

Entrar a Fichte con Fichte

MARIANO GAUDIO (CONICET, UBA)



Reseña de Fichte, J. G., *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Presentación de J. Rivera de Rosales, Traducción y notas de E. Acosta y J. Rivera de Rosales, Madrid, Ediciones Xorki, 2016, 160 pp.

Recibida el 15 de febrero de 2017 –
Aceptada el 10 de marzo de 2017

La publicación de la traducción de una obra, o de un conjunto de opúsculos de Fichte, constituye por sí un motivo de celebración, que se acrecienta en cuanto se trata de textos que incitan a internarse en el panorama de la Doctrina de la Ciencia, el nombre con el cual Fichte bautiza su filosofía y del que hace uso y abuso en los títulos de sus obras. En concreto, los textos seleccionados en este volumen están pensados para que el lector y el estudiante de las clases de Fichte se introduzcan en una filosofía nueva (para ese momento tendría unos tres años) que ya está reelaborándose con un nuevo método. De ahí que en este camino se encuentren, de un lado, confrontaciones con otros sistemas de la época y, del otro, intentos de clarificar y hacer accesible lo más propio de esta nueva filosofía. Pero no es una simple propedéutica, ni un juego fenomenológico de apariencias; es una variada serie de ensayos para entrar –y no para postergar– al núcleo de la Doctrina de la Ciencia. Por ende, estos textos no nos acercan la filosofía de Fichte, nos instalan dentro de ella, en su médula. Aunque el título de la obra reseñada podría generar confusión, porque busca conciliar los distintos textos que incluye y las referencias previas que tendría el lector de lengua hispana, ciertamente denota tanto su carácter introductorio como de reformulación. De todos modos, aquí analizaremos cada una de las obras de Fichte por separado. Y, como señalamos en la “Crónica de las IV Jornadas” en este mismo número de *Ideas*, la presente compilación expone el resultado de la segunda de las acciones de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos.

El presente volumen contiene cuatro obras de Fichte y una “Presentación” (pp. 9-34) a cargo de J. Rivera de Rosales, que proporciona un panorama sucinto de las publicaciones de Fichte en el periodo de

Jena y que justifica la selección de estas cuatro obras bajo el clima de reelaboración de la primera exposición de la Doctrina de la Ciencia (el *Fundamento* de 1794) bajo la impronta de un “nuevo método”. Este periplo de Fichte, iniciado entre 1795 y 1796, concluiría en 1800, y abarca un abanico de producciones e incluso varias versiones de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Luego Rivera de Rosales reconstruye y explica con suma claridad cada una de las obras en un apartado correspondiente. Finalmente, señala los traductores, las fuentes, las traducciones anteriores y una breve lista de traducciones de obras de Fichte del periodo recortado. No se ofrece aquí una lista focalizada o ampliada de bibliografía especializada en estos textos o sobre el periodo de Fichte. Y hubiera sido conveniente aclarar el sistema de notas.

Las obras contenidas en este volumen son: (1) *Primera introducción* (1797), compuesta de siete apartados y publicada en *Philosophisches Journal*; (2) *Segunda introducción* (1797), compuesta de doce apartados y publicada en la misma revista en dos partes. Aquí se sobreentiende que ambas son introducciones a la Doctrina de la Ciencia, pero que nos sitúan en o dentro de ella. (3) *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* (1798), que consta de tres partes de un primer capítulo inconcluso y que fue publicado en la misma revista; y (4) *Proposiciones fundamentales de la Doctrina de la Ciencia* (1798-1799) o *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, texto no publicado por Fichte y que corresponde al manuscrito de K. Krause, que recoge los diecinueve párrafos dictados en clase por Fichte y que no hay que confundir con el manuscrito completo que constituye una de las tres versiones de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. La traducción de la *Primera introducción* fue realizada por Emi-

liano Acosta, y las restantes (la *Segunda*, el *Ensayo* y las *Proposiciones*) por Jacinto Rivera de Rosales.

Dos palabras sobre el presentador y los traductores. Por un lado, Jacinto Rivera de Rosales es un reconocido especialista en Fichte, de gran y dilatada trayectoria: catedrático y decano de la Universidad de Educación a Distancia (Madrid), autor de numerosos artículos (sobre Fichte y sobre otros filósofos), de traducciones (entre otras: *Reseña de «Enesidemo»*, *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling –ambas en colaboración con V. López-Domínguez–, *Ética*, *Sobre nuestra fe en el gobierno divino del mundo*), libros y compilaciones; además, es fundador de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos y Presidente reelecto en 2015 de la *Internationale Fichte Gesellschaft*.

Por otro lado, Emiliano Acosta forma parte de una nueva generación dedicada a la filosofía de Fichte. Con gran talento, inició su formación en la Universidad de Cuyo, se doctoró en Colonia (Alemania), y actualmente está radicado en Gante (Bélgica), donde se desempeña como catedrático e investigador. Es autor de numerosos artículos especializados entre otros temas sobre la filosofía alemana del siglo XVIII y sobre Fichte, de traducciones, del libro *Fichte und Schiller*; es fundador de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte y director de la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*.

