

AUTOCONCIENCIA, IMAGINACIÓN Y CONTRAPOSICIÓN: WLNM § 17 (SEGUNDA PARTE)

SELF-CONSCIOUSNESS, IMAGINATION, AND CONTRAPosition: WLNM § 17 (SECOND PART)

ÓSCAR CUBO UGARTE*

Becario postdoctoral de la Alexander von Humboldt-Stiftung

Al comienzo de la segunda parte del § 17 Fichte retoma una de las tesis centrales de su pensamiento y de la entera arquitectura de la *WLnm*, a saber, que toda «*conciencia es únicamente autoconciencia*»¹, de manera que todos los momentos del sistema son deducidos como necesarios para que el Yo sepa de sí y se configure como un Yo. Esta afirmación a la altura del § 17 ya no es sin más una mera afirmación, sino una tesis que ha sido probada genéticamente a través de la exposición de la *WLnm*. A estas alturas del texto ya hemos asistido a numerosas acciones y argumentaciones intermedias a este respecto. Lo fundamental reside, como hemos visto al comienzo de la obra, en que el primer principio, a pesar de no ser un hecho de conciencia, es ya en sí mismo una «distinción», o mejor dicho, una actividad (*Tätigkeit*) real-ideal, en la que la autoconciencia tiene la forma inmediata de sujeto-objeto (*Subjectobject*)². En el inicio nos encontramos, en un primer momento, con la acción libre y espontánea (de auto-posición en la intuición intelectual que es real-ideal), que es lo que se señala como objeto, y en un segundo momento, con el concepto del Yo, cuya actividad consiste en reflexionar sobre el primer momento, contraponiéndolo a un reposo que es lo que aparece como *Vermögen* y como pasividad inicial o no-Yo. Este elemento de pasivi-

* Para la redacción de este artículo ha sido de inestimable ayuda un seminario organizado por el Prof. Jacinto Rivera de Rosales, en el que también participaron Ana Conde y Vasco de Jesus. Los comentarios, observaciones y dificultades hermenéuticas que surgieron en este magnífico círculo de lectura, han sido decisivas para la redacción definitiva del mismo.

¹ GA. IV/3, 481.

² GA. IV/3, 484.

dad y reposo es esencial para que el Yo a través de su acción llegue a saber de sí. Dicho elemento es caracterizado por Fichte como lo determinable, mientras que la acción del Yo es caracterizada como lo determinado.

Lo determinable se puede considerar en dos aspectos distintos, por un lado, y por lo que respecta al Yo, como un No-Yo, y por otro lado, como *Vermögen*, esto es, como el lado de actividad en reposo con el que se encuentra la propia subjetividad. En virtud del *Vermögen* el Yo de la acción se encuentra a sí mismo como algo dado, y es olvidadizo de sí en tanto que pura acción. Esta capacidad de acción emerge en el § 17 como la capacidad que tiene la conciencia de proponerse fines a sí misma. Este concepto de fin aparece por primera vez en el § 4 de la *WLn*, y hace referencia a la serie subjetiva de la conciencia que se contrapone a la serie objetiva de lo dado. Por medio del concepto de fin la *Vermögen* adquiere una determinación esencial, como una *Vermögen práctica (praktisches Vermögen)*, que está volcada en una actividad real. El Yo como querer puro se muestra entonces como una inteligencia concreta volcada hacia un determinado fin que ha de realizar en el elemento pasivo del mundo. Esta actividad teleológica del Yo repercute a su vez en la posibilidad de su autoconciencia, ya que el Yo sabe de su actividad gracias al mencionado concepto de fin. Dicho en términos más generales, no hay libertad sin inteligencia, ni viceversa; ambos factores constituyen una unidad indisoluble entre sí, aunque por de pronto puedan parecer distintos y heterogéneos entre sí.

