El idealismo de Fichte como “kantismo bien entendido”: dispersión, unidad y Yoidad

Mariano Gaudio

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/613>

DOI: 10.4000/ref.613

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Mariano Gaudio, « El idealismo de Fichte como “kantismo bien entendido”: dispersión, unidad y Yoidad », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 10 | 2015, Publicado el 01 septiembre 2015, consultado el 08 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/613> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.613>

Este documento fue generado automáticamente el 8 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

El idealismo de Fichte como “kantismo bien entendido”: dispersión, unidad y Yoidad

Mariano Gaudio

1. La filosofía que se elige.

- 1 El idealismo de Fichte se erige en contraposición con otros sistemas, principalmente en una doble contienda: por una parte, contra el dogmatismo que propone la cosa-en-sí como fundamento primero o como fundamento de la representación en el sujeto –es decir, contra el dogmatismo racionalista y contra el empirista–; por otra parte, contra el idealismo trascendente que suprime las leyes del actuar y consolida un Yo que arbitrariamente crea la realidad, y contra el idealismo “a medias” que no admite el carácter fundante del Yo y legitima indirectamente una experiencia inexplicable. Todas estas variantes configuran distintos tipos de un mismo dogmatismo cuyo punto de convergencia consiste en la anulación de la libertad o en la explicación de ésta desde algo extrínseco al Yo: la cosa-en-sí como fundamento que determina todo, o que causa la representación, y que conduce al fatalismo y al mecanicismo. Vertical u horizontalmente el Yo se convierte en producto. El idealismo fichteano, en cambio, propone explicar al Yo como productor, sujeto de la unidad sujeto-objeto, actividad que deviene acto. Sólo así la libertad/actividad no resulta inhibida en su carácter fundamental o en el conocimiento de los objetos, pues la obstaculización parcial no es una inhibición absoluta. La cosa sólo se explica desde la actividad de la inteligencia.
- 2 En este marco argumentativo que atraviesa la *Primera introducción en la Doctrina de la Ciencia* (1798) Fichte apuesta a una toma de decisión fundamental respecto de la elección entre un sistema y otro; depende del lector si prefiere enarbolar las cosas y negar la autonomía del Yo, o si prefiere que el Yo –la actividad, la libertad– prime sobre la realidad y sea el fundamento explicativo. Curiosamente, esta elección radical depende de la libertad, por lo que el dogmatismo presupone una elección (primero)

inconsciente y (luego) consciente, un procedimiento idealista que borra su propio origen. Una vez explicitado el razonamiento dogmático –desde una perspectiva idealista–, ya no es natural permanecer en él, y quien lo elige entra en incoherencia al menos con ese acto fundamental. Así Fichte atenaza el momento decisivo en la disyunción excluyente que expresa el célebre pasaje donde exhorta a elegir entre un tipo de filosofía y otro.¹

- 3 La dualización entre un punto de vista dogmático y un punto de vista idealista conlleva no sólo una concepción filosófica sobre las cuestiones fundamentales, sino también una praxis social y vital. El dogmatismo, en todas sus versiones, implica un apego a las cosas, un disolver la capacidad fundante en aras de la imagen, un entregarse a lo otro sin asunción de sí; en última instancia, refleja una dispersión del ánimo y una minimización de la creatividad. Esta perspectiva que se inicia en la *Primera introducción* y se acentúa en la disputa del ateísmo y en textos posteriores de Fichte, permite trazar un puente entre –lo que se ha denominado, quizás también exagerando la separación– la Doctrina de la Ciencia de Jena y la Doctrina de la Ciencia de Berlín (o el “primer” y el “segundo” Fichte), así como augura una serie de relámpagos para pensar nuestra realidad contemporánea.
- 4 En el presente trabajo partiremos de las consideraciones sobre el apego dogmático a la imagen, o al equivalente en este contexto, la fantasía (*Erdichtung*) de la cosa-en-sí, no para profundizar en ulteriores exposiciones de la Doctrina de la Ciencia –lo cual excede los límites autoimpuestos–, sino para, desde ese marco, analizar aquello que la *Primera* esboza y la *Segunda introducción en la Doctrina de la Ciencia* (1798) eleva a primer plano: la diferenciación con el kantismo (¿y con Kant?), junto con los temas que se siguen de este posicionamiento, la legitimación de la unidad y el concepto de Yoidad en la Doctrina de la Ciencia.

2. El dogmatismo como apego a las cosas y dispersión.

- 5 Aunque la creencia inmediata en la existencia independiente de las cosas se presenta como un hecho evidente que se sigue de la práctica y del actuar, donde los límites son encontrados, y aunque naturalmente el hombre se inclina hacia el sistema que refrenda tal creencia, para Fichte este dato no constituye el aspecto último, sino apenas un punto de partida para reconocer la capacidad fundante del Yo. Paradójicamente el mismo Yo que legitima el límite encontrado se niega y se deposita en las cosas; dogmático asumido o no, la base operativa del Yo está signada por el idealismo. En otras palabras, si el Yo se capta a sí mismo sólo en el representar, entonces aparece disperso en múltiples acompañamientos cuya unidad sintética resulta problemática. Este dilema que surge en el núcleo de la filosofía kantiana se traduce en un modo de vivir, por lo que no es indiferente a la filosofía y a la decisión de abrazar el dogmatismo o el idealismo (de modo excluyente, y sin ninguna conciliación intermedia), ni es indiferente a la vida y a la praxis. La decisión fundacional atraviesa anímicamente toda la actividad humana. Por ende, si se pretende, desde los múltiples acompañamientos de conciencia, unificar y deducir una presunta instancia primigenia, se disuelve la conciencia (y, con ella, la autoconciencia y la autodeterminación); se aniquila y se convierte al Yo en mero accidente de las cosas –al igual que el dogmatismo tradicional, que lo presenta como producto de una cosa-en-sí suprema–.

- 6 Semejante crítica se ramifica en ulteriores obras de Fichte. En efecto, en *Apelación al público* (1799), en plena disputa del ateísmo y contra los acusadores que sostienen un eudemonismo elemental que convalida el estado de cosas existente, afirma:

"nada hay que transforme a un joven de raíz y le lleve todo espíritu, que ese sistema eudemonista [= dogmático]. Aquí el hombre permanece totalmente en su camino, en el que lo colocó la naturaleza, y carece de esfuerzo para perseguir uno nuevo, porque aquel sistema a todos nos es innato."²

- 7 El pasaje parece contradictorio: ¿el eudemonismo transforma de raíz al joven o lo mantiene en su camino natural? En rigor, Fichte busca repararse de la acusación de influir en los jóvenes con ideas revolucionarias; por tanto, acusa al sistema rival de ser la verdadera picota de influencia sobre los jóvenes, cercando y cercenando el camino natural, el de lo esperado, el de la pasividad. La entrega al gozo sensible y la consiguiente imposibilidad de cuestionar el orden de cosas existente se condicen con el diagnóstico de corrupción de la época, con la disolución de un Yo que se distrae y adhiere al disfrute de las cosas incluso en su despertar temprano, porque entonces el joven permanece aferrado a lo único que conoce y jamás se pregunta si se trata de un orden justo o injusto, si se puede proponer ideales, etc. Esta crítica reaparece en *Sobre la esencia del sabio* (1805):