La edición contiene algunos aspectos muy elogiados. Ante todo, ofrece al costado del texto y visiblemente las paginaciones de las obras completas de Fichte, es decir, de las fuentes que se utilizan habitualmente: con la sigla “F” refieren a *Fichtes sämtliche Werke* (la edición del hijo de Fichte) y con “A” a *Gesamtausgabe* (la edición crítica y completa encabezada por R. Lauth desde la década del ’60). En general, las

traducciones son claras y prolijas, con gran fidelidad al texto y con algunos aditamentos interpretativos que, aunque pudieran haber sido colocados entre corchetes, no alteran en absoluto el sentido. Y la diferencia fundamental respecto de las anteriores traducciones reside en que la presente recoge ciertas precisiones de términos cruciales, como por ejemplo: *Wissenschaftslehre, Selbstbewußtsey, Selbstständigkeit, ursprünglich*, etc., o la audaz y justificada traducción de *Grundsatz* como “axioma” (pp. 63-64, nota 27). Además, las notas al pie son de diversa índole: referencias implícitas y explícitas de Fichte (algunas tomadas de la edición crítica), conexiones con otros pasajes, aclaraciones explicativas, decisiones de traducción, reconstrucción del pensamiento del filósofo, e incluso algunas permiten desambiguar palabras. Pero este aparato de gran utilidad implicó un criterio editorial o de diseño difícil de compartir: las notas del mismo Fichte, que en ciertos apartados se multiplican y que en algunos casos son muy relevantes, aparecen dentro del cuerpo del texto, llamadas con un asterisco y en letra más pequeña. Lo ideal hubiera sido que, con esas mismas características u otras –siempre que se mantenga la distinción–, formen parte del cuerpo de notas al pie. Mientras el primer traductor se restringe en el uso de notas explicativas o reconstructivas, el segundo abunda en ellas; de todos modos, hay una tarea común y un estilo similar. Más allá de cierto uso inconveniente de la palabra “cosa” y de algunas erratas aisladas, sin dudas esta traducción supera con mucho las anteriores en cuanto refleja el profundo conocimiento en la obra de Fichte y la excelente pericia de los traductores.

A continuación reconstruimos por separado cada una de las obras de este volumen.

1.

La *Primera introducción* (pp. 37-67) tiene como destinatario al lector desprejuiciado que carece de un sistema filosófico definido, y que debería optar entre la inclinación natural al dogmatismo y su rival absolutamente incompatible, el idealismo. De esta obra hasta ahora contábamos con dos traducciones: la de J. Gaos (Madrid, Revista de Occidente, 1934, y varias reediciones) y la de J. Quintana Cabanas (Madrid, Tecnos, 1987); ambas incluían también la *Segunda introducción* que analizamos abajo.

La “Advertencia preliminar” (pp. 37-40) parte de la edición de la cita de F. Bacon que encabeza la *Crítica de la razón pura*, y marca el compás de lo que será el posicionamiento de Fichte en el panorama filosófico de la época, pues saldar su relación con Kant y con los kantianos que dogmatizan la filosofía crítica constituye el desafío y la medida del idealismo bien entendido. Y en esta suerte de prólogo Fichte proclama la incompreensión tanto de la Doctrina de la Ciencia como del verdadero Kant, porque “Kant es hasta ahora un libro cerrado y lo que se ha querido leer en él es precisamente aquello que no encaja en su sistema y que él quería refutar” (p. 39). La cuestión hermenéutica, a la que retornará principalmente en el apartado 6 de la *Segunda introducción*, se ancla en el giro copernicano concebido no ya meramente en términos gnoseológicos, sino como inversión del modo de pensar de la época.

Para evitar confusiones, el título de la *Primera introducción* tendría que aparecer antes y no después (p. 41) de la “Advertencia preliminar”. El comienzo del apartado 1 resulta ser un clásico del proceder de Fichte: obsérvate a ti mismo, le exige el filósofo al lector, o el maestro al estudiante. Quitar la mirada de lo exterior y centrarla en los

modos de actuar necesarios de la conciencia, constituye la reinterpretación fichteana de la insignia socrática. Pero, a diferencia de ésta, lo que hay que mirar no es el contenido por sí mismo, sino cómo se lo deduce, o qué es lo que hace el lector/oyente ante tal exhortación a pensarse. Precisamente, la tarea de la Doctrina de la Ciencia consiste en mostrar el fundamento del sistema de representaciones necesarias, esto es, de la experiencia. Ahora bien, en el apartado 2 Fichte aclara que el fundamento está más allá de lo fundado: aunque ambos están contrapuestos y son colindantes, el fundamento explica lo fundado; de ahí que la filosofía tenga que situarse “fuera de toda experiencia” (p. 43). Para salir de la experiencia, el filósofo puede abstraer lo que en ella está inseparablemente enlazado: la cosa y la inteligencia (apartado 3). En esta separación el filósofo encuentra: o bien la cosa en sí, o bien la inteligencia en sí, como principios explicativos de las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad; es decir, el dogmatismo y el idealismo.

