

## FINITUD Y YO ABSOLUTO. LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A FICHTE\*

Markus Gabriel\*\*

### Resumen

En su lectura de la *Wissenschaftslehre* de 1794, Heidegger acusa a Fichte de no ser capaz de concebir la finitud del conocimiento. El argumento esgrimido por Heidegger es que el rechazo fichteano de la noción de “cosa en sí” implica una negación de la finitud. En el presente trabajo se defiende la posición opuesta: Fichte no sólo reconoce enteramente la finitud del conocimiento, sino que la funda también en una dimensión práctica cercana a la noción de Heidegger de “cuidado” (Sorge).

*Palabras clave:* Heidegger, Fichte, Teoría del Conocimiento, Finitud.

### Abstract

In his reading of Fichte's *Wissenschaftslehre* of 1794 Heidegger claims that Fichte is not able to think the finitude of knowledge. He argues that Fichte's repudiation of the notion of the thing-in-itself amounts to a denial of finitude. In this paper I defend the opposite view: Fichte not only fully recognizes the finitude of knowledge, but also grounds it in a practical dimension close to Heidegger's notion of “care” (Sorge).

*Keywords:* Heidegger, Fichte, Epistemology, Finitude.

---

\* La versión original de este trabajo, cuyo título alemán es *Endlichkeit und absolutes Ich – Heideggers Fichtekritik*, se publicó en los *Fichte-Studien* de 2008. Sobre ese manuscrito se ha preparado la presente traducción, contando a estos efectos, desde luego, con la autorización del autor.

\*\* Markus Gabriel obtuvo tanto su Doctorado como su Habilitación en Filosofía en la Universidad de Heidelberg. Ha investigado sobre idealismo potkantiano, filosofía antigua, Heidegger, Wittgenstein y problemas contemporáneos en epistemología (particularmente, el escepticismo). Entre sus publicaciones se destacan *Der Mensch im Mythos*, 2006; *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*, 2006; *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*, 2009; *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, 2009. Dirección electrónica: gabrielm@newschool.edu

En el libro de 1929 sobre Kant, Heidegger se enfrentó intensamente en el contexto del tratamiento del problema de la metafísica al idealismo postkantiano, y, de manera más detallada, a Fichte. Esto queda documentado también en sus lecciones de Friburgo del año 1929, publicadas tiempo atrás bajo el título *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Según lo que él mismo indica, Heidegger critica el idealismo postkantiano, entre otras razones, porque su propia interpretación de Kant no sólo está dirigida contra el neokantismo, sino que se mueve “además como si fuese en dirección opuesta a la del idealismo alemán”<sup>1</sup>. Heidegger pretende de esta manera una interpretación propia del idealismo postkantiano, que quiere situarse entre el neokantismo y la autocomprensión de los idealistas postkantianos.

La observación de Heidegger de leer a Kant en dirección opuesta al idealismo alemán, y por consiguiente también a Fichte, significa que quiere oponerse de manera fundamental a la tendencia presente en el idealismo postkantiano según la cual la filosofía trascendental de Kant conduce a un idealismo absoluto en el que el todo del ente se reduce a un único principio; más precisamente, al principio de una subjetividad absoluta. Esta es ya, según Heidegger, la intención rectora de la *Wissenschaftslehre* de Fichte de 1794, y no primeramente el programa de la lógica hegeliana<sup>2</sup>. En la óptica de Heidegger, sin embargo, incluso Kant se convirtió en víctima de una tendencia idealista. Aunque ésta se descubrió del todo en el contexto de *Ser y Tiempo*, su descubrimiento fue, sin embargo, víctima de la transformación de la primera *Crítica*: Kant intentó evitar en la segunda edición lo “desconocido” de la imaginación y el problema del tiempo, y con ello suavizar la finitud en el marco de la transformación de la *Crítica de la Razón Pura*. “Kant, con el radicalismo de su preguntar, llevó la ‘posibilidad’ de la metafísica al abismo [de la imaginación trascendental]. Él vio lo desconocido

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Vol. 3, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, 1991, p. 137, n. 196.

<sup>2</sup> Que la lógica de Hegel se deja interpretar como la teoría de una subjetividad absoluta, es, como se sabe, la tesis de Klaus Düsing. Cfr. Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn, 1995.

y tuvo que retroceder. Pues no sólo fue el poder de la imaginación trascendental lo que temió, sino que, entretanto [entre la primera y segunda edición de la *Crítica*], la pura razón como razón le había arrastrado aún más fuerte en su fascinación”<sup>3</sup>.

El desplazamiento de lo “desconocido” que Heidegger atestigua en Kant fue establecido de manera definitiva en el idealismo postkantiano, en primer lugar a través de Fichte. Debido a esto, la confrontación de Heidegger con Fichte es caracterizada como una actitud de resistencia, dado que Heidegger pretende elaborar una continuación alternativa al proyecto kantiano de un pensamiento de la finitud sin el contraconcepto de un desconocido que funda lo finito. Como es sabido, Heidegger ve apuntado el descubrimiento de una conexión entre el ser y el tiempo en el concepto kantiano de imaginación. Esta comprensión se desarrolla en el contexto de la teoría de una subjetividad de la razón finita, que es por eso finita, ya que el todo del ente es para ella el todo de lo representable, todo que ella, sin embargo, sólo puede usar en la prefiguración como idea regulativa, sin poder esperar jamás alcanzarlo como tal. En tanto Kant, en la primera edición de la primera *Crítica*, estableció en un sentido interior caracterizado por medio del tiempo un lugar específico para la imaginación y para su función mediadora, provocó una conexión de síntesis y tiempo. Dado que ser y juicio son concebidos por Kant como coperteneciéndose y dado que el juicio es concebido como la actividad de la síntesis, ser y tiempo habrían sido copensados en el concepto de una subjetividad finita<sup>4</sup>. Si el ser es puesto en cuestión sólo como resultado de la síntesis, y con ello queda indicada su relación con el tiempo, el ser llega a ser accesible a partir de su temporalidad, dándose así el primer paso hacia la transición de un concepto del ser presencial.

A continuación me concentraré en la *crítica* de Heidegger a Fichte en el contexto de su tratamiento de la finitud en el idealismo postkantiano. Esta crítica se puede resumir anticipadamente como el reproche según el cual, en definitiva, Fichte intenta colocar al yo absoluto en el lugar de la finitud. En otros términos, Heidegger reprocha a Fichte subestimar por principio la

---

<sup>3</sup> Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p. 168. Cfr. pp. 160 y 214.