"Nada es más destructivo para el carácter que no se pueda creer más en los propios propósitos [...]. Entonces el hombre llega a la necesidad de escaparse de sí mismo y no introducirse nunca en su interior, [...] y arrojarse intencionalmente en la dispersión y autoalienación. [...] Un hombre semejante carece totalmente de sí-mismo en sí, nunca cree en su propio sí-mismo, sino que va suplicando a los otros y les pide, a uno tras otro, que le presenten el suyo."³

- 8 El Yo esterilizado, desidealizado, replegado e inhibido por una realidad omnímoda, opta por un escapismo diletante que lo dispersa y convierte en objeto –en mercancía–, en el resultado de la mirada de los otros, en la mimetización propia del rebaño que, en última instancia, teme asumir la libertad (es decir, asumirse) en primera persona.
- 9 El tema se encumbra en *Exhortación a la vida bienaventurada* (1806): la visión vulgar de la vida y de la religión –dice Fichte– considera que el ser debe venir de afuera, de las cosas, y esto lleva a una vida aparente centrada en lo pasajero, lo que se destruye o muere, una vida que busca satisfacción (y no la encuentra jamás) en los objetos.⁴ Más allá de la protoexplicación del capitalismo o de la industria cultural, lo novedoso de esta obra reside en que Fichte lanza sin más su crítica a la filosofía moderna que, desde la Reforma y la revolución científica, invierte el libro de la naturaleza y, coherentemente, desemboca en el empirismo vulgar: "La invertida e insulsa filosofía moderna [...] introduce, como la propia boca y la voz, la generalidad; abre su boca y dice, sin ruborizarse: el sentido externo es la única fuente de realidad".⁵ El esquema sería: conceptos muertos = experiencias dispersas como única verdad suprema. Muy en sintonía con la crítica del romanticismo a la modernidad (Schiller, Hölderlin y Novalis) y con la crítica del joven Marx a la abstracción de Hegel o del idealismo que culmina paradójicamente en la restitución subrepticia del empirismo vulgar, este modo de pensar de la época –según Fichte– pierde de vista la unidad del todo y se corresponde con un modo de vida aparente, propio del empirismo:

"En lo exterior, ambos modos de vida contrapuestos son bastante iguales; [...] pero en lo interior son absolutamente distintos. La vida verdadera, en efecto, no cree en absoluto en la realidad de esto múltiple y cambiante, sino que cree única y absolutamente en el fundamento invariable y eterno [...]; en cambio, la vida

aparente no conoce ni capta ninguna unidad, sino que tiene lo múltiple y pasajero como el Ser verdadero.”⁶

- 10 Se trata de una vida superficial y desgraciada, sin referencia ni contracción sobre sí, sino dispersa en la multiplicidad:

“sólo en este recogerse (*sich Zusammennehmen*) el hombre es autónomo, y se siente autónomo. Fuera de este estado de autocontracción se dispersa y deshace [...]; no tiene ninguna autonomía, no existe como algo real consistente para sí, sino meramente como algo fugaz dado por la naturaleza.”⁷

- 11 En suma, la libertad *se conquista*. Mientras la vida aparente prescinde del sí-mismo y se entrega y adhiere y dispersa en las cosas, la vida auténtica se autoconstituye y gana consistencia. La primera, al igual que el dogmatismo, resulta *dependiente*; la segunda, en cambio, se legitima por sí. Bajo este marco argumentativo se comprenderá cabalmente la crítica de Fichte a los kantianos que, apoyándose en lo múltiple dado, pretenden deducir de éste la unidad del Yo y, por tanto, volver al Yo dependiente de las cosas. A su vez, bajo este marco argumentativo y en consonancia con la crítica al kantismo mal entendido debe comprenderse la legitimación de la unidad en la Doctrina de la Ciencia.

3. El kantismo “bien entendido”.

- 12 La recepción que Fichte realiza de Kant no es sencilla, porque no es lineal-reproductiva, pero tampoco responde a una tergiversación malintencionada. Aunque aquí no podemos agotar el tema con las distintas fuentes al respecto, intentaremos esbozar una línea de lectura sobre la base de las introducciones indicadas. En el contexto de los albores de la disputa del ateísmo y de la condena pública de Kant sobre la Doctrina de la Ciencia,⁸ Fichte ha madurado sus elaboraciones como para tomar cierta distancia y trazar, frente a Kant, una estrategia análoga a la desplegada contra el dogmatismo: o bien se convierte en idealismo completo, o bien admite una cosa-en-sí y aniquila la libertad del Yo. Para salvar el buen nombre y la honra de Kant, reconociéndole sus grandes méritos, Fichte elige configurar esta contienda no con Kant, sino con los kantianos,⁹ pero no escatima deslices al momento de llevar el planteo hasta la disyunción radical.
- 13 Ya en la presentación de la *Primera Introducción*¹⁰ confiesa que Kant no ha logrado transformar el modo de pensar de la época, agrega que la Doctrina de la Ciencia constituye una exposición totalmente independiente de la de Kant, y afirma que el núcleo (el *espíritu*) de la filosofía de Kant se ha mantenido como un “libro cerrado” del que la época extrajo precisamente lo contrario (la *letra*), esto es, el empirismo equivalente al dogmatismo.¹¹ Sin embargo, Fichte también advierte que no quiere revestirse de la “gran autoridad”, ni explicar ni ser explicado por Kant; no quiere corregir ni completar el panorama de conceptos filosóficos de la época, sino que su desafío consiste en hacer una “...extirpación total y una inversión completa del modo de pensar”.¹² El pensamiento filosófico de la época considera que los objetos son puestos y determinados por las facultades de conocimiento, y no al revés. La nueva revolución se dirige, entonces, contra el dogmatismo y contra la pretensión de reducir el criticismo a empirismo.
- 14 En la *Segunda Introducción* Fichte dedica íntegramente un apartado al tema. De nuevo, se entronca con Kant, no mediante la autoridad, sino mediante la concordancia, y aclara que la Doctrina de la Ciencia no es sino “kantismo bien entendido” (*wohlverstandene*

Kantische).¹³ Aclaración nada menor, dado que los “conocedores” de la filosofía kantiana afirman lo contrario, y pareciera –elucubra Fichte– que Kant estaría de acuerdo con ellos. En efecto, lo estaba, y con su pronunciación concluye la duda. Pues Fichte concede, contrariamente a lo que afirmó respecto de Rousseau pocos años antes, que Kant “indudablemente tiene que entenderse a sí mismo mejor que nadie”.¹⁴ Aquí se desliza con asperezas hacia la ironía: en nota trata a Kant de “anciano venerable”, arguye que no le pedirá su juicio sobre un curso de ideas totalmente nuevas, que el tiempo hablará por él, y que si efectivamente se expresó en contra de la Doctrina de la Ciencia, se pregunta si realmente la leyó y entendió, o si se dejó llevar por las reseñas.¹⁵ Por ende, si Kant no está de acuerdo con el “kantismo bien entendido”, Fichte deduce que indirectamente se está sustentando su originalidad, lo cual no lo avergüenza.

- 15 A partir de aquí se distancia de la cuestión de si concuerda o no con Kant, y se desdice de lo inmediatamente anterior: ahora reconoce explícitamente que no ha entendido a Kant, e invierte la relación, pues argumenta que primero ha recorrido el camino propio de la Doctrina de la Ciencia (al igual que se lo pide al lector: que haga brotar la verdad de sí mismo) para luego encontrar en los escritos de Kant un buen sentido concordante con ella. Es decir, Fichte valora a Kant en la medida en que coincide con la Doctrina de la Ciencia, valora el kantismo “bien” entendido.¹⁶ En última instancia, ¿polemiza solamente con los cultores de la letra de Kant, manteniendo el ‘auténtico’ espíritu del kantismo, incluso a pesar de Kant, o se lanza directamente sobre éste y lo reduce a Doctrina de la Ciencia?¹⁷ Ciertamente, Fichte deja de lado esta cuestión –mucho más ambigua de lo que se la suele presentar– y se dirige sin dilación hacia los aspectos centrales de su filosofía y del kantismo, hacia el núcleo último de la disputa: el problema de la unidad.