El clímax de la *Primera introducción* se intensifica paulatinamente desde el apartado 4. Cabe señalar aquí que el traductor presenta con suma claridad la clasificación fichteana de los distintos objetos de conciencia, cuya finalidad no es otra que la de mostrar que todo objeto presupone un sujeto ponente y que éste cierra la cadena de referencias mediante la autodeterminación. Mientras el idealismo puede justificar este momento supremo con el Yo en sí, el dogmatismo se basa en objetos inventados que no se dan en la experiencia. Por lo tanto, pese a que en el apartado 5 (y en lo sucesivo) Fichte presenta al idealismo y al dogmatismo como dos sistemas incompatibles, cada uno consistente en sí, intraducibles e imposibles de sintetizar, en

rigor no sugiere un escepticismo total, sino una confrontación en términos de disyuntiva excluyente que requiere de una decisión última. En la importantísima nota al pie (p. 48), Fichte bosqueja una perspectiva sobre la filosofía moderna: sólo Kant –o, como dirá después, el kantismo bien entendido–, y el sinónimo del último, la Doctrina de la Ciencia, son idealistas, mientras que el resto de los sistemas son todos dogmáticos. El dogmatismo admite aquí una vertiente racionalista y otra empirista, y ciertamente este empirismo se ha incrustado en el pensamiento de Kant para hacer de él –como decía al comienzo– justo lo que quiso refutar. Con fuerte influencia de Jacobi, Fichte connota al dogmatismo de fatalismo y materialismo y, no obstante estas críticas, conduce la contraposición a un escenario escéptico donde los dos sistemas tendrían igual valor. Pero la estrategia consiste en desplazar la contienda teórica al plano práctico: “La disputa entre el idealista y el dogmático es en realidad la disputa sobre qué se debe sacrificar [y en favor de qué]: o bien la autonomía de la cosa para [asegurar] la autonomía del Yo, o a la inversa: la autonomía del Yo para [asegurar] la de la cosa” (p. 50). La ventaja del idealismo se evidencia en que puede enlazar la representación de los objetos desde la libertad del pensar, y en este sentido la autonomía del Yo permite dar cuenta del mundo, y no mediante una regresión sin fin o una cosa trascendente, sino desde el inicio de la serie entera, esto es, desde la inclinación y el interés de la razón que subsume a lo otro de sí en la *para-sí*. Por eso Fichte distingue dos grados en el desarrollo de la humanidad (p. 51) o dos clases de hombres (p. 52): los que no se han elevado a la libertad y están pendientes de las cosas, y los que son conscientes de su autonomía e independencia. Tal distinción afecta a la filosofía que se elige y al modo de vivir. Sin

embargo, en el dogmático hay algo que lo lleva a coincidir con el idealista, y éste en buena medida se elevó a la libertad pasando previamente por el dogmatismo.

Con tales matices, Fichte busca resolver la disyunción y despejar cualquier viso de escepticismo. En efecto, en el apartado 6 se dedica a presentar los defectos del dogmatismo. Mientras que según el idealismo la inteligencia se ve a sí misma y en su naturaleza reúne el ser y el ver, el dogmatismo se atiene únicamente a la serie de lo real y pretende deducir el ver de la causalidad o influencia del objeto. Y, aunque se acepte este paso, igualmente el ver carece de reversión, porque de la interacción de las cosas (la *Wechselwirkung*, que el traductor vuelca como “efectuación recíproca”) no se sigue nada en el plano del pensamiento. De la misma manera que la armonía no surge de la combinación simultánea de sonidos, sino que éstos y aquélla residen en el espíritu del oyente, las cosas no producen efectos en la inteligencia, “como por ejemplo Dios en el sistema de Berkeley” (p. 55). Por ende, el dogmatismo no explica lo que promete, y cuando cree hacerlo introduce un salto inconmensurable, ante el cual no le queda más opción que repetir una y otra vez su principio.

La *Primera introducción* se cierra con un apartado (el 7) dedicado, ante todo, a despejar las versiones dogmatizantes del idealismo y, luego, a explicitar y situar el idealismo fichteano en su lugar justo. Si la tarea de la filosofía consiste en deducir y explicar las determinaciones de la conciencia signadas por la necesidad (la experiencia), el idealismo cumple con el desafío mostrando que la inteligencia es un actuar según leyes necesarias que se hallan en su propia naturaleza. Fichte traza aquí una doble contraposición: frente al idealismo trascendente que pretende deducir arbitrariamente los

