

# Pensar tres absolutos. (Kant y Fichte, Deleuze y Boeder)

Emiliano Acosta  
CONICET - Univ. Nac. de Cuyo -  
Sociedad Goetheana Argentina

El idealismo alemán debe su despliegue, sin duda alguna, a la tarea llevada a cabo por la filosofía kantiana. El método trascendental, la necesidad de una crítica de la razón, así como también la idea de la libertad, han servido de acicate para la filosofía inmediatamente posterior a Kant. El impulso que éste da a aquélla, sin embargo, se concentra principalmente en la convicción de que en Kant la filosofía trascendental no alcanza el concepto de "sistema" forjado por su iniciador<sup>1</sup>.

Luego de presentar los elementos principales de la definición de "sistema" que aparecen en la *Crítica de la razón pura*<sup>2</sup>, intentaremos mostrar, de qué modo Fichte lleva la definición kantiana a una determinación distinta en la exposición de su doctrina de la ciencia de 1794.

Por último, retomaremos formalmente la presentación del sistema kantiano para apreciar, remitiéndonos a algunos pasajes de las obras de Gilles Deleuze y Heribert Boeder, dos referentes del pensamiento contemporáneo, la riqueza que significa para nuestro presente aquello que el idealismo alemán entendió como ausente de concepto, esto es, la posición de tres absolutos simultáneos.

## I

"Sistema" es definido por Kant como "la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea" (KrV A832/B860)<sup>3</sup>, la cual consiste en la forma de un todo. En cuanto formal condiciona *a priori* el desarrollo del sistema (ídem). Como *a priori* garantiza, en el desarrollo mismo, la certeza (ídem) que descansa en la convicción de que el carácter de la razón es arquitectónico por naturaleza (KrV A474/B502). Nuestros conocimientos, por tanto, no pueden ordenarse sino racionalmente. Así, la razón humana tiende a cumplir con el deber natural de buscar la condición primera más allá de lo condicionado. Esta exigencia encuentra eco en el hombre, puesto que el fin último de la razón constituye su destino (KrV A840/B868). La razón pura se presenta como origen del sistema, dado que a partir de ella son derivados los contenidos que llegan a conformar una totalidad. De acuerdo a esta descripción de "sistema", la extensión de este término se reduce al conjunto de conocimientos llamado Metafísica (KrV A841/B869).

Esta idea es *principio regulador* antes que *principio constitutivo* dentro de la tarea del conocer (KrV A509/B537), pues el sistema está compuesto por conocimientos, que si bien son ordenados por la razón, no provienen de ella (Kant, 1987, 34). En este sentido, la crítica kantiana del uso de la razón pura en el ámbito teórico deja claro que el principio determina el sistema sin integrarlo.

La idea de totalidad da a cada *parte* su lugar en el *todo*, de este modo los elementos entran en relación entre sí, al constituir una diversidad bajo una unidad (KrV A840/B868). Las relaciones entre los elementos del sistema está fundada en su identidad genérica y posibilita la demostración de la completitud del sistema (A64/B89). En efecto, basta con agotar las especies posibles dentro del género, para que toda posibilidad de variación

cuantitativa en el conjunto quede anulada. Un sistema, entonces, no necesita recolectar todos sus componentes, tarea que resultaría infinita, para constituirse como tal. La caracterización kantiana del sistema de las categorías como conjunto cerrado responde a este modo de comprender el sistema: todo otro concepto se reduce a los mencionados en la tabla (A80/B106 y ss.). Tal es la *unidad* de la *diversidad* del sistema: lo diverso de las partes es reunido en la identidad que se manifiesta en la posibilidad de pensar un todo. La *unidad* en el contenido, sin embargo, no es la *idea*. Pues aquélla es representación y, por lo tanto, puede ser demostrada, remitida a una condición. Ésta, por el contrario, es incondicionada, puesto que principio. Tanto la *unidad* como la *diversidad* en el sistema se encuentran, según la tabla de las categorías kantiana, en relación de *comunidad* (KrV A80/B106).

