

# ***DOCTRINA DE LA CIENCIA NOVA METHODO: ANÁLISIS DEL § 17 (PRIMERA PARTE)***<sup>1</sup>

## ***DOCTRINE OF SCIENCE NOVA METHODO: ANALYSIS OF § 17 (FIRST PART)***

CARLOS MORUJÃO  
*Universidade Católica Portuguesa*

### **I**

El individuo, en su calidad de elemento del mundo de los espíritus, es decir, en cuanto parte de una comunidad de seres racionales libres, es un *quantum* finito de un querer puro que, al final de la 1.<sup>a</sup> Parte de la WLnm, en el § 13, Fichte considera como la condición suprema de la conciencia. La investigación a la que se consagra la 2.<sup>a</sup> Parte, la cual comienza con el § 14, se nos explicita en GA IV/3, 448: «Nuestra tarea es ahora: ¿cómo deviene empírico el puro querer?». A eso Fichte lo denomina también, en el § 17, «construcción efectiva» (GA IV/3, 470: *wir construiren nun wirklich*). Éste es de hecho un problema central para la *Doctrina de la Ciencia*; en ella no se trata solamente de hallar la condición suprema de posibilidad de la conciencia, sino de mostrar asimismo que, una vez establecida la condición y ligando progresivamente cada uno de los requisitos de la conciencia, resulta posible regresar a lo condicionado del cual se había partido y así deducirlo

---

<sup>1</sup> «Agradezco a Jacinto Rivera de Rosales la lectura de la primera versión de este texto y las propuestas que me hizo para mejorarlo. A Oscar Cubo agradezco la lectura de la primera traducción castellana y las propuestas de corrección. Agradezco también a Emiliano Acosta la breve discusión que entablamos sobre algunos problemas de traducción de pasajes menos claros del original alemán de la WLnm.»

Desde este punto de vista, la comparación entre el procedimiento del geómetra y el del filósofo (GA IV/3, 470), tan usual en Fichte<sup>2</sup>, asume particular importancia. El geómetra traza figuras en el espacio sin preguntarse sobre la procedencia de esa capacidad suya, ni siquiera sobre el origen del propio espacio. El filósofo, por el contrario, sólo puede proceder a la construcción de la conciencia efectiva si, previamente, se ha asegurado las condiciones necesarias para proceder a esa construcción. La división de la obra en dos partes queda así justificada.

El primero de los objetivos del § 17 se enuncia en el final del punto 2 (GA IV/3, 472), con la siguiente afirmación: «Ha de mostrarse por qué motivo a una conciencia se liga otra y de qué modo surge una serie ininterrumpida [de conciencias] (*eine laufende Reihe*)». Así, en los puntos 1 y 2 de la Primera mitad (pp. 470-481, las páginas que aquí vamos a considerar) de este § 17, situados entre las pp. 470 y 472 de GA IV/3, Fichte retoma el tema de la *Aufforderung* —la exhortación<sup>3</sup>, conforme a la traducción castellana—, abordado en el § 16, mostrando ahora que es ella la que me confiere individualidad, en la medida en que soy libre de responderle o no. Por este motivo, exhortación y determinabilidad son simultáneas (*sollen zugleich sein*), pero no son lo mismo (*nicht ... eins sey*); la primera es sólo la posibilidad del actuar libre, su fundamento real (*Realgrund*), no el fundamento de la decisión (*entscheidende Grund*) para actuar de un modo o de otro. A continuación, en el punto 3, situado entre las pp. 473 y 474, Fichte muestra que concebir la exhortación es encontrarme como sujeto con el predicado de la libertad y realizar la síntesis entre un concepto de fin, por ejemplo, querer mover mi mano, y un concepto objetivo, mi mano en movimiento; el pensar sintético está compuesto por dos series: la serie ideal (el querer y el concepto de fin) y la serie real (la acción objetiva y el sentimiento, que, más tarde, aparecerán como cuerpo y como objeto producido por mi acción). Finalmente, Fichte recuerda que no hay síntesis sin análisis y que es propio de la consciencia unir en la diferencia.

Una vez cumplido este primer objetivo, el § 17 se propone cumplir un segundo, que, ligado estrechamente a éste, constituye conjuntamente con él el tema

<sup>2</sup> Cf., en particular, todo el § 1 de la Introducción a la WL de 1801/02, in GA, II/6, 135-138. En el mismo sentido, Carta a Schelling de 31.05.1801, in GA III/5, 43 y ss.

<sup>3</sup> I. RADRIZZANI, en su traducción al francés, *La Doctrine de la Science Nova Methodo*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1989, propone *sollicitation*.

central de su Primera mitad: el inicio de la explicación de la serie ideal y del paso de la conciencia sintética situada fuera del tiempo, a la conciencia empírica, situada en el tiempo, escindida —a consecuencia de la exhortación— entre el pensar ideal (indeterminado, pero determinable) de un fin y el pensar real (determinado) del objeto del querer. Este segundo objetivo se cumple en el punto 4, entre las pp. 478 y 481 de GA IV/3.

Como hemos dicho, la WLn<sub>m</sub> descubre la raíz de la conciencia —o su condición suprema— no en la facultad representativa, sino en un querer puro. La conciencia se caracteriza por ser una facultad de proponerse fines para sí misma. Si el representar nace del querer (y no a la inversa), es porque éste determina la posibilidad de la aparición de un objeto según un concepto de fin. Como consecuencia, el querer no se restringe al plan ético, como en Kant. De este modo, la conciencia, que en el filósofo de Königsberg aparecía escindida entre una facultad de conocer — que legislaba en el plano del conocimiento teórico — y una facultad de querer y de desear — que legislaba en el ámbito de la moralidad, podrá recuperar la unidad que había perdido. La pregunta inicial de Fichte no será, pues, «¿cómo es posible un conocimiento *a priori*?», sino «¿de qué modo puede el Yo hacerse consciente de su actuar?».

Pero, con estas afirmaciones, no hemos hecho nada más que esbozar en líneas muy generales la problemática de este parágrafo, sin entrar aún en su verdadera dificultad. En el § 14, Fichte había preguntado: ¿cómo pensar el querer puro, que se encuentra fuera del tiempo, sin la ayuda del propio tiempo, que es la condición de todo el pensar? La respuesta es obvia: no resulta posible hacerlo. Este querer puro —es decir, la condición suprema del pensar— es tan sólo una idea (en GA IV/3, 449, Fichte lo llama «una guía», eine *Hilfslinie*) y desconectado del sentir, el intuir y el pensar, de los cuales es la condición de posibilidades y al cual estos deben ser reconducidos, es inaprehensible por nuestra consciencia discursiva. Pero, una vez establecida la condición, la *Doctrina de la Ciencia* tendrá que mostrar cómo el acto por el cual el Yo se determina realmente a sí mismo — el «punto de origen» (*Entstehungspunkt*) de la conciencia empírica — no se halla, él mismo, ya determinado, sino que es libre. Lo contrario significaría el recurso a un «en sí» exterior a la conciencia, que arruinaría el proyecto transcendental. Sin embargo, sólo puedo reflexionar sobre el querer en el caso de que él ya esté determinado. Para que esto suceda, él ya no podrá ser el querer puro ni total, sino un querer parcial. Y éste, a

su vez, presupone un objeto, o sea, una limitación originaria del querer. ¿De dónde podrá venir un objeto para el Yo y qué tipo de objeto es éste? La doctrina de la exhortación —o de la intersubjetividad trascendental— posee la función de dar respuesta a esta cuestión. En definitiva, ella no es más que, formulada en otros términos, nuestra anterior cuestión sobre la constitución de una serie ininterrumpida de conciencias. Fichte procede, según nos parece, en dos tiempos: 1) afirmando que en el exacto momento en que el querer se transforma en querer determinado, es decir, en que él se hace efectivo al ser solicitado para un actuar, es la totalidad del mundo espiritual —y, directamente, nada más que ese mundo espiritual— la que actúa sobre una de sus partes: sobre la conciencia individual determinada; se establece así la necesidad de aquel enlace entre las conciencias, prescindiéndose del recurso a algo exterior a la conciencia para explicar el surgimiento del objeto; 2) mostrando que de aquí resulta una distinción entre el querer y el concepto de fin que da origen al carácter temporal de cada conciencia empírica, para la cual todo el actuar supone la existencia de una exhortación que cronológicamente lo haya precedido.

