

EL CARÁCTER DES-INTRODUCTORIO DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA¹

THE DE-INTRODUCTORY NATURE OF THE DOCTRINE OF SCIENCE

FRANCISCO ANTUÑA
UAM

Este texto presenta un modo de lectura de las *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia* de 1797 en las que se resaltan ciertos puntos que tocan al carácter señalado en nuestro título, como también se asienta sobre algunos de los temas que se escrutan en los capítulos particularmente tratados aquí².

Des-introducirse en algo parece ser una contradicción en los términos, puesto que lógicamente parece indudable que antes debiéramos haber estado introducidos para perder luego ese «estado de *introducidos*». Sin embargo, podemos afirmar, que por medio de un sentido común, o bien por el conocimiento a veces *a oídas*, u otras veces *a primeras lecturas*, etc., podemos aceptarnos —en ciertos casos— como *introducidos en algo*. Y es acerca de esta forma, o mejor, de este «estado-de-introducidos» que hablamos cuando pensamos —en este caso— en el *sentido* de aquello que llamamos *desintroducción*, bajo esta clave hermenéutica, acerca de eso mismo que Fichte denomina: «introducción». Dicho de otra

¹ A partir de este momento usamos las siglas castellanas DC, para abreviar lo que traducimos por Doctrina de la Ciencia. Agradezco en especial a Jacinto Rivera de Rosales por las sutiles sugerencias y correcciones de este comentario, como también las observaciones de Salvi Turró y de Gustavo Macedo; y a Emiliano Acosta su invitación a participar de este comentario conjunto.

² Si bien mi trabajo debe ceñirse a la *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia* (I-VI) y a los puntos específicos que destacan el carácter desintrodutorio, esta característica puede usarse para la lectura de más de un libro escrito por Fichte, esto es, para el desarrollo y re-desarrollo de toda la obra.

manera, la tarea previa o propedéutica para *iniciarse* en un sistema, debiera radicar negativamente en «salir» ante todo de aquello que no nos permitiría ingresar. Ciertamente, con esto aún no sabemos nada de Fichte ni de su obra, pero debiera servirnos la significación que le damos a este término dentro de la obra de nuestro pensador.

Ahora bien, ¿por qué nos atrevemos a usar un término del que no se sirve la DC?, ¿por qué no es algo introductorio, sino más bien algo des-introductorio?

Respondemos afirmativamente, que podemos utilizar ese término de «des-introductorio» para las dos Introducciones publicadas por Fichte, dado que su modalidad es meramente negativa, y porque apunta a la convicción y a la vida, antes que a algún método o camino teórico a seguir; porque no precisa de una lógica previa, sino de una «pre-disposición» para el pensar, de una *actitud o atención* para disponernos a la comprensión de la génesis de nosotros mismos; porque si la DC es un sistema cerrado en que se da *todo de una sólo vez*, entonces no puede haber algo así como una introducción (*Einleitung*) sino más bien como una preparación (*Vorbereitung*). Puede objetarse contra esta lectura, si tomamos en cuenta la literalidad a la que se refiere nuestro autor con su título en 1797. No obstante, el lema que Fichte inscribe en las puertas de sus lecciones como primer mandato —que la misma filosofía nos hace a cada uno— ya ejecuta un carácter claramente *desintroductorio*: «pon atención en ti mismo, a-parta tu mirada de todo lo que te rodea» (EE. GA I/4, 186).

Como perspectiva históricamente aledaña, indicada hace más de medio siglo por X. Léon, sabemos que la determinación propia de la DC en las *Introducciones* tenía como una de sus metas el reforzar los puntos claves ante el riesgo que corría ella misma ante los falsos comentarios del joven Schelling, quien por entonces poseía la reputación generalizada de egregio y auténtico discípulo de Fichte. Sin embargo el momento del *vis-à-vis* público entre los dos filósofos aún no había llegado, aunque la rectificación comienza desde este período y no cesa hasta la muerte de Fichte.³ Y en este sentido también se refuerza el carácter desintroductorio, puesto que no sólo aquellos contemporáneos de Fichte podían mal-introducirse o creer comprender el sistema de la DC mediado por las *propias* y desapropiadas introducciones a través de las cuales eran insertados a ciertos comen-

³ X. LÉON, *Fichte et son Temps*, Paris, Libraire Armand Colin, 1954, p. 423.

tarios que podían hacer tanto Schelling, como Jacobi, o algún otro filósofo, sino que la historia misma del pensamiento filosófico también parece haber mal-introducido a Fichte una y otra vez hasta el punto de «borrarlo» de toda citación en más de un libro de filosofía —tanto viejo como relativamente nuevo—, cuando no, condenarlo al más craso *solipsismo*. Por otra parte, es de destacar que desde que se intentó⁴ y se intenta pensar la DC como obra completa, reelaborada continuamente, las cosas han cambiado mucho más, aunque sólo e indudablemente para unos pocos dedicados a la obra del *Wissenschaftslehrer*⁵.

