

EL DESTINO DE LA CRÍTICA

HUGO RENATO OCHOA

Abstract: In what continues we will try to settle down, in the first place, the declared objectives of the *Critic of Pure Reason*, with the purpose of showing that, if one makes an evaluation of this starting from what was the intent of building a system founded in their principles, intent carried out by Fichte, the copernican turn means much more than a mere inversion of subject and object. In second place, the foundation of the war that Fichte declares to the “thing in itself”, war which he tries to effectively carry out having in focus the enlightened purpose of Kant. Finally, a form of knowledge, which is announced in the Doctrine of the Science, will be brought on, one that can be reached only in the action, which will be a fundamental characteristic of the knowledge just as contemporarily it is exercised

En lo que sigue se intentará establecer, en primer lugar, los objetivos declarados de la *Crítica de la Razón Pura*, con el propósito de mostrar que, si se hace una evaluación de ésta a partir de lo que fue el intento de construir un sistema fundado en sus principios, intento realizado por Fichte, el giro copernicano significa mucho más que una mera inversión de sujeto y objeto. En segundo lugar, se explica el fundamento de la guerra que Fichte declara a la “cosa en sí”, guerra con la que intenta llevar efectivamente a cabo el propósito ilustrado de Kant. Finalmente, se ve como en la Doctrina de la Ciencia se anuncia una forma de saber que sólo se alcanza en la acción, lo cual será una característica fundamental del saber tal como contemporáneamente se ejerce.

En el *Prefacio* a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant establece cuál es el propósito de su obra: “Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios”¹. Pero su interés real no es tanto la metafísica misma, como, según sus propias palabras, terminar con un dominio despótico que

Hugo Renato Ochoa Disselkoen é professor de Filosofia na Universidade Católica de Valparaíso, Chile.

1. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1995, p. 9; A XII.

ha conducido a la anarquía². Con lo cual queda de manifiesto que los enemigos que la crítica intenta vencer son tanto el despotismo como la anarquía, de modo que, en este sentido, se puede ver desde ya que el verdadero propósito es conciliar, por una parte, la libertad, emancipándose de ese dominio, con, por otra parte, un orden que supere la anarquía sin caer en un nuevo despotismo. Para ello Kant debe comenzar por establecer los límites de la razón, ya que el orden de la razón, por entrañar necesidad, parece que no puede sino ser despótico. El discurso de la razón se decide íntegro en los principios, y ésta no puede comenzar su ejercicio propio sino hasta que no ha establecido un principio con el carácter de último e incondicionado, pero a partir de éste cada paso está internamente trabado con el siguiente en una secuencia indisoluble. La razón, desde la perspectiva de Kant, si carece de todo límite, consigue establecer un orden, pero al precio de suprimir la libertad. De modo que si de lo que se trata es de conseguir, a la vez, orden y libertad, la cuestión se decide íntegra en la naturaleza de los principios que fundan ese orden. En todo caso, se puede ver desde ya que éstos no pueden ser de naturaleza puramente racional, pues entonces no habría ningún espacio para la libertad.

Por otra parte, en el Prefacio a la segunda edición, en un conocido pasaje, Kant parece haber cambiado el interés central de la *Crítica de la Razón Pura*, por cuanto dice: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*”³, pero agrega inmediatamente a continuación: “el dogmatismo en metafísica, es decir, el prejuicio de hacer que ella proceda sin la previa crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de toda incredulidad opuesta a la moralidad, incredulidad que es siempre muy dogmática”⁴. De modo que la ausencia de crítica no sólo conduce a un dominio despótico, sino que también cierra el espacio a la fe. Con lo cual se puede ver, entonces, que en la segunda edición de la *Crítica* no cambia el sentido de la obra, sino que lo amplía; ahora Kant no sólo sostiene que el verdadero orden se consigue únicamente en libertad, sino también que ésta abre espacio a la trascendencia. Así, pues, tanto para eliminar la anarquía como para abrir espacio a la fe es necesario combatir el dogmatismo sometiendo a crítica la razón. Tal crítica, si tiene éxito, permitiría

2. Cfr. *Ibid.* p. 8, A IX

3. *Ibid.* p. 27, B XXX “Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”.