## II

La conciencia, que la *Doctrina de la ciencia* se propone observar en las etapas necesarias del proceso de su construcción, es una conciencia libre, sí, pero finita. Esto significa dos cosas: 1) que solamente se consigue pensar a sí misma desde una modificación del estado de su sentimiento; 2) que esa modificación es el resultado de una relación del actuar con el querer; en esta acción, dice Fichte, «el pensamiento que vagabundea es capturado (*das herumschweifende Denken wird ergriffen*) y limitado a un punto» (GA IV/3, 426). Pero una vez que esa acción supone que el querer ya es empírico, el paso del querer puro al empírico ha de ser explicado. Esta explicación ya fue ofrecida por Fichte en el § 14, por medio del cuerpo propio y de la discursividad de la reflexión (que solo puede captar una parte tras otra), y en el § 15 mediante la exhortación, por lo que interesa retener aquí solamente lo esencial de la misma para la comprensión del § 17.

El yo es una actividad que se siente limitada —Fichte, en el § 14 (GA IV/3, 450), la había llamado un *quantum* de actividad—y que tiene en vista superar

esta limitación<sup>4</sup>. La limitación surge en el momento de la elección de qué hacer. Pues bien, por un lado, en sí misma, la elección es libre, o, en el lenguaje de Fichte, formal, en la medida en que no se puede suministrar un fundamento determinante para lo que será su objeto, y hay que suponer que los mecanismos causales no operan sobre la voluntad; pero, por otro, una elección efectiva —lo que Fichte llama el ejercicio material de la libertad y que es la *ratio cognoscendi* de la libertad formal— implica elegir una cierta cosa en vez de otra. Fichte dice, como sabemos, que un acto de voluntad tan sólo se distingue de otro acto de voluntad por el objeto del querer, puesto que según la forma —en cuanto actos de voluntad— todos son exactamente iguales, son la manifestación de un mismo querer puro<sup>5</sup>. El querer puro —a cuya fundación procede la WLnm— sólo puede realizarse en el caso de que se limite, pero su limitación deberá ser igualmente un acto de libertad. La tarea de la *Doctrina de la Ciencia* será encontrar el X en el que las dos, la limitación y la libertad, se unifican. Ese X —es decir, el proceso de constitución del sujeto práctico— implica necesariamente el recurso a la exhortación: el querer empírico habrá de ser reconocido como intersubjetivamente condicionado a consecuencia de la pertenencia de cada individuo a una comunidad de seres racionales<sup>6</sup>. Según pensamos, hay una fuerte influencia de Rousseau en esta tesis de una tendencia propia de los seres racionales finitos hacia la sociabilidad —cuya deducción Fichte realiza— y una crítica implícita de las tesis hobbesianas: a semejanza de Rousseau, Fichte piensa que el estado de guerra es posterior al estado de naturaleza y no, como sucedía en Hobbes, una característica suya, puesto que la confrontación entre las conciencias supone que éstas se encuentren ya socializadas, es decir, integradas en una serie<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Para una clarificación de estas nociones fichteanas, cf. la GWL, GA I/2, 270. Limitar es suprimir parte de una realidad a través de una negación. El concepto de límite implica, por ello, el de *Quantitätsfähigkeit*.

<sup>5</sup> GA IV/3, 453: «Un querer se diferencia de otros mediante el objeto sobre el que recae, por lo tanto, con arreglo a la forma (el querer en cuanto querer) todo querer es igual. Con ello la REFLEXIÓN POSTULADA no es posible sin el conocimiento del objeto. ¿De dónde procede entonces ese conocimiento? Esa es de nuevo la vieja pregunta por el concepto de finalidad. No puedo querer sin querer un objeto.»

<sup>6</sup> Cf. E. DÜSING, «Fichtes Theorie der Interpersonalität», in A. MUES (hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System*, Hamburg, Felix Meiner, 1989, pp. 174-197, pp. 185-186. Cf. igualmente J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, Estudio Introductorio a *Fundamento del Derecho Natural*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 31.

<sup>7</sup> Sobre el rousseaunismo de Fichte y su rechazo del hobbesianismo, puede verse el 1.º capítulo del BB, in GA, I/1, en particular pp. 237 y ss.

Al principio del punto 3 del § 17, encontramos la siguiente afirmación: «Tan cierto como comprendo la exhortación, me encuentro (*finde ich mich*) a mí mismo como sujeto, con el predicado de la libertad que debe ser encontrada.» En realidad, en este *Ich finde mich* hay que distinguir dos momentos: el del pensamiento determinado de un yo que fue encontrado (Fichte lo llama: *ein Sein durchs Denken*), y el del pensamiento determinable, pero susceptible de determinación (*durchs Denken ein Sein*). El pensar (*Denken*) asume aquí el carácter sintético de un *Mittelpunkt* gracias al cual los dos momentos son unificados<sup>8</sup>. La unidad de estos dos momentos fue engendrada por el proceso de individuación, al cual Fichte regresó, a modo de recapitulación, en los ya referidos puntos 1 y 2 de este § 17.

No es en el § 17 donde Fichte introduce el problema de la individuación, pero ahora este problema obtiene una nueva oportunidad dado que el querer empírico es siempre el querer de un individuo. Pues bien, la individualidad había sido definida por Fichte como algo que me es dado por medio de la *exhortación* para el actuar libre, y no como un querer que se confronta con el querer de otro; puesto que son partes de un único querer total, situado fuera del tiempo, los individuos tienen por vocación entenderse entre ellos, siendo posible obviamente no hacerlo; no negaremos que, en el sistema de Fichte, esté contemplada la posibilidad de un «estado de guerra», pero no en sus principios fundadores; a semejanza de Rousseau, el estado de guerra, para Fichte, sólo puede ser el resultado del estado social. Ser un individuo es, consecuentemente, poder ser solicitado y, aunque este actuar mío que resulta de la exhortación del otro deba ser considerado como un accidente —él es, al comienzo, algo «meramente posible y pensado» (GA IV/3, 472)—, esta posibilidad mía constituye aquello en lo que otro individuo piensa cuando, solicitándome, piensa en mí. Fichte expresa del siguiente modo lo que está contenido, más allá de mí mismo, obviamente, en este concepto que otro ser racional tiene de mi acción:

«[él contiene] un accidente de mí, [es decir] mi actuar libre; según esto, a través del mero concepto de esta exhortación, me hallo tanto a mí mismo como [también] mi actuar libre; [esto] último en cuanto un [actuar libre]

---

<sup>8</sup> Cada uno de aquellos dos momentos se encuentra, asimismo, asociado a un término extremo, pero será solamente en el § 18 que Fichte abordará esta cuestión.

meramente posible y pensado; me hallo [a mí mismo] pensado por el otro como lo que actúa; [pero ]por esto no actúo aún efectivamente.»<sup>9</sup>

Debemos recordar aquí dos afirmaciones anteriores de Fichte sobre la individualidad:

La primera se encuentra en el § 13 (GA IV/3, 437). Fichte defiende que mi individualidad, de la cual mi cuerpo no es más que una manifestación en el espacio, es constituida por la suma de mis determinidades, es decir, de mis posibilidades limitadas de determinarme en función de mis elecciones. En esta circunstancia, no resulta meramente accidental el papel desempeñado por el cuerpo: él constituye una especie de esquema que sensibiliza el querer, el cual, de otro modo, permanecería inaprensible por la reflexión.