4. La legitimación de la unidad en la Doctrina de la Ciencia.

- 16 En cuanto rechaza la unidad trascendente que todo lo determina desde una cosa-en-sí inaccesible, y en cuanto rechaza la multiplicidad como regularidad misteriosa e inexplicable para el Yo, la posición de Fichte desemboca en una unidad inmanente y autoconstitutiva que no deja nada afuera que la pueda tornar heterónoma. El mismo esquema argumentativo que implementa contra el dogmatismo vale para saldar el kantismo “bien entendido”. Y la clave reside en cómo concibe Fichte *la cuestión de la unidad*, cuyo desarrollo se puede subdividir en tres momentos: (a) la intuición intelectual, (b) lo uno y lo múltiple, (c) el empirismo, que analizamos a continuación.
- 17 (a) *La intuición intelectual*. Fichte considera que para mostrar un punto de discordia entre el kantismo y la Doctrina de la Ciencia no hay nada mejor que la intuición intelectual, de la cual parte la Doctrina de la Ciencia como absoluta autoactividad del Yo, y que Kant condena explícitamente. En los apartados anteriores de la *Segunda introducción* anticipó que el Yo, en cuanto actuar que vuelve sobre sí, no es ningún ser, cosa o sustancia, sino sólo actividad libre, y que la intuición intelectual, el acto mediante el cual el Yo toma conciencia de la unidad sujeto-objeto (sabe inmediatamente de sí mismo en cuanto actuante y actuado), refiere a la actividad y a la vida.¹⁸ La intuición intelectual se encuentra siempre a la base y está conectada con la intuición sensible, de modo que una y otra resultan inescindibles, al igual que lo *a priori* y lo *a posteriori*. Y constituye el único punto firme de toda la filosofía, porque capta el

actuar autogenerado, el Yo activo por sí mismo (la *Tathandlung*), y se sitúa en la reunión de los dos mundos, el inteligible y el sensible:

“no es en absoluto insignificante [...] que la filosofía parta de algo hecho (*ThatSache*) o de una *ThatHandlung* (esto es, de una actividad pura, que no presupone ningún objeto, sino que ella misma lo produce, y donde, por lo tanto, el *actuar* (*Handeln*) deviene inmediatamente *acto* (*That*)). Si la filosofía parte de algo hecho, se coloca en el mundo del ser y de la finitud, y le será difícil encontrar un camino a lo infinito y suprasensible; si parte de una *ThatHandlung*, ella permanecerá justamente en el punto que enlaza ambos mundos y desde el cual los puede comprender con una sola mirada.”¹⁹

- 18 En efecto, el mundo sensible, el de la finitud, está contenido como lo contrapuesto a la actividad libre, es lo limitante que se deduce de ella. Sólo así la filosofía garantiza un terreno seguro para la práctica. Si, en cambio, ensaya el camino contrario y pretende partir del ser y de la finitud, resulta difícil encontrar lo infinito y suprasensible. La filosofía tiene que partir de una actividad que se activa, actúa, realiza, concreta, que considera lo hecho como resultado de su acción, que produce desde sí-misma, libremente y por sí. Desde la *Tathandlung* la filosofía legitima la finitud.
- 19 Una vez expuesto el significado de la intuición intelectual, cabe preguntarse –dice Fichte– si Kant la ha condenado en el mismo sentido. Por el contrario, Kant condenaba la intuición dirigida a un *ser* inteligible, como si del mero pensamiento se pudiese deducir la existencia de la cosa. La Doctrina de la Ciencia no afirma nada de eso, y el sentido aludido se puede homologar a la “apercepción pura”, aunque no acotada al conocimiento teórico, sino en conexión con la práctica: la intuición intelectual muestra la autoconciencia en el imperativo categórico.²⁰ No se trata solamente del yo que debe poder acompañar a todas las representaciones y que, pese al acompañamiento, a su vez se identifica consigo; se trata también del yo que eleva la máxima de su acción, que se propone fines, y que no sólo acompaña cada acción, sino también sabe que cada una de las acciones emana de sí. La reunión que la intuición intelectual lleva a cabo concierne a lo múltiple, a lo inteligible y lo sensible, y a la teoría y la práctica.
- 20 (b) *Lo uno y lo múltiple*. El contenido de la Doctrina de la Ciencia se sintetiza brevemente –según Fichte– en que la razón (lo que más abajo denominaré “Yoidad”) es absolutamente autónoma y para-sí, mientras que todo lo demás se funda y explica a partir de ella y sin otra instancia ulterior. La razón lo subsume todo.²¹ Como señalamos, en Kant esta unidad última sería la unidad originaria de la apercepción, el yo pensante que piensa el pensar. Ahora bien, ¿cómo se comprende este Yo? ¿Se trata de una unidad derivada de lo múltiple, o de la unidad que funda lo múltiple? ¿Cuál, de las dos instancias, convalida a cuál? Fichte sostiene que los múltiples “yo pienso” que acompañan las representaciones sólo se pueden unificar con un Yo que se pone a sí mismo: “Yo soy el pensante en este pensar”. Luego, pregunta:
“¿De cuál Yo se habla aquí? Si [se habla] de algo que los kantianos juntan (*zusammenstopfeln*) confiadamente desde una multiplicidad de representaciones, [algo] que no estaba en ninguna en particular, pero está en todas juntas, de modo que las citadas palabras de Kant tendrían este significado: Yo, que pienso D, soy el mismo Yo que ha pensado C y B y A, y mediante el pensar de mi pensar múltiple llego a ser mi Yo, esto es, lo idéntico en la multiplicidad; entonces, Kant sería justamente un charlatán patético, como tales kantianos.”²²
- 21 Los kantianos juntan resquicios de representaciones, aspiran a deducir la unidad desde la multiplicidad, y pretenden mostrar que lo fragmentario se ensambla de alguna manera. En rigor, niegan que el Yo esté en cada una de las representaciones en

particular, y lo hacen aparecer con motivo de la unificación, como si fuera obra de una mano invisible, como lo idéntico que surge desde lo múltiple y nada más. Si Kant defendiera este camino, análogo al del empirismo, sería un “charlatán”, porque de lo fragmentario, de los meros acompañamientos de conciencia, sólo podrá abrirse un regreso al infinito, un recorrido encerrado en lo múltiple y sin la unidad fundamental.²³ Sin embargo, Kant caracteriza a la apercepción pura como la *productora* de la representación “yo pienso”, la unidad en sí misma que no admite un fundamento ulterior. Fichte cita los pasajes en los que Kant concordaría con la Doctrina de la Ciencia, enfatizando que lo condicionante precede en la fundamentación a lo condicionado, la autoconciencia respecto de la conciencia.²⁴