4. *Ibid.*

dejar definitivamente fundado un orden que se abra a la libertad y a la fe. Con ello quedan definidos dos ordenes paralelos⁵. Por una parte, queda establecido el orden natural, vale decir, el orden del ser, orden que Kant intenta infructuosamente fundar como algo definitivo los últimos años de su vida, tratando de deducir *a priori* las leyes fundamentales de la ciencia de la naturaleza. Ciencia que debería ser deducible de la estructura *a priori* del sujeto, dado el carácter necesario y universal de sus leyes. Y, por otra parte, queda establecido el orden moral, vale decir, del deber, orden asentado en la autonomía de la conciencia, que debe tener también un carácter universal y necesario⁶, sin que ello signifique ninguna forma de coerción. Finalmente, es casi absolutamente previsible que estos dos órdenes tendrán a la postre un fundamento teológico, el cual sostendrá tanto el orden del ser como el del deber ser. “La *teología natural* infiere las propiedades y la existencia de un creador del mundo partiendo de la constitución, orden y unidad que encontramos en ese mismo mundo, en el cual tenemos que suponer dos clases de causalidad, con sus reglas, es decir, la naturaleza y la libertad. La teología natural se eleva, pues, desde este mundo a la inteligencia suprema, considerándola como el principio de todo orden y perfección, ya sean naturales, ya sean éticos”⁷. Si bien Kant no está convencido de la posibilidad efectiva del primer caso, la *Crítica de la Razón Práctica*, pero también la *Crítica de la Razón Pura*, afirma que el segundo es necesario a la moralidad del sujeto.

Con lo cual quedan claramente establecidos los tres elementos de la ecuación que intenta resolver la crítica: orden, libertad y fe. En realidad el orden natural, necesario y universal, no constituye en absoluto el tema central de la crítica, como a veces se ha dicho, pretendiendo interpretar la *Crítica de la Razón Pura* como una suerte de fundamentación de la física de Newton. De lo que se trata es de terminar con un despotismo sin caer en la anarquía, por una parte, ni tampoco desembocar en un orden de tal modo necesario que vuelva sin sentido el ámbito de la moralidad, por otra. La solución sólo podría ser alcanzada si se consigue conciliar fe y libertad, y se ve inmediatamente que el primer paso para lograr esta conciliación consiste en establecer los límites de la razón, porque el despotismo surge, precisamente, de una razón que se trasciende a sí misma y no reconoce límites.

5. Cfr. *Ibid.* p. 524, A 631/B 659.

6. Cfr. *Ibid.* p. 525, A633/B661.

7. *Ibid.* pp. 524-525, A632/B660.

Si se hace una evaluación respecto del logro de estos objetivos, como se ha hecho ya en múltiples trabajos, seguramente desde una perspectiva contemporánea los resultados pueden parecer claramente insatisfactorios. Sin embargo, Kant considera haber alcanzado los objetivos que se había propuesto: ha explicado el fundamento de un orden necesario en el ámbito de la naturaleza, contra las meras generalizaciones de Hume, con lo cual ha rescatado la ciencia de la mera opinión; ha establecido los fundamentos de un orden obligatorio en el ámbito de la moralidad, orden que rescata la libertad, contra todas las éticas del interés, que son, según la interpretación kantiana, siempre hedonistas; y ha salvado la fe⁸, en contra de la superstición antropomórfica y en contra del fanatismo que promete el conocimiento de la divinidad mediante una intuición suprasensible o sentimientos de esa índole⁹. Así, pues, la moral no debe ser entendida como una instrucción para llegar a ser partícipe de la felicidad¹⁰; sólo el alma desinteresada está dispuesta a cultivar el bien supremo, cualesquiera sean sus consecuencias, y sólo de ese desinterés puede surgir una fe que se articula en una religión, ya que por ella se tiene la esperanza de alcanzar la felicidad.