modos necesarios del simple actuar libre y sin leyes, y frente al idealismo a medias que pretende deducir esos modos de los objetos mismos –con lo cual se torna rayano al dogmatismo–, el idealismo superior y completo (*vollständigen*, que el traductor vuelca como “consumado”) observa este sistema de leyes inmanentes a la conciencia, encuentra estos modos de actuar necesarios, y los ejecuta. Pues este idealismo, el verdadero, parte de la exigencia de pensarse y captar el proceder: el lector u oyente realiza tal acción libremente (decide hacerlo o no), pero a la vez de un modo necesario (no podría hacerlo de otra manera). Lo necesario y encontrado surge de una acción libre. “En este sentido el idealismo comprueba en la consciencia inmediata lo que afirma” (p. 63); es decir, comprueba que de la libertad se puede deducir todo el sistema de representaciones necesarias, sin que éstas dejen de ser tales (como en el idealismo trascendente) y sin que el actuar libre se subordine a los objetos (como en el idealismo a medias). Pero para cumplir la tarea el idealismo verdadero presupone un principio fundamental (*Grundsatz*) que permita reunir los elementos de la conciencia en una cadena de condiciones. “El camino de este idealismo va, como se ve, de algo que ocurre en la consciencia, pero sólo como consecuencia de un acto libre del pensamiento, hasta la experiencia en su totalidad. Lo que se halla entre ambos es el suelo propio de este idealismo” (p. 66). Ahora bien, el suelo propio de la filosofía no corresponde al ámbito de la experiencia, sino al fundamento que por definición está más allá de lo fundado y que es un pensar producido libremente y conforme a leyes. Sólo así –concluye Fichte– las partes deducidas no quedan aisladas o separadas, sino que están en un sistema unificado y completo donde después se podrá abstraer y analizar un aspecto. Sólo así es posible

explicar lo necesario sin anular la libertad. Pero no se trata de una creación ficticia o meramente concienical, sino de un modo de ver diferente, propio del idealismo trascendente, que Fichte refleja con una metáfora: el mismo metal que percibe el hombre común, para el químico –o sea, para el punto de vista trascendente– significa un conjunto de relaciones entre elementos.

2.

La *Segunda introducción* (pp. 69-135), dedicada a quienes ya poseen un sistema filosófico, no ofrece una gran diferencia, en cuanto a complejidad y conocimientos previos, respecto de la *Primera*; es decir, no deja de ser una introducción. Pero contiene ciertas especificidades temáticas y polémicas que la singularizan, y de alguna manera reconfigura lo problematizado en la *Primera*. De los cuatro textos seleccionados en esta traducción, la *Segunda* es sin dudas el más complejo y extenso.

Curiosamente, la *Segunda introducción* comienza (apartado 1) en contraste con la *Primera* y llamando la atención sobre el método: frente a los otros sistemas que se fabrican desde la subjetividad del filósofo, la Doctrina de la Ciencia se enfoca en un objeto o concepto vivo y activo que el filósofo ha de contemplar y describir. Por ende, no hay en ella ni arbitrariedad ni escisión entre forma y contenido, y entonces la pregunta de la filosofía (apartado 2) sobre la legitimación de las representaciones necesarias (o “¿cómo llegamos a atribuir validez objetiva a lo que sólo es subjetivo?”, p. 71) no puede ser respondida desde un ser exterior, sino desde el para-sí de una razón eminentemente práctica. De ahí que el filósofo tenga que admitir (apartado 3) que, si sólo el Yo es para-sí, el ser aparece

como lo otro de sí; sin embargo, el fundamento de esto otro está en el Yo. Lo mismo sucede con la autoconciencia y la conciencia de un objeto exterior. El Yo es para-sí o regresa a sí mismo (apartado 4) porque se pone a sí mismo, se piensa, actúa sobre su propio actuar. Y este acto, el “piénsate a ti mismo” iniciático, es originario y fundante, excede a la conceptualización e incluso a la autoconciencia; por lo tanto, es una intuición –y agregará Fichte más abajo: intelectual–. Ahora bien, si se presenta la objeción según la cual la filosofía se fundaría por completo en una acción meramente subjetiva y arbitraria, Fichte responde: “Esa acción es, según su naturaleza, objetiva” (p. 76); lo que significa que no se puede realizar de otra manera. El concepto de Yo que cada uno ha de encontrar por sí mismo no se podría encontrar de otra manera. Luego, la afirmación: “Es así porque así lo hago” (*Ibid.*) no implica subjetivismo, sino que el ser proviene del actuar y no al revés. La afirmación contraria: actúo así porque así soy, para Fichte equivale a dogmatismo, a tener que optar –como en la *Primera introducción*– entre la autonomía del Yo o la independencia de las cosas. Además, de la intuición inmediata surge una conciencia, pues el intuir se condice con el paralelo conceptualizar, y la referencia a un objeto no se sustenta sino a partir de la auto-referencialidad del Yo. Así como en el pensarse a sí mismo la conciencia fue puesta bajo la órbita de la autoconciencia, del mismo modo se puede recorrer el camino inverso y deducir por contraposición la referencia a un objeto.

La intuición intelectual que subyace a la Doctrina de la Ciencia aparece tematizada en el apartado 5, en relación con la actividad y con la vida. Pero no se trata de un acto aislado, sino de la contracara necesaria de la intuición sensible: ambas