<sup>4</sup> Cfr. Idem, pp. 63 y ss.

finitud. Primero expondré este reproche en detalle, deteniéndome en qué asienta Heidegger exactamente el supuesto soslayamiento de la finitud por parte de Fichte, es decir, en qué consiste propiamente la finitud que Heidegger quiere hacer valer contra Fichte. A continuación, indagaré en la posibilidad de ver en Fichte, sobre todo en la *Doctrina de la Ciencia Práctica* y en los límites que reconoce en su tratamiento teórico del concepto de representación, una verificable *radicalización* de la finitud, posibilidad que acaso el mismo Heidegger haya tenido en mente<sup>5</sup>. Propondré entonces la tesis de que el primado de lo práctico en Fichte se deja entender, incluso *con* Heidegger pero *contra* lo que Heidegger manifestó, como una radicalización y de ninguna manera como un desconocimiento de la finitud.

## I. El concepto de finitud en la crítica de Heidegger a Fichte

El proyecto de la filosofía trascendental de responder a la cuestión por los límites y por la estructura del saber en general se reduce al problema de en qué medida está justificada una conciencia intencional orientada epistemológicamente en general a un supuesto que se relaciona con algo que se puede concebir como independiente de aquello con lo que se relaciona<sup>6</sup>. Una conciencia intencional epistemológicamente orientada exhibe justamente la estructura potencialmente propensa a la paradoja de tener que relacionarse entonces con algo, de modo que aquello con lo que se relaciona

---

<sup>5</sup> La apropiación productiva de Fichte por parte de Heidegger fue acentuada por Jürgen Stolzenberg, “Martin Heidegger liest Fichte”, en Harald Seubert (Hg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Colonia/Weimar/Viena, pp. 77-91.

<sup>6</sup> Heidegger establece *expressis verbis* una conexión entre el problema kantiano de la intencionalidad y el concepto de representación en Fichte. “He indicado al respecto que la cuestión acerca de la posibilidad de la representación se esconde en la pregunta kantiana de cómo es posible esto que se llama la relación con un objeto” (Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929)*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Vol. 28, editado por Claudius Strube, Frankfurt am Main, 1997, p. 314). Fichte mismo determina la tarea de la filosofía especulativa, es decir, teórica, como “aclaración de la representación” (Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*, editado por la Bayerische Akademie der Wissenschaften, Vol. I. 2: Werke 1793-1795, editado por Reinhard Lauth, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1969, p. 310).

tiene que negar asimismo la relación *in ipso actu*. Esto vale en todos los casos en los que la conciencia intencional se dirige con intención epistemológica a los objetos, aunque no cuando se trata, por ejemplo, de sueños o alucinaciones, si es que la conciencia intencional tiene una conciencia reflexiva sobre eso que sueña o alucina. Así, la conciencia intencional pone siempre con intención epistemológica algo *como* no-puesto. Se relaciona con algo *como si* se relacionase con algo que es precisamente lo que es incluso si nadie se relacionase nunca con él con intención epistemológica. En la paradójica estructura de la conciencia, este conocimiento reflexivo nos pone frente a una alternativa: ó 1) consentimos y aceptamos un *escepticismo epistemológico*, es decir, aceptamos que no es posible divisar de ninguna manera cómo es un mundo en sí, pues de modo paradójico lo ocultamos debido justamente a que buscamos distinguir algo por medio de él; ó 2) abogamos por, es decir, pretendemos un *idealismo absoluto*, según el cual, en algún sentido que se determinará más precisamente, no hay ningún mundo en sí independientemente de nuestra *aceptación* de un mundo en sí.

1) En la reflexión sobre la estructura de la conciencia intencional se da que la conciencia cerca, mediante ella misma, el acceso a su mundo, estableciendo entre sus representaciones y el mundo representable, para decirlo con Hegel, un “límite que separa por antonomasia”<sup>7</sup>. La conciencia intencional se relaciona, pues, necesariamente con intención epistemológica respecto de algunos objetos –si se relaciona de este modo con ellos– contando con la falibilidad de su referencia. Esto es, quien se relaciona con intención epistemológica con los objetos tiene que hallarse en condiciones de entender lo que tal cosa significa, a saber: que la intención epistemológica se podría frustrar, pues de lo contrario no habría ninguna diferencia que mantuviese en vigor la diferencia entre “verdad” y “tener por verdadero”, diferencia que es, sin embargo, constitutiva de la objetividad de las representaciones<sup>8</sup>. Y es que si no hubiese ninguna diferencia entre la verdad

---

<sup>7</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke en 20 Bänden* (Theorie-Werkausgabe), obras entre 1832-1845, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Vol. 3, Frankfurt am Main, 1986, p. 68.

<sup>8</sup> Acerca de la conexión entre mundo, intencionalidad y contraste entre verdad y tener por verdadero, se encontrarán argumentos más detallados en Markus Gabriel,

y lo que se tiene por verdadero, todo lo que uno se representa sería verdadero por el mero hecho de que se lo representa. Así, no se podría concebir ninguna diferencia entre representación y objeto representado, lo que conduciría a que el concepto de un objeto, con el que se pueden relacionar las distintas representaciones, perdería su función en la explicación reflexiva de la representación. En efecto, los objetos representables se presentan de modo que su existencia ha de explicar cómo es posible que distintos sujetos se representen lo mismo. Aquello mismo que se pueden representar distintos sujetos es el objeto representable, cuya objetividad consiste en que no necesariamente siempre representa *actualiter*. Por otra parte, respecto de cada representación con intención epistemológica es preciso hacer constar si la misma se consigue o no, lo cual sería *ex hipotesi* imposible sin una divergencia potencial entre la verdad y el tener por verdadero. Esta divergencia potencial presupone una diferencia entre la representación y el objeto, cuya existencia ciertamente no puede asegurarse sin un acto de representación que constate que, en efecto, hay algunos objetos. La diferencia entre la representación y el objeto no puede ser introducida, pues, sin que la objetividad de la representación se desplome debido a ello, sin que la representación y el objeto diverjan potencialmente. De allí se sigue que la conciencia intencional fracasa en sus propias intenciones epistemológicas, las cuales, en cierto modo, le desfiguran una y otra vez la vista libre del objeto, puesto que la diferencia entre la verdad y el tener por verdadero es una condición de comprensión de la objetividad<sup>9</sup>. Para decirlo otra vez con Hegel, intentando aclarar la objetividad de sus representaciones bajo el recurso a un dualismo entre objeto y representación, “la conciencia”, “por tanto [.] sufre esta violencia por parte de ella misma, deteriorándose la satisfacción limitada”<sup>10</sup>. De esta

---

*An den Grenzen der Erkenntnistheorie – Die notwendige Endlichkeit des Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Friburgo/Munich, 2008.