Se ha insistido tanto en la ruptura que significa Kant respecto de la tradición de su época que, en general, ha pasado desapercibida la comunidad de temas e intereses que, no obstante, comparte con aquellos de los que se aparta. Se puede ver fácilmente que estos tres elementos indicados se corresponden con lo que, según Kant, constituye el foco trascendental ineludible a la razón, pero son los mismos que configuran la arquitectura de la metafísica wolffiana. Así el orden correspondería al mundo, la libertad al alma, y la fe a Dios. Ciertamente estas ideas, vale decir, alma, mundo y Dios, tienen un uso funcional a la razón en su uso teórico, realizando una síntesis ascendente cada una en su ámbito propio. Pero su verdadera naturaleza y sentido sólo se revela en el uso práctico de la razón, porque en el uso teórico tienden a ser substancializadas, dando así origen, precisamente, a una metafísica dogmática. Kant en *los*

8. "(...) mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht *Glaube* und zwar reiner *Vernunftglaube* heißen kann, weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt". Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1963, p. 145, [227].

9. Cfr. *Ibid.*, p. 156, [245].

10. *Ibid.*, p. 150, [235].

Prolegómenos ya había establecido que “la metafísica tiene que ser ciencia, no sólo en el todo, sino también en cada una de sus partes, de otra manera no es nada; porque como especulación de la razón pura no tiene otro apoyo que apreciaciones generales. Pero fuera de ella, la verosimilitud y el sano entendimiento humano muy bien pueden tener un uso útil y justificado, pero según principios totalmente propios cuya importancia depende de su relación con la práctica. Esto es lo que considero justo exigir para la posibilidad de una metafísica como ciencia”¹¹. Con lo cual queda en evidencia que la conciliación de libertad, orden y fe sólo puede tener lugar en el ámbito práctico.

Pero este desplazamiento desde el ámbito teórico al práctico significa una transformación radical en lo que al objeto propio de la metafísica se refiere. Aunque Kant ve con claridad que efectivamente la razón pura en su uso práctico es el único punto de apoyo para una refundación de la metafísica, no obstante, no puede superar la existencia de un polo objetivo trascendente en el ámbito teórico, cual es la cosa en sí. La cosa en sí inevitablemente se convierte en el fundamento último de toda experiencia en tanto principio desencadenante, si no causal, de la facultad representativa. De modo que la razón, aunque articule, ordene, categorice lo dado en la sensibilidad, queda de todas maneras subordinada a una X. A este respecto es conocida la solución kantiana, vale decir, si bien “no podemos conocer esos objetos como cosas en sí, queda reservado que, por lo menos, pueden *pensarse*”¹². Sin embargo, la fundamentación que Kant hace de esta posibilidad es bastante peregrina, por cuanto simplemente afirma que cada uno puede pensar lo que quiera, con tal que no se ponga en contradicción consigo mismo, y adelanta que si bien el que este pensamiento tenga realidad objetiva no es algo que se deba buscar en las fuentes teóricas del conocimiento, sí puede buscársele en las fuentes prácticas. Más aún, no sólo no es contradictorio pensar la cosa en sí, sino que esto es necesario para salvar la contradicción de suponer la existencia de apariencias (fenómenos) sin algo que en ellas apareciera¹³. Esto marcará una clara diferencia entre el sujeto cognoscente en el orden teórico, y el sujeto actuante en el orden práctico, los que se distinguirán, en

11. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1965, p. 141, [371].

12. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Ed. cit., p. 25, B XXVI.

13. Cfr. *Ibid.* p. 25, B XXVII

definitiva, por la heteronomía y autonomía de uno y otro respectivamente. Lo cual significa que en Kant sigue imperando una metafísica del ser que, como principio trascendente, articula el fenómeno como expresión de aquél. La dimensión transfenoménica que alcanza el sujeto en el orden práctico permite, a su vez, afirmar un postulado sobre la realidad del ser absoluto¹⁴, postulado que, como tal, depende inseparablemente de una ley práctica que vale absolutamente *a priori*¹⁵.