1. La advertencia⁶ de las dos series del actuar inmaterial⁷

La primera cuestión que abre la *ZE* establece el cambio inmediato de las aclaraciones para el «lector sin prejuicios», porque todavía no ha adoptado un sistema filosófico, y se concentra en aquellos lectores que poseen un sistema filosófico con el que se identifican. Fichte no está pensando en alguien que después de leer la *EE* va a poseer *ya* un sistema, para poder —solo así— entrar en el segundo momento —aparentemente también introductorio—. Esto es, Fichte está escribiendo sólo para aquellos filósofos que no comprenden aún si son ellos mismos dogmáticos o idealistas, si comprendieron bien a Kant (y por lo tanto están

⁴ Ahora sí vale hacer cierto llamado a ese *comienzo* en las lecturas serias y lúcidas sobre la obra de Fichte, y cuya referencia ineludible lleva el nombre de Martial Gueroult; quien —como dice R. Lauth— con sus investigaciones sobre la estructura sistemática de la DC ha alcanzado, antes que nadie, hasta nuestros días un trabajo completamente imperecedero (*uniüberholt*), y al lado del desarrollo magistral —pero predilectamente biográfico— elaborado por Xavier Léon. (Reinhard Lauth. Vorwort. 5* en : M. GUEROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Hildesheim. Zurich. New York, Georg Olms Verlag, 1982).

⁵ Aunque este término alemán es inusual e intraducible, bien podríamos traducirlo por «el hacedor de la DC».

⁶ Tras acabar el primer cap. así lo califica, de advertencia preliminar: «vorläufigen Erinnerung» (ZE. GA I/4, 211).

⁷ La expresión que utiliza Fichte es: «die geistigen Handelns» (ZE. GA I/4, 210); traduzco «*geistigen*» por «inmaterial» o «mental», para evitar el contenido peyorativo de aquello que entendemos habitualmente por «espiritual», relacionándolo a lo religioso. Aunque en Fichte el vocablo puede ser utilizado en varios sentidos —dada su inobjetable formación religiosa—, prefiero apartarlo aquí de esa acepción, ya que el presente texto posee ante todo una finalidad teórico-estructural. Y aún más, en este mismo parágrafo, nuestro pensador se opone al filósofo que fabrica un producto artificial (*verfertigt ein Kunstproduct*) para el que cuenta sólo con la *materia* «aislada» de toda fuerza mental.

aptos para ingresar en la *diferencia* que va a establecer la DC) o por lo contrario se apoyan en un material al que toman como «concepto muerto». De ahí que en este apartado la DC se declara separada del modo de pensar de aquellos que parten de un *concepto* cualquiera «sin preocuparse en modo alguno de dónde lo han tomado y a partir de qué lo han compuesto» (ZE. GA I/4, 209). Antes que partir de ese «concepto muerto», la filosofía de la DC se considera como vida y actividad que engendra conocimientos *por* y *para ella* misma, cuyo acervo fundamental consiste en concebir esta vida del pensar y del hacer del Yo e interpretarla. Aquella problemática irresuelta en 1790 en *Los aforismos sobre la religión y el deísmo* sobre la escisión entre la vida —que no halla su verdad sino en su mero cumplimiento— y el pensamiento —cuya única verdad se satisface sólo cuando consigue la ejecución de sus razonamiento intelectuales⁸— no precisa llegar hasta 1804 —y ya mediado por las correspondencias con Jacobi— para explicitar que el hombre de acción y el filósofo son uno y el mismo⁹. Pues, como acabamos de ver, en 1797 ya fija un concepto adjetivado como *muerto*, y contrastando inmediatamente con la *vida* que engendra conocimiento y libertad. De ahí mismo surge el establecimiento diferencial de las dos series del actuar *inmaterial*, que se opone al pensamiento dogmático aferrado a toda objetualidad material o cosificada donde no funciona lo *pensante*, pues su objeto se identifica con el fenómeno mismo, pero no con el saber de este fenómeno. Así, dentro de la DC tenemos dos series: *a*) la serie del Yo —que el filósofo observa— y *b*) la serie de las observaciones del filósofo (ZE. GA I/4, 210), pues al observar la génesis del Yo, el filósofo sabe cosas que el Yo todavía no percibe hasta que al final se alza al punto de vista del filósofo gracias a la DC. Fichte no explicita de modo directo el funcionamiento de las dos series, sino que más bien lo realiza por vía negativa, resaltando la común equivocación (*Misverständnis*) entre las dos series, o bien,