La segunda afirmación se halla en el § 15 (GA IV/3, 461). Fichte afirma que mi individualidad es el resultado de la limitación de la voluntad originaria por la totalidad de lo que es determinable en el tiempo. El límite efectivo, si no queremos recurrir a una explicación transcendente, es el resultado de la aceptación de esa limitación originaria que me abre al mundo (órgano externo).

Lo que acabamos de decir también se comprende bien desde lo que se dice, en pasos casi idénticos respecto a la formulación, en el § 3 de la GNR<sup>10</sup>. Fichte reconoce ahí que la existencia de una actividad causal del sujeto sobre el objeto supone ya la existencia del objeto, el cual, a su vez, supone la existencia de una conciencia que lo ponga. Si un objeto proporciona al sujeto la posibilidad de auto-determinarse, el sujeto, a su vez, se determina a sí mismo para su libre actividad delante al objeto. Parecería entonces que la explicación no evitaría un círculo: un sujeto sólo podría auto-determinarse en el caso de que ya estuviera auto-determinado. No obstante, este paso de la determinidad a la determinación no puede haber sido producida por el propio individuo, el cual es pura posibilidad, así como no podrá ser simplemente producida en el Yo desde el exterior: en el primer caso, si fuera producida por el Yo, éste habría querido algo antes de conocerlo; en el segundo caso, si la determinación partiera del exterior, el Yo sería una

---

<sup>9</sup> GA IV/3, 472.

<sup>10</sup> Cf. GNR, GA, I/3, 342.

cosa y la determinación no se distinguiría de un influjo de tipo causal. Ahora bien, por lo que fue anteriormente dicho acerca de la exhortación, parece que es con ella que la consciencia comienza; pero, por otro lado, el pensar sintético — el mencionado *Mittelpunkt* entre el pensamiento determinado de un fin y pensamiento del objeto que resultó del concepto de fin—, se encuentra fuera del tiempo. La separación entre el querer, el concepto de fin y la percepción del objeto supone la experiencia y el tiempo; sin embargo, el análisis de las acciones transcendentales de las cuales nace, fuera del tiempo, la consciencia empírica sólo podrá proseguir profundizando en la relación entre el querer puro y el concepto de fin.

Pero no nos adelantemos. Respecto a lo que ha quedado dicho, hay una cuestión que aún sigue sin respuesta: ¿cómo puede esa limitación originaria del sujeto no ser el resultado de una relación causal del objeto sobre la consciencia y, al mismo tiempo, motivar una futura actividad causal libre del sujeto sobre el objeto, dirigida por el concepto de fin, fruto de la exhortación? Recordemos que no se trata de constatar que esto pasa así, sino más bien de saber por qué motivo debe pasar así.

Cerca del final de la Primera Introducción a la WLnM (GA IV/3, 329), Fichte lamentaba haber conservado, en la primera exposición de la GWL, la distinción tradicional entre filosofía teórica y filosofía práctica, manteniendo separados asuntos que deberían haber sido expuestos a la vez<sup>11</sup>. Encontramos en la WLnM algunos ejemplos de esa revisión del método de exposición a la que Fichte sometió la GWL. De hecho, en el § 7, Fichte afirma que no hay limitación sin el sentimiento del esfuerzo para sobrepasar el límite, o, dicho de otro modo, no hay representación del límite sin una intuición que ofrezca la materia para el surgimiento de un concepto de fin. Ya en el § 6 había aparecido el tema de la resistencia a la acción libre del Yo, de quien éste toma conocimiento a través del

---

<sup>11</sup> Cf. GWL, GA I/2, 276. La distinción entre una parte teórica y una parte práctica en la GWL, así como la razón de la exposición de empezar por la primera cuando es solamente la segunda la que hace posible la primera, son justificadas por Fichte por el hecho de que la pensabilidad del principio práctico se funda en la pensabilidad del principio teórico. De esto resulta también, en opinión de Fichte, que aquella distinción, en el momento en que se hace, tiene que ser totalmente problemática, puesto que nada garantiza que el desarrollo del principio teórico no llegue a tropezar con una contradicción, o que, aunque plenamente desarrollado, de él resulte el paso a la parte práctica.



sentimiento. Pero un sentimiento es algo enteramente subjetivo, del que no se puede deducir un concepto de fin. Sin embargo, la limitación en el sentimiento da a la actividad ideal la posibilidad de dissociarse parcialmente de la actividad real, de hacer del sentimiento su propio objeto —o sea, producir el no-Yo— y darle la forma de una intuición. En el § 7, Fichte afirma:

«Yo no puedo sentirme como limitado sin sentirme al mismo tiempo esforzándome, pues el esfuerzo es precisamente lo limitado. Debería existir, pues, el sentimiento del esfuerzo, de un impulso. En consecuencia, el sentimiento de la limitación está condicionado por el sentimiento del esfuerzo; sólo ambos juntos constituyen un sentimiento completo. A través de ello obtenemos originariamente una relación fundada en la cosa de los diferentes elementos en el yo, de donde fácilmente resultará del uno, de lo limitado, lo teórico y del otro, del esfuerzo, lo práctico.»<sup>12</sup>

De este modo, del sentimiento de la limitación surge la conciencia del objeto y, como consecuencia, la filosofía teórica y, a la vez, del esfuerzo para sobrepasar el límite surge la filosofía práctica. Sin embargo, lo esencial de la tesis de Fichte consiste en decir que existe en el Yo una limitabilidad que, a semejanza del querer, posee un carácter originario. Traducimos por limitabilidad la *Begrenztheit*, que no nos parece ser aún la *Begrenzung*, es decir, la limitación, una vez que ésta consiste en un *sentimiento* producido por reflexión. Dicho de otro modo: hablar de una limitabilidad de la conciencia significa decir que, de la multiplicidad de objetos mediante los cuales la voluntad puede limitarse, uno de ellos será intuido por ella como límite efectivo. Pero como no hay intuición sin concepto, el objeto que surgirá como límite supone que un concepto de fin fue producido. A la relación de la limitabilidad con la voluntad, Fichte llama *reflexión*; a la multiplicidad de objetos que resulta de esta relación, Fichte llama  *síntesis*  de la reflexión. La cuestión es: ¿cuáles de entre ellos serán los efectivamente elegidos, constituyendo la serie en la que consistirá mi individualidad? La respuesta se halla en la exhortación.

Aunque la exhortación funde la acción recíproca de una conciencia sobre las otras conciencias, Fichte no admite la existencia de una acción real entre ellas. Sin embargo, no se podrá decir del Yo, cuya construcción es observada por la Doctri-

---

<sup>12</sup> GA IV/3, 391.

na de la Ciencia, lo mismo que Leibniz decía de las mónadas, o sea, que no tenían puertas ni ventanas abiertas para el exterior. Por el contrario, los otros —si quisiésemos proseguir con la comparación— llaman mónada a la puerta y a la ventana, que, abriéndolas, descubre que no podría ser sin ellas. Sin embargo, la exhortación posee un carácter problemático desde un punto de vista teórico: un ser racional libre no puede ser forzado a actuar en virtud de una exhortación, tan sólo puede ser motivado gracias a ella a autodeterminarse para la acción. Tal y como la limitación del Yo por el no-Yo redundaría en una autolimitación del Yo por sí mismo, también el hecho de que me parezca que una exhortación me limita desde el exterior tendrá que ser el resultado de una ley que me he dado a mí mismo, en pura espontaneidad (GA IV/3, 461). En el § 17, Fichte no tiene necesidad de proceder a una demostración de esta tesis, puesto que ya había demostrado en el § 15 que el concepto de una autolimitación constituye el fundamento de la existencia de un sentido u órgano externo y, por consecuencia, también, de la percepción de un objeto. Así pues, si me callo para escuchar a alguien que habla, no fueron las palabras del otro las que me callaron, sino mi decisión de escucharle.