- 22 Pero, así como señala la concordancia, muestra la diferencia. Para Kant la autoconciencia *condiciona* a la conciencia, y el contenido puede fundarse en algo exterior, que no contradiga o anule la autoconciencia. Por consiguiente, el contenido no brota de la unidad, sino que proviene de una instancia extrínseca. Para Fichte, en cambio, la autoconciencia *determina* la conciencia, lo cual significa que todo el contenido está fundado, dado y producido, mediante las condiciones de la autoconciencia. Entonces, no hay un fundamento exterior, porque el contenido proviene de la misma dinámica de la autoconciencia.²⁵ Lo dado es, en verdad, *puesto*, es actividad puesta como anulada; de lo contrario, si se presupone que lo dado proviene de la cosa-en-sí, o que posee una dinámica propia, o que lo múltiple se ordena por sí mismo, solapadamente se reinstaura el dogmatismo.
- 23 (c) *El empirismo*. La polémica con los kantianos reside en la pretensión (infructuosa) de fundar la unidad desde lo múltiple, en el empirismo.²⁶ Según esta perspectiva, lo dado (el contenido empírico, la realidad objetiva) proviene de algo distinto del Yo, y a partir de eso dado –la cosa-en-sí, la guarida del dogmático– se funda la experiencia. Sin lo dado no habría experiencia, correlativamente tampoco habría unidad del Yo, porque en esta perspectiva la unidad del Yo no se funda por sí misma, sino a partir de lo múltiple. Más aun: mediante la interpretación de Jacobi, Fichte enlaza ese contenido empírico con el noumeno, y se pregunta: ¿qué es un noumeno? Algo que tiene que ser pensado y agregado al fenómeno según las leyes del pensar. El desliz del dogmatismo empirista reside en que concibe esta suposición intrínseca al pensamiento como una cosa real que influye al Yo, que produce una impresión desde la cosa-en-sí.²⁷
- 24 Fichte descrea de esta lectura sobre Kant y se la atribuye a los kantianos. Pero para abonar su posición necesita neutralizar el empirismo del idealismo trascendental, y cita pasajes en los que Kant afirma que el objeto ha de ser dado, que afecta el ánimo, o que causa la representación; cita estos pasajes, no para reafirmarlos, sino para cuestionar cuáles de ellos hay que subrayar y cuáles sacrificar. Según Kant –prosigue Fichte– el objeto no es más que lo que el entendimiento agrega al fenómeno para conectar la multiplicidad con la conciencia; por consiguiente, sólo es un pensamiento. La afección no refiere a algo que exista afuera e independientemente, sino a un límite que efectivamente el Yo siente (no lo inventa), y que lo explica a partir de sí.²⁸
- 25 Así como la intuición intelectual no se dirige a un ser, sino a un actuar, el objeto tampoco está sostenido por algo exterior, pues todo lo que se diga del “afuera” se lo dice *desde el Yo*, y precisamente en este poder soberano reversible sobre sí se halla la diferencia fundamental respecto del dogmatismo. La intuición intelectual permite captar la unidad de todo el proceso. El Yo no sólo es autorreferencial, sino también lo que cada uno puede descubrir en su interior. Pero esta unidad fundamental no se

legítima a partir de lo múltiple-dado, sino por sí misma; no responde a una cosa-en-sí trascendente, ni a una regularidad misteriosa, sino a su propia autodeterminación. Luego, cabe preguntarse si el Yo en sí, el fundamento del idealismo accesible a cada particular, refiere al Yo de cada uno o una instancia universal.²⁹

5. El concepto de Yo y la comunidad.

- 26 Uno de los principales equívocos de la Doctrina de la Ciencia reside en el significado del Yo, que según Fichte algunos han intentado reducir a su propia persona, lo cual constituye el punto de vista de la conciencia común.³⁰ Desde el punto de vista filosófico, en cambio, la Doctrina de la Ciencia y Kant (el kantismo "bien entendido") consideran la unidad en un plano universal, es decir, abstraída de la persona particular. Elevarse al Yo como fundamento significa separarse de la singularidad, mientras que lo contrario, aferrarse a la persona concreta, expresa cabalmente el egoísmo del que la Doctrina de la Ciencia no puede ser acusada sin injusticia.³¹
- 27 El Yo al que exhorta elevarse Fichte implica la distinción y contraposición con los objetos en la instancia originaria. No se trata de un acto peculiar de una persona determinada, sino de la Yoidad o autoactividad que fundamenta todo lo objetivo. No se trata, entonces, de una síntesis de lo múltiple, sino de una acción tética, de un poner por sí mismo.³² Ahora bien, esta Yoidad que cada uno encuentra en sí, no se reduce a un patrimonio exclusivo, sino que, una vez captada, se transfiere a cierta porción de lo otro –el Ello, la objetividad opuesta–, y surge por síntesis el concepto de Tú. (Esto no significa que el otro carezca de Yoidad, sino que así se deduce este Yo determinado junto con un Tú determinado). El concepto de Tú surge por síntesis, a partir de la deducción de una multiplicidad contrapuesta, y del mismo modo aparece el concepto de Yo. Por consiguiente, el concepto de Tú y el concepto de Yo se deducen en reciprocidad;³³ no uno antes y uno después, no uno superior y otro inferior, no uno apoderado de la Yoidad y otro condenado al Ello, sino simultáneamente y en paridad. Además, son términos relativos, en el sentido de que cada uno le otorgará el referente que corresponda. En consecuencia, la libertad no se transfiere, sino que se conquista por sí, y se extiende al otro en el mismo acto en que el Yo (universal) se sintetiza con el yo (persona determinada). En este proceso se 'desciende' de lo universal a lo particular, pero con la simultaneidad de este individuo (yo) y aquel individuo (tú).³⁴
- 28 La Yoidad –la instancia universal accesible a todos, al igual que la razón–³⁵ se caracteriza por la autoposición que cada uno tendrá que descubrir y llevar a cabo por sí mismo, mientras que la individualidad sí resulta de una síntesis de lo múltiple. Para mostrar que el Yo no se reduce al individuo, Fichte propone dos ejemplos cotidianos: cuando otro responde "yo" ante la pregunta "¿quién anda ahí?", o dice "cuidado, soy yo" cuando una tijera o aguja que se utiliza para arreglar la ropa se desliza sobre su cuerpo; en ambos casos uno entiende el significado de las palabras, entiende que no es su propio yo, y entiende que el otro no es una cosa.³⁶ Por ende, en la práctica el Yo no corresponde exclusivamente a uno (ni a otro), y aunque no sea el de uno se lo distingue inmediatamente de las cosas.
- 29 La Yoidad y la individualidad son conceptos muy diferentes: el primero tético (originario) y el segundo sintético (resultante), el primero opuesto a todo lo exterior (No-Yo en general) y el segundo opuesto a los otros particulares, el primero significa la unificación de la persona con la espiritualidad (la comunidad) y el segundo la distinción

de personas determinadas en el seno de la Yoidad.³⁷ Quienes no comprenden esto, dice Fichte, se encierran en los límites de su yo. Pero aunque se crean o digan incapaces de elevarse a la Yoidad que propone la Doctrina de la Ciencia, efectivamente poseen este concepto de Yo:

“...sólo que no saben que lo tienen. [...] Su Yo, en el sentido en que ellos toman la palabra –a saber, su persona individual–, es el fin último de su actuar; por lo tanto, también es el límite de su pensar claro. Éste es para ellos la verdadera sustancia particular, y de ahí que la razón sea sólo un accidente. Su persona no existe como una expresión de la razón, sino que la razón existe para ayudar a esta persona a pasar por el mundo [...]. En la Doctrina de la Ciencia la relación es justamente al revés: la razón es lo único que existe en sí, y la individualidad sólo [existe] accidentalmente; la razón es fin, la personalidad medio; la última es sólo un modo particular de expresar la razón, que tiene que perderse más y más en la forma universal de la misma.”³⁸