En esta afirmación de la interna unidad de la inteligencia (como autoconciencia) y la voluntad Fichte se mantiene en la estela abierta por la filosofía crítica de Kant. La presencia de Kant a lo largo de toda la segunda parte del § 17 es muy notable, tanto por lo que respecta a la unión de autoconciencia y voluntad, como por lo que respecta al tratamiento de la imaginación *productiva* y de la categoría de *acción recíproca* con la que concluye el párrafo en cuestión. En efecto, Kant también considera indisoluble el concepto de voluntad y el concepto de finalidad. De hecho, «fin» es para Kant: «*el objeto de un concepto en la medida en que el concepto es considerado como la causa del objeto, esto es, como el fundamento real de su posibilidad; y a la causalidad de un concepto en relación con su objeto se la llama finalidad (forma finalis). De tal modo que, allí donde se piensa [...] el objeto mismo (su forma o su existencia) como efecto posible tan sólo por medio de un concepto (de dicho objeto), allí se piensa un fin*»³. Es decir, para Kant,

³ *KU. Ak.-Ausg.*, V, 220

los conceptos en la medida en que son manejados por la voluntad obtienen una cierta causalidad; y en tanto que los objetos son los fines de una determinada acción se «*mantiene una clara relación con la razón*»⁴.

Pues bien, para Fichte ésta unión de la voluntad o querer puro con el concepto de fin tiene diversas implicaciones; una de las más importantes es que por medio del concepto de fin se determina el querer puro, introduciéndose la temporalidad en la actividad del Yo, que deviene una conciencia empírica orientada por un querer determinado y finito. Esta determinación del Yo acontece, cuando el Yo elige entre lo determinable a través de su concepto de fin. De este modo, el Yo y la voluntad adquieren una causalidad real (además de por su propio cuerpo) a través del concepto de fin que es lo determinante tanto para la voluntad, como para el objeto. De hecho, y por lo que respecta a esto último, Fichte caracteriza el concepto de fin como el *medium* a través del cual el Yo ve el objeto; o dicho de otra manera, el objeto se muestra al Yo por medio de la categoría de *causalidad* que pone en juego el concepto de fin⁵. No conviene olvidar a este respecto, que la categoría de causalidad corresponde a su vez a la segunda de las «categorías de relación» de la tabla de las categorías de la *Crítica de la razón pura*, y que se haya situada entre la categoría de relación de inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*) y la categoría de comunidad o acción recíproca, que analizaremos al final de la presente investigación⁶.

Otra implicación importante del concepto de fin es que confiere realidad teleológica a la categoría de causalidad porque la constitución del objeto depende en este caso de la actividad del Yo. El objeto tiene su fundamento en el concepto de fin que a su vez adquiere realidad en el objeto, de tal modo que el efecto ha de pensarse a través de la causa y la causa a través del efecto. Ahora bien, Fichte al igual que Kant otorga en este caso una gran importancia a la noción de finitud, porque el concepto de fin es indisoluble de la actividad del pensar algo en concreto, mientras que el objeto real es algo realmente efectivo⁷. Desde el comienzo de la *WLNm* el Yo experimenta dicha finitud a través del sentimiento. Por medio de este sentimiento, el pensar sale de sí mismo y pasa de ser un pen-

⁴ *Teleol. Prinz.* Ak.-Ausg. VIII. 182

⁵ Cf. GA. IV/3, 491.

⁶ Véase a este respecto, desde un punto de vista meramente teórico, el § 4 de la *Grundlage*.

⁷ Véase a este respecto: GA. IV/3, 484.

sar ideal que sólo se piensa y se expone a sí mismo, a ser un pensar real y objetivo que se refiere a algo fuera de él a través de la intuición. A través de este sentimiento el Yo obtiene su primera noticia de lo otro de sí y de la limitación.

Es decir, por medio del concepto de fin el Yo no sólo se hace consciente del mundo externo, sino también de su limitación concreta en relación al mismo. Esto repercute en el autoconocimiento del Yo, ya que el Yo se capta por medio del concepto de fin no sólo como una actividad volente en general, sino como una fuerza sensible unida a un determinado cuerpo⁸. Esta fuerza sensible es lo que hace que el concepto de fin llegue a ser una causa concreta y real en el mundo. De este modo el Yo emerge bajo un doble aspecto, a saber, como una inteligencia práctica, y como una fuerza sensible. Ambos aspectos del Yo han de pensarse unificados porque el concepto de fin para devenir el fundamento real del objeto y tener una causalidad efectiva en el mundo tiene que sensibilizarse y estar unido a una fuerza sensible concreta (su cuerpo propio) y viceversa, puesto que una fuerza sensible sin el concepto de fin es una fuerza ciega, similar a la que mueve por instinto a los animales (*Naturtrieb*).