De este modo, una vez admitida la necesidad de una exhortación, Fichte defiende que, respecto a su naturaleza, la exhortación es un tipo de causalidad que produce sus efectos sin constreñimiento, puesto que habiendo constreñimiento no habría libertad y lo que de él resultaría no sería una acción (*ein Handeln*) sino un efecto. *Handeln* y *wirken* —es decir, actuar y producir un efecto— son, para Fichte, dos cosas completamente distintas. La exhortación no cosifica al Yo que es solicitado, sino que más bien contribuye al proceso de su formación como Yo personal. También toda la GNR de 1796 estará apoyada en la diferencia entre actuar y producir un efecto, puesto que solamente ella permite distinguir la legalidad propia de las ciencias jurídicas, de la legalidad que es propia de las ciencias físicas.

La conciencia de sí (aunque proceda según una lógica que es anterior a la constitución no natural de las conciencias) no puede explicarse mediante un proceso inmanente de génesis de una conciencia puramente individual. La existencia del otro constituye para ella un dato necesario<sup>13</sup>. Fuera de nosotros, habrán de existir otros seres racionales semejantes a nosotros, por lo que la hipótesis de que existen solamente simples autómatas, como aquellos que, en un texto célebre, Descartes

---

<sup>13</sup> Cf. I. RADRIZZANI, «Le fondement de la communauté humaine chez Fichte», in *Revue de Théologie et de Philosophie* 119 / III (1987) 195-216, p. 203.

fantasea que podrían existir por debajo de los sombreros y de las capas que veo cuando miro hacia la calle desde lo alto de mi terraza, no tiene razón de ser. La exhortación no podría tener origen en autómatas semejantes a los que Descartes había imaginado. Tan sólo la existencia de personas que actúan sobre mí como persona, de seres dotados de libertad y de razón, actuando sobre mí como ser libre y racional, ofrece el substrato inteligible del mundo sensible. En la génesis de la conciencia individual no encontramos solamente seres dotados de una realidad fenomenal, sino también seres dotados de realidad nouménica, y a los que, como consecuencia, puedo aplicar los principios que la ley moral me prescribe<sup>14</sup>. Esta cuestión quedará clarificada en el punto 2 del § 17 (GA IV/3, 472).

Los puntos 1 y 2 del § 17 se dedicarán a mostrar que, si la exhortación fuera una simple variante de la causalidad, ella tendría la forma de un influjo físico sobre el Yo; pues bien, en el § 13, Fichte había demostrado que una limitación puramente física no basta para explicar la conciencia. Es necesario, para que se pueda hablar de conciencia, que exista una limitación que sea de carácter moral. Contrariamente al influjo físico, una tal limitación debe ser impuesta libremente al Yo por él mismo; así, tal y como, en la GWL, la limitación del Yo era una autolimitación del Yo por sí mismo que suponía la presencia de un no-Yo, también ahora el Yo no podrá fraguar el concepto de una limitación que le solicita actuar sin postular la presencia de otro Yo. De este modo, la condición fundamental para que pueda existir una conciencia es la existencia de una comunidad de conciencias. Por ahora, todavía no tenemos que preocuparnos por el problema de saber qué sería una primera exhortación, aunque tendremos que resolverlo más adelante.

De la tesis según la cual la exhortación posee necesariamente su origen en la presencia de otro Yo que me solicita resultan algunas consecuencias importantes. Por un lado, desde el punto de vista del filósofo que reflexiona sobre las condiciones del actuar, la exhortación ha de ser pensada *hipotéticamente*. Únicamente su carácter hipotético (aunque necesario para que haya conciencia) permite que

---

<sup>14</sup> GA IV/3, 446: «Por tanto lo más elevado y lo primero que encuentro con arreglo al orden del pensamiento, es que soy, pero no puedo encontrarme sin encontrar otros seres iguales a mí. Sólo entonces soy individuo. Por tanto mi experiencia parte de una serie de seres racionales a los que pertenezco y en ese punto se reúne todo. Ese es el mundo inteligible, mundo en cuanto que es algo encontrado, inteligible en cuanto que es pensado y no intuido.» Cf. I. RADRIZZANI, *Vers la Fondation de l'Intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993, p. 100.

mi actuar sea un actuar libre, distinto de un efecto producido por la causalidad natural; incluso la renuncia de la sollicitación es un actuar libre, o mejor, un actuar por el no actuar. Para que comprendamos esta situación, podrá ayudarnos asimismo el ejemplo que, en el § 15, servía para mostrar la diferencia que separa el procedimiento del dogmático (para quien todo viene desde fuera) del procedimiento del idealista, que describe los rayos que conducen del centro a la periferia (GA IV/3, 463). Fichte afirmaba, conforme a una comparación que ya hemos señalado hace poco, que para poder escuchar a alguien deberé callarme, no en virtud de un constreñimiento de naturaleza física, o de una imposibilidad, sino más bien en virtud de una autolimitación del órgano del habla. En la condición de querer escuchar — es decir, hipotéticamente — no deberé hablar. En el caso de la exhortación no sucede nada distinto. Por otro lado, tanto el hecho de la exhortación proveniente del otro, como el hecho de que yo pueda ser sollicitado y reconocer esa exhortación, tan sólo son explicables en el caso de que, tanto yo como el otro que me sollicita, hayamos sido precedidos por la totalidad de la historia de la razón, o de la libertad, que nos constituyó a los dos como individuos libres; en la exhortación, nos elegimos a nosotros mismos como partes de una totalidad que está compuesta por seres racionales (cf. GA IV/3, 469).

Hace poco mencionamos el problema de saber cuándo habría surgido la primera exhortación: en realidad, ella resulta tan imposible de determinar como la conciencia del primer momento de la existencia. Desde el punto de vista transcendental no tendremos que ocuparnos de ello: es como si la exhortación se precediera a sí misma una vez que ella misma es la condición de posibilidad para que podamos interrogarnos sobre ella. Así, la historia de la razón me ha precedido, constituyéndome como alguien que puede ser sollicitado y que puede actuar en función de esa exhortación sea cual fuere el modo como actúe — imposible, de hecho, de deducir de la propia exhortación —; incluso en su actuar determinado el Yo no pierde su carácter absoluto. Pero esa misma historia constituye igualmente a quien me sollicita, como alguien que puede contar con mi libertad.

### III

Todos estos temas ya son antiguos en Fichte, habiendo recibido formulaciones que podemos hacer retroceder hasta la época de su estudio intensivo de la *Elementarphilosophie* de Reinhold (cf. GA, II/3, 28). Que no se trata de una cues-

tión secundaria, eso es, por cierto, reafirmado en una carta del 29 de agosto de 1795 al mismísimo Reinhold (GA, III/2, 385-386)<sup>15</sup>, en los siguientes términos: la afirmación de la existencia de una comunidad de seres racionales no es el resultado de una aplicación de los principios de la *Doctrina de la Ciencia*, por ejemplo, en el ámbito de la moral o del derecho. La existencia de estos seres racionales, cuyo destino es la vida en comunidad, es establecida en el propio momento fundador del sistema<sup>16</sup>. Pues, tal y como todavía explica Fichte a Reinhold en la carta indicada, yo no puedo atribuir a mí mismo el predicado de una libre actividad, a no ser bajo la condición de aceptar la utilización completa de la categoría de acción recíproca, lo que Kant, en la *Crítica de la Razón Práctica*, al exponer la tabla de las categorías de la libertad, llamaba la relación de una persona con el estado de todas las demás. Actuar libremente sin una exhortación no resulta posible para un ser racional libre.