<sup>9</sup> El problema esbozado, por supuesto, se hace particularmente perentorio para un representacionalismo mental, que supone que nuestro acceso al mundo está mediado causalmente sin que podamos tener un acceso extramental a los objetos. El representacionalismo tiene la propiedad de desfigurar los objetos y de ubicarlos más allá de las representaciones. Cfr. al respecto Willaschek, Marcus, *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt am Main, 2003.

<sup>10</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., p. 74.

manera se confunde una condición epistemológica de la explicación teórica de la objetividad con una descripción ontológica de dos entidades o tal vez sustancias distintas, con un mundo objetivo en relación a otro y con un mundo de representación en relación al otro lado de una línea de cruce que sólo se traza dentro de la epistemología. Ya que esta grieta no puede, por principio, ser superada, se introduce un inevitable *escepticismo epistemológico* que declara al mundo como una cosa en sí incognoscible, como una cosa que existe realmente en sí.

2) La opción de la teoría del *idealismo absoluto*, en cambio, procede del conocimiento de que al escepticismo epistemológico debe serle trazado el fundamento, de modo que el supuesto de una cosa en sí asuma únicamente una función epistemológica, pero ninguna ontológica. La cosa en sí se alcanza en la subjetividad, en cuanto ésta, en relación con la estructura de la conciencia intencional, la refleja tan exactamente que las condiciones de la teoría de su reflexión se alcanzan en el cumplimiento teórico de la reflexión. Éste fue el camino que siguieron Fichte, el primer Schelling, Hegel y, antes que ellos, Maimón, con lo cual el idealismo absoluto fue introducido como una estrategia antiescéptica<sup>11</sup>. Por cierto, entre ellos hay diferencias de detalle, particularmente en la respuesta a la pregunta metodológica de cómo el agente de la teoría trascendental llega al punto de vista de su metateoría, desde el cual introduce y justifica la representación y el objeto como elementos necesarios de la teoría de su teoría. De este modo, por un lado, la estructura intencional de la conciencia traslada el acento a la autonomía del objeto. Sin duda, esta autonomía es puesta por medio de la conciencia, de manera que pierde su certeza natural, eludiéndola con un objeto en un sentido natural, es decir, ontológicamente sustancial. Ella motiva así un escepticismo epistemológico, ya que el objeto quita de manera fundamental, por medio de la conciencia, el acceso de la conciencia, de modo que la conciencia se queda en cierto modo ella misma en el camino. Pero, por otro lado, el análisis estructural de la conciencia abre también la posibilidad de

---

<sup>11</sup> Cfr. al respecto el amplio estudio de Paul W. Franks, *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge/Londres, 2005. Ciertamente ya Kant se adscribe también a un idealismo absoluto, en el referido sentido; cfr., por ejemplo, Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven, 1984.

una superación del escepticismo, pudiendo hacerse visible lo aún en sí incognoscible en cuanto función de la estructura de la conciencia. Esto caracteriza la opción del idealismo absoluto, que Fichte desarrolló en conexión con Maimón<sup>12</sup>.

Como toda otra teoría filosófica, el análisis filosófico trascendental de la intencionalidad tiene, en primer lugar, que estar motivado. Ya Kant había destacado, en la metarreflexión respecto de la motivación de un punto de vista filosófico trascendental, que la cuestión escéptica por los límites del conocimiento pertenecía *a limine* a la motivación de la filosofía trascendental<sup>13</sup>. La filosofía trascendental pregunta, pues, en un sentido fundamental, por aquello que los seres epistemológicos, tales como nosotros, podemos conocer. En tal sentido, implica también la posibilidad de que nosotros podemos no conocer algo. La filosofía trascendental pregunta así por nuestra *capacidad* de conocimiento, es decir, por lo que *podemos* conocer. Al hacerse esta pregunta, cuenta *eo ipso* también, en el caso más extremo, con una incapacidad, incluso con la posible imposibilidad del saber, es decir, del conocimiento<sup>14</sup>. Esto quiere decir que la filosofía

---

<sup>12</sup> Respecto a la suscripción por parte de Fichte del idealismo absoluto de Maimón, cfr. Frank, Manfred, “*Unendliche Annäherung*”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, 1998, pp. 114-151. Que Fichte integra al escepticismo en su método, lo muestra claramente Daniel Breazale, “Fichte on Skepticism”, *Journal of the History of Philosophy*, 29, 1991, pp. 427-453. Cfr. también Breazale, Daniel, “Über die Unhaltbarkeit und Unentbehrlichkeit des Skeptizismus bei Fichte”, *Fichte Studien*, 5, 1993, pp. 7-19. Maimón y Fichte reaccionan con ello a un conjunto de problemas que se habían planteado en la inmediata discusión postkantiana de la filosofía trascendental.

<sup>13</sup> Cfr. por supuesto, las palabras de Kant, tantas veces citadas: “Lo confieso con franqueza: la indicación de David Hume fue, por cierto, lo que suspendió mi sueño dogmático de años y dio a mis investigaciones, en el campo de la filosofía especulativa, una dirección completamente distinta” (Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, editado por Wilhelm Weischedel, Vol. V, Frankfurt am Main, 2002, p. 13). Cfr. al respecto Forster, Michael N., “Kant and Skepticism”, en Brady Bowman/Klaus Vieweg (Hg.), *Die freie Seite der Philosophie. Skeptizismus in Hegelscher Perspektive*, Jena, 2005, pp. 149-170).

