

**ACCIÓN, LIBERTAD Y DETERMINACIÓN.
COMENTARIO AL § 18 DE LA DOCTRINA DE LA
CIENCIA NOVA METHODO**

**ACTION, FREEDOM AND DETERMINATION.
COMMENTARY ON § 18 OF THE DOCTRINE OF
SCIENCE NOVA METHODO**

THIAGO S. SANTORO
Universidade Federal de Goiás¹

Hay por lo menos dos dificultades argumentativas fundamentales que cualquier idealismo radical, y esto sin duda incluye el postulado por Fichte en su Doctrina de la Ciencia, necesariamente debe hacer frente: me refiero a la posibilidad de demostrar o deducir, únicamente de un principio inmanente en la conciencia del sujeto, tanto la existencia real de un mundo exterior cuanto especialmente la existencia de otros seres racionales. Para escapar del fantasma del solipsismo metodológico, Fichte debe indicar cómo se establece esta relación, aparentemente contradictoria, entre la constitución ideal de un mundo por el Yo y la alteridad real concomitante de ese mismo mundo constituido. En consecuencia, la Doctrina de la Ciencia *nova methodo*, segunda versión, bastante modificada, del proyecto filosófico de Fichte, pretende acercar una posible solución al mencionado *impasse*, este último en gran parte derivado de las comprensiones erróneas del plan de las lecciones de 1794-1795, redactado a toda prisa por un entonces joven profesor en Jena.

¹ Quisiera agradecer al colega Prof. Jacinto Rivera de Rosales por sus valiosas sugerencias en relación a varios puntos del presente artículo, al Dr. Óscar Cubo y Francisco Antuña por las necesarias correcciones de la versión española del texto.

De hecho, Fichte era plenamente consciente del problema y lo consideraba como un problema crucial. Esto se puede confirmar, por ejemplo, en el siguiente pasaje del texto de la Doctrina de la Ciencia *nova methodo*, § 17, cuando el autor nos dice explícitamente: «La tarea de toda la Doctrina de la Ciencia puede expresarse de este modo: cómo llega el Yo a salir de sí mismo»² (GA IV, 3, 484). A pesar de que la respuesta a esta cuestión requiere un estudio de la estructura de la obra en su totalidad, me propongo presentar aquí un análisis más restringido de la argumentación del § 18 de la obra en cuestión, el cual tiene por título, en el manual de Krause: «El Yo en oposición a la razón y a la libertad fuera de él y a las cosas fuera de él» (GA IV, 3, 534)³.

Fichte inicia la exposición del § 18 señalando un resultado, una conclusión general. «Tenemos ahora como punto de vista firme esa síntesis originaria» (GA IV, 3, 499). El término «síntesis originaria» se refiere aquí al camino argumentativo del párrafo anterior, cuyo objetivo principal era determinar las distintas duplicidades inherentes a la noción compleja del Yo, es decir, las determinaciones recíprocas que constituyen la definición conceptual de la conciencia misma. En este sentido, la aparente sencillez de la mencionada «síntesis originaria» esconde en realidad una intrincada red de relaciones conceptuales, y revela con esto el carácter sistemático de lo que el autor toma como fundamento último de todo conocimiento. Por tanto, es comprensible por qué el Yo, también denotado por el término «conciencia», aparece, en el texto del § 17, como la unificación dinámica de una extensa lista de pares de opuestos como: ser y pensar, ideal y real, reflexión y intuición, pensamiento puro e imaginación, determinabilidad y determinidad, finalidad y querer, por señalar los más importantes. Recordemos que la síntesis originaria a la que se hace referencia en ese § 17 es la que se da en el Yo en el acto de querer algo concreto. El punto central es el determinarse a querer esto y no lo otro (A). De ahí sale una serie o pensar ideal con sus elementos: el concepto de fin (b) y el yo empírico sustantivo (g), así como los momentos de la serie real: la fuerza física o sensible de nuestro cuerpo propio o *Leib* (B) y el sentimiento, incluyendo los objetos producidos (G) por esa fuerza física.

² Véase también en el §17, GA IV 3, p. 470.

³ Título, según nota de la traducción de Breazeale, adicionado después por Krause al margen del texto.