El camino seguido por Fichte para fundar la reciprocidad de las conciencias y el reconocimiento mutuo — como ya fue indicado, por ejemplo, por Wolfgang Janke<sup>17</sup>, aunque sin referencia a la WLnM — es inverso al de Husserl en la 5.<sup>a</sup> *Meditación Cartesiana*. No es por analogía con la experiencia que de mí mismo hago como reconozco la existencia del otro como otro yo, sino que es mediante la exhortación, que tiene origen en el otro, como llego yo al conocimiento de mí mismo en cuanto persona, es decir, como un ser racional libre. Es cierto que no percibo directamente la razón o la libertad en el otro — de tal modo que el raciocinio por analogía, del que habla Husserl en este contexto, tiene aquí también su lugar —: el conocimiento del otro será siempre mediado, por la imposibilidad de sobrepasar aquí la intuición sensible y acceder, por intuición intelectual, a su propio Yo<sup>18</sup>. Fichte se apoya aquí en el juicio reflexionante, en el sentido que la *Crítica de*

---

<sup>15</sup> Los dos textos a los que acabamos de hacer referencia son citados por R. LAUTH in «Die Frage nach der Vollständigkeit der „Wissenschaftslehre“ im Zeitraum von 1793-1796», in *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit*, Neuried, Ars Una, 1994, pp. 57-120, p. 77. El propósito del autor es hacer recular la problemática de la «síntesis del mundo de los espíritus» hasta la fase de maduración del pensamiento de Fichte.

<sup>16</sup> Cf., la 2.<sup>a</sup> Parte de la GWL, los «Fundamentos del saber teórico», GA I/2, 337.

<sup>17</sup> W. JANKE, *Fichte*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, p. 73.

<sup>18</sup> Cf. I. RADRIZZANI, «Le fondement de la communauté humaine chez Fichte», in *Revue de Théologie et de Philosophie* 119 /III (1987) 195-216, p. 210. GA IV/3, 446: «No percibo la razón y la voluntad libre de otros fuera de mí, sino que la deduzco únicamente a partir de una aparición en el mundo sensible.»

*la Facultad de Juzgar* atribuía a este término (GA IV/3, 446), lamentando tan sólo que Kant haya restringido su utilización al ámbito del estudio de los organismos naturales. Sin embargo, esa imposibilidad permite comprobar de nuevo que la razón y la libertad no pertenecen al mundo sensible. Sin embargo, lo que nos parece que distingue a Fichte de Husserl es el hecho de que, para el primero, antes del raciocinio por analogía, se establece transcendentamente la necesidad de una exhortación que emana de un ser racional libre. Así, para Fichte (GA IV/3, 445-446), es en una misma síntesis como me reconozco a mí y como reconozco a los otros en cuanto perteneciendo al mismo «reino de los espíritus» o «mundo inteligible»<sup>19</sup>.

Entre el individuo libre, que puede ser llamado a actuar — o sea, que hasta que eso suceda es meramente determinable por otro ser racional a cuyo concepto pertenece el contar con mi propio actuar — y el individuo agente, ya determinado, está, por lo tanto, la presencia de otro Yo. La exhortación constituye un momento esencial en el proceso de *determinación* de lo determinable. Pero lo determinable y lo determinado — dicho de otro modo, el Yo que puede ser solicitado y el Yo ya efectivamente solicitado — aún deben ser distinguidos de la *determinabilidad*, que es la mera posibilidad para lo determinable de ser determinado en virtud de una exhortación. En la 1.<sup>a</sup> Parte de la WLNm, en el § 3, Fichte había establecido las condiciones formales para pensar esta actividad del Yo, que, de indeterminado, pero determinable, se vuelve determinado. A esta actividad se le comprende como un tránsito o paso (*ein Übergehen*) desde lo determinable a lo determinado. Las condiciones de esa actividad, que el filósofo observa y que resultan de la propia naturaleza del Yo, son presentadas en los siguientes términos:

«No hay aquí ningún fundamento; estamos en los límites de todo fundamento. Sólo debe observarse lo que se descubre aquí. Todo el mundo verá que aquí no hay ningún intermediario. El yo transita porque transita; se determina porque se determina. Este tránsito sucede por un acto autofundante de la libertad absoluta [...]»<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Es conveniente retener las explicaciones de Fichte sobre la pertinencia de esta designación. Resulta legítimo hablarse en mundo en la medida en que se trata de algo que ha sido encontrado, y decirse que él es inteligible en la medida en que no puede ser intuitivo (cf. nota 10). La razón y la libertad no son objeto de una percepción. (Cf. GA IV/3, 446.)

En las palabras del § 13 (GA IV/3, 438), hay determinabilidad en la medida en que para el Yo ya determinado debe haber sido posible una elección mediante la libertad. Sin embargo, la presencia de esta determinabilidad es esencial para que lo determinado sea un ser libre y no se halle solamente sometido a la causalidad de la naturaleza; es la determinabilidad lo que concede a lo determinable un *quantum* finito — conforme a una expresión que aparece también en el § 13 (GA IV/3, 436) — de elección, de exteriorización de la libertad del individuo que se manifiesta en el actuar. Este pasar de la mera determinabilidad de acciones posibles a lo efectivamente determinado, a una actividad determinada, es comparada, por Fichte, con el deber kantiano (GA IV/3, 442). Éste, dice aún Fichte, se apoya en un postulado<sup>21</sup>: si debo, entonces eso que debo ha de ser posible. Kant, sin embargo, pretendía tan sólo explicar la consciencia del deber, no la consciencia en general; para Fichte, pensar la consciencia del deber es pensar ya la consciencia como determinable por la ley moral (o, lo que es lo mismo, la voluntad limitada a un *quantum* finito de posibilidades) y, por consiguiente, pensar el tránsito de la determinabilidad a la determinación.

Al ser solicitado, reconozco que en el concepto de otro ser racional se halla el hecho de que él cuenta con mi actuar libre, el cual, como hemos visto más atrás, es siempre un accidente mío (GA IV/3, 472).

Si en el concepto de un otro ser racional se encontrara la nota de una causalidad que él pudiera ejercer sobre mí, yo, al ser solicitado, actuaría tal y como él pretende; es decir, no sería, de hecho, solicitado, ni sería un ser libre. Como dice Fichte, es necesario que del hecho de que alguien piense simplemente en mí como agente no resulte de inmediato el hecho de que yo actúe como él quiere. Dicho de otro modo, resulta necesario explicar cómo puede existir una *serie ininterrumpida de conciencias*, cuya ley de seriación es la exhortación. Pues bien, en la explicación de esta cuestión, Fichte recurre a un procedimiento semejante al que

<sup>20</sup> WLnm, GA IV/3, 360.