La identidad cualitativa propia de un sistema se refleja en su crecimiento, relacionado íntimamente con la interconexión de sus partes. A diferencia de toda enumeración *a posteriori*, que presenta sus elementos yuxtapuestos y crece por acumulación, el sistema lo hace internamente; no hay variación cualitativa, pues nada influye desde fuera, sino que crece como un ser vivo (KrV A833/B861). El desarrollo interno del sistema consiste en el perfeccionamiento de sus partes. De la deducción a partir de un concepto, se obtienen partes cualitativamente idénticas entre sí, en tanto especies de un mismo género. El movimiento se da, como ha de notarse, dentro de la cantidad continua.

## II

Teniendo en cuenta esta noción de "sistema" pueden comprenderse las posiciones posteriores a la filosofía kantiana, en su intento por sistematizarla. Pues partiendo de esta definición no es posible pensar la deducción kantiana de las categorías como sistemática, aún cuando sea éste el propósito de su autor (véase A64/B89 y s.)<sup>4</sup>. Este juicio, compartido por Fichte (WW. I, 478-479)<sup>5</sup> y Hegel<sup>6</sup>, incluso por Heidegger<sup>7</sup>, puede ampliarse, siguiendo la definición de "sistema" antes vista, alcanzando a la filosofía kantiana en general. Pues, si bien la *Crítica del Juicio* expresa la unidad de los ámbitos teórico y práctico mediante la facultad discretiva, la diferencia cualitativa entre los ámbitos persiste, imposibilitando el tránsito lógico entre ellos<sup>8</sup>. La abstracción que implica la idea kantiana de libertad impide el establecimiento de sistema alguno, tal como lo hemos definido, pues la relación recíproca es dejada de lado en las exposiciones, puesto que todo "poner en relación" atenta contra la pureza y el carácter absoluto que Kant exige de los principios de cada ámbito. Esta idea de libertad es el fundamento, según Hegel, del dualismo kantiano<sup>9</sup>. A él se suma una tercera totalidad, la de la facultad discretiva, que, al decir de Fichte, antes que una raíz común entre lo sensible y lo inteligible es un absoluto entre otros dos absolutos<sup>10</sup>. La autosuficiencia de cada uno de los tres principios se experimenta en la imposibilidad de concebir ni la conexión ni los dos términos complementarios como procedentes de ella. Por esta razón Fichte sostiene que tres absolutos sólo pueden ser asumidos como tales en su inmediatez<sup>11</sup>.

## III

Sólo cuando se entiende la filosofía kantiana desde esta perspectiva, puede comprenderse lo que impulsó a Fichte a desarrollar su filosofía, que entendía como consumación de la kantiana.

En 1794 Fichte expone en el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (WW I, 83-328) su sistema de filosofía a partir de la determinación recíproca, pues ella constituye la naturaleza misma de la conciencia finita, en tanto conciliación por limitación mutua entre Yo y No-Yo divisibles. De este modo el pensamiento asume el *factum* de la experiencia del

límite que padece el Yo en su trayectoria hacia lo infinito (WW. 227-229). Pues de no ser limitado, el Yo no podría pensar lo distinto, y por tanto no habría pensar discursivo en general, ni necesidad de desarrollo de un sistema que haga pensable la idea de totalidad. Si hay sistema de filosofía, esto es porque la conciencia es finita. Sólo en una conciencia semejante se hace necesario el tránsito desde el primer principio absolutamente indeterminado a los otros dos<sup>12</sup>. No hay puente lógico entre el primero y los dos restantes, sino un salto provocado por la experiencia misma del límite.

Para arribar a la idea fichteana de "sistema" partimos de la distinción entre el saber en sí y su exposición, esto es, entre lo absoluto y su representación (WW II, 3-5). Mientras aquél sólo puede *intuirse* como una unidad, éste es producto de la reflexión artificial del filósofo. Todo sistema es un edificar en la finitud de la conciencia la intuición de la absoluta identidad del Yo puro, esto es, de lo infinito. La idea rectora del sistema se identifica con la apercepción pura y con el imperativo categórico a la vez. Esta idea constituye el primer principio de la doctrina de la ciencia, que sólo puede contemplarse mediante la intuición intelectual, facultad que poseemos para captar inmediatamente nuestra naturaleza racional. No se intuye, sin embargo, un ser, sino la actividad absoluta del Yo, la unidad inmediata de actividad y acto: *Thathandlung* (WW. I, 96). Semejante movimiento, absolutamente incondicionado, es el ideal de la razón pura, es decir, el ocuparse sólo de sí misma que significa la libertad absoluta. Esto no puede ser experimentado por el Yo finito. De allí que el carácter absoluto del Yo puro sólo puede ser puesto en la conciencia como deber ser, esto es, como la forma que debe poseer todo lo que es puesto en la conciencia - principio de identidad - (WW. I, 98-99), y como la identidad ideal a que debe tender infinitamente el Yo finito (WW. I, 260-261). En el primer principio quedan reunidas, pues, teoría y praxis.

