación con lo que califica como "concepto", sino que en otros lugares de su obra se ajusta a la opinión kantiana de que el concepto debe considerarse como un aspecto del juicio.⁵³

A lo anterior se une un motivo de ética universal, que en términos modernos se llamaría: la idea del valor. Ser estructurado inteligentemente mediante actos, es el sentido del mundo. El yo se afirma, por ser esto su deber; y el no-yo, que el yo afirma al mismo tiempo, no es más que el material ilimitado para ulteriores realizaciones del deber. ¡Tanto yo, tanto no-yo; tanta solución, tanta tarea! En caso de valorizar la solución como algo positivo, como es natural, la tarea se convierte con auto-evidencia en algo con lo cual el yo se encuentra aún en retraso: en cierto sentido se trata de una deuda del yo. Llega a tener el carácter de un "aún no", algo todavía no cumplido. Lo que antes hemos designado como la "tragedia del objeto", es precisamente lo "fragmentario" de todo lo afirmado, ya que lo afirmado debe siempre afirmar simultáneamente algo "distinto", algo nebuloso, sin lo cual no puede manifestarse como algo "único", formado y afirmado. En este sentido, todo lo positivo evoca al mismo tiempo algo negativo, y todo "yo" dado es acompañado por un "no-yo" visto como conjunto de tareas. Este "no-yo" debe reali-

⁵³ De acuerdo con Kant, con Schulz, y en mi propia opinión, una representación completa debe reunir tres requisitos: (a) algo por lo cual la representación se refiere a un objeto, de manera que la representación se convierta en representación de algo, y esto se llama, por unanimidad, "la percepción sensual" (también se presenta si yo mismo soy el objeto de la representación, en cuyo caso me convierto para mí mismo en algo estable dentro del tiempo); (b) algo, por lo cual la representación se refiere al sujeto, convirtiéndose en "mi" representación (ni Kant, ni tampoco Schulz quieren llamarlo "percepción", pero yo lo califico así en vista de que se relaciona con la representación completa de la misma manera en que se relaciona la percepción sensual con ella); y (c) algo que reúne los elementos anteriores, de cuya unión nace la representación. Este último elemento ha recibido por unanimidad el nombre de "concepto". Véase *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [Segunda introducción a la doctrina de las ciencias], ed. Medicus, I, p. 474.

zarse en forma objetiva, y así surge una dialéctica del deber de afirmar cada vez más. El impulso detrás de esta dialéctica no es el "no", burlón y metistofélico, sino un "aún no"; no una negativa sino una invitación. Así lo ve Fichte, cuando menos.

Hegel ha absorbido en su sistema mucho de Fichte. Así, con toda su doctrina ha profundizado y ampliado el problema de la contradicción, como veremos después. Por el momento permítaseme resumir el resultado al que hemos llegado hasta este momento.

El concepto, en la teoría de Fichte, hace entrar en su estructura lógica los datos de su propio contenido. Mediante actos, el juicio se apodera del objeto; el objeto mismo se disuelve en un complejo de "juicios activos" o sea de afirmaciones. La serie "ideal" y la "real" coinciden en el objeto original, el archi-objeto, que es su propio concepto (y un concepto concreto, es decir: no real, pero sí repleto de contenido): me refiero al "puro yo".