<sup>14</sup> Cfr. recientemente Kern, Andrea, *Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten*, Frankfurt am Main, 2006, en particular pp. 23-31.



trascendental entra en escena como una estrategia antiescéptica con cuyas condiciones de motivación cuenta el escepticismo epistemológico. Precisamente en esto ve Heidegger el signo de la finitud. Pues “[t]odo poder que es cuestionable, es en sí finito, codeterminado por medio de un no-poder. La omnipotencia no sólo no necesita, sino que no puede sin más preguntar por lo que ella puede, es decir, por lo que ella no puede”<sup>15</sup>. La pregunta filosófico-trascendental por nuestra capacidad de conocimiento concluye siempre, pues, con la pregunta por nuestra finitud en sí, porque los seres infinitos no pueden toparse con ningún límite de su capacidad. Sin este límite, empero, la capacidad como tal no resulta para nada llamativa. A partir de este fundamento, Kant introdujo, como es conocido, el concepto límite de un *intuitus originarius* creado que no se puede atribuir a sí mismo ninguna *capacidad* de conocimiento, pues no hay nada que él no pueda conocer. Él crea entonces todo aquello con lo que ya siempre se podría relacionar sin más<sup>16</sup>. Al *intuitus originarius* no se le puede dar nada que él no se dé a sí mismo. Este concepto límite permite a Kant designar negativamente nuestra capacidad de conocer como un *intuitus derivativus*, debido a que “el conocimiento finito (...) es una intuición no creada”<sup>17</sup>, como Heidegger sostiene. Esto quiere decir que ninguno de los objetos con los que podemos relacionarnos con intención epistemológica es creado por nosotros precisamente en cuanto a su existencia. Lo que nosotros podemos *conocer* tiene, más bien, que “existir ya antes”<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, ed. cit., p. 37. Cfr. asimismo p. 234. Cfr. también *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p. 216: “donde un poder es cuestionable y quiere cercarse en sus posibilidades está incluso ya un no-poder. Un ser omnipotente no necesita preguntar: ¿qué puedo, es decir, qué no puedo? No sólo no necesita preguntar así, no puede, sin más, conforme a su esencia, plantear esta pregunta. Pero este no poder no es ninguna carencia, sino la intocabilidad de toda clase de carencia y de “no”. Quien, sin embargo, se pregunta ¿qué puedo?, manifiesta con ello su finitud. Lo que se mueve en el interés más profundo de esta pregunta manifiesta una finitud en lo más profundo de su esencia”.

<sup>16</sup> Cfr. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Immanuel Kant Werkausgabe*, editado por Wilhelm Weischedel. Vol. III/IV, Frankfurt am Main, B, p. 72.

<sup>17</sup> Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 25.

<sup>18</sup> Idem. Cfr. también pp. 26, 31, 70s. y 235.

Este supuesto no se deja fundamentar fácilmente. Las intenciones epistemológicas dependen, por cierto, de que haya algo que ellas pretenden conocer. Esto vale también para la autoatribución de estados mentales (en todo caso si, *pace* Wittgenstein, se sostiene que tiene sentido hablar aquí de “saber” o de “conocimiento”); también éstos tienen que existir primero, antes de que podamos relacionarnos con ellos con una intención epistemológica, para distinguirlos de otros: por ejemplo, de los sucesos externos u otros estados mentales. En otras palabras, tenemos que tener estados mentales para poder saber que los tenemos, así como tienen que dárse nos objetos para poder saber que los hay. Pues bien, el saber implica por lo menos el tener por verdadero, en la medida en que el saber es un modo calificado de tener por verdadero: uno no puede saber nada que uno no tenga como mínimo por verdadero. Pero lo que uno tiene por verdadero tiene que poder diferenciarse, hasta cierto punto, de todo otro que podría asimismo tenerlo por verdadero, porque, de lo contrario, uno no tendría algo determinado y, en esa medida, no tendría precisamente nada por verdadero.

Michael Williams ha denominado acertadamente a esto “carga de la prueba” (*defence commitment*) de las exigencias del saber, exigencias que se basan ya, evidentemente, en el socrático *logon didonai*<sup>19</sup>. En la medida en que el saber implica una capacidad discriminatoria mínima, todos los contenidos posibles de un saber están determinados necesariamente por medio de sus relaciones de inclusión y exclusión en relación con otros (si no con *todos* los otros) contenidos. El contenido del saber tiene que ser por eso del acto de saber; tiene que poder distinguirse, pues, de un estado psicológico de cualquier tipo. Pero esta diferencia entre el que piensa y lo pensado, como Heidegger agudamente lo formula, es “ya el sello de la finitud”<sup>20</sup>.

Siguiendo en esto a Kant, nuestra finitud epistemológica tiene al menos dos aspectos: por una parte, no tenemos ningún *intuitus originarius* y, conforme a ello, somos dependientes de informaciones dadas, es decir, de lo

---

<sup>19</sup> Cfr. Williams, Michael, *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford, 2001, p. 25. Respecto de la socrática carga de la prueba, cfr. también Brandom, Robert B., *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge/Londres, 1994, pp. 106, 128 y 201.

<sup>20</sup> Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 24.

existente, y, por otra parte, sólo puede conocerse lo que se puede determinar en el juicio como algo. Dado que no tenemos ninguna mirada creadora sobre el todo del ente sino que tenemos que representárnoslo discursivamente, es decir, en sus relaciones diferenciales a lo largo de los distintos contenidos, somos, en cuanto seres epistemológicos que se dirigen a lo determinado, constitutivamente finitos. Este conocimiento se da, de nuevo, sólo en un enfoque específicamente reflexivo, en el que el “ser finito que piensa”<sup>21</sup>, que en cada caso somos nosotros mismos, es consciente de su propia finitud. Cómo sea posible este enfoque constituye, en la expresión de Heidegger, “el problema de la metafísica”, problema que está en el centro de la filosofía trascendental kantiana y que describe asimismo el objetivo de Fichte.

Heidegger ve claramente que Fichte construye, desde el fundamento recién esquematizado, el *deber* y, con ello, el concepto de fundamento de la filosofía *práctica* en la teoría de la motivación de la *Doctrina de la Ciencia*. En la parte práctica de la *Doctrina de la Ciencia* no se establece, según esto, sólo una teoría de primer orden acerca de lo que quiere decir “querer algo”, “poder algo”, “estar permitido algo”, etc., sino también, y sobre todo, una teoría de segundo orden sobre las condiciones de posibilidad de la genuina autoconciencia filosófica. Pues la finitud del saber no nos es sólo más o menos consciente debido a que nos acordamos casualmente, en una hora de ocio, de los fundamentos de nuestro saber. El conocimiento reflexivo de la finitud del saber se *exige* más bien de nosotros, porque sólo ese conocimiento está en condiciones de llevarnos más allá del nexo conjunto de un mundo ya siempre determinado de manera continua, y elevarnos, del modo descripto por Kant, sobre el nexo del mundo a nuestra condición en cuanto seres prácticos.

El famoso primado de lo práctico aporta por eso también un beneficio teórico sistemático a la *Doctrina de la Ciencia*. En el deber, el saber experimenta tal vez un límite, de modo que comprende su propio no-poder, y con ello su finitud<sup>22</sup>. El deber proyecta al saber sobre sí mismo y motiva

---

<sup>21</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., B. p. 72.