Si la unificación inmediata de estos opuestos se realiza a través de lo que el autor denomina «la categoría de las categorías» (GA IV, 3, 497), es decir, a través de la «acción recíproca», la categoría suprema del pensar sintético, se puede entonces afirmar que la síntesis fundamental y originaria de la conciencia depende sobre todo de una comprensión adecuada de la correlación entre todos estos pares conceptuales antes mencionados. En otras palabras, la captación del Yo como unidad última del saber y de lo real sólo es posible de una manera indirecta, a partir de la concatenación de sus partes o aspectos constitutivos. Esto significa que la esencia profunda del sujeto, a saber, la libertad pura, su acción originaria (*Tathandlung*), hasta cierto punto discursivamente incomunicable, debe ser considerada desde el fenómeno, es decir, desde el conjunto de acciones determinantes realizadas por el propio Yo y sus resultados. Por otra parte, este conjunto de acciones del espíritu humano que determinan y hacen posible la conciencia empírica revela el carácter intrínsecamente dual de su manifestación: lo que es originariamente una unidad sintética, en el fenómeno aparece necesariamente desdoblado en dos series, una ideal y otra real. Como dice Fichte: «El acto originario de la síntesis presente es igualmente un [acto] doble, 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 manera doble» (GA IV, 3, 495).

¿Cual es, sin embargo, una cuestión fundamental a responder en este punto del texto? Fichte pretende indicar, además del objeto como resultado de nuestra relación de causalidad, investigado en el párrafo anterior, cómo sería posible entender el significado del «mundo en realidad dado, el mundo sensible que existe sin nuestra intervención» (GA IV, 3, 500), o sea, queda como tarea para la Doctrina de la Ciencia justificar el establecimiento de una radical trascendencia en la propia inmanencia de la conciencia pura. Ese es uno de los dos temas a tratar en este § 18, el otro será el reino de los seres libres. En efecto, la síntesis analizada en el § 17 la comprende ahora Fichte como integrada por tres elementos. Primero está su momento central (A), que es el acto de autodeterminación del Yo, cuando decide realizar una entre las posibilidades de acción o actos de querer empírico. Después Fichte unifica los elementos de la serie ideal encontrados en el § 17 (el concepto de fin y el yo empírico) que en el § 18 se convierten en b, y a éste le busca un elemento más externo (g), que será la comunidad de seres racionales. Esta comunidad o reino de los espíritus o de la intersubjetividad funciona como lo determinable de donde sale (*herausgreifen*) lo determinado, o sea, el yo empírico (b) aparece como un individuo de la comunidad de seres libres.

Y lo mismo sucede con la serie real: el cuerpo propio (*Leib*) y el objeto, que ahora, en el § 18, pasan a ser B, son comprendidos como lo determinado que se inserta y es posibilitado en la totalidad del universo o naturaleza, que es aquí lo que funciona como lo determinable (G). La comunidad es lo que está fuera del individuo y sin su intervención, a la que está conectada por la exhortación, y de igual modo la naturaleza aparecerá como independiente de la intervención del Yo y posibilitante tanto de su cuerpo orgánico como del mundo de los objetos.

El primer paso de la argumentación presentada por el autor, sin dejar de considerar aquella visión sistémica subyacente al discurso fichteano⁴, se encuentra en el análisis particular o independiente de cada lado extremo (g y G) de la doble serie de la síntesis. Para ello partimos de la tesis de que la unidad de la conciencia se establece de forma completa desde el contraste entre dos formas fundamentales del pensamiento, el pensar ideal y el pensar real, que por su parte representan dos formas con las que la propia inteligencia aparece ante sí misma. Como se indica en el texto de la *nova methodo*:

Ambos [modos de pensar] son las partes fundamentales de la síntesis, puesto que ambos agotan el contenido de la misma. Por lo tanto, podemos estar seguros de que teniéndolos a ellos tenemos al mismo tiempo todo lo que existe en la consciencia. (GA IV, 3, 500).