Podría pensarse que, así como la razón pura en su uso práctico recaba finalmente un postulado, también en su uso teórico requiere de uno, cual sería la cosa en sí. Kant claramente afirma "la primacía de la razón práctica pura en su unión con la especulativa"¹⁶, por cuanto la primera tiene principios suyos originales *a priori*, que alcanzan a elementos que se sustraen absolutamente de la capacidad del conocimiento teórico. Sin embargo, la estructura misma de la razón queda originariamente distendida a partir de un principio que no es de orden práctico: la cosa en sí. Mientras esto, que no puede ser un postulado, ni tampoco un supuesto como condición, ni mucho menos una causa, no sea resuelto, la primacía de la razón práctica tiene sentido en orden al interés¹⁷, pero no en orden al fundamento. De modo que, no obstante el esfuerzo realizado, la filosofía aún no ha salido definitivamente del dogmatismo, ese tránsito intentará realizarlo Fichte, pero con ello éste llevará la Crítica al límite de sí misma, convirtiéndola meramente en la propedeútica de un sistema.

Ambas Críticas habían demostrado que la estructura *a priori* de la razón determina al objeto, en cuanto condición de posibilidad de éste, ya sea que se trate del objeto del conocimiento o del de la voluntad. Pero esta determinación quedaba entrampada por la cosa en sí, por cuanto toda determinación había de suponer un principio trascendente que quedaba inexplicado e inexplicable. Por ello Kant había sostenido que "nuestra razón es por sí misma (subjétivamente) un sistema, pero en su uso puro, a través de simples conceptos, es sólo un sistema de investigación de acuerdo

14. Es necesario tener presente, no obstante, que "auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)." Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ed. cit., p. 144, [226].

15. Cfr. *Ibid.*

16. *Ibid.* p. 138, [215].

17. Cfr. *Ibid.*

con principios de unidad, donde sólo la *experiencia* puede suministrar la materia”¹⁸. Fichte intenta la construcción de un “idealismo crítico total”¹⁹, que sólo puede tener la forma de un sistema, en el que toda la experiencia sea deducida y explicada por el actuar necesario de la inteligencia²⁰. Con lo cual culmina el giro copernicano que no sólo significaría un cambio respecto de lo que constituye el centro o eje del pensar, al reemplazar el objeto por el sujeto, sino sobre todo este giro consistiría en el cambio radical que significa el paso desde la inmovilidad estática hacia el dinamismo de la acción. “Aquello de lo cual la Doctrina de la Ciencia hace objeto de su pensar no es un concepto muerto que se comporta sólo pasivamente frente a la investigación por ella realizada, y a partir del cual esa Doctrina de la Ciencia hace algo sólo gracias a su pensar; sino que se trata de algo vivo y activo que produce conocimiento a partir de sí mismo y en virtud de sí mismo, y que el filósofo se limita a presenciar. La tarea de éste en el proceso no consiste en nada más que en hacer pasar ese algo vivo a una actividad adecuada, prestar atención a esta actividad suya, comprenderla y concebirla como algo uno”²¹. Se trata, pues, por decirlo así, de un sistema genético²², que sigue los pasos constitutivos del pensar mismo y que, por ello, se funda en una *autogénesis*²³. La dialéctica fichteana

18. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Ed. cit., p. 590, A738/B766

19. Fichte, *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, en *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1987, p. 35; J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I, 4, p. 208.

20. Cfr. *Ibid.*, p. 33. *Gesamtausgabe*, I, 4, p. 206.

21. Fichte, *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia para Lectores que ya tienen un Sistema Filosófico*, en *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, Ed. cit., p. 40; *Gesamtausgabe*, I, 4, p. 209.