- 30 Los egoístas invierten los términos de la relación, porque presentan lo particular como lo único verdadero y lo universal como un accidente; reducen la razón a la condición de instrumento de sus intereses. El idealismo procede al revés: considera a la razón (Yoidad) sustancia y al individuo accidente. La razón es un fin y existe por sí, mientras que el individuo es un medio, una expresión (*Ausdruck*) de la razón, y tiene que perderse en ella. Lo que se mantiene y existe por sí, la actividad autogenerada, se manifiesta en el individuo, es decir, adquiere una particular configuración, no gracias a una dinámica que lo instrumenta, sino en la medida en que el individuo mismo ejecuta en primera persona la libertad compartida y conquistada. A su vez, la razón no puede prescindir del individuo, porque sin éste no se expresa, y si lo convirtiese en mero instrumento pasivo entonces Fichte recaería en el idealismo/dogmatismo trascendente que critica. Pero si el individuo también se activa como expresión de la razón, se eleva y se concilia con ella, no hay sino inmanencia. Así encontramos en Fichte una precedencia de lo universal junto con una articulación comunitaria de lo particular. En la Yoidad que se opone a todo lo objetivo (No-Yo) se configura un Nosotros.

6. El idealismo fichteano.

- 31 El kantismo, o bien se aferra a las cosas y fragmenta al Yo (a la actividad, a la libertad) en ellas, y se convierte en letra muerta y en kantismo “mal” entendido; o bien deduce y legitima lo múltiple desde la unidad fundante del Yo, y se convierte en espíritu vivo y en kantismo “bien” entendido, en verdadero idealismo (no en una variante empirista del dogmatismo) o Doctrina de la Ciencia. La disyunción excluyente que Fichte emplea para obligar al lector de la *Segunda introducción* a tomar una decisión fundamental ya está definida de antemano, porque, al elegir, es libre, lo sepa o no, quiera ser coherente o no. El fantasma de la cosa-en-sí retorna con los kantianos (o también con Kant) en la medida en que sustentan un múltiple dado sin asumir la capacidad fundante y constitutiva del Yo. En la escisión, lo otro aparece como independiente, irrecusable, algo que el Yo sólo debe administrar. Pero –agregaría Fichte– en cuanto lo administra, inmediatamente lo transforma, y lo convalida según su actividad. Si el kantismo no desea dogmatizarse, tiene que dar el paso idealista. Si no desea dispersar y adherir el Yo a las cosas, tiene que reconocer que el Yo se pone a sí mismo y, gracias a este ponerse, pone las cosas. Lejos del idealismo está aquella versión trascendente que soslaya todos los límites (un símil verticalmente opuesto a la regularidad misteriosa); antes bien, nada es trascendente en el idealismo fichteano, pues todo se inmanentiza. Y se

inmanentiza en una Yoidad donde lo universal se amalgama en la (auto)-contraposición con lo particular, porque captarse a sí-mismo presupone captar al otro, en reciprocidad. Este otro, que también manifiesta la razón –en un cuerpo distinto–, resulta tan esencial como el propio yo para la conformación del sí-mismo, dado que el individuo deviene Yoidad comunitariamente, en un Nosotros.

- 32 El idealismo fichteano se destaca en el conjunto de contraposiciones que oscilan entre, por una parte, la restitución subrepticia del empirismo dogmático en el seno del idealismo y, por otra, la aniquilación o subsunción de todos los límites instrumentados en el funcionamiento de una razón omnímoda. Los extremos se tocan; racionalismo y empirismo, cosa-en-sí y razón, lo superior y lo inferior; sin embargo, este idealismo coloca a la voluntad/libertad en el centro de la escena y la relativiza en la limitación, no para condenarla a una dualidad infinita, sino para potenciarla en la realización y en la transformación de lo dado. Es una pena que estas ideas de Fichte, tan esenciales para su tiempo y para nuestro tiempo, hayan sido relegadas en la 'gran' historia de la filosofía; más penoso aún sería mantenerlas en penumbra.

Bibliografía

- 33 a) Siglas agregadas:
- 34 AP = *Apelación al público*, trad. M. Jiménez Redondo, en Rivera de Rosales J. – Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, 2009, pp. 165-193.
- 35 AP = *Appellation an das Publicum*, en FSW V 191-238.
- 36 ARC = *Advertencias, respuestas, cuestiones*, trad. S. Turró, en Rivera de Rosales J. – Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, 2009, pp. 249-274.
- 37 EJ = *Escrito de justificación jurídica*, trad. F. Oncina, en Rivera de Rosales J. – Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, 2009, pp. 195-247.
- 38 ES = *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*, trad. A. Ciria, Madrid: Tecnos, 1998.
- 39 RAF = *Rückerrerinnerungen, Antworten, Fragen*, en FSW V 335-373.
- 40 RE = *Reseña de «Enesidemo»*, trad. V. López-Domínguez – J. Rivera de Rosales, Madrid: Hiperión, 1982.
- 41 SFGM = *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, trad. J. Rivera de Rosales, en Rivera de Rosales J. – Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, 2009, pp. 137-147.
- 42 UUGB = *Ueber den Unterschied des Geistes vom Buchstaben in der Philosophie*, en GA II/3 315-342 (trad. Ramos-Oncina, FyE 135-167).
- 43 b) Bibliografía citada:
- 44 -ACERBI, (2008) "Fichte e Jacobi interpreti dell'«io penso» di Kant. Autocoscienza, esistenza, persona", en *Leggere Fichte*, vol. 3: "Fichte e suoi contemporanei", EuroPhilosophie, Colección Fichte Online, pp. 34-76; dado que la página expió o resulta