En este sentido, el Yo es siempre un Yo volente, que sólo se capta a sí mismo en la medida en que a través de su concepto de fin produce un efecto positivo en el mundo⁹. Es decir, el Yo volente se capta a sí mismo como una fuerza sensible concreta en la medida en que se intuye teniendo una cierta causalidad en el mundo¹⁰. De modo que el concepto de fin en tanto que actividad determinante del Yo tiene un doble aspecto, puesto que se trata, por un lado, de un determinar ideal, y por otro, de un determinar real enlazado necesariamente a una determinada fuerza física y hace posible así que el Yo tome conciencia de dicha fuerza sensible como *su* propia causalidad (*Wirksamkeit*) en el mundo. Fichte lo expresa del siguiente modo: «intuyo el determinar de mi fuerza física en el pensar del objeto inmediatamente, pero esta fuerza física es la mía sólo en la medida en que también ella es divisada por medio del concepto de fin»¹¹. Este último aspecto, es lo que hace que el Yo se encuentre encarnado en un determinado cuerpo limitado por un mundo de objetos; o como señala Carlos Morujão, el «Yo se encuen-

⁸ Véase a este respecto: GA. IV/3, 491, 34-5.

⁹ Cf. GA. IV/3, 485.

¹⁰ Véase a este respecto: GA. IV/3, 485.

¹¹ GA. IV/3, 486.

tra»¹² pone juego una identidad entre el concepto de fin y el concepto del objeto, esto es, una síntesis entre el pensamiento ideal de un fin y el pensamiento real de un objeto correspondiente a ese fin¹³. Lo que todo ello significa para Fichte es que la autoconciencia y la voluntad, o si se quiere, la inteligencia y la acción real práctica siempre se dan unidas, esto es, que no pueden darse la una sin la otra, a pesar de que la primacía corresponda al Yo volente, puesto que no hay conciencia del Yo si no es gracias a su propia actividad volente y esta actividad volente se manifiesta en el acto de proyectar un concepto de fin, que no puede estar dissociado de una fuerza real para obtener su causalidad real en el mundo.

Pues bien, para Fichte, en este devenir real del Yo volente, es decir, en esta unión del concepto de fin con una fuerza real, juega un papel importante la imaginación. Con ello Fichte recoge y reelabora el tratamiento kantiano de la imaginación *productiva*. En efecto, la tarea de la imaginación trascendental en la *Crítica de la razón pura* es mediar entre las categorías puras del entendimiento y el tiempo como forma de la sensibilidad en general. La mediación se lleva a cabo a través de los esquemas de la imaginación en virtud de los cuales se da forma a la forma misma de la sensibilidad, esto es, al *tiempo*. En este sentido, los esquemas trascendentales de la imaginación no son más que «*determinaciones a priori del tiempo, según reglas*»¹⁴ o «*determinaciones trascendentales del tiempo*»¹⁵. Por lo que respecta a su función trascendental, la imaginación no es *reproductiva*, puesto que no representa algo dado previa y empíricamente, sino ***productiva***, ya que enlaza las formas a priori de la intuición con la apercepción trascendental como punto supremo del entendimiento. Es decir, la imaginación trascendental *produce* el marco mismo de la objetividad en general, pero con arreglo a las reglas de los conceptos puros del entendimiento. Por este motivo, conviene hablar de imaginación *productiva*, y no de imaginación *reproductiva*, pues en éste último caso «*las síntesis se hallan sujetas exclusivamente a leyes empíricas, a saber, las de la asociación, que no aportan nada a la explicación de la posibilidad del conocimiento a priori*»¹⁶. La imaginación trascendental pertenece a la filosofía trascenden-

¹² Véase a este respecto: GA. IV/3, 472.

¹³ Carlos Morujão p. 11

¹⁴ *KrV*. A 145 / B 184.

¹⁵ *KrV*. A 138 / B 177.

¹⁶ *KrV*. B. 152.

tal, en la medida en que a través de su papel mediador hace posible los conocimientos sintéticos a priori.

Pues bien, Fichte también maneja esta noción de imaginación *productiva*, pero lo hace para abordar el problema de la síntesis de lo ideal y lo real¹⁷, o dicho con más exactitud, para tratar el problema de la síntesis o unión del concepto de fin y de la fuerza sensible, como los dos aspectos centrales del Yo volente. En este caso, y a diferencia de Kant, Fichte no habla de esquemas y parece otorgarle a la imaginación *productiva* una doble función, en primer lugar, la de ser responsable de la temporalidad y espacialidad que lleva consigo la proyección de un determinado fin por parte del sujeto volente y, en segundo lugar, la de ser el fundamento del mundo empírico en el que ha de realizarse dicha actividad teleológica del Yo.