22. “Es kann nemlich über die Metaphysik, die nur nicht eine Lehre von den vorgeblichen Dingen an sich sein muß, sondern eine genetische Ableitung dessen, was in unserm Bewußtseyn vorkommt, selbst wiederum philosophiert...”. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Prefacio a la segunda edición, *Gesamtausgabe*, I, 2, p. 159.

23. “Nun hat die W.-L., von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß es das *proton pseudos* der bisherigen Systeme sei, von Thatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine Thathandlung, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger richtig verstanden werden, als die deutschen, Genesis benannt habe”. Fichte, *Die Wissenschaftslehre (1804)*, *Gesamtausgabe*, II, 8, p. 202. Cfr. Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, Ed. Aguilar, Bs. Aires, 1975, p. 13.

no es sino el intento de superar un sistema de la razón, al modo del de Spinoza por ejemplo, que no logra trascender una arquitectura meramente lógica²⁴.

De modo que la mordaz crítica que Fichte hace de “la cosa en sí” kantiana, no tiene meramente el sentido de superar una contradicción o inconsistencia de Kant, sino de eliminar el último soporte de una metafísica del ser, que de alguna manera consagra la esfera parmenídea. Una metafísica de la acción significa una metafísica no substancialista, que definitivamente excluye como término último de realidad lo estable, lo imperecedero, lo firme, etc. La acción queda vertida sobre la nada, por cuanto la acción es creadora y es a tal punto provisoria que no es nunca algo; sólo va dejando tras de sí, como una estela o huella, objetos que pueden ser sustanciales o no, pero la acción no se confunde ni identifica jamás con sus productos. El dogmatismo, desde la perspectiva de Fichte, no consiste tanto en el proceder de la razón sin una previa crítica, sino sobre todo en establecer la cosa en sí como fundamento explicativo de la experiencia²⁵, porque esto significaría que “todo cuanto se da en nuestra conciencia es producto de una cosa en sí, de modo que lo son también las supuestas determinaciones que obtenemos mediante la libertad y hasta la creencia misma de que somos libres”²⁶. Por ello todo dogmático consecuente es necesariamente fatalista, según Fichte²⁷. Por el contrario el sistema cuyo “objeto” es la acción, es el sistema de la libertad.

Ya Descartes con el *cogito* no sólo había puesto al sujeto como centro fundamental del pensamiento metafísico, sino que en realidad el “*cogito* es la autoevidencia del pensamiento puro de objetos, no es *lo* evidente, sino *la evidencia misma*”²⁸. Descartes no sólo establece filosóficamente el sujeto²⁹, sino que se *descubrirá* a la postre que ese sujeto carece de toda sustancialidad, cual es el inevitable desenlace de una filosofía que se afirma en el Yo. El Yo no es contenido del pensar ni puede nunca serlo,

24. Fichte intenta un nuevo nombre para esta filosofía de la acción, *Wissenschafts-Lehre*, no es, entonces, una paradoja que Hegel proponga otro: *Wissenschafts der Logik*.

25. Fichte, *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, Ed. cit., p. 10-11; *Gesamtausgabe*, I, 4, p. 188.

26. *Ibid.* p. 15-16; *Gesamtausgabe*, p. 192.

27. *Ibid.*

28. Falgueras Salinas, Ignacio, *La Res Cogitans en Espinoza*, EUNSA, Pamplona, 1976, p. 62.

29. Cfr. *Ibid.* p. 67.

por eso al afirmar una filosofía del Yo³⁰, se afirma necesariamente una filosofía de la acción. Bien entendido, si hay alguna sustancialidad en el “soy una *cosa* que piensa”, esa sustancialidad queda entera referida al acto de pensar, pero a un acto de pensar cuyo “contenido” es el mismo acto, es, pues, actividad de sí mismo, pura espontaneidad.