<sup>22</sup> Cfr. aquí el análisis conceptual de Hegel sobre el nexo entre barrera, finitud y deber: *Wissenschaft der Logik*, en *Werke in 20 Bänden* (Theorie-Werkausgabe), obras

de esta manera la autodelimitación reflexiva de la razón, es decir, la *Doctrina de la Ciencia*. La reflexión motivada por medio de este conocimiento encuentra su expresión en la *Doctrina de la Ciencia* teórica, que, por su parte, transita a la práctica, manifestándose la imposibilidad constitutiva de resolver teóricamente el enigma de la intencionalidad. El concepto de representación conduce potencialmente incluso a la paradoja, según la cual algo se debe presentar siendo, al mismo tiempo, independiente de la representación, sin que se pueda representar como algo que es independiente de la representación. El concepto de representación es por ello susceptible de una paradoja que conduce finalmente a una filosofía práctica, la cual, de nuevo, en los límites del saber, identifica como deber la condición inseparable de la motivación del conocimiento reflexivo. Según Fichte, justamente este nexo circular nos posibilita el postulado de un yo absoluto que garantiza la unidad del todo sistemático del saber, sin que por ello exista fuera de nuestro saber como un *ens supremum* frente al que no podríamos saber nada, posiblemente a causa de su trascendencia sobre nuestro saber.

Pero Heidegger no quiere tomar parte precisamente de este paso; por ello identifica a Fichte como metafísico que presupone el yo absoluto en tanto principio dado. Así, su valoración del yo absoluto en Fichte vacila constantemente entre crítica y reconocimiento. Por una parte, en efecto, Heidegger ve en la teoría de Fichte del yo absoluto el intento final por identificar ser y objeto de una manera definitiva y por alcanzar el todo del ente en la autoconstitución del yo como un no-yo al cual se opone para determinarse *ex negativo* en tanto “totalidad absoluta de toda realidad”<sup>23</sup>. Por otra parte, sin embargo, precisamente en esta inobjetividad de la acción en acto, reconoce una anticipación de su propia convicción, a saber: que el sí mismo, y con ello el hombre, nunca podrían ser llevados a la forma del

---

entre 1832-1845, editadas por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Vol. 5, Frankfurt am Main, pp. 142-148.

<sup>23</sup> “El yo se pone, por antonomasia, sin fundamento de ningún tipo, y bajo ninguna condición posible, como *totalidad absoluta de toda realidad*, en cuanto quantum sobre el que, por antonomasia, nada grande es posible en virtud de este poner; y este máximo absoluto de toda realidad se pone *en sí mismo*” (Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, ed. cit., p. 296).

objeto. Teniendo en cuenta ambos aspectos, ¿cómo se ve exactamente la objeción de Heidegger al postulado de un yo absoluto?

Heidegger atribuye al conjunto del idealismo postkantiano ser una metafísica que subestima la finitud de manera fundamental<sup>24</sup>. Esto lo asienta en especial en la “lucha contra la cosa en sí, contra el límite”, en la que ve una “conmoción de la finitud”<sup>25</sup>. Tal como se advierte en el libro sobre Kant, Heidegger entiende la cosa en sí, es decir, el objeto trascendental, como un horizonte de objetividad sin más, que incluso *sensu strictu* no puede ser ningún ente, es decir, ningún objeto; a partir de tal fundamento, Heidegger la identifica directamente con la nada, en el sentido de una objetividad todavía no determinada que se determina en todas sus determinaciones objetivas, sin quedar absorbida jamás por ninguna determinación<sup>26</sup>. Es precisamente una condición de la empresa de la intencionalidad que ella tenga siempre un horizonte dentro del que pueda determinar sus objetos, sin poder determinar con ello este horizonte como objeto. Pues el horizonte objetivado sólo sería un objeto frente a otro horizonte, de modo que el intento de objetivar el horizonte conduce, en todo caso, a desplazarlo más hacia uno indeterminado.

Conservados, en cuanto seres que conocen objetivamente, en la nada, es decir, “horizontal-extáticamente”<sup>27</sup>, no podríamos tematizar en general ningún objeto sin el horizonte de la objetividad que ponemos constantemente en juego y que no podemos identificar con objeto determinado alguno. Aunque Heidegger pone en relación el horizonte de objetividad con el no-yo de Fichte, atribuye a éste la diferencia entre yo y no-yo y, en consecuencia, el haber querido superar la finitud a favor de un yo absoluto, el cual es, a su juicio, acaso *el agente constructor del sistema de la Doctrina de la Ciencia*<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Cfr. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, p. 47.

<sup>25</sup> Idem, p. 50.

<sup>26</sup> Cfr. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 120-125.

<sup>27</sup> Idem, p. 19.

<sup>28</sup> En relación a una interpretación del no-yo, en cuanto “objetividad del objeto”, cfr. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, p. 78. Heidegger ve, sin embargo, una “doble significación del no-yo” (ibid., p. 173). Ésta consiste en que, por una parte, el no-yo es “por antonomasia otro”; por otra parte, sin embargo, pertenece sólo al yo (ibid.).

En rigor, sin embargo, no se puede pensar que Fichte haya pretendido dejar de explotar la diferencia entre el yo y el no-yo, pues su concepto de un acercamiento infinito, y con ello de una finitud imborrable, no cuenta en ningún caso con que el yo absoluto sea existente, de manera que la diferencia entre el yo y el no-yo se deje sobrepasar por una unidad dada. El yo absoluto *debe* ser más bien, como Heidegger mismo concede, es decir, sólo se le adjudica un “deber-ser”<sup>29</sup>. Fichte no pretende de ningún modo, pues, que el yo absoluto sea un objeto, por lo que está en esta medida absuelto definitivamente de la sospecha de cualquier cosificación. Sin embargo, parece como si Fichte, desde la kantiana variable desconocida del objeto x, dispusiera del yo absoluto, que se diferencia siempre ya en yo y no-yo para ser determinado de este modo como encarnación de toda la realidad frente a la negación por antonomasia de la realidad, es decir, el no-yo. Poniendo el yo absoluto *como* yo, se determina al mismo tiempo frente a otro que sólo puede ser hecho comprensible a partir de esta contraposición y, con ello, de esta relación. Pero esto significa que el no-yo en Fichte no es ningún objeto y, por tanto, tampoco un objeto trascendental más, sino que, como Heidegger mismo concede, representa la “objetividad del objeto”<sup>30</sup>, es decir, un “horizonte puro”<sup>31</sup>. Éste es en Fichte tan poco un objeto, que él lo designa más bien, desde luego en el sentido de Heidegger, como la “nada