<sup>21</sup> Al comienzo de la WLnm (GA IV/3, 344-345) Fichte afirma que toda la *Doctrina de la ciencia* se asienta en un postulado, el cual, inversamente a los postulados prácticos de Kant, es la condición de toda la consciencia en general. Hacer que la *Doctrina de la ciencia* se asiente en un postulado es, por un lado, hacer que ella se asiente en la libertad del sujeto que piensa; por otro, es escapar a la objeción de que el primer principio es una proposición no demostrada. Un postulado es verdadero, no por depender de otra posición, sino más bien porque se funda en el actuar libre de quien lo acepta.

ya había utilizado en la GWL. La ipseidad, es decir, la unidad de lo ideal y de lo real que en principio solo existe para el filósofo, deberá existir también para el Yo que el filósofo construye. O, por decirlo todavía de otro modo, quien lee o escucha una exposición oral de la Doctrina de la Ciencia deberá asistir a la construcción de un Yo que es ya su propio Yo, objeto de una posible exhortación y parte integrante de una cadena de conciencias. El Yo, que es el fundamento ideal de la exhortación, deberá identificarse con el Yo real que es solicitado. En este momento de la WLnm, al comienzo del § 17, esta identidad existe tan sólo para el filósofo. Él sabe que sólo puede ser determinado a actuar en el caso de que esa determinación tenga su fundamento en el propio Yo. Únicamente desde el punto de vista del no-filósofo subsiste una distinción entre el Yo que actúa y el fundamento de su actuar. El resultado de la WLnm deberá ser la desaparición de esta distinción.

#### IV

Creemos que ahora será posible percibir otra dimensión de la investigación que comienza en el punto 3 del § 17 (GA IV/3, 472) con la pregunta: «Was heisst das, ich finde mich [als Subject]?» («¿Qué significa esto de que me hallo a mí mismo [como sujeto]?»). La unidad entre el Yo ideal y el Yo real se traduce en que el pensamiento de un fin para actuar, por un lado, y, por otro lado, el pensamiento de un objeto que es reconocido o producido por ese actuar, van siempre acompañados con la misma conciencia. Hay una conciencia que quiere, que es la misma que reconoce el objeto querido y que reconoce a ese objeto cuando lo alcanza. En mí, el objeto *real* y el fin *ideal* son sintéticamente idénticos, son dos momentos del mismo acto.

Pasar del fin ideal al objeto real, del pensar al ser, o de la determinabilidad a la determinación, se lleva a cabo en ese «Ich finde mich» del que hemos hablado anteriormente. El Yo que quiere es también un Yo que piensa, es decir, que fija en un punto determinado, mediante un concepto de fin, la imaginación que fluctúa (*schwebt*) entre objetos meramente determinables y ese fin<sup>22</sup>. En esta fijación, que Fichte llama «la contracción del pensar en un único punto» (GA IV/3, 473), el pensamiento se transforma, también, en pensamiento determinado. Es decir, si para el pensar objetivo vale el principio de no-contradicción, puesto que no puedo querer

<sup>22</sup> Cf. F. GIL, «Succession et durée», in F. GIL / V. LOPÉZ-DOMÍNGUES / L. COUTO SOARES (org.), *Fichte: Crença, Imaginação e Temporalidade*, Porto, Campo das Letras, 2002, pp. 217-227, p. 219. Sobre este fluctuar de la imaginación, cf. GWL, GA I/2, en particular 373 y ss.



a la vez algo y su opuesto, sin embargo para la imaginación es el fluctuar entre opuestos, antes de la decisión que compromete mi voluntad en la elección de uno de ellos, lo que constituye el principio de funcionamiento. Pero lo esencial de la tesis de Fichte no consiste en la afirmación de que quiero aquello en que pienso, sino más bien que, justamente porque quiero —porque el querer es el fondo de mi ser—, necesito del pensamiento para que mi querer se pueda fijar en un objeto.

Para comprender mejor esta problemática, será conveniente recordar algunas afirmaciones hechas en parágrafos anteriores. En el § 14 (GA IV/3, 453), Fichte había defendido que todo nuestro ser es voluntad y que mi voluntad tan sólo se distingue de otra voluntad por los objetos que son queridos por ella. Pero en su determinidad originaria, el querer puro se identifica totalmente con nuestro ser, de modo que, al no existir todavía un querer parcial de un objeto, el propio querer puro tampoco puede ser, en esta fase, objeto para sí mismo. Dicho de otro modo, es necesario que la conciencia empiece a querer para que pueda tener la intuición del objeto del querer y de sí misma en cuanto conciencia que quiere. Pues bien, tan sólo en un segundo momento la conciencia se vuelve hacia sí, surgiendo para sí misma como conciencia, y puedo yo reconocer que *soy yo* quien quiero. La conciencia de los objetos y la conciencia de mí mismo en cuanto queriendo esos objetos no se identifican. Pero la conciencia que quiere no se dispersa pura y simplemente en los objetos que quiere; la multiplicidad de los objetos queridos por sí mismos es organizada en una serie cuyos principios están en ella misma. Es en este sentido que toda conciencia es un Yo. Posteriormente, en el § 16, Fichte afirmará que cada objeto querido constituye como una autolimitación de mi ser y que la serie particular de las representaciones sucesivas de mí mismo como autolimitado es la única representación objetiva que puedo obtener de mí mismo.

Hemos visto que comprendiendo lo que significa la exhortación me encuentro a mí mismo como sujeto con el predicado de la libertad. La filosofía afirma la existencia de una conexión (*Anknüpfung*) entre esa comprensión y el «encontrarse». ¿Cuáles son todavía las condiciones en las que la conciencia, que está siendo construida por el filósofo, podrá reconocer también la necesidad de esa conexión? La parte final del punto 3, así como la Nota A (GA IV/3, 474), intentarán dar una respuesta a esta cuestión.

Al comienzo, el procedimiento de la WLnM posee un carácter analítico. De este modo, en este «encontrarse» se distinguirá un aspecto real y otro ideal, pues

to que la ipseidad significa la unidad entre los dos. Desde el punto de vista formal, yo soy libre siempre que mi pensar determine un ser: pienso un fin y algo sucede por mi acción. En el yo el pensar surge a través del ser y éste, a su vez, a través del pensar. La síntesis de los dos es la voluntad. Que mi mano se mueve significa que la pienso como movida y que ella está en movimiento; si la quiero mover, esto significa que la pienso como movable mediante la percepción inmediata y el arbitrio. «Yo me encuentro» (*Ich finde mich*) significa, por tanto, una identidad entre voluntad y percepción, entre concepto de fin y concepto de objeto, entre el pensamiento ideal de un fin y el pensamiento real de un objeto correspondiente a ese fin<sup>23</sup>. A la vez son puestos esos dos modos de pensar —el ideal y el real—, es un pensar sintético y esta síntesis se da fuera del tiempo; por eso mismo es inaprensible para el pensar real; es lo inconsciente o lo que permanece oculto a la consciencia común lo que se hace objeto de reflexión para la WLnM. Para el filósofo trascendental, el pensar real de un objeto y lo ideal de un fin son un solo pensar, observado desde dos perspectivas diferentes (GA; IV/3, 474): observado ya sea como determinación o como libertad.

En la Nota B que sigue al punto 3 del § 17 (GA IV/3, 474-475), Fichte afirma que el Yo no es una simple compilación de representaciones sucesivas, aunque, desde un cierto punto de vista, también lo sea, y esta afirmación, que no es errada, tiene apenas el inconveniente de ser unilateral. (Al respecto, diríamos que Fichte, en la nueva exposición de la *Doctrina de la ciencia*, no abandona por completo el procedimiento dialéctico que, según Alexis Philonenko, caracterizaba a la primera exposición; ese procedimiento consistía en extraer de una proposición errada o unilateral la parte de verdad que pudiera contener<sup>24</sup>). Es de este modo que hemos visto, en el § 1, cómo Fichte apelaba a sus auditores para que tomaran conciencia de que poseían un Yo y de que ese Yo es absoluto en la medida en que, haga él la experiencia de lo que haga, se encuentra ya dado como condición de ella. Aceptar este postulado significa dejarse llevar por la disposición de ánimo filosófica (*philosophische Stimmung*; GA, IV/3, 345) y aceptar realizar una experiencia en cuyo término deberá demostrar su legitimidad. Esta experiencia interna —que el lector de Fichte ha de realizar en sí mismo— todavía no implica el reconocimiento de las condiciones que la hicieron posible: el despertar de

<sup>23</sup> I. RADRIZZANI, *Vers la Fondation de l'Intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993, p. 166.