intuiciones, la intelectual y la sensible, son inescindibles, y su aislamiento se explica sólo por abstracción. A la vez, la intuición está entramada con el concepto: tanto en la teoría, donde éste denota un objeto, como en la práctica, donde establece un fin a realizar; y así como para actuar es necesario conocer objetos, del mismo modo el conocer presupone el actuar. No obstante, el conocer resulta del actuar, y la teoría no se explica sino como una modalización de la práctica. Todos estos elementos se hallan entrelazados en la conciencia, y el filósofo debe distinguirlos y explicitarlos. La intuición intelectual significa el sostén último de este complejo, “el único punto de vista firme para toda la filosofía” (p. 82), el que permite conciliar la necesidad con la libertad en cuanto se concibe a la primera como necesidad práctica. “El concepto de actuar, que únicamente es posible gracias a esta intuición intelectual del Yo activo desde sí, es el único que une los dos mundos existentes para nosotros, el sensible y el inteligible” (p. 83). Y los reúne de modo tal que lo inteligible no se someta a la lógica de la necesidad sensible, sino que permanezca absuelto y como instancia soberana de deducción de lo dado. De ahí que para Fichte sea tan importante que la filosofía no comience con “un hecho” (*ThatSache*), sino con una *ThatHandlung*, que el traductor vuelca como “acción originaria” (p. 84). En otras palabras, la filosofía que coloca en la cima lo dado (el producto de las cosas, el contenido de la conciencia, “el mundo del ser y de la finitud”, p. 85), queda atrapada y sometida a lo sensible sin encontrar el camino hacia lo inteligible; mientras que la filosofía que coloca en la cima la acción que deviene acto, el actuar que produce y se produce por sí mismo, donde sujeto y objeto (o productor y producido) coinciden plenamente, se coloca en el punto que permite conectar y comprender con una sola mirada

los dos mundos.

Bien se podría afirmar que el apartado 5 de la *Segunda introducción* alcanza en su cierre el momento clave de la filosofía de Fichte, porque recupera aquello que desde la *Reseña de «Enesidemo»* y el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* condensa su sello distintivo, ese neologismo tan sustancioso que lo lleva a abrirse paso en el ambiente filosófico de la época. En este sentido, el apartado 6 configura un gran impasse en la ilación de esta obra, casi una pieza independiente y valiosa por sí misma que vuelve una y otra vez sobre el escenario del debate directo con los kantianos, e indirecto con Kant, en torno de lo que Fichte considera como “kantismo bien entendido”. Esta cuestión hermenéutica en parte se tensiona con lo que Fichte sostenía al comienzo de la *Primera introducción*, y en parte se descarga en los kantianos y tal vez incluso en Kant si éste no tomase en serio la primacía práctica. Luego, nada mejor que la intuición intelectual como parámetro para evaluar la concordancia o discordancia entre Kant y la Doctrina de la Ciencia. Claramente –argumenta Fichte– Kant rechaza la intuición intelectual en el plano teórico y dirigida a un ser, la cosa en sí; pero no es éste el significado de la intuición intelectual de la Doctrina de la Ciencia, que se dirige a un actuar y que en Kant sería homologable a la apercepción pura y a la conciencia del imperativo categórico (pp. 89-90). Tras polemizar con el kantiano J. Schultz, vuelve sobre Kant y sintetiza el punto fundamental de coincidencia: “la razón es absolutamente autónoma; ella es sólo para sí; pero también sólo ella es para sí” (p. 91). Kant no podría no estar de acuerdo en esto. Por lo tanto, si la apercepción se entendiera al modo de los kantianos, recopilando multiplicidades que no remitirían a la unidad del Yo fundante,

y éste surgiera de la simple identidad de aquéllas, entonces “Kant sería un triste charlatán, tanto como esos kantianos” (p. 92). El kantismo bien entendido consiste en que lo múltiple surge de la unidad que lo posibilita, en que el Yo a la vez funda y acompaña cada elemento, o en la autoconciencia que condiciona y determina a la conciencia. Pues si lo múltiple viene dado de afuera –aquí Fichte se entrefera con Reinhold–, se restaura la cosa en sí y la consiguiente heteronomía del Yo. Como observó en la *Primera introducción*, el idealismo a medias incurre en dogmatismo. Siguiendo a Jacobi, Fichte disuade cualquier viso de empirismo en Kant, y, tras cotejar distintos pasajes de la *Crítica de la razón pura*, concluye que el objeto, lo dado, no es sino algo pensado (p. 106). En suma, la limitación y el sentimiento se remontan a la instancia originaria y se deducen de la autoposición: porque el Yo se pone se puede explicar que se encuentre limitado, que posea un sentimiento cuya determinación resulta de la facultad práctica, del actuar en general.

En consonancia, en el apartado 7 Fichte vuelve sobre la contraposición entre actuar y ser, y dice: “Mediante el pensar, el actuar pensado en él se le hace *objetivo* al filósofo, esto es, se le presenta como algo que frena la libertad (la indeterminación) de su pensar, en la medida en que él lo piensa. Éste es el verdadero y originario significado de la objetividad” (p. 110). El resto del apartado pivotea sobre la contraposición y afronta y desgaja las posibles objeciones dogmáticas, allanando el terreno para lo que sería el último gran tema de la *Segunda introducción* y que se anticipa en el apartado 8. Aquí, en la medida en que el idealismo de la Doctrina de la Ciencia coloca en la cima al Yo en cuanto actuar que regresa a sí mismo, afirma también que de este Yo no se puede