⁸ (SW, V.6-7, y la nota****)

⁹ Pero no sólo en la DC de 1804 es donde se sienta fuertemente que el pensamiento no es un elemento despreciable en la vida [Ein nicht unwichtiger Bestandtheil des Lebens ist das Denken (SW, X. 89 = GA II/8, 2)] y aún más a partir de la conferencia n.º XXV, sino ya antes, en 1801 en *Sonnenklarer Bericht an das Publikum* encontramos claramente este pensamiento para el que *pensar, imaginar* y *saber* no tienen significación alguna sino en la medida en que se relacionan con lo que vive «Nada tiene valor y significado incondicionado más que la vida. Todo lo demás: pensar, poetizar, saber, sólo tiene valor en cuanto se relaciona de algún modo con lo vivo; parte de ello y se proyecta retrocediendo sobre eso mismo. Esta es la tendencia de mi filosofía. Esto mismo es lo kantiano. (SW, II. 333-334 = GA I/7, 193-194)].

la mezcolanza (*Verwechselung*) entre el *idealismo* y el *realismo*, entre lo *especulativo* y el simple *modo de pensar*, entre lo *fundante* y lo *fundado*.

No obstante, debemos aclarar que las dos series refieren precisamente a la dualidad entre lo que ve el filósofo y lo que va viendo el Yo en cada momento (el Yo *cree que...* pero nosotros *sabemos que...*), y esa serie dual se da, nos dice aquí Fichte, porque el objeto de su filosofía es un Yo, una actividad que conoce, y no una cosa muerta. Ahora bien, también hay otro sentido de las «dos series», que nos sitúa dentro del mismo Yo, y consiste en su serie ideal (el autoconocimiento) y su serie real (el conocimiento de los objetos y del mundo).

2. ¿Ser-para-nosotros?

Pero la consecución de esa previa advertencia requiere otra instancia —también de antesala— que debe satisfacer una pregunta tripartita: *a)* ¿de dónde procede el sistema de las representaciones acompañadas del *sentimiento de necesidad*? o *b)* ¿cómo llegamos a asignar (*beizumessen*) validez objetiva a lo que sólo es subjetivo?; o bien: *c)* dado que la validez objetiva se refiere al ser o se logra mediante una referencia al ser ¿cómo llegamos a admitir un ser?

Saltando las dos primeras formas de la misma pregunta, se responde con los términos de la última —luego irá respondiendo bajo las nociones de *a)* y de *b)*— y debe leerse junto a la nota añadida al final del apartado I.

Siendo así que la cuestión parte del sujeto que cuestiona —de que la observación del objeto inmediato de la conciencia es sin más la conciencia misma— no se podrá hablar de ningún otro ser más que de un «ser para nosotros». Pero bajo esa perspectiva respecto de un «ser», no debe entenderse esta filosofía como relacionada a un «no-ser» (*NichtSeyn*), pues ello significaría la negación del concepto de ser o realidad. En la DC se hace un uso restringido y particular de «ser» — sólo aplicable a las cosas o fenómenos— como cuando decimos «la mesa es», de modo que «ser» debe entenderse como «cosa», o algo «fijo» e «inactivo», contrapuesto a «acción» o «agilidad», puesto que Fichte quiere explicar toda nuestra experiencia partiendo de la actividad de Yo, que daría lugar también al ser o cosa. En ese sentido la pregunta filosófica se refiere al fundamento del predicado del ser en general, pero dado que el fundamento está siempre fuera de lo fundado —lo mismo vale decir que

ambos son opuestos—, la respuesta debe ser independiente de todo ser. (ZE. GA I/4, 211) El fundamento no es una cosa o un fenómeno, sino la acción originaria del Yo. Y aparece nuevamente la constante discursiva de que no tenemos un sustrato puesto, que el Yo es actividad, y no una cosa o sustrato que después hiciera una acción, y que se debe abstraer de *todo ser*.