<sup>24</sup> A. PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, p. 82; en el mismo sentido, A. PHILONENKO, *L'Oeuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, p. 24.

la conciencia individual a través de la *Aufforderung*; la experiencia interna permite tan sólo descubrir la unidad sintética de la conciencia, que será reconstruida a lo largo del proceso deductivo posterior a ese descubrimiento. Si supusiéramos, como hacen el dogmático o el escéptico, la existencia de un Yo inerte, no sólo ya no encontraríamos, en realidad, un Yo, puesto que la única actividad que se podría ejercer sobre él sería del tipo de la causalidad natural, como tampoco encontraríamos propiamente objetos, dado que, no pudiendo el Yo inerte ser el sujeto de un querer, igualmente no habría lugar para el sentimiento de una limitación, del cual, solamente, los objetos pueden ser deducidos.

Al no ser inerte, el Yo es una actividad simultánea de separación, o análisis, y de reunificación, o de síntesis; es, por un lado, pensar del pensar, o conciencia inmediata del propio pensamiento; por otro, es una relación con aquello de lo que soy consciente. Esto último, a su vez, está ya atravesado por una duplicidad entre un concepto ideal de fin y un pensamiento real del objeto que satisface ese fin; el pensar del pensar (que Fichte simboliza con la letra B) es causa de esta última escisión, en la que cada término escindido es simbolizado con las letras X (pensar ideal) e Y (pensar real), pero es también la unificación de los dos; X + Y constituyen C, es decir, aquello de lo que soy consciente, que señalamos más arriba. Con la letra A, Fichte simboliza la actividad sintética que separa y unifica B y C.

Nos encontramos siempre ante un *verschiedene und vereinigende Denken* (conforme a una formulación de GA IV/3, 474); un pensar que, a la vez, diversifica y unifica, o sea, que une pero no confundiendo los diferentes elementos que constituyen la síntesis. Más adelante (GA IV/3, 476), Fichte dirá que en el comienzo de toda conciencia se halla una actividad de síntesis y de análisis: mediante la segunda, nace la diversidad entre el concepto de fin y el querer; mediante la primera, nace la propia conciencia en cuanto conciencia una, que quiere y desea, independientemente del orden del tiempo.

El desdoblamiento de C —aquello de lo que soy consciente—, que da lugar a la contraposición entre el concepto ideal de fin y el concepto real de objeto (Fichte también lo denomina una contraposición entre lo determinable y lo determinado) está en el origen del tiempo. La razón para que el tiempo sea sucesivo e irreversible radica en el hecho de que la conciencia, al colocar el concepto de fin, es meramente determinable —puesto que lo determinable antecede siempre lo determinado—, pero al colocar el objeto que la satisface determina a éste. Pero es sólo a través de

la experiencia que yo puedo separar el concepto de fin, el querer y la relación entre los dos; en mi conciencia, ellos constituyen uno solo. El pensar es originariamente sintético y sólo la necesidad de representar sus diferentes modos da lugar al análisis y a la separación de esos momentos que se hallan unidos en él (GA IV/3, 476). Desde el punto de vista de su génesis, por tanto, el tiempo es ideal, pero le concedo realidad en la medida en que el concepto de fin y el de querer han de ser colocados en la relación de dependencia entre el consecuente y el antecedente.

## V

Abrimos aquí un paréntesis antes de seguir y concluir el análisis de la primera mitad del § 17. Creemos que esta tesis de Fichte puede ser aproximada a algunas afirmaciones de Freud, especialmente del capítulo II de *El yo y el Ello*. Freud habla de una psique que es inicialmente pulsión y deseo, cuyas características fundamentales podríamos hacer corresponder con el proceso sintético del que habla Fichte. A semejanza de éste, la psique está fuera del tiempo (y le será, de algún modo, siempre rebelde) y no resulta posible determinar un primer momento para el deseo. Tan sólo posteriormente, por influencia del mundo externo, con el que entra en contacto mediante el sistema perceptivo (sistema éste, por cierto, que sólo se autonomiza en la psique gracias al mundo externo), esta psique se ve obligada a iniciar un proceso de autolimitación. Una semejante autolimitación, en la que entran en juego energías psíquicas complejas y conflictivas, desencadena un proceso reflexivo en el cual ella toma conciencia de sí y se constituye como conciencia individual. Es este proceso de necesaria autolimitación, o inhibición de una función que, originariamente, no conoce ninguna limitación, lo que — aprovechando aquí una sugerencia de Marco Ivaldo<sup>25</sup>, pero desarrollándola en otro sentido — nos parece posible aproximar de la *Aufforderung* fichteana. La condición para ello es desligar la inhibición de cualquier significado patológico, algo que, por cierto, el mismísimo Freud se encarga de hacer. Permítasenos citar una frase casi del inicio de *Hemmung, Symptom und Angst*:

---

<sup>25</sup> M. IVALDO, «Transzendente Interpersonalitätslehre in Grundzügen nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre», in A. MUES (hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System* Hamburg, Felix Meiner, 1989, pp. 163-173, p. 168.

«La inhibición posee en particular una relación con la función y no significa necesariamente nada patológico; podemos asimismo llamar a la restricción normal de una función una inhibición suya».<sup>26</sup>

Para Freud, la psique, en sus estados iniciales — diríamos, en lenguaje más técnico, en los estadios en los que el sistema Percepción-consciencia no se ha destacado del Ello al no tener todavía con la realidad exterior una relación diferente de la que posee con el Ello, al cual, sin embargo, estará siempre vinculado —, no conoce el orden del tiempo, que es siempre tiempo social, incluso cuando su cómputo efectivo se hace con el recurso a sucesos de orden cosmológico. Aunque sea corriendo el riesgo de forzar un poco las semejanzas entre los dos autores, estamos tentados a afirmar que ambos buscan las condiciones para la emergencia del Yo en una fase en la cual las distinciones entre el Yo y el mundo, el Yo y el Tú, el sujeto y el objeto, el espíritu y el cuerpo, todavía no han sido adquiridas. Como consecuencia, tendríamos en Freud algo parecido al querer puro de Fichte. El hecho de que Fichte se refiera al Yo donde para Freud tendríamos que mencionar la psique (donde no todo es *Ichhaft*, o egoico, según la expresión de este último) no nos impide ver las semejanzas. Por cierto, Fichte rechaza la total identificación entre *Ichhaft* y consciente. Así, por ejemplo, del punto inicial de mi limitación, es decir, del hecho de deparar —como consecuencia de una primera elección resultante de mi libertad— en un objeto que limita mi querer, nunca sabré dar cuenta. Daré tan sólo cuenta —desde un punto de vista empírico— de la limitación de mi órgano del sentido externo debido a la presencia del objeto (a la que Fichte llama intuición) y de la decisión (a la que llama sentimiento) de mi órgano del sentido interno en imitar la limitación del órgano externo. Pero que tenga un órgano externo nunca lo sabré por experiencia: él debe haberme sido dado de antemano para que la experiencia sea posible.

Me parece que incluso el hecho de deducirse del sentimiento de una limitación la existencia de una realidad que se opone al Yo —realidad que Fichte describe, en el § 15 de la WLnM, de la siguiente forma: «no puedo entrar en un determinado espacio y describo, incluso, la superficie que llena» (GA IV/3, 460)— coincide con algunas tesis de Freud en el pequeño pero importante ensayo, titulado *Die Verneinung*. Es evidente que el carácter transcendental del proyecto fichteano le concede una especificidad:

---

<sup>26</sup> S. FREUD, *Hemmung, Symptom, Angst*, Hamburg, Nikol Verlagsgesellschaft, 2010, p. 5.