abstraer ni ir más allá, sino sólo desandar lo transitado para deducir sus contenidos. Pero, si se malinterpretara esta imposibilidad de abstracción del Yo como el encierro en el mero subjetivismo, entonces se suscita desde la conciencia vulgar que sólo piensa “yo, yo, yo, y nunca otra cosa que yo” (p. 118) lo que en el apartado 9 resulta ser para Fichte la cuestión más importante a disputar: qué lugar ocupa en este sistema el Yo reducido a individuo. Y en este punto ingresan al centro de escena de la *Segunda introducción* las reformulaciones de la *Nova Methodo* y del *Fundamento del derecho natural* en torno del Yo y de la teoría de la intersubjetividad. Aunque en el apartado 8 Fichte distingue entre el punto de vista común y el punto de vista del filósofo, en el 9 insiste en la objeción según la cual el Yo se circunscribe a la persona individual, y abre dos posibilidades: o bien se trata de la síntesis del concepto de individuo, o bien de un uso habitual del lenguaje. En el primer caso, la Yoidad se pone de manera absoluta o tética (no sintética) y se contrapone originariamente a la objetividad, mientras que los conceptos de Tú y de Yo –en cuanto individuos– surgen simultáneamente, por síntesis contrapuestas y de modo relativo. Por lo tanto, cada Yo-particular y cada Tú –términos que, en última instancia, son intercambiables en sus referencias– surgen de la síntesis con la Yoidad o la No-Yoidad (lo que Fichte denomina Ello); pero en la síntesis misma –por así decir– ya están todos. Y este universal no proviene de la composición de muchos Yoes, sino al revés: éstos devienen tales en síntesis diversas de la unidad fundamental. En el segundo caso, si se trata de un uso habitual del lenguaje, la palabra Yo se utiliza con referente variable sin mayores problemas: cuando uno pregunta quién está ahí y el otro responde “Yo”, ninguno de los dos se confunde, lo mismo que el sastre no confunde la persona con la

prenda. Así, la Yoidad se vive espontáneamente y se distingue sin más de la objetividad, y que cada uno diga Yo y efectúe la síntesis correspondiente no genera problemas. Concluye Fichte: “Yoidad e individualidad son conceptos muy diferentes [...]. Por el primer concepto nos contraponemos a todo lo que se halla fuera de nosotros [...] y con él captamos no sólo nuestra determinada personalidad, sino nuestra espiritualidad en general” (p. 122). A diferencia de los dogmáticos que anteponen el Yo individual y sus propios fines a lo universal y a la razón, la Doctrina de la Ciencia establece justamente lo contrario: en ésta “la razón es lo único en sí, y la individualidad sólo accidental, la razón [es] fin y la personalidad medio; la última [es] sólo una manera particular de expresar la razón” (*Ibid.*).

En el apartado 10 Fichte afronta cuestiones pedagógicas: de un lado, esta filosofía no ha de imponerse, precisamente por que parte de la libertad; del otro, ¿cómo persuadir al dogmático que persiste en su sistema? ¿Acaso hay una capacidad o incapacidad innata para elegir uno u otro? De ninguna manera. “La razón es común a todos y enteramente la misma en todos los seres racionales” (p. 123). Sucede que los conceptos que explicita la Doctrina de la Ciencia operan activamente en todos, sólo que algunos logran elevarse por libertad a un punto de vista superior, como el ejemplo del químico en la *Primera introducción*, y observar este proceder, mientras que otros no lo captan, aunque igualmente opere a través de ellos. Por tanto, la tarea de la educación consiste en desplegar la fuerza interna del educando y no imponerle una dirección exterior, en términos de reciprocidad y no de influencia. Ahora bien, ¿cómo se puede entablar una comunicación con el dogmático? Si, como dice Fichte en nota (pp. 125-126), idealismo y dogmatismo

están en mundos enteramente distintos, ¿cómo se podría traducir o hacer dialogar un sistema con otro? El problema se concentra en la presuposición de la causalidad y en el consiguiente mecanicismo: esto no sólo no funciona en términos pedagógicos, sino que también se contradice a sí mismo. El mecanicismo carece de auto-referencialidad, no puede verse a sí mismo, y si lo hace tiene que salir de sí. Por ende, más allá de la situación escéptica en que los dos sistemas subsisten por separado y sin refutarse, el dogmático que defiende su sistema se enreda en la disyuntiva de, o bien no filosofar libremente, o bien defender un sistema que funciona para la teoría y no para la práctica. Con esta polémica de trasfondo Fichte analiza la validez universal de la filosofía y la relevancia de la convicción en los sistemas antiguos y en los modernos (Spinoza, Kant y Leibniz).

Los últimos dos apartados retoman consideraciones anteriores: en el apartado 11 Fichte establece esquemáticamente la distinción entre el Yo como intuición intelectual (punto de partida) y el Yo como Idea (punto de llegada), mostrando sus similitudes y diferencias. Y en el apartado 12 enfatiza nuevamente que el Yo de la Doctrina de la Ciencia se contrapone a la individualidad –“olvidada en lo teórico y negada en lo práctico” (p. 132)–, y entonces no puede ser acusada de egoísmo, salvo por aquellos que por maldad transfieren a ella lo que son y lo repiten una y otra vez. En el cierre y en la nota final Fichte descarga toda su furia contra esos contrincantes epocales, que resurgirán con motivo de la polémica del ateísmo.

3.