3. El funcionamiento de la doble serie y el empalme de la DC

Pues bien, ese «ser-para-nosotros» sólo se alcanza y se comprende en la serie del razonamiento filosófico, a través del cual se activa prácticamente la abstracción de todo ser. Con vistas a la objetividad o al valor universal, debemos entender que el ser u objeto se resuelve en acto, en el acto del sujeto reflexionante. En el actuar del sujeto, que es el actuante (*Handelnde*) en relación con el ser, el sujeto debe aprehenderse a sí mismo y —alcanzado ese movimiento— funciona la doble serie, movimiento que va siempre de lo fundante a lo fundado y en el que se ejerce una *conciencia de sí*, así como una *conciencia de algo* que no es precisamente el yo. (ZE. GA I/4, 212) Este movimiento no debe dar lugar a pensar en otro *ser* que no sea el *ser-para-sí* (o ser-para-nosotros). Si el yo es de una naturaleza tal que se *construye* a sí mismo, entonces no se hablará de ningún otro ser.

4. Actuar no es ser, ni ser es actuar

La pregunta frecuente por el predicado del ser (la pregunta *c* del apartado II) encuentra su respuesta en la autoafirmación del yo que reflexiona y que consiste en un actuar ideal sobre un actuar real y originario (actuar al que no precede ningún otro actuar) y a través de esa acción ideal de saber de sí el yo llega a ser originariamente *para sí*, esto es: no existe *antes* (aunque ese acto no se sitúa en el tiempo para Fichte) de ese doble actuar.

¿Pero de qué se trata en este «volverse sobre sí»? No es un *concepto*, ya que este surge por medio de la oposición de un no-yo; tampoco es una conciencia (de sí)¹⁰,

¹⁰ O bien, puede decirse que es una conciencia de sí, el fundamento de toda conciencia de sí, pero no es una conciencia *plena* de sí, sino una primera noticia, el fundamento de toda conciencia y de toda autoconciencia, lo subjetivo último de toda conciencia.

es más bien una *intuición intelectual*. La filosofía que proclama la DC precisa ejecutar ese *yo* para poder intuirlo, reproducirlo libremente. Y en esta acción hay objetividad, puesto que «yo soy para mí, esto es un *factum*» (ZE. GA I/4, 214) y el yo es siempre yo en todas sus acciones. Sin embargo, entre los kantianos se entiende singular y lamentablemente que la *objetividad* corresponde a algo que va más allá de la autoactividad del pensar del yo. También Fichte piensa que la objetividad es ir más allá del pensar, puesto que se precisa el sentir (*Gefühl*), y también se postula un No-Yo, sólo que desde el punto de vista práctico, desde la acción. En la representación todo es ideal, y por tanto todo se ha de explicar desde la acción del Yo, pues sólo así él lo elabora y se entera; es para él. La cuestión de fondo consiste en depurar la noción de intuición intelectual de aquellos aspectos antikantianos, anticipatorios de un romanticismo naciente, o de instancias místicas. Pero la objetividad de la acción del yo no podemos buscarla fuera de la acción productiva en una instancia trascendente al propio pensamiento. Y esa objetividad se identifica con el actuar *interior* cuya característica fundamental radica en la coincidencia que se debe producir entre lo *pensante* y lo *pensado* (o fundante y fundado) según leyes necesarias del pensar. Pues para esta doctrina, el Yo se contempla a sí mismo, intuye inmediatamente su actuar y sabe lo que él hace porque *él lo hace*. Y ese saber de sí mismo no puede confundirse con la referencialidad externa de cosas en sí, o a algún ser fuera del actuar mismo.

«Actuar —dice Fichte— no es ningún ser; y ser no es ningún actuar» (ZE. GA I/4, 215), es decir, el Yo no es una cosa, y la cosa no es ningún Yo; expresión que da lugar a la caracterización distintiva de lo que se denomina intuición intelectual, y que, aunque Fichte no conociera las *Reflexionen* del maestro de Königsberg, está —como él lo quiere, aunque allende la *letra* de las *Críticas*— totalmente de acuerdo con Kant:

«intelectual es aquello que tiene por contenido un actuar (*Thun*)»¹¹

5. La intuición intelectual

El acto (intelectual) de intuirse a sí mismo gracias al cual nace el *yo*, es lo que se denomina *intuición intelectual* y es indemostrable conceptualmente.