- inaccesible, un URL alternativo es: http://digidownload.libero.it/VNereo/leggere_fichte3.pdf. Visto el 12/04/2015.
- 45 -ACOSTA, E. (2010), "Fichte y el Nationalsolipsismo", en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea]*, 1 | 2010, URL: <http://ref.revues.org/317>.
 - 46 -ANTUÑA, F. (2012), "El carácter des-introductorio de la Doctrina de la Ciencia", en *Éndoxa: series filosóficas*, Madrid: UNED, pp. 457-470.
 - 47 -BOWMAN C. - ESTES Y. (2010), *J. G. Fichte and the atheism dispute (1798-1800)*, London: Ashgate Publishing.
 - 48 -DE ALMEIDA CARVALHO, M. (2009), "Introducción histórica", en Rivera de Rosales J. - Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, pp. 13-132.
 - 49 -DE JESÚS, V. (2012), "Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia - Un fragmento de filosofía", en *Éndoxa: series filosóficas*, Madrid: UNED, pp. 481-520.
 - 50 -GAUDIO, M. (2011), "Schelling y Fichte: algunas afinidades en el plano filosófico-jurídico", en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea]*, 3 | 2011, URL: <http://ref.revues.org/397>.
 - 51 ----- (2012), "La superstición dogmática: Fichte en la disputa del ateísmo", en R. Pulley - N. M. Sáez (compiladores), *Lenguaje, voluntad e igualdad en la sociedad moderna: homenaje a J.-J. Rousseau. Actas de las III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata, pp. 215-225, URL: <https://docs.google.com/viewer?srcid=0B-cGzvOC5fCyNzM1OFllWW1pV28&pid=explorer&efh=false&a=v>.
 - 52 -JACOBI, F. H. ([1785] 2013), *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn*, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección, trad. y notas M. J. Solé, Bernal: Universidad de Quilmes / Prometeo, pp. 119-235.
 - 53 -LA VOPA, A. (2001), *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy. 1762-1799*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - 54 -LAUTH, R. (1968), "La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo", en *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro, México: UNAM, pp. 51-76.
 - 55 -MAUREIRA, M. (2010), "Nihilismo del idealismo. Jacobi frente a Fichte", en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea]*, 1 | 2010, URL: <http://ref.revues.org/328>.
 - 56 -PAREYSON, L. (1950), *Fichte*, Torino: Ediciones de Filosofía.
 - 57 -PRATA GASPAR, F. (2012), "Nota sobre o ponto de vista da doutrina-da-ciência", en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea]*, 4 | 2012, URL: <http://ref.revues.org/289>.
 - 58 -RAMOS, M. - ONCINA, F. (1998), "Introducción" a J. G. Fichte, *Filosofía y estética*, Valencia: Universidad de Valencia, pp. 13-101.
 - 59 ----- (2002), "Introducción" y "Notas" a J. G. Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Madrid: Istmo.
 - 60 -RIVERA DE ROSALES, J. (2009), "Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental", en Rivera de Rosales J. - Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, pp. 357-390.
 - 61 -SANTORO, Th. (2010), "Intuição Intelectual e Fundamentação do Conhecimento no Ensaio de uma nova Exposição da Doutrina-da-Ciência", en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea]*, 1 | 2010, URL: <http://ref.revues.org/330>

- 62 -SCHELLING, F. ([1794] 1997), *Vom Ich als Princip der Philosophie*, en *Sämmtliche Werke* (= SSW), Hrsg. K. Schelling, Serie I, tomo 1, 149-244; Berlín: Total Verlag.
- 63 -SERRANO, V. (2013) “Vida, naturaleza y nihilismo afectivo en Fichte”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 30, n° 1, Madrid, Universidad Complutense, pp. 91-106.
- 64 -WIZENMANN, T. ([1786] 2013), *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección, trad. y notas M. J. Solé, Bernal: Universidad de Quilmes / Prometeo, pp. 379-429.

NOTAS

1. “[H]ay dos grados de la humanidad [...], dos géneros principales de hombres. Unos, que aún no se han elevado al sentimiento pleno de su libertad y a la autoactividad absoluta, se encuentran a sí mismos únicamente en el representar las cosas; ellos sólo tienen aquella autoconciencia dispersa, adherida a los objetos, recolectada junto con y desde la multiplicidad de objetos. Su imagen se les lanza mediante las cosas, como mediante un espejo [...]. Pero quien llega a ser consciente de la autoactividad y de la independencia de todo lo que existe fuera de él, [...] no necesita de las cosas para apoyar su sí-mismo [...]. La filosofía que se elige depende de qué hombre se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto [...], sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene”. EE § 5, GA I/4 194-195. Citamos las obras de Fichte de acuerdo con las siglas establecidas en esta revista; para los casos no contemplados, agregamos una sigla y la aclaración pertinente se realizará en “bibliografía”. Por otra parte, la cuádruple contraposición del idealismo frente al dogmatismo que señalamos al comienzo la tratamos en un artículo contemporáneo a éste y que puede considerarse como su antecesor inmediato: “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”. Allí llegamos a la conclusión de que suele enfatizarse el idealismo fichteano contra el dogmatismo trascendente y no tanto contra el empirismo y el idealismo “a medias”; este aserto se vuelve clave para los temas que trataremos aquí.

2. AP, FSW V 225, AP 184. Sobre la disputa del ateísmo: A. La Vopa 2001: 368-424; M. De Almeida Carvalho 2009: 102-131; C. Bowman – Y. Estes 2010: 4-16. Sobre la equiparación entre dogmatismo y eudemonismo, véase nuestro artículo 2012.

3. WG, FSW VI 397-399; la cita en FSW VI 399, ES 62-63.

4. ASL, FSW V 405-408, DRel 25-29.

5. ASL, FSW V 435, DRel 59; la crítica a la filosofía moderna: FSW V 424-425, DRel 46-47.

6. ASL, FSW V 446, DRel 70.

7. La crítica en general: ASL, FSW V 493-497, DRel 124-129; la cita en ASL, FSW V 494, DRel 125.

8. Sobre la declaración pública de Kant, M. Ramos – F. Oncina 1998: 36-39. Véase también M. Ramos – F. Oncina 2002: 128-135.

9. Sobre los kantianos, véase F. Antuña 2012: 465-468.

10. EE, GA I/4 183. Un dato curioso y significativo que anticipa la compleja relación de Fichte con/contra Kant, se encuentra en el epígrafe que encabeza esta EE: se trata de la misma cita de F. Bacon del comienzo de la *Crítica de la razón pura* (B II), sólo que Fichte suprime las dos siguientes

oraciones: “Sobre nosotros mismos callamos”, y “que tengan también buena esperanza, [que] no se figuren ni piensen que nuestra renovación sea algo infinito y supramortal, cuando en verdad no es más que el término legítimo y el fin de los errores infinitos”. Es decir, Fichte suprime el silencio sobre el sí-mismo y las limitaciones de la razón.

11. EE, GA I/4 183-184. “La pregunta (exclusivamente histórica) es: ¿realmente ha fundado Kant la experiencia, según su contenido empírico, en algo diferente del Yo? Sé muy bien que todos los kantianos, excepto sólo el Sr. Beck [...], han entendido así a Kant [...]; [han entendido] que *el fundamento objetivo de los fenómenos está en algo, que es la cosa en sí* [...]; han encontrado, precisamente, el sistema opuesto al que [Kant] ha expuesto, el dogmatismo en vez del idealismo trascendental”. ZE § 6, GA I/4 234.

12. EE, GA I/4 184. En este mismo sentido, Schelling –en *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, SSW I/1 157– quiere consumir una “segunda revolución”, un giro copernicano contra el kantismo empirista. Sobre la interpretación filosófica en Fichte y en Schelling nos explayamos en 2011.

13. ZE § 6, GA I/4 221. No deja de llamar la atención que se siga insistiendo en la estrecha relación Kant-Fichte cuando el pionero mismo de esta interpretación, L. Pareyson 1950: XXXVII afirma claramente que Fichte es un intérprete, y no un mero seguidor de Kant. La misma base interpretativa instaaura y fija R. Lauth 1968: 51-52. Pero lo que más ha servido de arma de combate de estos dos precursores y referentes de la bibliografía fichteana consiste, no tanto en la diferencia con Kant, sino especialmente en la separación y/o denostación de Schelling y Hegel: Pareyson 1950: XX-XXII, XXXI s., XVI s.; Lauth 1968: 58 s.

14. ZE § 6, GA I/4 222. Esta concesión contradice lo afirmado en BG: “entenderemos a Rousseau mejor de lo que él se entendió a sí mismo, y lo encontraremos en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros”, BG V, GA I/3 61, DS 128-129. Sin embargo, en ZE § 6 Fichte afirma: “se está forzado a explicar según el *espíritu*, si con la explicación según la *letra* no se quiere ir muy lejos. Kant mismo [...] da una notable prueba de explicación según el espíritu en la interpretación de Leibniz...”, porque Kant pone a Leibniz en concordancia consigo mismo, GA I/4 231-232, nota. Sobre este tema: M. Ramos – F. Oncina 2002: 130.