El *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* (pp. 137-148) repre-

senta una muy buena pieza filosófica para ingresar al sistema fichteano, incluso recomendable al lector iniciático para anteponerlo a las introducciones. Es un texto muy sencillo y claro, y basta con no distraerse con la letra (principalmente, con el juego de personas en singular) para entrever lo significativo del espíritu. Aunque se trata del primer capítulo de una obra discontinuada, el *Ensayo* anticipa premonitoriamente el posterior esfuerzo de Fichte por explicar una y otra vez el punto soberano del sistema, y en este aspecto se conecta también con las introducciones. Hasta ahora contábamos con dos traducciones de esta obra: la de B. Navarro (México, UNAM, 1963, reed. 2009) y la de J. Quintana Cabanas (Madrid, Tecnos, 1987).

El breve epígrafe dice mucho de la obra y de la filosofía de Fichte: “Toda conciencia está condicionada por la inmediata conciencia de nosotros mismos” (p. 137). Aquí emergen varios pares conceptuales: conciencia-autoconciencia, unidad-dualidad, condición-determinación, mediato-inmediato, sujeto-comunidad, etc. Luego el *Ensayo* se divide en tres partes.

En la primera parte, Fichte comienza con la misma exhortación de la *Primera introducción* de pensarse a sí mismo, un activar la propia actividad que incluso cuando se dirige a los objetos denota libertad. Pensar y actuar son lo mismo. Pero, ¿qué sucede cuando el pensar se dirige al Yo? En el caso de los objetos, el pensar distingue entre pensante y pensado; en el caso del Yo, sujeto y objeto coinciden, y entonces “tu actuar en el pensar debe retornar a ti mismo, a lo pensante” (p. 138). Precisamente en esto consiste el Yo: en un pensar que vuelve sobre sí, que se pone a sí mismo. De ninguna manera hay que confundir este Yo con el individuo –aclara Fichte–, pues aunque se utilice la misma palabra refieren

a significados muy distintos. El Yo no es más que un pensar que vuelve sobre sí; no es una cosa, ni un ser, así como tampoco alude a algo exterior, pues subsume todo para-sí. Por consiguiente, las objeciones en torno de la prioridad del ser sobre el pensar no afectan a la Doctrina de la Ciencia, que responde preguntando: ¿para quién es el ser? ¿Quién lo afirma? Todo ser presupone el Yo auto-ponente.

En la segunda parte este volver sobre sí del pensar se configura en términos de lo subjetivo (dirigir la atención al propio actuar) y lo objetivo (el contenido de ese actuar). Así, el sujeto que se relaciona con un objeto deviene ahora objeto del (mismo y distinto) sujeto; esto es, la conciencia del objeto aparece como objeto de la autoconciencia, y el Yo se desdobra en pensante y pensado. Pero si en este movimiento reflexivo surgiera cada vez un nuevo sujeto, se produciría una regresión al infinito que anularía la conciencia. La solución reside en captar el proceso como diferenciación interna a la autoconciencia: sujeto y objeto son términos relativos y de referencia variable que, no obstante, están reunidos en el Yo. Se trata de un mismo movimiento de una sola actividad: “tu actividad interna, que va hacia algo exterior a ella (el objeto del pensar), retorna a la vez a sí misma y sobre sí misma” (p. 143). Ésta es la intuición intelectual, la unidad originaria, el punto máximo donde todo está enlazado y desde el cual se deduce el resto; es la Yoidad o actividad que retorna a sí.

En la tercera parte Fichte caracteriza a la actividad como la agilidad que se desprende de su contrario, el reposo. Así, por ejemplo, la exigencia de pensarse conlleva pasar del reposo al hacer, por lo que la actividad se determina en contraposición con su contrario. Ahora bien, la actividad entendida en reposo es el concepto, y el concepto

de Yo está necesariamente reunido con la intuición intelectual. Por lo tanto, el concepto de Yo contiene tanto al Yo activo como al Yo-objeto de la actividad, y de este modo todo el proceso legitima conjuntamente la orientación y sujeción a un objeto con la libertad que posibilita esa orientación.

En suma, aunque el *Ensayo* no avanza más allá de lo que sería el ámbito del primer principio y de cómo se articulan lo uno y lo múltiple, éste rasgo trunco se compensa con la relevancia del tema.

4.

La última obra que incluye este volumen en un "Apéndice" (pp. 149-160) corresponde a uno de los manuscritos de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, el de K. Krause, pero sólo en sus *Proposiciones fundamentales* (Hauptsätze) del curso 1798-1799. Es decir, de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* se encontraron tres versiones, dos de las cuales están bastante completas (Halle y Krause) y una más fragmentaria (Eschen). Como son lecciones, en parte contienen lo que Fichte dictaba en clase al comienzo o al final de cada uno de los 19 párrafos, y en parte contienen las anotaciones de los propios estudiantes. En este caso, las *Proposiciones fundamentales* constituyen sólo lo que Fichte dictaba en clase (salvo los subtítulos de cada párrafo), y están incluidas en *Gesamtausgabe IV/3*, pp. 525-535, tras el manuscrito completo de Krause. Esta traducción es la primera en castellano, pues hasta ahora sólo contábamos con la versión de Halle (Valencia, Natán, 1987).