¹¹ I. KANT. *Reflexionen* n.º 968 AK XIV «Intellectuel ist das, dessen Begriff ein Thun ist» (También podemos traducir esto de este modo: *intelectual es aquello, cuyo concepto es un hacer*).

Puesto que se trata de una conciencia inmediata, cada cual debe percibirla propiamente. El principio de su génesis no es algo enseñable, nadie puede introducirnos a ese principio intuitivo mediante una introducción explicada a través de silogismos formales o extra-lógicos al sistema, aunque sí debemos aceptar que la génesis misma es enseñable y demostrable, puesto que sin ella no habría saber sistemático de ella, la filosofía. Por consecuencia, no hay *demostración* de lo que se intuye, sino más bien *mostración* de que esta intuición se da continuamente y sin la cual jamás sé que hago algo cuando lo hago, por ejemplo que muevo mi mano y que esa mano es mía.¹²

Ahora bien, en cuanto a la explicitación o acción des-introductoria de la DC ha de destacarse una importante relación a la inseparabilidad crítico-trascendental del funcionamiento de la intuición intelectual y de la intuición empírica (o sensible).¹³ Ello vuelve a dirigir su óptica negativa en relación a la afirmación schellinguiana —ya distintiva (pero no menos confusa para el lector desatento)— de una *intuición intelectual* como órgano de conocimiento directo del Absoluto, como re-incorporación ontológica en el pensamiento crítico, o —paradójicamente— como instauración del monismo contra el dualismo propio de la *Crítica*. La particularidad de la intuición intelectual, en su inmediatez no se dirige ni al Absoluto ni a ningún ser material estático, sino más bien a un progresar de la actividad que se identifica con la vida. (ZE. GA I/4, 218) Pero no sólo se trata de distinguir la dinámica con la que se enfrenta la filosofía, ante la que debe elegir, sino que además, para alcanzar su *principio activo y absoluto*, aquella intuición intelectual deberá enlazarse con el *deber* o la «ley moral en nosotros» (*Sittengesetzes in uns*) por la que no debemos ir más allá de ese actuar, esto es: «en mi pensar yo *debo* partir —y pensar ese pensar absolutamente activo desde sí (*selbstthä-*

¹² La *génesis* es indemostrable a diferencia de lo *fáctico*, sin embargo el funcionamiento constante debe consistir en la genetización radical de lo fáctico. En esa mecánica que se ejerce a lo largo de la DC se encuentra una única *verdad*, en que aquél que debe (*soll*) poseerla, precisa o tiene que (*mus*) producirla a partir de sí mismo. Pero esto alcanza su máxima explicitación en la DC de 1804.

¹³ Mientras que Schelling presenta en la octava de sus *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1795) a la intuición intelectual como un estado en el que desaparecía toda objetividad, y en definitiva toda conciencia, Fichte, sostiene en la ZE (GA I/4, 217) que si desaparece toda *intuición empírica*, no puede darse tampoco una intuición intelectual, y a la inversa, que ambas van necesariamente enlazadas, pues la conciencia necesita distinción, contraposición.

tig)— no como determinado por las cosas, sino como determinante de las cosas» (ZE. GA I/4, 219-220) Sólo así se procede a la unificación íntima entre intuición intelectual (la que hace posible la acción y la especulación, la teoría y la práctica) y libertad. O bien, sólo así podemos dar cuenta de que esta *actividad intelectual* es la expresión —o resultado— de una necesidad ante todo *práctica*.

6. La exclusión de la cosa en sí y la génesis trascendental

Dadas esas pautas, si la DC se autocomprende como doctrina de la absoluta espontaneidad del *yo*, no puede a-sentarse sobre nada previo a sí misma ni sobre alguna autoridad o pensamiento o pensador externos a ella. Sin embargo, la DC advierte —más fuertemente en esta época— su «perfecta concordancia (*volkommen übereinstimmen*) con la teoría kantiana» (ZE. GA I/4, 221) y ello le trae tantos problemas externos que la hacen discutir —no introducir— a lo largo de su desarrollo con otras voces filosóficas. Pero esta vez, el caso es especial, ya que Fichte acepta —a medias, puesto que es Forberg quien lo informa— el que Kant mismo hubiera dado su opinión negativa acerca de esa concordancia. Así, denegar esa no-concordancia será parte de la crítica que elabora Fichte contra los kantianos¹⁴, exceptuando a Beck¹⁵, quien parece haber sido el único en no afirmar que el criticismo buscaba el fundamento del contenido empírico de la experiencia en algo externo al *yo*.