---

Advierte, al mismo tiempo, que Fichte quiere con esto asegurar “precisamente la independencia del *övn*” (ibid). También Karen Gloy ve en el intento de Fichte de presentar la cosa en sí como no-yo una absolutización del yo finito: “con la supresión [de la cosa en sí, M.G.] sucede de modo simultáneo, necesariamente una hipostación y una absolutización del sujeto finito a uno absoluto” (Gloy, Karen, “Naturauffassung bei Kant, Fichte und Schelling”, en Klaus Hammacher/Richard Schottky/Wolfgang H. Schrader (Hg.): *Fichte-Studien*. Vol. 6, 1994, pp. 259). Contra esta interpretación se ha de objetar que Fichte no borra la cosa en sí, destacando, por ejemplo, que el yo finito produce sus objetos *ex nihilo*, con forma y contenido. Tal idealismo, por lo demás, apenas se podría tomar en serio. Heidegger, en cambio, evita este error en tanto concede que Fichte no dispone el no-yo “como objeto real-óntico”, sino precisamente como “la *posibilidad* de la objetividad sin más” (Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, p. 179).

<sup>29</sup> “Mi ser nunca es un existente, sino lo que me está relegado a mí mismo como tarea. El ser del yo es un “*deber-ser*” (Idem, p. 107).

<sup>30</sup> Idem, p. 28.

<sup>31</sup> Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 122.

por antonomasia”<sup>32</sup>. El intento por determinar el no-yo pone ciertamente la dialéctica de su limitación en marcha, que Fichte inserta en la deducción de las categorías. Pero con eso la determinación del no-yo no se consigue nunca completamente y vuelve, precisamente en razón de ello, a la parte práctica de la *Doctrina de la Ciencia* como móvil de la intencionalidad práctica y de su tarea infinita.

Así, Fichte se vuelve contra toda forma de realismo metafísico que esté obligada a la afirmación: el mundo es siempre el *totum* de objetos existentes, cuya relación con los mismos es, respecto a un llegar a ser conciente, externa y, por ello, contingente<sup>33</sup>. La suposición de objetos extramentales, cuya relación necesaria de cualquier tipo se ha de negar a nuestro saber, es, según Fichte, la auténtica cosificación del horizonte puro de objetividad, que se nos abre exactamente porque se tiene que determinar el yo absoluto mismo en cuanto encarnación de toda la realidad, y conforme a esto distinguir algo en sí de sí en cuanto no-yo. El límite, pues, es ciertamente inmanente al yo absoluto, pero no es un límite en un objeto, sino más bien el encendido inicial de una dialéctica de la determinación, que es el principio de la *Doctrina de la Ciencia*. La reconciliación entre el yo y el no-yo no se puede forzar así teóricamente, sino sólo se puede exigir prácticamente, tal como Fichte, según se sabe, intentó mostrar, pasando con ello la cuenta a la finitud epistemológica. Lo que Heidegger debe dejar fuera del intento de Fichte de reconstruir de esta manera la filosofía trascendental kantiana es comprensible en la óptica de Heidegger de la cuestión por el

---

<sup>32</sup> “Contrapuesto al yo absoluto [...] el no-yo es, *por antonomasia, nada*” (Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 271). Ciertamente el concepto de finitud del ser de Heidegger aspira tendencialmente a un vuelco de Fichte. Pues sólo “en caso que uno pueda mostrar que la posibilidad interna del ser está fundada sin más en la nada, el concepto del ser es el documento más originario de la finitud, y cada registro del mundo tiene que parecer de la finitud” (Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, p. 342). También para Fichte, sin embargo, el ser (es decir, el yo absoluto) sólo se determina debido a que está determinado frente a la nada por antonomasia. Sin el no-yo, tampoco el yo absoluto puede ser. Él es recién algo, y con ello un yo, que se puede hacer comprensible desde su referencia al objeto, si se determina frente a la nada de modo que puede apropiarse ésta como no yo.

<sup>33</sup> Cfr. respecto de este punto Gabriel, Markus, “Saber y conciencia moral”, en *Ideas y valores*, 132, 2006, pp. 75-99.

ser<sup>34</sup>. Heidegger, en definitiva, atribuye a Fichte lo totalmente otro, es decir, lo desconocido, ante lo cual Kant ha retrocedido, pero, sin embargo, da a entender que su pensamiento ha de integrar completamente una subjetividad absoluta en la estructura de la autoconstitución. O sea: Fichte cuenta de hecho que con la intencionalidad se cae en la nada, como dice el famoso giro de Heidegger en su libro sobre Kant<sup>35</sup>. Pero con ello se demuestra que la nada es el último final en cuanto momento de la autodeterminación del yo absoluto, cuya autodeterminación es siempre ya la exclusión constitutiva de un otro, el cual sólo puede ser negación, pues el yo absoluto contiene en sí, *ex hipotesi*, toda realidad. Esta figura de pensamiento no implica de ninguna manera, sin embargo, una asunción de la finitud, puesto que ella hace explícita más bien una condición de la teoría de la filosofía trascendental y, con esto, del conocimiento reflexivo. El postulado de un yo absoluto no es ninguna suposición metafísica de un principio, sino la función de la autodescripción de la finitud. Por lo cual Fichte en modo alguno hipostasía el concepto límite de Kant de un *intuitus originarius*, sino más bien destaca la dependencia de la filosofía trascendental en relación a un presupuesto objetivo que no se provee.

## II. La radicalización de la finitud de Fichte

Según Heidegger, la conexión entre ser y finitud lleva a la cuestión –que enfatiza especialmente– de si la finitud puede ser comprendida como la autodeterminación de un absoluto, es decir, hablando con más precisión, de un infinito. Fichte pretende justamente eso, en efecto. Pero con ello no persigue ninguna asunción de la finitud. Fichte radicaliza más bien la finitud, afianzando en ésta, en el espíritu de Kant, la *conditio humana*. Asimismo, rebate poco lo totalmente otro o lo desconocido, como da fe, en particular,

---

<sup>34</sup> Con esto no se quiere decir que Kant haya hipostasiado la cosa en sí misma en el sentido de una doctrina de los dos mundos. Es obvio, sin embargo, que Fichte quiere eliminar todo doble sentido del concepto de la cosa en sí por medio del concepto de no-yo.