A diferencia de la *Nueva exposición*, esta cuarta versión de la *Nova Methodo* ofrece en una prosa condensada una gran variedad de temas, y entonces la presunta

ventaja de la brevedad se revierte en conceptos duros de roer. No obstante, además de las abundantes notas explicativas del traductor, y además de las útiles comparaciones con las otras versiones, hay que destacar el acierto de la decisión de incluir esta obra cuyos primeros párrafos manifiestan cierta afinidad con las anteriores obras incluidas en este volumen. En efecto, Fichte parte del Yo como actividad que regresa a sí misma, que se pone como ponente de sí, que se capta como actuante (intuición originaria de la unidad subjetivo-objetiva) y en reposo (concepto de Yo). Todos estos términos técnicos son equivalentes a la autoconciencia, la intuición intelectual, la inteligencia que vuelve a sí, o la reflexión (§ 1). Ahora bien, en la relación con el No-Yo (§ 2) Fichte recupera una fórmula típica de la *Nova Methodo*: el pasaje de la determinabilidad (o indeterminación) a la determinación, según el cual el No-Yo se muestra como una negación o modificación del Yo. Del mismo modo, la dos caras de la actividad, real e ideal, conducen al fundamento primero tanto de la conciencia efectiva como de la actividad real, la libertad (§ 3), pues el carácter del Yo consiste en la identidad entre la inteligencia y la facultad práctica, es decir, en la autodeterminación que se cristaliza en el concepto de fin (§ 4).

Con el desarrollo, las *Proposiciones fundamentales* se internan en la especificidad de la *Nova Methodo*: lo determinable y lo determinado coinciden en la divisibilidad infinita, y se distinguen en que lo primero presenta una acción posible y lo segundo una acción conectada con lo múltiple (§ 5). La conjunción entre actividad y resistencia permite explicar el impulso y el sentimiento (§ 6), donde la limitación pivotea entre lo múltiple dado y la proyección de la acción libre, o entre la intuición que se orienta al objeto y

la que se extiende al ideal (§ 7). Este es un aspecto clave de la *Doctrina de la Ciencia*: que Yo y No-Yo sean diferenciables en el Yo (§ 2) significa también que toda sujeción a un límite (una contraposición horizontal) denota una contraposición (vertical) con la libertad o con el Yo; por ende, el concepto de Yo implica no sólo la intuición, sino también la conciencia de la misma (§ 8). Por eso cabe distinguir una duplicidad en la reflexión: por un lado, la reflexión simple, que se orienta al objeto ("*la cosa existente sin intervención del Yo*", p. 155) y que no vuelve sobre sí y, por otro lado, la reflexión que reflexiona sobre sí, que se capta como determinación de la libertad y convierte la cosa en representación (§ 9).

Luego Fichte realiza la deducción del espacio y de la materia (§ 10), para situar en él al ser racional dotado de esfuerzo (*Streben*) práctico (§ 11), de una actividad causal (*Wirksamkeit*, que el traductor vuelca como "acción eficiente") real y exterior (§ 12). Obsérvese que ya no se trata del Yo, sino del ser racional que en el proceso se mostrará finito, y que la actividad se orienta a la transformación de lo dado en términos de fuerza interior-exterior y, por tanto, espacio-temporal. Se trata, entonces, de la causalidad de la voluntad, del querer que se enfoca en un punto y que efectúa y concretiza su facultad libre en la transformación real de lo dado. Ahora bien, aunque a veces Fichte utiliza "voluntad" y "querer" como sinónimos, la primera está más asociada a lo inteligible-puro-uno y el segundo a lo sensible-empírico-múltiple (§ 13). Pero *Willen* y *Wollen* no sólo conectan los dos ámbitos, también articulan lo universal y lo particular: la voluntad pura presupuesta en todo querer empírico concierne al reino de los seres racionales, y se exterioriza mediante el sentimiento del deber en lo determinable (la comunidad racional) y lo

determinado (el Yo como individuo). Tal como dice Fichte en todas las versiones de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, éste es el punto más alto del sistema, más allá del cual no se puede ir y desde el cual se deduce el resto.

La unidad-duplicidad con que se vertebra la *Nova Methodo* adquiere un nuevo matiz: la voluntad deviene múltiple mediante reflexión, y así querer y hacer (el órgano interno y externo) se hallan a la base de toda conciencia empírica (§ 14). De este modo, toda limitación es, en última instancia, auto-limitación de la voluntad (§ 15). Y ésta se explica por la exhortación (*Aufforderung*, que el traductor vuelca como "requerimiento") que proviene "de una razón fuera de nosotros" (p. 159); por lo tanto, en el querer efectivo del individuo está inescindiblemente entramado un relacionarse con la comunidad (§ 16). Para Fichte el querer es la esencia originaria del ser racional (§ 17), lo que motoriza la actividad y al Yo mismo. Pero si el individuo sólo puede comprenderse en simultánea contraposición y conciliación con otros seres racionales semejantes, entonces hay que distinguir esta relación de la contraposición con la naturaleza o las cosas (§ 18), o, de otra manera, comprender que el cuerpo articulado expresa la racionalidad (§ 19).