En efecto, como ya hemos mostrado, el Yo es consciente de sí al proyectar su concepto de fin. El Yo sólo sabe que es y que piensa en la medida en que está envuelto en dicha actividad y reflexiona sobre ella. Es más, el propio concepto de fin es fruto de dicha actividad, puesto que no es algo dado, sino producido por el Yo y su saber. Pero, junto a esta actividad proyectiva también se co-produce un elemento sensible en el que toma cuerpo dicho concepto de fin. Se trata del espacio-tiempo de la objetividad en el que ha de realizarse teleológicamente el Yo volente, y que Fichte caracteriza (siguiendo de una manera *sui géneris* a Kant) como un elemento infinitamente divisible que es puesto precisamente a través de la propia actividad del Yo. Este elemento extenso e infinitamente divisible es el material que a su vez tiene que elaborar la imaginación, a quien corresponde la tarea de aprehender lo múltiple y contrapuesto en la intuición.

Sin embargo, y a pesar de que la terminología empleada por Fichte es deudora de la nomenclatura kantiana, hay entre ambos autores importantes dife-

¹⁷ Como señala Fichte a este respecto en el «Manuscrito de Halle» de la *WLNm*: «*El asunto principal de la Doctrina de la Ciencia no es presentar algo muerto en el que yaczan los conceptos, sino algo espontáneo y vivo. De ahí que incluso se pueda, por así decirlo, intercambiar el significado de las palabras en el sistema. Así, aquí también real e ideal son palabras que valen sólo relativamente. Obviamente hay algo absolutamente ideal y algo absolutamente real. Lo primero es lo inteligible y lo segundo la materia muerta. Pero los miembros intermedios pueden llamarse real o ideal en cierto sentido o en otro, según se avance hacia lo absolutamente ideal o se retroceda a lo absolutamente real*» GA IV/2, 207-208 (Trad. José Luis Villacañas y Antonio Ramos, p. 200).

rencias por lo que respecta su tratamiento de la imaginación *productiva*. También en este caso se puede hablar, como hace Mário Carvalho, de un «cambio de acento»¹⁸ en el que se mantienen los significantes, aunque alterándose profundamente el significado de los mismos. Esto se hace patente por lo que respecta a la función *aprehensiva* que Fichte otorga a la imaginación en su doctrina de la imaginación *productiva*. A este respecto, también Kant atribuye una actividad *aprehensiva* a la imaginación en su uso empírico. Ahora bien, para Kant dicha función *aprehensiva* es indisociable de una función *comprehensiva*, en virtud de la cual es posible la unidad de lo múltiple en la intuición. Kant se refiere a ello en la «Análítica de lo sublime» de la *Crítica del Juicio*. Allí señala que la capacidad estética de la imaginación para *aprehender* (*Auffassung*, *aprehensio*) sucesivamente lo múltiple de la intuición es ilimitada, a diferencia de su capacidad estética de *comprender* (*Zusammenfassung*, *comprehensio aesthetica*) en una unidad lo múltiple de la intuición, que es claramente limitada.

Lo que Kant sostiene es que «para que surja una unidad intuitiva de la diversidad de las impresiones [...], hace falta recorrer toda esa diversidad y reunirla después»¹⁹, esto es, hace falta un acto *aprehensivo* de la imaginación. Dicha actividad *aprehensiva* de la imaginación conforma el continuo de la percepción y no encuentra ningún límite para su actividad. Sin embargo, cuando se trata de reunir la diversidad en una unidad, esto es, cuando se trata de retener y de reproducir las partes precedentes a medida que se llega a las siguientes, la imaginación tiene un máximo de *compreensión*, más allá del cual no puede ir, y con este máximo de *compreensión* se llega a la medida última y fundamental de la apreciación *estética* de las magnitudes. En este sentido, ambas actividades de la imaginación mantienen una relación inversamente proporcional, puesto que cuando la *aprehensión* va más allá del mencionado *máximo estético*, lo que se gana en *aprehensión* se pierde en *compreensión*. Ello se debe a que la *aprehensión* y la *compreensión* introducen dos modulaciones diferentes del tiempo. La *aprehensión* introduce un *progressus* en el tiempo, mientras que la *compreensión* implica un *regressus* en el tiempo. Es decir, la *aprehensión*, debido a su carácter progresivo y sucesivo, apunta al futuro, mientras que la *compreensión*, debido a su carácter regresivo, apunta al pasado.