<sup>35</sup> “Sólo si el dejar de estar enfrente de (...) es un dejarse caer en la nada, puede el representar, en lugar de la nada, y dentro de sí, dejar encontrar una no-nada, es decir, entonces, algo como ente, en caso que, justamente, se muestre empíricamente” (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 72).



el concepto de anhelo en el § 10 de la *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*. El anhelo se determina allí como un “impulso hacia algo completamente desconocido”, “que se revela meramente por medio de una necesidad, de un *disgusto*, de un *vacío* que busca el relleno, y no insinúa ¿desde dónde?”<sup>36</sup>. Esto recuerda, no casualmente, aquello que Heidegger tiene a la vista en sus famosos análisis del “cuidado”, el “miedo” o el “aburrimento”.

El importante concepto del anhelo muestra que Fichte persigue todo menos el proyecto de reacuñar la intencionalidad de la conciencia en un yo absoluto. La intencionalidad, por su parte, se mantiene sólo en camino debido a que está en relación con algo completamente desconocido, que Fichte nunca señala lo que es. El anhelo es como el estar buscando algo indeterminado, un incoscificable “presupuesto de nuestra *intencionalidad*”<sup>37</sup>. Ciertamente se puede decir que el yo absoluto es, en definitiva, el que se anhela a sí mismo en el anhelo del yo finito. Sin embargo, no hay ningún objeto y, conforme a ello, ningún algo que valga la pena alcanzar, que pudiese satisfacer el anhelo como un impulso. El yo absoluto es más bien el fundamento de un anhelo que no se puede cumplir nunca, que nunca puede fijar un objeto definitivo que lleve la intencionalidad a un término y, con esto, que ponga tranquilamente la conciencia objetiva. El yo absoluto es, en consecuencia, una condición de la teoría de la filosofía trascendental, pero sin ser por eso algo determinado que existe constatablemente de un modo independiente a la ejecución de la teoría del filósofo trascendental.

Con ello, no obstante, Fichte no pone la finitud por casualidad como principio de su filosofía. “Una finitud, por cierto, debe ser puesta por antonomasia; pero todo lo finito está, siendo capaz de su concepto, limitado por medio de su contrapuesto: y la finitud absoluta es un concepto contradictorio en sí mismo”<sup>38</sup>. Esto quiere decir que la finitud no puede ser puesta absolutamente, dado que consiste en que algo esté determinado frente a algo. Aquello frente a lo cual la finitud se determina a sí misma para ser registrable como tal en general no puede ser, sin embargo, ningún algo, porque cada algo es exactamente tan finito como todo otro, y, por eso, no

---

<sup>36</sup> Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 431.

<sup>37</sup> Hogrebe, Wolfram, “Sehnsucht und Erkenntnis”, Hogrebe (Hg.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, 1996, p. 59.

<sup>38</sup> Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 334.

es nada frente a lo que la finitud se podría determinar en general. Lo infinito, como el contraconcepto de la finitud, no puede ser por eso nada que se encuentre fuera o más allá del alcance de lo finito. Pero esto quiere decir que lo infinito no puede ser nada determinado y, por consiguiente, ningún ente. Lo infinito, a lo cual Fichte da el título de “yo absoluto”, es más bien una condición austera de la teoría, es decir, una *ratio cognoscendi* de la filosofía trascendental, la cual es, al mismo tiempo, una *ratio essendi* del yo finito, cuya estructura se vuelve transparente de modo verdaderamente reflexivo en la filosofía trascendental. Según Fichte, sin la aceptación de un yo absoluto la finitud no se podría aclarar a sí misma, porque ella sólo está determinada en cuanto finita por medio del contraconcepto de un yo absoluto, es decir, de un *intuitus originarius*.

La crítica de Heidegger a Fichte, según la cual éste suplantó la finitud del ser observada por Kant, sólo se puede mantener, por lo tanto, si uno concede que la aut meditación de la intencionalidad conduce de manera tendenciosa su estructura hacia un desconocimiento de la finitud en general. Heidegger está convencido de que la finitud, es decir, la arrojabilidad y la facticidad, no se pueden determinar desde un absoluto que se determina a sí mismo en la finitud; sin embargo, frente a esta finitud resulta al mismo tiempo también trascendente. El ser de Heidegger, que él querría naturalmente caracterizar como lo desconocido y no dicho de Kant, es incluso eminentemente “finito y único”, así lo dice incansablemente, sobre todo en los *Beiträge zur Philosophie*<sup>39</sup>. Mirándolo bien, esto sólo puede significar que el ominoso ser no es nada más que la existencia y su lenguaje, el cual, según la expresión tantas veces citada, es la “casa del ser”<sup>40</sup>. Sólo hay ser como lenguaje, de manera que el ser no existe para nada como objeto que pudiese ser referido con alguna expresión lingüística.

---

<sup>39</sup> Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Vol. 65, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 1994, pp. 118, 206, 252, 399, 463, 471. Al respecto, cfr. Gabriel, Markus, “Der ‘Wink Gottes’ – Zur Rolle der Winke Gottes in Heideggers Beiträgen zur Philosophie und bei Jean-Luc Nancy”, en *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 7, 2008, pp. 145-173.

<sup>40</sup> Heidegger, Martin, *Brief über den Humanismus (1946)*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Vol. 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 2004, pp. 313.

El ser no es, por consiguiente, ningún absoluto que o bien evada radicalmente el acceso de la finitud o bien pueda ser localizado en un acercamiento infinito; con ello, la teleología, por principio, hace reconocible el actuar humano como la superación de la diferencia entre sujeto y objeto. El ser se muestra, pues, más bien recién cuando la finitud se pone completamente a sí misma en su soledad, es decir, en la ausencia de un garante de sentido externo que asegure el sentido de la finitud como tal por medio de su finitud. Es así curioso que Heidegger caracterice más tarde esto con una expresión favorita de Fichte: “reflexión”<sup>41</sup>. Pero la reflexión, según Heidegger, sólo puede consistir en abatir esperanzas metafísicas, lo que al mismo tiempo libera un potencial temporal-crítico que lo inspiró a él mismo en sus horas políticamente meditativas hacia su pensamiento de la técnica.

En la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, Heidegger ve el intento inmeditado de la finitud por asegurarse un absoluto con el que deba ceder ante sí misma. Sin embargo, este tipo de lectura me parece que subestima mucho el potencial de la *Doctrina de la Ciencia*, también y precisamente por una automeditación de la finitud en el espíritu de Heidegger. Lo que Heidegger pone de relieve en Kant es pretender una autolimitación de la razón pura y, de este modo, toparse siempre con un desconocido que es él mismo completamente inobjetivable. Al idealismo postkantiano le imputa, en cambio, una tendencia al sistema, que en la construcción de Hegel de un *Deus revelans* totalmente revelador envenena y no deja nada sobrante más que la pura inempañada autotransparencia del espíritu absoluto<sup>42</sup>. La razón se apodera de esta manera, en efecto, de la totalidad que ella misma proyecta en cuanto proyecto obrado racionalmente.