De este modo, la cosa en sí se revela como el último reducto de una filosofía que sigue pensando en términos metafísicos, vale decir, que entiende la realidad sustancialmente. El problema que Kant plantea: ¿cómo es posible un fenómeno sin que exista algo que en él aparezca? se resuelve inmediatamente desde la perspectiva de una filosofía de la acción. La realidad no es sustancia sino acción, no hay pues una *cosa* que aparece, sino una actividad que se autoconstituye: y a eso llamamos Yo. De este modo se puede entender que el dogmatismo en metafísica no consiste tanto en establecer principios sin prueba, es decir, sin ser sometidos previamente a una crítica, como piensa Kant, sino que consiste en establecer esos principios con carácter sustancial, en definitiva, como sustratos, vale decir, el dogmatismo se pone en evidencia al establecer un sustrato del fenómeno, sustrato que sería, en definitiva, lo propiamente real: la cosa en sí.

Para superar un reiterado malentendido³¹ que confunde la letra de las críticas kantianas con el espíritu de éstas, Fichte se decide a colocar en su lugar el concepto de ser. “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 un concepto primario y originario, sino sólo como un concepto derivado, y derivado por contraposición a la actividad: se lo ve, por ende, únicamente como un concepto negativo. Lo único positivo para el idealista es la libertad³²; el ser es, para él; mera negación de ella”³³. Una filosofía no dogmática es

30. Cfr. Fichte, *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794), Gesamtausgabe, I, 2, p. 255 ss.

31. Cfr. Boceto de carta a Reinhard, del 20 de febrero de 1793, Gesamtausgabe, III, 1, pp. 372 ss.

32. Ya Kant sostenía que: “Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems, selbst der spekulativen Vernunft aus...”. KpV., Vorrede, Ed. cit. pp. 3-4.

33. Fichte, *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, en Ed. cit. pág. 86; Gesamtausgabe, I, 4, pp. 251-252.

una filosofía de la acción, cuyo punto de apoyo no es la teoría sino la praxis, cuyo fundamento antes que la verdad es la libertad, entendida como una acción que se autoconstituye. “La esencia del Yo consiste en su actividad”³⁴, es necesario dejar de referir la acción a un sustrato entitativo que fija lo real; en la actividad originaria no se da distinción entre acto y contenido, o entre actividad y resultado. El concepto de ser ha llegado a adquirir tal carácter cósmico que se ha terminado por convertir en algo que sobreviene extrínsecamente a una idealidad ya completamente conformada; la actividad pura, en cambio, carece de toda escisión.

Una filosofía de la acción debe estar fundada necesariamente en un principio que a la vez se autopone y se autoposee, y tal principio sólo puede ser Yo=Yo, absolutamente incondicionado. Ahora bien, la acción de oponer es, según su forma, incondicionada, de tal modo que el segundo principio que Fichte establece en la *Wissenschaftslehre* es: al Yo se opone absolutamente un No-Yo, principio que es condicionado en su contenido³⁵. Pero lo que se opone a la acción autoponente del Yo no puede ser, a su vez, una acción autoponente, por ello es condicionado respecto de su contenido. “Esta actividad se comporta, pues, como lo determinante con lo determinado. Solamente en la medida en que esta actividad encuentra resistencia, puede ser puesto un objeto; y en la medida en que ella no la encuentra, no hay objeto”³⁶. El No-Yo es en definitiva pura disponibilidad, es el correlato de la acción, del despliegue de la actividad, esencialmente libre, pero si es libre lo es en respectividad, por ello la libertad se juega en el cultivo de lo que se le opone. El Yo es esencial e infinitamente activo y su actividad responde a un anhelo infinito de producir; y el impulso a la determinación del No-Yo no se contenta con una pura determinación ideal, sino que es un impulso “realizador”, lo que Fichte llama “anhelo”. “Este anhelo es importante no solamente para la parte práctica de la Doctrina de la Ciencia, sino para la Doctrina de la Ciencia entera. Solamente por este anhelo el Yo es en sí mismo empujado fuera de sí; únicamente por este anhelo se revela en el Yo un mundo exterior”³⁷. Pero este anhelo se recorta sobre una nada, sobre una pura disposición infinita, el Yo actuante se ejerce sobre un No-Yo cuya realidad no es nada

34. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Gesamtausgabe, I, 2, p. 405.