¹⁸ Véase en este mismo volumen Carvalho 197.

¹⁹ *KrV*. A 99.

En cualquier caso, lo que nos interesa retener de todo ello, es que ambas funciones de la imaginación se realizan *al mismo tiempo*, puesto que la *compre-hensión* para exponer en una unidad la multiplicidad de impresiones dadas en la intuición, presupone la *aprehensión*, y la *aprehensión* para no perderse en el infinito de la pura sucesión, presupone la *compre-hensión*. Sin embargo, la *compre-hensión* que suprime la condición temporal de la *aprehensión* y que permite la *simultaneidad* de la multiplicidad de las impresiones en una sola intuición alcanza pronto un máximo estético más allá del cual no puede ir. Cuando se traspasa ese límite, se pierde en *compre-hensión* lo que se gana en *aprehensión* y entonces la *compre-hensión* se hace tanto más difícil cuanto más avanza la *aprehensión*.

Pues bien, por lo que respecta a la doctrina de la imaginación productiva desplegada en la segunda parte del § 17 de la *WLn*m, Fichte únicamente hace referencia explícita a la mencionada actividad *aprehensiva* de la imaginación, aunque le da un significado y un alcance más amplio que el que se encuentra en la filosofía crítica de Kant. A este respecto, Fichte parece no tratar explícitamente la capacidad *compre-hensiva* de la imaginación, porque asocia dicha actividad *compre-hensiva* a su actividad *aprehensiva*, puesto que la imaginación es la encargada no sólo de *aprehender*, sino también de *sintetizar* lo contrapuesto. A esto hay que añadir, además, que Fichte tampoco reduce la capacidad sintético-aprehensiva de la imaginación a la síntesis de lo infinitamente divisible de la sensibilidad, ya que relaciona dicha capacidad *aprehensiva* con la esfera del pensar puro, esto es, con la tarea de pensar en unidad lo contrapuesto. En este sentido, y más allá de Kant, la imaginación *productiva* juega también un importante papel a la hora de pensar la síntesis entre la serie de lo real y de lo ideal.

Otro punto crucial en el que se distancia Fichte de Kant es en el papel que atribuye dentro de su doctrina de la imaginación *productiva* al Juicio o facultad de juzgar (*Urteilkraft*). Si a la imaginación le corresponde la tarea de *aprehender* y sintetizar lo contrapuesto, al Juicio le corresponde la tarea de dividir y analizar aquello que se presenta en unidad. De hecho, para Fichte hay una clara acción recíproca entre la imaginación y el Juicio, porque sus respectivas actividades sólo pueden ser descritas la una a través de la otra. De manera que la capacidad de *aprehender* en conjunto lo contrapuesto, que corresponde a la imaginación, es indisoluble de la capacidad de captar los elementos que forman dicho compuesto, y que Fichte reserva para la facultad de juzgar. «*Ambas están en acción recíproca, [puesto que] no hay*

algo simple sin totalidad, ni totalidad sin [algo] infinitamente simple»²⁰. También se insiste en ello en el «Manuscrito de Halle» de la *WLnm*, donde se recalca que «*aque- llo que para la imaginación no es divisible, lo es [empero] para la facultad de juzgar*»²¹. Es decir, la actividad de la imaginación y de la facultad están íntimamente unidas, porque la actividad de una no se puede describir sin la actividad de la otra, de modo que si la imaginación se encarga de sintetizar procesos absolutamente opuestos al infinito, la facultad de juzgar se encarga de analizar lo absolutamente opuesto sin- tetizado a través de la imaginación²².

Por lo que respecta al tratamiento fichteano de la imaginación hay también que señalar, que la imaginación no sólo está vinculada con la intuición empíri- ca, sino también con la intuición intelectual, ya que es un elemento fundamen- tal para *aprehender* la unidad de lo contrapuesto a un nivel conceptual. Esto es algo que el Juicio y el pensar en general no pueden lograr, puesto que la tarea del Juicio es fundamentalmente analítica, y porque el pensamiento ha de desplegarse de una manera discursiva. En este sentido, «*la imaginación es la capacidad de aprehender lo determinable, lo cual el pensar no puede, puesto que es meramente dis- cursivo*»²³. Por lo que respecta a la **causalidad** propia del concepto de fin esto tiene importantes consecuencias, ya que significa que el pensamiento tiene que pensar discursivamente el tránsito de lo determinable a lo determinado, mien- tras que la imaginación puede *aprehender* su unidad en su heterogeneidad.