Fichte se distancia del aspecto paradójicamente a-trascendental de la materia de la *intuición*, o sea, de la sensación, en los términos que la considera Kant, esto es: en su referencia a un ser-puesto por una cosa en sí. De ese modo, la DC establece la negación de la *cosa en sí* y se erige sobre el *actuar*¹⁶, que es —ya lo

¹⁴ Fichte distingue entre dos ristas de kantianos. Los ortodoxos o los «devotos de una estricta observancia del kantismo» (Carta a Schelling del 19 de noviembre de 1799. *Briefwechsel* 1796-1799. GA III. 4, 158) que siguen al pie de la letra la obra de Kant sin distinguir propedéutica de sistema (en esos primeros y en sus correspondientes groserías dogmáticas podemos descubrir el «*Kantianismus der kantianer*», y los no-ortodoxos, de los cuales sólo Reinhold y Schulze, a pesar de sus errores, deben tenerse —irónicamente— como nobles varones (*ehrwürdigen Männer*) (ZE. GA I/4, 237).

¹⁵ (ZE. GA I/4, 234).

¹⁶ «Die intellektuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet, (außer, wenn man will, durch den Ausdruck *reine Apperception*).» (ZE. GA I/4, 225).

indicamos en lo dicho arriba— el sentido propio que define a la intuición intelectual como movilidad viviente, como apercepción de la «actividad inmaterial», para pensarla en un concepto.

Ahora bien, la aclaración de lo que se entiende por esa *intuición*, lleva a Fichte a discutir más de un concepto y a distinguirlo de aquellos pensadores que entienden respecto de ella otra cosa.

En esa línea —que cae *fuera del sistema*, pero que Fichte amarra una y otra vez para distinguirse de los otros en su modo de pensar a lo largo de su obra— aparece una larga lista de nombres a los que se refiere y de la cual recordaremos sólo a dos de ellos.

Primeramente a Reinhold, cuya virtud es merecedora de un importante lugar en la vida histórica de la *Crítica*, dado que él uno de los primeros que intentó, con éxito, dar claves interpretativas del pensamiento de Kant. La voz de ese lector-antecesor también le objeta a la DC no sólo una traición con respecto a sus propios principios, sino además una diferencia capital respecto del sistema kantiano, a saber, que a la par del contenido trascendental (la *forma*) está fundamentalmente el contenido empírico que da objetividad y constituye al yo desde fuera otorgándole «algo distinto». (ZE. GA I/4, 233-234) Pero el *principio de representación* reinholdiano posee una tríada esencialmente inaceptable para los fines de la filosofía trascendental: puesto que *a*) se apoya sobre un principio únicamente *teórico* —absorbido en la mera representación—, *b*) que trata de un principio *condicionado* —en la medida que hace referencia a lo distinto (vía para salvar la objetividad), a la cosa en sí; y *c*) y en último término posee el carácter especialmente *fáctico* (de *dado*).

Pero no sólo la DC niega la objeción reinholdiana cimentada sobre un *principio de representación* cuya aspecto triádico muestra realmente estar contrariado en sí mismo¹⁷, sino que más bien debe satisfacer «algo más» como representación com-

¹⁷ El principio de conciencia al que refiere Reinhold está contrariado puesto que para este sucede que en la representación se refiere a lo representado (y por eso el carácter trascendental de su filosofía kantiana), a la vez que la misma representación guarda una opaca referencia a lo extramental o cosas en sí. Esto lo explica suficientemente Juan Cruz Cruz, 2003. «Fichte. La subjetividad como manifestación del Absoluto». Navarra. Eunsa. Cap. I

pleta (*vollständigen Vorstellung*) en el sentido de que la intuición intelectual no puede darse en *ningún momento* como aislada de la intuición sensible. Este es el momento en que Fichte toma también distancia de Schulze.¹⁸ La tríada que hay en toda representación completa es la siguiente: la intuición *sensible* (incluso si soy yo el objeto de la representación yo me convierto en algo estable en el tiempo, o sea, en algo sensible, en fenómeno), la intelectual y el concepto —que unifica a aquellas dos— son los puntos centrales del idealismo trascendental. (ZE. GA I/4, 227) La interpretación dogmática es palmariamente contradictoria, pues no comprende que la fundamentación del conocimiento no acontece en la representación del objeto, sino antes bien en la relación que va de la representación del objeto a la representación de la representación del objeto o bien a las *condiciones de posibilidad* del objeto.