Para Fichte —y esto es particularmente evidente en la WLnm—, la conciencia, el cuerpo y el mundo han de ser dados a la vez, en un proceso que trasciende el decurso del tiempo, y sólo la discursividad propia de la exposición filosófica puede hacer parecer en sucesión lo que, en realidad, no es sucesivo<sup>27</sup>.

Además, se podrá decir que la inhibición de la actividad, en Fichte, en cuanto momento de un proceso mediante el cual la razón se pone a sí misma como razón, es una determinación libre, al paso que la inhibición de Freud procede, en última instancia, del mundo exterior. Sin embargo, sería olvidar que, en Fichte, la serie ideal supone un comienzo real, y que en Freud la acción del mundo exterior sobre la psique culmina en la creación de una instancia psíquica que duplica esa acción.

Existen aún otras semejanzas interesantes, como, por ejemplo, la concepción fichteana del Yo como pasaje del reposo a la acción, que nos hace recordar, *mutatis mutandis*, la idea de Freud de que la zona superficial excitable de la «burbuja protoplasmática» (el neocórtex, en el caso de que queramos expresarlo en términos neurofisiológicos), entrando en contacto con el mundo exterior, busca realizar en él sus deseos. Hay en esta dinámica algo parecido al proceso del paso de la determinabilidad a la determinación, descrito en el § 17. El Yo de Fichte se asemeja muchas veces al principio del placer de Freud, tal y como él se pone absolutamente a sí mismo y desde sí mismo, oponiéndose a la inercia del no-Yo o reposo absoluto.

## VI

Cerramos aquí el paréntesis y seguimos con la WLnm. El final de la Nota B (GA IV/3, 476), en un texto extremadamente condensado, ofrece algunas indicaciones interesantes para que profundicemos en la investigación sobre la origen del tiempo. Fichte pregunta: ¿cuándo empieza la conciencia para un niño? En el momento en que él sabe que quiere algo (llamémosle el momento x), pone o pre-

---

<sup>27</sup> Este aspecto es evidenciado por I. RADRIZZANI, in «Une philosophie de l'engagement», in. F. GIL / V. LOPÉZ-DOMÍNGUEZ / L. COUTO SOARES (org.), Porto, Campo das Letras, 2002, pp. 23-40, p. 26.

supone necesariamente (por sus leys del pensar), a la vez, otro momento anterior a éste (el momento y), en el que su querer aún no había despertado, como el determinable de que ha pasado al a determinación del querer. Pero si se pregunta, pensando en la otra extremidad de la vida: «¿cuándo deja una conciencia de serlo?», encontramos la misma dificultad, puesto que una conciencia lo es únicamente en la medida en que supone el momento siguiente en el que obtendrá lo que ahora quiere o realizará lo que ahora proyecta. Pensamos siempre a partir de un concepto de fin y nunca tenemos consciencia del momento en que comenzamos a pensar. Es decir, la conciencia no nace en el tiempo y para ella no existe ni un primero ni un último momento; al contrario, es el tiempo el que nace de la conciencia, de modo que la conciencia se comprende como determinada por un movimiento en dirección al pasado (del que surge la memoria) y por otro en dirección al futuro. Este doble movimiento nos parece que corresponde a lo que Fichte llama, en el § 13 (GA IV/3, 434), la «intuición de nuestro querer en el tiempo». Fichte resume, ahora, del siguiente modo su tesis:

«[...] todo el tiempo es meramente mirada que surge [del hecho de] que enlazamos al primer querer aceptado (*angenommene*) otro [querer que cumple la función de ser] lo que explica [el primero], y también hacia delante (*vorwärts*) enlazamos algo que debe seguirse de aquello.»<sup>28</sup>

Nos acercamos al final de nuestro comentario, pero necesitamos abordar, antes de concluir, un momento de la exposición de Fichte, que nos parece más importante que lo que su extensión hace suponer. Se trata de la Nota C (GA IV/3, 477). Fichte se pregunta en un determinado momento: «¿nos habremos extraviado?». O sea, en el análisis de la exhortación, ¿no habremos de hecho encontrado otra cosa (*aufs zweite gekommen*)? Esa «otra cosa» fue la voluntad, o el querer (lo primero no es la exhortación sino el querer), que es definido como siendo una acción recíproca entre el ser y el pensar. De este modo, la deliberación, por ejemplo, suponiendo un concepto de fin y un concepto de objeto, es la manifestación empírica de esta acción recíproca; deliberar hablando de un presupone la unidad originaria de la conciencia que se desdobra en dos series en dirección opuesta.

---

<sup>28</sup> GA IV/3, 476.

En la sección 4 de este § 17, Fichte va a desarrollar estas ideas, querer inconsciente y mostrando que la conciencia no es más que ese mismo querer elevado al concepto. Para ello, empezará por mostrar (GA IV/3, 477) de qué modo la conciencia se sitúa —como momento unificante— entre la serie de los fines y la de los objetos que realizan esos fines. Si llamamos A al pensamiento de un fin y B al pensamiento de un objeto que lo satisface<sup>29</sup>, podemos llamar C a la conciencia que unifica los dos<sup>30</sup>. (Nótese que estamos analizando ahora apenas la serie ideal y que las letras cambian el significado que poseían en GA IV/3, 475.) Pero A y B se prolongan en una serie en dirección al exterior, es decir, no en dirección a la conciencia que los liga, puesto que este acto de síntesis fue realizado de un solo golpe fuera del tiempo, pero en dirección a otros fines y a otros pensamientos de objetos. Es decir, partiendo de C la serie ideal de los fines y la serie real de los objetos se prolongan en dirección al exterior. Llamemos, por nuestra cuenta, D al prolongamiento de A, y E al prolongamiento de B; obtendremos, de este modo, la siguiente síntesis quintuple:

D — A — C — B — E

En C se encuentran de nuevo A y B, pero en cuanto unificados —*in der Vereinigung*— (GA IV/3, 478). A, en cuanto principio de serie ideal, es el pensamiento pensado como pensado, o lo que es lo mismo, el fin proyectado como proyectado, elegido como lo que se hará real de entre la multiplicidad de posibilidades. La serie ideal tiene su punto de partida en el pensamiento de un fin. Pero C también es principio de la serie real, que parte del pensamiento del objeto de nuestra voluntad. Desde esta perspectiva, C es tan sólo el pensamiento de la proyección de un concepto de fin, puesto bajo la forma de causalidad, sin que exista todavía una causalidad efectiva,

Fichte presenta así una solución para el enigma del tiempo. En sí misma, la conciencia sintética se encuentra fuera del tiempo: nadie sabe en qué momento

---

<sup>29</sup> Aunque Fichte no especifique el significado de esta última letra, nos parece que ésta es la interpretación más plausible, dado que, como dijimos C es la unificación de fin y de objeto y presupone A y B.

<sup>30</sup> Relativamente a la conciencia = C, Fichte dice: «Allí dentro se halla el proyectar del concepto de fin, allí dentro se halla un objeto que a través de mi querer debe ser llevado a efecto.» (GA IV/3, 478)



empezó a desear, del mismo modo como nadie sabe cuándo se va a morir. Nadie conoce el comienzo de la conciencia efectiva, ni se puede pensar más allá de su fin. Por eso, tampoco será totalmente exacto decir que la conciencia empieza con la exhortación, aunque supongamos que ésta ha de preceder a aquélla, en el orden del tiempo, si queremos pensar la conciencia como efectivamente determinada. (Y, de hecho, únicamente bajo esta condición la podemos pensar).