15. ZE § 6, GA I/4 222 nota.

16. ZE § 6, GA I/4 223.

17. En WLnM, Fichte directamente se distancia de Kant: “En esta observación [el simultáneo ver y el verse de la conciencia] reside el fundamento de todos los errores de los otros sistemas filosóficos, incluso el kantiano. Ellos consideran al Yo como un ESPEJO, en el cual se refleja una imagen, pero el espejo mismo no se ve; de ahí que se requiere un segundo ESPEJO para [ver] aquel primero, y así sucesivamente [...]. Por el contrario, el Yo en la DC no es ningún espejo, sino *un ojo*; es un ESPEJO QUE SE REFLEJA a sí mismo, es imagen de sí. *Mediante su propio ver, el ojo* (la INTELIGENCIA) *se convierte a sí mismo en imagen*”, WLnM-H § 4, GA IV/2 49, DCnm 34. Sólo de este modo se puede comprender la unidad entre el Yo y el mundo; de lo contrario, el mundo se independiza (dogmatismo, empirismo, kantismo) o el Yo cae en solipsismo/omnipotencia (idealismo trascendente). “Esto no es tan claro en Kant, pues en él el concepto de Yoidad ha sido descuidado. No pensó de manera determinada que la conciencia se reuniese con cada acto del Yo”, WLnM-H, § 16, GA IV/2 196, DCnm 188. Es decir, Kant no tuvo en cuenta que la unidad funda la multiplicidad y se pone en cada acto particular de la conciencia; Kant no pensó, de modo adecuado, el fundamento: “Kant dice: no me encuentro tal como lo que soy, sino [tal] como me aparezco (*erscheine*). Esto es completamente correcto [...]. Ahora bien, aquí se tiene que preguntar aún más, a saber: ¿de dónde proviene, pues, este fenómeno (*Erscheinung*)? Yo mismo lo hago. Pero ¿qué soy Yo?”, WLnM-H, § 16, GA IV/2 219, DCnm 212, y así hay que proseguir hasta el verdadero fundamento. Si Kant hubiera indagado más, hubiera encontrado la DC: el Yo se pone a sí mismo, y se pone en sus actos de conciencia.

18. ZE § 4, GA I/4 213-214; § 5, GA I/4 216-218. Sobre la intuición intelectual, véase el agudo y detallado análisis de Th. Santoro 2010: 4 s. Por otra parte, A. Acerbi realiza un luminoso

tratamiento del problema de la autoconciencia en Kant (2008: 36-44) y de las dificultades que resolvería la intuición intelectual en Fichte (44-59). Sin embargo, Acerbi contrapone esta solución de Fichte (extraída de ZE § 5) al tratamiento del Yo (ZE § 11) como racionalidad universal opuesta a la individualidad, que se condice con una “actividad pura e impersonal” (2008: 58). Por ende, según Acerbi el problema del enlace entre el pensar y lo empírico no lo resuelve Fichte, sino Jacobi (2008: 60-68), dado que relaciona la conciencia con el cuerpo como “unidad viviente” (2008: 65), mientras que Fichte recién se dará cuenta de la relevancia de la vida en su obra posterior (2008: 71-72). Más allá de la interpretación parcial sobre ZE § 11 (Acerbi no tiene en cuenta, por ejemplo, el estatus de la idea: GA I/4 265), y más allá de que Fichte ya trató el cuerpo propio en GNR, WLnM-H y WLnM-K, además de sugerirlo en BG y UUGB, Acerbi tampoco tiene en cuenta la relevancia del concepto de vida en ZE (ni en obras anteriores, como UUGB, o contemporáneas, como los textos de la disputa del ateísmo). Así, en ZE § 5, GA I/4 217: “Todo el que se atribuye una actividad se remite a esta intuición. En ella está la fuente de vida, sin ella está la muerte”. Es curioso que, aunque Acerbi cita extensamente a Fichte, este pasaje entero quedó sumido en los puntos suspensivos (2008: 45). Y a pesar de que cita el pasaje en el que Fichte equipara intuición, actividad y vida (GA I/4 218), no comenta el aspecto vital: 2008: 49-50. También descontextualiza una aseveración de RAF § 8 (2008: 47-48), donde Fichte separa filosofía y vida (“Vivir es propiamente *no-filosofar*, filosofar es propiamente *no-vivir*”, FSW V 343, ARC 254), pero para mostrar que la filosofía se despega del punto de vista común para asimismo comprender la vida: “El especular [= filosofar] sólo es medio para *reconocer* la vida” (RAF § 7, FSW V 342, ARC 253). Cf. F. Antuña 2012: 458-460, que enfatiza el concepto de vida en ZE. Cf. M. Maureira 2010: 17 s., que explica el nihilismo que Jacobi encuentra en Fichte y las respuestas de éste al primero. Cf. F. Prata Gaspar 2012: 4-5, que analiza ese mismo pasaje de RAF en términos de contraposición entre el punto de vista del filósofo y el punto de vista común-dogmático. Finalmente, en un excelente artículo V. Serrano muestra que el concepto de vida está presente en los primeros textos del “jovencísimo” (2013: 94) Fichte –antes de 1790– y afirma que la ecuación vida = no-filosofía, filosofía = no-vida, no encaja con el pensamiento de este filósofo y merece interpretación. Según Serrano, Jacobi se refiere a la vida como experiencia o vivencia individual, en el sentido más básico del término, que Fichte claramente rechaza y subsume en niveles más complejos de actividad (2013: 95 s.). En otras palabras, si la vida es empirismo (desgarrado, por el salto mortal, respecto de Dios), Fichte jamás aceptaría semejante equiparación.

19. ZE § 5, GA I/4 221. La distinción entre *Thatsache* y *Thathandlung* constituye uno de los hallazgos reveladores que llevan a Fichte en RezAe (GA I/2 46, RE 66) a la confianza de haber encontrado un primer principio de la filosofía, más elevado que el principio de conciencia de Reinhold, y que a su vez lo distancia de la postura de Jacobi (*Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, ap. VII, p. 575; también T. Wizenmann, p. 421), que considera a Dios como un *Thatsache* –sobrenatural, creador, independiente, personal, etc.– que nos es dado.

20. ZE § 6, GA I/4 224-225. Una muy buena y clarísima explicitación de la relación entre la apercepción trascendental y el imperativo categórico: J. Rivera de Rosales 2009: 364-366.

21. ZE § 6, GA I/4 227. La cuestión de lo uno y lo múltiple se reaviva con motivo de la disputa del ateísmo, donde Fichte se ve obligado a ofrecer una concepción sobre Dios, y lo define como “orden moral del mundo” al que no cabe adscribirle ninguna connotación antropomórfica ni empírica: üGuG, FSW V 186-187; SFGM 145. Pues si se concibe a Dios como sustancia, se traslada sobre este concepto una caracterización sensible, espacio-temporal / categorial: AP, FSW V 216-217; AP 179-180. Si conceptualizar (*begreifen*) significa delimitar o determinar, Dios no es conceptualizable sin tergiversación, sin finitizar lo infinito: VS, FSW V 265; EJ 214. En este punto, afirma: “Dios no es ni uno, ni muchos, ni un hombre ni un espíritu; todos estos predicados corresponden sólo para el ser finito, pero no para lo inconcebible, lo infinito”, VS, FSW V 266, EJ 215. Así, resulta comprensible por qué Fichte se niega a otorgarle personalidad a Dios, aunque por reflexión se pueda conectar lo múltiple en un solo principio, es decir, mediar lo inmediato. La

reflexión permite pensar lo múltiple como Uno, como espiritualidad pura, no como sustancia material; como sujeto lógico, no real: RAF §§ 34-38, FSW V 366-369; ARC 269-271. Se trata de un pensamiento, del orden moral en el que debemos creer, o de la racionalidad en general que debemos presuponer. Lo infinito se sustrae a cualquier finitización, pero sin convertirse en algo trascendente, sino en la presuposición necesaria e inmanente para pensar, o para actuar moralmente. Todo este desarrollo no contradice lo afirmado aquí, porque su motivación consiste en sustraer a Dios de la categorización propia del conocimiento, así como en estos pasajes Fichte sustrae la autopoición del Yo de la simple referencia a objetos o de los contenidos de conciencia.