A aquél, le sigue el principio de oposición (§ 2). Por medio del No-Yo, es decir, de la oposición absoluta, ingresa la experiencia, esto es, la pasividad, en el ámbito del fundamento. El hecho de que Fichte no enuncie proposición alguna referida a este segundo principio, sino hasta que la antinomia entre Yo y No-Yo absolutos se dirima, indica la imposibilidad de la existencia de algo fuera del Yo. Este segundo principio consiste en la acción del Yo de sentir una oposición. Por esto el No-Yo es únicamente un postulado práctico que el Yo preconciente produce (WW. I, 482-483), pues ninguna afección del Yo puede poseer una causalidad externa (WW. I, 482). Una vez producido el No-Yo, es puesto en la conciencia siendo determinado como objeto, esto es, como lo que, estando en la conciencia, no es sujeto (WW. I, 145-216).

La oposición entre Yo y No-Yo absolutos se resuelve en la intuición del tercer principio del sistema: el decreto absoluto de la razón (§ 3) que limita a ambos opuestos colocándolos en determinación recíproca, constituyendo, de este modo, la conciencia.

La parte teórica del sistema fichteano consiste en sucesivas conciliaciones de oposiciones internas contenidas en la primera conciliación (WW. I, 218). La comunidad entre sujeto y objeto en el ámbito teórico habría significado la culminación del sistema, si la libertad del Yo absoluto no hubiera sido intuida por el Yo finito como *deber ser*. De este modo se exige a la reflexión transitar hacia la parte práctica donde se demostrará, por un lado, que el Yo es lo activo por antonomasia, esto es, lo determinante, y, por otro, que la cosa en sí es un absurdo, una vez que se han asumido la finitud de la conciencia. Así queda la libertad del Yo salvada frente al sentido común, para el cual la realidad determina el pensamiento.

Los elementos de la noción kantiana de "sistema" son expuestos por Fichte en su movimiento y necesidad: la idea de sistema es natural al hombre, pues corresponde con la intuición de nuestra naturaleza racional. Ésta exige que la conciencia anule mediante determinación recíproca todas las oposiciones. De este modo la realidad puede ser pensada, y así la contradicción interna de la conciencia entre Yo y No-Yo se resuelve logrando la identidad de la diversidad con la unidad, si bien mediada y no absoluta como la del Yo puro. La conciliación de los opuestos, exigida por la idea en cuanto imperativo categórico, es actividad de la que surgen las categorías y las facultades del conocimiento, quedando nuevamente demostrada la unidad de teoría y praxis, dentro de la cual los juicios determinante y reflexionante son momentos del tender infinito del Yo que se finitiza en relación con un objeto (§ 5).

El Yo puro, de este modo, representa la determinación de la idea de totalidad que vimos en Kant. Es reguladora, pues hacia ella tiende infinitamente la conciencia finita. La unidad y la diversidad están en determinación recíproca, pues todo lo pensado lo es bajo esa determinación, que refleja el movimiento de la conciencia. Sin embargo, la diversidad no es fenómeno de una cosa en sí, sino del Yo mismo que al recorrer las trayectorias opuestas que componen el círculo de la conciencia, se divide en sujeto y objeto (WW I, 96 nota de Fichte, y WW I, 227-246). De este modo, a diferencia de Kant, fuera del sistema no queda nada, pues no hay nada que no sea para el Yo (WW. I, 477). La totalidad de la realidad es en la medida en que es puesta en la conciencia. De modo que toda diferencia cualitativa entre dos elementos se reduce a su identificación en cuanto pensados. Esta identificación corresponde con la limitación, la cual es término medio del grupo de las categorías de cualidad y tránsito hacia la cantidad. A su vez cualidad y cantidad se limitan por determinación recíproca, es decir, se limitan en cuanto puestas en la conciencia.