En Kant se encuentra ya el concepto de un *yo puro* (la apercepción trascendental y la libertad moral) tal como lo entiende la DC, pues en él hallamos que toda conciencia está ya condicionada por la posibilidad de *ese yo*, de la conciencia de sí, donde lo condicionante es antepuesto en el pensar a lo condicionado. Sin embargo la diferencia entre las dos teorías gana distancia si se precisa la diferencia entre *bedingt* (condicionado) y *bestimmt* (determinado). Pues, en la filosofía kantiana, toda conciencia está *condicionada* por la conciencia de sí, mientras que en la DC debemos entender más bien que toda conciencia está *determinada* por la autoconciencia. (ZE. GA I/4, 229-230) Fuera de las condiciones de la conciencia de sí, no hay nada dado, nada en absoluto, y como dice Fichte, Kant no ha alcanzado esta distinción, ni esta *deducción*. Pero Kant —refiere irónicamente Fichte, para salvar al maestro de las malas interpretaciones— no podría pensar como fundamento último de la experiencia algo *distinto del yo* (indirecta referida a Reinhold y al *Enesidemo* de Schulze) asentado sobre una cosa en sí y afectado por ella. El caso es que los kantianos —guiados por una norma dogmática de interpretación— creen poder levantar una arquitectónica a partir de pocos pasajes —innegablemente confusos de Kant— olvidando que no se puede «hablar en absoluto de una influencia (*Einwirkung*) de un objeto trascendental en sí mismo fuera de nosotros» (ZE. GA I/4, 240) Nuevamente la misma recurrencia fichteana de cara a los kantianos: lo que acabamos de explicitar ya está sugerido en el *Criticismo* de Kant y es lo que

¹⁸ También la WL coincide con la tesis de Schulze sobre la existencia de *un poder de la intuición no sensible, o intelectual*. Sin embargo, Schulze no logra discernir entre la conciencia originaria y la conciencia del filósofo.

piensa la misma DC. «[...] todo nuestro conocimiento procede de *una afección*, pero no de un objeto. Esta es la opinión de Kant y es la de la *Doctrina de la Ciencia*» (ZE. GA I/4, 241)

A partir de esta concepción se ha de llegar al concepto de la *limitación primitiva determinada*, la situación de finitud, el ponerse como algo limitado. Pero la *determinidad* de esta limitación no puede deducirse del yo, puesto que es el condicionante de toda yoidad. Esta determinidad no es una limitación general, sino determinada: p. ej: por lo que soy *un ser humano* o *esta persona singular*. Es la limitación que abre a la filosofía las puertas de la facultad práctica, y cuya percepción inmediata es la de un *sentimiento* (de lo dulce, lo frío). Sentimiento (*Gefühl*) que otorga base a la filosofía idealista trascendental como realismo empírico, sabiendo sin embargo que no podemos buscar nada detrás de ese sentimiento y procurarnos la desdicha de una *cosa en sí*. (ZE. GA I/4, 242-243) Con todo, y girando en la órbita fundamental que establece la «diferencia» que se da entre Fichte y los kantianos de su época, será preciso recordar tres puntos claves sobre el pensar originario del que se habla en la ZE: el principio de la DC debe entenderse como un principio *activo productivo* que es determinante de lo real y que no es *receptivo* o determinado o limitado por los objetos (sino que siempre es *limitante*)¹⁹; y, fundamentalmente ese principio se tiene que comprender como un *deber* de carácter práctico-trascendental.