El último Fichte, como también el último Schelling, se opone diametralmente, sin embargo, a esta emboscada. La posteriormente

---

<sup>41</sup> “Reflexión es el coraje para hacer lo más cuestionable posible la verdad de los propios presupuestos y el espacio de los propios fines” (Heidegger, Martin, *Holzwege (1935-1946)*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Vol. 5, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 2003, p. 75).

<sup>42</sup> Hegel mismo anota para sí, respecto al § 465, de su *Enciclopedia* de Heidelberg: “revelado, mucho más que religión revelada – el *todo fuera*, desde el Dios inaccesible” (Helmut Schneider, “Hegels Notizen zum absoluten Geist”, en *Hegel-Studien*, 9, 1974, p. 26).

consumada autodestrucción de la reflexión de Fichte presenta sin duda en el margen de sus posibilidades un procedimiento al que Heidegger debería prestar atención, como muestra su confrontación con Schelling. Esta autodestrucción está desde luego ya preformada en la *Doctrina de la Ciencia* de 1794, más precisamente en el fracaso constitutivo de la explicación teórica de la representación, fracaso con el que se funda el primado de lo práctico y que repercute, por su parte, en la construcción de la teoría de la *Doctrina de la Ciencia*. De este modo, recién al final de todo el programa llega a ser claro que también el comienzo está dicho en nuestra finitud con el yo absoluto antes del conocimiento reflexivo. Éste queda por cierto a la zaga del yo absoluto, pero debe postularse precisamente desde este fundamento para aclararse respecto de sí mismo, es decir, para poder entenderse como finitud. El yo absoluto pertenece por eso a la misma finitud y no es ningún *supremum* trascendente. En todo caso, es una austera condición de la teoría de la filosofía trascendental, es decir, el concepto de un principio universal del que tenemos que distinguirnos para poder tematizar entonces reflexivamente la estructura de nuestra finitud epistemológica, lo cual no implica que exista un principio universal fuera de nuestra reflexión.

### III.

Se puede afirmar, resumidamente, que la *Doctrina de la Ciencia* pone a salvo su misión, por medio de sí misma, en el tránsito. La *Doctrina de la Ciencia* se funda, así, reflexivamente en la ejecución de su construcción. En ese marco, ella se muestra pues como una automeditación constante de la finitud, la cual consiste en que no podemos resolver el problema de la representación bajo el recurso a un principio que responde a una armonía preestablecida de la representación y del objeto. Heidegger está en lo correcto, por tanto, cuando no quiere identificar el yo absoluto con Dios. Con esto ve claramente que el yo absoluto no es ningún objeto, sino una ejecución que, en definitiva, es la forma de la ejecución de la *Doctrina de la Ciencia*, es decir, del agente de su teoría<sup>43</sup>. Conforme a ello, el yo absoluto se da tan poco fuera de su representación, en cuanto saber finito, como el ser de Heidegger se da independiente del lenguaje de la existencia. Uno no

---

<sup>43</sup> Cfr. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, pp. 103 y 111.

puede, pues, acusar a la sistemática petición de un fundamento por parte de Fichte de ninguna cosificación del yo absoluto, o del intento por clasificar el yo finito como absoluto. Dicho más ampliamente: la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte no se deja entender como una topografía de la finitud que se conviene a sí misma y que explicita las condiciones necesarias que la acompañan en caso de que lo finito no corresponda a lo absoluto, absoluto que está presente en lo finito sólo como presupuesto necesario respecto de una declaración de la finitud como tal. Todo esto quiere decir que se ha de absolver por principio a Fichte del reproche de haber tapado o acaso discutido la finitud en beneficio del yo absoluto. Fichte ha de ser concebido más bien como un pensador radical de la finitud, con lo cual se presenta concientemente como heredero de Kant.

Heidegger pretende, por cierto, una perspectiva de la finitud en la que se haga valer la situación de la existencia y no su intencionalidad como *factum* fundamental. Con ello, sin embargo, es también compatible la petición de Fichte, como aclara su fusión de la intencionalidad en la dimensión práctica. “Cuidado” y “anhelo” están seguramente bastante menos alejados el uno del otro de lo que Heidegger querría admitir, con lo cual ciertamente desatiende en su discusión crítica la parte práctica de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte. Lo que queda es el reproche cambiante contra Fichte de haber dado otro sentido al yo finito, y, de esta manera, de haber silenciado un secreto que Kant había indicado con sinceridad. Heidegger le sigue la pista. Este reproche presupone ya ciertamente el pensar del ser de Heidegger y no puede ser desarrollado inmanentemente como el problema de Fichte.

El caso de Fichte de todos modos es más complicado que como Heidegger lo presenta. El posterior giro explícito de Fichte hacia lo insabible y su permanente descalificación escéptica del conocimiento objetivo deberían servir en todo caso como indicación para no tratar a Fichte como un Hegel *avant la lettre* y para no sobreestimar su tendencia hacia un sistema absoluto, en el que la subjetividad absoluta se sabe como la unidad abarcadora de todo contenido. Pues todo finito da testimonio, como Fichte dice en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, de un “*hiatus irrationalis*”<sup>44</sup> entre sí y

---

<sup>44</sup> Fichte, Johann Gottlieb, *Wissenschaftslehre* (1804), en *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*, editado por la Bayerische Akademie der Wissenschaften, Vol. II. 8:

la unidad original. Sin este hiato lo finito no sería accesible como tal. En el Heidegger tardío se llega a partir de aquí, otra vez, a un “Dios último” o incluso a los “dioses”<sup>45</sup>, sin cuya negación el sí mismo no sería posible. Si esto no revela mucho más que una tendencia, digna de censura, del idealismo de Fichte hacia una cosificación mitológica no se puede discutir aquí con buenos argumentos, ya que presupondría una extensa confrontación con el vuelco de Heidegger.

Traducción del alemán: Max Maureira Pacheco

(Centro de Filosofía Clásica Alemana de la Universidad de Cuyo)

*Recibido: 12/2009; aceptado: 05/2010.*

---

Nachgelassene Schriften, editado por Reinhard Lauth, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1969, pp. 248 y ss.

<sup>45</sup> Cfr., por ejemplo, Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., pp. 244 y 403ss.