35. Cfr. Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, Ed. cit., p. 22; Gesamtausgabe, I, 2, p. 264 ss.

36. *Ibid.* p. 123; Gesamtausgabe, I, 2, p. 395.

37. *Ibid.* p. 150; Gesamtausgabe, I, 2, p. 431.

más que eso: no ser Yo. Toda otra presunta realidad, que fundamentada desde sí misma se imponga de alguna manera, supone la tesis de la cosa en sí, y el problema que en ella ve Fichte, es que constituye un obstáculo infranqueable a la libertad.

La realidad objetiva entendida como No-Yo carece pues de contenido y se opone a la espontaneidad de la autoconciencia, donde acción y hecho son una sola y misma cosa³⁸, y es, por lo tanto, identidad de sujeto y objeto. De modo que una filosofía de la acción que es actividad pura significa superar una comprensión meramente especulativa del acto de filosofar. El sujeto queda enfrentado a la tarea infinita de subsumir el No-Yo en el horizonte del Yo, y tal tarea es la cultura. La cultura da cuenta de cómo el No-Yo llega a ser Yo, pero debe ser entendido que el No-Yo no es algo en sí, sino sólo es la disponibilidad originaria con la cual el Yo se realiza a sí mismo en la historia, que es la historia de su libertad. Desde la razón especulativa y teórica no se alcanza la libertad.

Si se atiende bien a lo que ha ocurrido al establecer la acción como el asunto propio de la filosofía, se puede ver que con esto se suprime la frontera entre lo artificial y lo natural, pero ello no sólo en el ámbito teórico sino en lo real mismo. Ya con Kant desde la *Crítica de la Razón Pura* quedaba en claro que la representación es de algún modo un artefacto, en el sentido que las estructuras *a priori* del sujeto son condición de posibilidad del objeto y son estrictamente conformadoras de éste, de tal modo que la representación, precisamente por ser una representación, es un constructo. Pero aún permanecía la servidumbre que impone la cosa en sí. En realidad, como se puede ver en Fichte, la emancipación sólo se comprueba y autoexpone desde la posición del amo, desde una posición de dominio que somete lo real y donde el objeto es realizado por ese mismo acto de sometimiento; el Yo se libera en el ejercicio de su señorío sobre el No-Yo que, como se ha dicho, carece de todo contenido y, por lo tanto, es de suyo tensión que, por decirlo así, reclama el acto realizador del sujeto.

La metafísica, ahora doctrina de la ciencia, es el saber de un sujeto que descubre en su libertad, vale decir, en sí mismo, el poder ilimitado de la acción, sólo guarda fe a una destinación infinita que progresa en una tarea de cultivo de lo real, cuyo horizonte último es lo absoluto. En defini-

38. Cfr. *Ibid.* p. 16; Gesamtausgabe, I, 2, pp. 258-259.

tiva, la divinidad no es sino el ideal de esta acción, ideal que cumple, sí, una función legisladora en el orden práctico, pero la praxis es ahora el único verdadero modo de saber, la acción alcanza lo real en el mismo punto donde lo transforma. Con lo cual ha sido suprimido el orden del ser, porque supone una identidad cósmica que, de alguna manera, es absolutamente idéntica a sí misma, imperecedera, estable, sólida. De este modo, parece que el fin natural de la crítica, en la medida que intentaba conciliar fe, orden y libertad, era convertirse en una doctrina de la acción libertaria. Y en la medida que se funda sobre un giro copernicano, su destino era llegar a ser la doctrina de la acción libertaria de un Yo absoluto³⁹.

39. "Das hier vorkommende Selbst oder Ich ist mithin das reine, sich selber ewig gleiche, unveränderliche – nicht das *Absolute*, wie bald sich näher finden wird, aber das absolute *Ich*". Fichte, *Die Wissenschaftslehre (1804)*, Gesamtausgabe, II, 8, p. 200.