Apéndice interrogativo

Ahora bien, el problema del sistema también parece consistir en preguntarnos cuándo estamos *dentro* y cuándo estamos *fuera* de él. Y ciertamente Fichte abre —lamentablemente— esa laguna al lector. De todas maneras, si hacemos el esfuerzo de detenernos sobre lo que el autor está diciendo aquí, entonces podemos llegar a reflexionar acerca de que no hay instancia previa al sistema; que se está o no se está directamente en él. Pero el problema se presenta porque Fichte abre y cierra las tesis que constituyen su propio sistema, a la vez que denuncia aquello que el sistema no es, se corrige incesantemente en referencia a Kant, y por consiguien-

¹⁹ «Limitante» en el sentido *ideal* o *idealiter*, pues en cuanto que *realiter* está también limitado por un No-Yo, de lo contrario, lo pensaríamos como un Dios creador del mundo *ex nihilo*. Y el Yo es originario, pero finito.

te, en relación a las malversaciones que hacen de Kant y de la DC sus contemporáneos. A la par, Fichte nos está diciendo lo mismo que le dice a Spinoza²⁰ en esta «aparente introducción». El hombre de la *Ética*, que *ya* poseía un sistema riguroso de la necesidad en el que cada paso labrado geoméricamente parece demostrar la alergia al azar, no poseía *a la vez* la convicción de aquello mismo que él *labraba*. Él podía *pensar* el determinismo, pero no *creer* en él, puesto que no se «le ocurrió (*fiel ihm nicht ein*) reflexionar en el pensar sobre su propio pensar» (ZE. GA I/4, 264). Y aquí Fichte recurre a lo que recurrirá siempre: a denunciar aquel pensamiento que *no actúa como vida que es*.²¹ Y así como se refiere a Spinoza (por contraposición en esto respecto de Leibniz —quien sí parece haber mostrado cierta convicción-) se refiere a todo aquél que se *interesa* por saber de qué trata el saber del saber de la DC. Esto es, Fichte no nos introduce a nada, sino que más bien nos quita, o des-introduce, de toda instancia introductoria y/o propedéutica en la que nos encontramos como escindidos de *eso mismo que pensamos*; o bien, Fichte nos introduce al sistema de Kant y, como doble golpe, nos desintroduce de la errada interpretación de ese mismo sistema y, por ende, de la del propio.

En el apartado décimo de la *Zweite...* el sentido que podía tener el aceptar una instancia previa e introductoria para incorporarse insospechadamente dentro de un sistema, queda rebatida por el mismo Fichte. Refiriéndose al sistema dogmático —vulnerable en sus cimientos con el más leve sople de *libertad*— se dice: «todos

²⁰ La diferencia crucial con respecto a Spinoza, radica en que esa fuente de interioridad se encuentra en su pensamiento, fuera del sujeto, e incluso fuera del pensamiento, y en la inteligibilidad de Dios: «nuestro ser no existe por sí, no es *autónomo*, sino que expresa la espontaneidad de algo que lo supera, es el *autómata espiritual*. Al contrario, la interioridad fichteana tiene por efecto exaltar el elemento que el Spinozismo borra» M. GUEROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Hildesheim. Zurich. New York, Georg Olms Verlag, 1982, p.165.

²¹ A partir de 1801, en su discusión ya explícita con Jacobi y —más precisamente— con Schelling, Fichte explota dentro de su DC aún más el término de vida. En 1968 Bourgeois interpretaba esto lúcidamente, en su libro, estructurado pertinentemente en dos partes: a) *El idealismo de Fichte y la Vida*; y b) *La vida del idealismo de Fichte*: «analizándose y hablando de sí mismo, el filósofo analizado no inventa; él habla bajo la precisión de una realidad que obra en él y el discurso que tiene modifica la conciencia real que él tiene de sí mismo. El contenido de su discurso es la expresión de su ser y la realidad de su ser se realiza en su discurso. El análisis es interior a la vida y la vida se realiza como discurso. El discurso, como todas las operaciones efectuadas es una proyección interiormente inmanente. [...] Es la vida la que en nosotros dice de ella misma aquello que es, y «esta expresión interior de sí», vivida como una «emanación», es una salida de sí, regida por la necesidad de hacer participar la conciencia concreta en la realidad viviente» B. BOURGEOIS, 1968 *L'idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, p.18.

nosotros hemos nacido en él, y cuesta tiempo elevarse por encima del mismo» (ZE. GA I/4, 262)

¿Acaso esto significa que no hay que introducirse en nada, sino sólo saber si estamos «encadenados» o somos «libres»? ¿Es posible introducirnos a la *convicción* —eterna e inmutable— de algo? O acaso debiéramos hacernos un solo cuestionamiento definitivo:

¿La única tarea de la DC debe consistir en des-introducirnos una y otra vez de la *cosa en sí*?