Ahora bien, esta heterogeneidad ha de comprenderse a partir de lo que pode- mos denominar la *ley de la contraposición* que está presente desde el comienzo de la obra y que Fichte llega a caracterizar como «*la ley de la reflexión*»²⁴. En virtud de esta ley el pensar discursivo ha de unirse a la actividad *aprehensiva* de la ima- ginación y viceversa, ya que en realidad la imaginación y el pensar discursivo tien- nen que entenderse como dos aspectos de un mismo fenómeno al que Fichte denomina en el «Manuscrito de Halle» de la *WLnm*: «*inteligencia*»²⁵. Es decir, la

²⁰ GA. IV/3, 489.

²¹ GA IV/2, 215 (Trad. José Luis Villacañas y Antonio Ramos, p. 209)

²² Cf. GA IV/2, 215

²³ GA. IV/3, 488.

²⁴ GA. IV/3, 360. Véase a este respecto también: GA. IV/3, 327, 348, 352, 356

²⁵ Allí se dice: «*La inteligencia tiene la capacidad de aprehender en un acto esto infinito absoluta- mente opuesto a sí. Esta capacidad es la imaginación y el acto es la síntesis de lo diverso a través de la imaginación, y el acto de unificar lo absolutamente diferente*» GA IV/2, 212 (Trad. José Luis Villa- cañas y Antonio Ramos, p. 204).

inteligencia no puede darse sin intuición y sin concepto al mismo tiempo, al igual que en otro sentido tampoco concepto de fin puede llegar a realizarse sin la fuerza sensible y el mundo correspondiente.

Es cierto, que en cada serie o pareja de términos contrapuestos se da la apariencia de la sucesividad, pero en el fondo tras el epifenómeno de la sucesividad lo que late es la simultaneidad. De modo que no se da el concepto de fin «antes» que el concepto de fuerza y objetividad, al igual que lo determinable no se da «tras» lo determinado, ni el uno «a continuación» del otro. Por eso Fichte afirma que lo determinable no se da con «anterioridad» a la imaginación, sino que «surge precisamente a través de la imaginación y meramente a través de ella»²⁶. En este caso, cuando el Yo se intuye imaginando, intuye a través de ello algo determinable, por lo que ambos aspectos se dan al mismo tiempo.

Es decir, la diferencia y contraposición de lo determinado y lo determinable se da *de un solo golpe* (*mit einem Schlage*). El Yo, como lo determinado, sólo se puede intuir a sí mismo al contraponerse con lo determinable. O dicho de otro modo, con arreglo a la mencionada *ley de la contraposición*, la actividad del Yo presupone tanto su propia facultad (*Vermögen*) o actividad en reposo como la inactividad del mundo, a pesar de que ésta aparezca a la conciencia no-filosófica como algo meramente dado, es decir, como una objetividad completamente ajena e independiente de la actividad del Yo. Este efecto óptico puede localizarse en todos los estratos de la *WLn*, puesto que la *Vermögen*, la imaginación, etc., siempre pueden aparecer por de pronto a la conciencia común como algo meramente dado, es decir, sin huella alguna de su génesis y deducción.

Todo lo que estamos diciendo afecta a la entera estructura genética de la *WLn*, y al sentido del Yo, entendido como actividad auto-determinante. Este acto de auto-determinación es un acto de reflexión absolutamente libre, y es caracterizado por Fichte en el § 14 de la *WLn* como «*el verdadero punto de surgimiento de la conciencia*»²⁷. Esta libertad de la reflexión pone de relieve que la conciencia no es algo sin más dado, sino que más bien es un producto de la auto-determinación del Yo, que constituye el *comienzo absoluto* de la obra y que como tal es «*inconcebible justamente porque* [para comprender algo] *nuestra conciencia*

²⁶ GA. IV/3, 489.

²⁷ GA. IV/3, 452.

*siempre presupone algo*²⁸. Es decir, en la medida en que la conciencia siempre se halla «en el medio» no puede concebir su comienzo, ya que tiene siempre que presuponerlo²⁹.