#### IV

Para el idealismo alemán sostener la simultaneidad de tres absolutos refleja un modo de pensar aconceptual e irreflexivo puesto que inmediato. Sobre esta comprensión se desarrolló toda una época de la Metafísica, que llevó al concepto una lógica pura de tres términos relacionados entre sí: dos opuestos conciliados en su fundamento. En nuestro presente, sin embargo, podemos hallar un modo diferente de asumir la posición kantiana de tres absolutos que no permiten ser reducidos a lo que la metafísica pensó como fundamento. Esto puede apreciarse en el comportamiento de la Filosofía, la Ciencia y el Arte descrito en el libro *¿Qué es la filosofía?* de Gilles Deleuze y Felix Guattari, así como también en la construcción de Historia, Mundo y Lenguaje tal como la ha realizado Heribert Boeder a lo largo de su obra.

El primero, plantea la *comunidad no recíproca* entre Filosofía, Ciencia y Arte<sup>13</sup> como los tres únicos modos en que el cerebro puede abrirse a lo infinito, esto es, al caos<sup>14</sup>. En la Filosofía, la Ciencia y el Arte se afirma la naturaleza creadora del pensamiento como *sí absoluto*. El cerebro se libera, así, de la *doxa*, su principal enemigo, puesto que depotenciador del impulso creador<sup>15</sup>. El sentido común se conforma de y con conceptos envejecidos, que ya no pueden mantener la velocidad del infinito. De ella deben apropiarse los conceptos que crea la Filosofía, cuya tarea consiste en trazar en el caos un plano donde un conjunto de variaciones lleguen a cobrar una consistencia máxima. Este consistir último es el concepto, cuya densidad cualitativa puede apreciarse en su extensión = 1<sup>16</sup>. El concepto es *acontecimiento puro* del pensamiento de la diferencia. A aquél se arriba una vez que la extensión se anula en la comprensión. En este sentido, asumir la simultaneidad

de los tres absolutos demuestra el carácter *caotico* del cerebro, la capacidad de captar el caos en su elemento. El pensamiento debe esforzarse continuamente para no caer ni en la mera identidad, donde anida el sentido común, ni en el océano de indeterminación caótico<sup>17</sup>, y así mantenerse en el camino de la diferencia, cuya instauración permite que cada esfera del crear humano se desarrolle libremente.

Por su parte, lo libre en Boeder consiste en que el pensamiento reconozca la diferencia como lo constitutivo de cada uno de los tres absolutos, en este caso: Historia, Mundo y Lenguaje, como tres totalidades del pensar occidental<sup>18</sup>. La reducción de estas esferas a un fundamento significa la incapacidad de pensar la diferencia, determinada histórica y lógicamente. Pensar la diferencia de cada esfera, y a su vez de cada uno de sus componentes internos es aumentar la densidad<sup>19</sup>, es decir, la comprensión, al punto de anular, al igual que Deleuze, la extensión. Esto se ve en la determinación boederiana de conceptos como "Modernidad", "Historia", "Philo-sophia", entre otros. En ningún momento se menciona el fundamento de estas diferencias. Si bien el suelo de estas totalidades es "lo pensado", esto sólo puede comprenderse como principio renunciando a las diferencias de las que surgen las totalidades, es decir, anulando las totalidades mismas. Al igual que Deleuze, la tarea de Boeder se presenta como afirmación, como sí, en el sentido, por un lado, de un construir antes que un demostrar<sup>20</sup>, como también en el de un retener toda posibilidad de juicio excluyente<sup>21</sup>.

En modo alguno podría decirse que el motivo kantiano del establecimiento de tres absolutos sin relación entre sí represente en las posiciones de Deleuze y Boeder un pensar irreflexivo, tal como lo juzgó la metafísica del idealismo alemán. Por el contrario, precisamente al retenerse ante la tentación de reducir los elementos a un único principio, en cuanto fundamento, en estas posiciones el pensamiento logra diferenciarse de la indeterminación propia del sentido común. Esto a través de la adopción de la cualidad, esto es, de la diferencia como carácter del pensar. Diferencia que lleva al pensamiento a expresiones que la costumbre catalogará como piedra de escándalo. Diferencia que le devuelve, por tanto, a la Filosofía su principal atributo: ser paradójica<sup>22</sup>.