22. ZE § 6, GA I/4 228. “[P]or la síntesis (*Zusammenfassen*) de estas representaciones diversas surgiría un *pensar* múltiple como un *pensar en general*, pero de ninguna manera un *pensante* en el este pensar múltiple”. GA I/4 228 nota. En WLn-H § 12: “Justamente un YO semejante, que no se piensa como UNO, sino sólo como pensando X, Y, Z, etc.; un YO semejante tienen los KANTIANOS. Éstos ciertamente hablan de la UNIDAD del YO, pero no demuestran el fundamento de esta unidad; porque, antes de tener compuesto un modelo de esta composición (*Zusammensetzung*), ya tiene que existir la unidad [...]. Y esto UNO no es más que la *intuición INTELECTUAL del QUERER* [...]; por lo tanto, a cada multiplicidad tiene que añadirse mi querer”, GA IV/2 125-126, DCnm 112.

23. La imposibilidad de alcanzar una unidad última desde la multiplicidad también aparece en VND: GA I/4 274-277. Sobre esta regresión al infinito: V. De Jesús 2012: 497-506.

24. ZE § 6, GA I/4 228-230.

25. ZE § 6, GA I/4 229. En EWL § 1, Fichte afirma directamente: “*Kant* parte de la presuposición de un múltiple sea dado para el alojamiento posible en la unidad de la conciencia”, GA I/3 144, y prosigue aclarando que Kant va de lo particular a lo universal, lo que permite explicar “un universal colectivo” o acumulativo (*ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung*), pero no un “universal infinito” que contenga absolutamente la experiencia: “De lo finito a la infinitud no hay ningún camino; pero sí al revés, hay un [camino] de la infinitud indeterminada e indeterminable, mediante la facultad de determinar, a la finitud”, GA I/3 144-145. Por eso, más abajo agrega que la Doctrina de la Ciencia no se apoya en la experiencia, sino en la deducción que, de realizarse correctamente, encontrará lo deducido en la experiencia, GA I/3 146.

26. Fichte reconoce en Kant el mérito de “haber separado, con conciencia, la filosofía de los objetos externos, y de haberla introducido en nosotros mismos. Éste es el espíritu y el alma más interior de su filosofía completa, también es el espíritu y el alma de la Doctrina de la Ciencia”. ZE § 6, GA I/4 231. En otro texto dice: “el error, ciertamente constatado por la letra de *Kant*, pero completamente contradictorio con su *espíritu*, consiste sólo en [afirmar] que el objeto debe ser algo más que un producto de la imaginación. Si se afirma esto, se convierte en dogmático trascendente, y se vuelve totalmente extraño al espíritu de la filosofía crítica”, EWL § 3, GA I/3 190.

27. ZE § 6, GA I/4 233-237. Así sentencia Fichte: “el kantianismo de los kantianos es efectivamente [...] esta síntesis descabellada del dogmatismo más grosero, que hace de las cosas en sí la influencia en nosotros, y del idealismo más decidido, que hace surgir todo ser sólo mediante el pensar de la inteligencia, y que no sabe absolutamente nada de otro ser”, 237. El pasaje ofrece cierta ambigüedad respecto del idealismo. En la medida en que el ser se legitima *desde las leyes* de la inteligencia, no sería un idealismo dogmático; por ende, en este pasaje Fichte acusa a los kantianos de mezclar (de ahí la *abentheuerliche Zusammensetzung*) el idealismo con el dogmatismo. En efecto, al combinar el idealismo con el dogmatismo empírico se produce esa composición descabellada, dado que idealismo y dogmatismo se rechazan y no se pueden unificar coherentemente.

28. ZE § 6, GA I/4 239-242.

29. En ZE § 6 Fichte ya anticipa lo que defenderá en los párrafos siguientes: “Aquí [= en la apercepción pura de Kant] está claramente descrita la naturaleza de la autoconciencia pura. En toda conciencia es la misma [...]: en ella el Yo es determinado únicamente por sí mismo, y es

determinado absolutamente. – Kant tampoco puede entender esta apercepción pura bajo la conciencia de nuestra individualidad, ni confundir la última con la primera, porque la conciencia de la individualidad está necesariamente acompañada de otra conciencia, [la] de un Tú, y sólo bajo esta condición es posible”. GA I/4 229.

30. ZE § 8, GA I/4 253; § 9, GA I/4 254.

31. ZE § 12, GA I/4 267. Recordemos que en la época egoísmo y solipsismo son lo mismo. Sobre la acusación de solipsismo hacia Fichte, véase el excelente artículo de E. Acosta 2010: 3-4, 14 s.

32. ZE § 9, GA I/4 255.

33. Coherentemente, en GWL § 4 afirma: “si no hay Tú, no hay Yo; si no hay Yo, no hay Tú”, GA I/2, 337; FDC 77. El concepto de Tú se establece en reciprocidad con el Yo, y aunque contiene cierta reminiscencia de Jacobi, en éste remite a una instancia trascendente (Dios).

34. Este aspecto resulta clave para comprender la intersubjetividad en GNR §§ 1-4; según nuestra perspectiva, el tema ya se encuentra en la “Introducción”: GA I/3 313, 319-320.

35. ZE § 10, GA I/4 258.

36. ZE § 9, GA I/4 256-257.

37. ZE § 9, GA I/4 257.

38. ZE § 9, GA I/4 257-258.

RESÚMENES

In the *Second Introduction*, Fichte constructs and explains his conception of idealism (the Science of Knowledge) in opposition with Kantianism, and more specifically with its dogmatism and empiricism. The criticism of dogmatism –where the I appears fragmented and dispersed in things –, is followed by that of Kantians that aimed to ground the I in the multiplicity of the given.

This criticism leads to Fichte’s interpretation of Kantianism and to a new perspective on the unity and the Selfhood. In this paper, we will begin by analyzing the exhortation to decide between dogmatism and idealism in the *First Introduction* (1). Then we are going to work on the criticism of dogmatism as dispersion and adhesion to things in Fichte’s later works (2). In this perspective the “Kantianism properly understood” of the *Second Introduction* appears (3), in order to consider how the unity of the Science of Knowledge is justified (4), according to three moments: (a) the intellectual intuition, (b) the one and the multiple, (c) empiricism. With the I in the center of the study, the reciprocal interrelation and communitarian dimension of the Selfhood will become clear (5). Finally, we are going to make some general consideration on Fichte’s idealism.

ÍNDICE

Keywords: Fichte’s idealism, dispersal, Kantianism properly understood, unity, Selfhood

AUTOR

MARIANO GAUDIO

UBA