La mencionada auto-determinación del principio es en realidad un acto superior del Yo en virtud del cual el Yo se pone a sí mismo al unificar y diferenciar el intuir y el pensar. A esto remite la «síntesis A», que es el verdadero generador de la autoconciencia, ya que a partir de ella se genera una doble serie: la ideal y la real. En virtud de esta síntesis de lo real y lo ideal se gana al mismo tiempo la unidad del Yo, y «*solamente en esta unificación el Yo es generado*»³⁰. Pues bien, esta síntesis y esta simultaneidad no han de pensarse como una mera yuxtaposición de elementos separados y preexistentes entre sí, sino que ha de concebirse como una *acción recíproca* entre ambos términos, en cuya síntesis no hay dependencia, sino simultaneidad absoluta y reciprocidad.

La *ley de la contraposición* tiene que complementarse, pues, con la categoría de *acción recíproca*, porque los elementos contrapuestos no se comportan entre sí como compartimentos estancos, ya que cada uno interviene en el otro, de tal modo que cada uno es visto a través del otro. Por este motivo, el acto originario de la síntesis ha de entenderse siempre como un *acto doble*, y «*como no podía ser de otro modo en el caso del acto originario del Yo, teniendo en cuenta que el Yo siempre se presenta de una manera doble*»³¹. Esta síntesis originaria y fundamental es la síntesis central de la que se ocupa el entero sistema. De hecho, y como ya hemos visto en los primeros artículos de la presente monografía, las dos series se originan a partir del auto-determinarse de A que es el comienzo absoluto de toda vida, de toda conciencia y de toda actividad³². De este determinarse surge, por un lado, el estar-determinado, que es divisado como un producto en el mundo sensible, y, por otro lado, un determinar que es divisado como *agilidad*. Pues bien, ambas perspectivas se unifican cuando entre ellas no se establece una relación de dependencia, sino una mediación recíproca, tal y como sucede con la categoría de *acción recíproca*.

²⁸ GA. IV/3, 494.

²⁹ Véase a este respecto: GA IV/2, 224.

³⁰ GA. IV/3, 494.

³¹ GA. IV/3, 495.

³² Véase a este respecto: GA IV/2, 224.

Todo el sistema de la *WLn* se asienta en esta duplicidad de la mirada. La síntesis suprema es para la conciencia inconcebible porque remite a lo que desde el comienzo de la *WLn* se denomina sujeto-objeto. Aunque desde el punto de vista de la experiencia de la conciencia siempre se separa el sujeto y el objeto, ambos tienen empero que pensarse como siendo originariamente una sola cosa³³. Es por ello que la categoría que mejor puede expresar esta unión o síntesis es la categoría de *acción recíproca*, en virtud de la cual se han de pensar los contrapuestos como recíprocamente mediados entre sí. Esto vale incluso para el resto de las categorías kantianas de relación, puesto que desde el punto de vista del Sistema, la causalidad no puede ser pensada sin la sustancialidad, ni la fuerza interna como algo distinto de su exteriorización. Esta síntesis originaria es la que pone de manifiesto la categoría de *acción recíproca*, que constituye, según Fichte, «la categoría de las categorías»³⁴. Su prioridad se debe, y no debemos cansarnos de insistir en ello, en que gracias a ella se pone de manifiesto que el acto originario de la síntesis es doble y bidireccional, a pesar de que esté desde el comienzo levemente *inclinado* hacia el lado de la actividad en virtud de la cual el Yo tiene que realizarse y verse realizado en el no-Yo, siendo esta tarea de realización y visibilización aquello en lo que consiste para Fichte la verdad de la ciencia.

Bibliografía

- FICHTE, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966.
- KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ss.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto (1996b): «El primer principio en Fichte». En: *El inicio del Idealismo alemán*. MARKET, Oswaldo y RIVERA DE ROSALES, Jacinto (Eds.), Editorial Complutense, Madrid, pp. 62-102.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2002): «La reflexión trascendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling». En: *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. RIVERA DE ROSALES, Jacinto y LÓPEZ SAENZ, M del Carmen (Eds.), Ediciones UNED, Madrid, pp. 33-75.

³³ Cf. GA. IV/3, 496.

³⁴ GA. IV/3, 497.

VVAA (1996a): *Fichte 200 años después*. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, Virginia, (Ed.) Editorial Complutense, Madrid.

VVAA (1996b): *El inicio del Idealismo alemán*. MARKET, Oswaldo y RIVERA DE ROSALES, Jacinto (Eds.), Editorial Complutense, Madrid.