---

<sup>1</sup> Véase HARTMANN, N. *La filosofía del idealismo alemán*. Bs. As., Sudamericana, 1960. Trad. H. Zucchi. p. 12;

<sup>2</sup> Si bien es cierto que Kant nos ofrece diversas acepciones de este término, expuestas explícita o implícitamente en numerosos pasajes de su vasta obra (véase el estudio preliminar de Cortina Orts a *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989. Trad.: A. Cortina Orts y J. Conill Sancho), nos atenderemos a esta sola definición, dado que a partir de ella cada posición del idealismo alemán buscó situarse en relación con Kant.

<sup>3</sup> En todos los casos en que se cite la KrV nos valemos de la traducción de Pedro Ribas (Madrid, Alfaguara, 1978)

<sup>4</sup> Tenemos aquí en cuenta que existen otros modos de arribar a esta cuestión, por ejemplo como ingresa Heinz Heimsoeth al análisis categorial, ateniéndose únicamente al contenido de las categorías y dejando conscientemente de lado el problema de su unidad sistemática (véase su *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlage*. Köln, Köln-Universitäts Verlag, 1956. p. V.); o también como nos lo muestra Edgardo Albizu al presentar el camino a través del cual la sistematicidad de la filosofía kantiana puede llegar a ser pensable (véase su "La Crítica de la Facultad Discretiva y la unidad sistemática de la filosofía trascendental" en: AA.VV. *Filosofía, política y estética en la Crítica del Juicio de*

---

*Kant*. Actas del coloquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica. D. Sobrevilla (Comp). Lima, Instituto Goethe de Lima, 1991).

<sup>5</sup> Con la sigla WW nos referimos a *Fichtes Werke*. Hrsg. v. I. H. Fichte. Berlin, W. de Cruyter und Co., 1971. (Reimpresión).

<sup>6</sup> Véase HEGEL, G.W.F. *Sämtliche Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a. M., Surkamp, 1970. T. 18, p. 244.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1951. 2ª ed. p. 57.

<sup>8</sup> KANT, I. *Crítica del juicio*. Bs. As., Losada. 1961. Trad: J. Rovira Armengol. p. 17.

<sup>9</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza, 1997. Trad., intr. y notas: Ramón Valls Plana. § 60.

<sup>10</sup> FICHTE, J. G. *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires, Aguilar, 1975. Trad.: Juan Cruz Cruz. p. 181.

<sup>11</sup> FICHTE, J.G. op. cit. p. 182.

<sup>12</sup> BOEDER, H. *Topologie der Metaphysik*. Frankfurt a. M./München, Alber, 1980. p. 534.

<sup>13</sup> Véase DELEUZE, G.-GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?* Trad.: T. Kauf. Barcelona, Anagrama, 1993. p. 200.

<sup>14</sup> Véase DELEUZE, G. - GUATTARI, F. op. cit. p. 203.

<sup>15</sup> Véase DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1971. Trad.: C. Artal. p. 93-94.

<sup>16</sup> Véase DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*. Madrid, Júcar Univ., 1988. Trad.: A. Cardín. p. 26 y 209.

<sup>17</sup> Véase DELEUZE, G. - GUATTARI, F. op. cit. p. 201.

<sup>18</sup> Véase BOEDER, H. "Logotektonisch denken". En: Sapiencia, P.U.C.A., Bs. As., 1998. p. 17.

<sup>19</sup> Véase BOEDER, H. op. cit. p. 16.

<sup>20</sup> Véase BRAINARD, M. "Epoché and Epoch in Logotectonic Thought". 2004. Inédito. p. 8.

<sup>21</sup> BOEDER, H. *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. New York, State University of New York Press, 1997. Translated, edited, and with an introduction by M. Brainard. p. 7-8.

<sup>22</sup> Véase DELEUZE, G.-GUATTARI, F. op. cit. p. 202-203 y BOEDER, H. "Logotektonisch denken". P. 23.