Fichte caracteriza el pensar ideal como aquella forma de pensar que reproduce un movimiento puro, un acto o un actuar en general, que no se fija en el objeto producido (como sí lo hacía la categoría de la causalidad), sino que, dirigido por la categoría de la substancialidad, contempla el aspecto de la actividad (del Yo). En este sentido, el concepto de finalidad, en la medida en que proyecta solamente un devenir, a partir de la actividad de la imaginación, sirve como ejemplo paradigmático de esta forma de pensar. Si yo soy libre para diseñar un propósito para mi acción, eso significa que concibo una serie de posibilidades de elección, un conjunto de opciones de acción que establece el «espacio lógico», por emplear una expresión de Wittgenstein, de mi naturaleza en cuanto *noumenon*. Aquí no hay ninguna referencia a la determinación objetiva definida, sino sólo una disposición pura para el actuar, que Fichte también caracteriza como

⁴ Fichte habla de una «necesidad sistemática» (GA IV, 3, 499).

una especie de forma general de la expresión o un punto de vista necesario, aunque esté subdeterminado o suspendido en un oscilar en el interior del espectro de posibilidades, oscilar que procede de la imaginación.

En contraposición a esto, el pensamiento real designa un pensar algo que ya está determinado por la sensibilización, algo que ya está ahí delante del sujeto, como un objeto producido. En este caso, Fichte habla de una «coerción del pensar» (*Denkzwang*), o de una restricción o autorrestricción del pensar en relación con las posibles maneras de entender el objeto. En este sentido, y para usar la metáfora sugerida por el autor, «nuestro pensar es proyectado hacia un único punto. [*Ocurre una concentración y a través de esto, DETERMINIDAD*]» (GA IV, 3, 501), porque ya no oscilamos entre distintas posibilidades, sino que hemos decidido hacer algo y en ese punto se concentra nuestra atención y nuestra fuerza. En otras palabras, se trata de una conciencia empírica hecha, aunque tiene elementos que aparecen como dados a la conciencia común, y por lo tanto, si seguimos la analogía práctica para explicar esta acción cognitiva del espíritu, diremos que se trata de una elección determinada por el querer. Sólo en este caso surge entonces un sentimiento, como autolimitación del sujeto, es decir, como un producto de esta autodeterminación.

¿Cómo se llega, sin embargo, a la síntesis fundamental u original que unifica estos dos modos de pensar? ¿Cómo podemos entender la relación interna entre el pensamiento real y ideal? Esta es una cuestión importante (y tal vez sorprendente) de la teoría de Fichte: aunque ambos términos mantengan una necesaria reciprocidad, ya que cada cual se define por su contrapuesto, la unidad última de esta bi-implicación permanece siempre oculta a la propia conciencia. En otras palabras, la única explicación posible para la unidad originaria de la conciencia, si ahora quisiéramos volver a un problema específicamente kantiano, es una explicación indirecta, que parte de la comprensión de los elementos que constituyen esa misma conciencia trascendental hacia la raíz inescrutable del conocimiento y la libertad humanos que, para Fichte, sólo puede ser captada directamente por una intuición intelectual del Yo. Por eso Fichte invita a sus oyentes y lectores a que hagan la experiencia de pensar y de reflexionar sobre el pensar. La reflexión analiza y se le escapa el momento de la unión, la desdobra en dos series. Y el concepto pide para todo un fundamento, mientras que el primer principio no puede ser fundado, por eso es *un-begreif-lich*, no captable por conceptos sino indirectamente, sólo directamente por la intuición intelectual que el filósofo hace.

No aparece en la conciencia común, porque ésta tiene esa intuición intelectual o punto de unión a sus espaldas, en sus condiciones de posibilidad. Por tanto en el análisis o reflexión analítica tenemos que partir de esa dualidad real-ideal y enlazarlas por medio de la categoría de relación recíproca a fin de pensar de ese modo su unidad. Así lo explica Fichte en ese § 18: «La expresión de la cosa no alcanza nunca a la cosa, es decir, en todo esfuerzo no podemos agotar nunca la investigación sobre la síntesis principal. Según esto no podríamos jamás intuir lo determinado y lo determinante como una cosa, porque ambos se hallan separados en la síntesis. Pensar ambos como una sola cosa es mera tarea.» (GA IV, 3, 501). Son una sola cosa, pero no lo podemos captar así inmediatamente, sino sólo únicamente determinando recíprocamente las series ideal y real.

Indicando, por tanto, un punto ciego inherente a la Doctrina de la Ciencia, esta dificultad ayuda a aclarar el significado del siguiente pasaje del texto fichteano:

La filosofía se inicia necesariamente con un inconcebible, con la síntesis originaria de la imaginación, del mismo modo con un no-intuible [empíricamente], con la síntesis originaria del pensar. Este acto [de unión de pensar e intuir, de pensar y sentir, de serie ideal y serie real] no puede ser pensado ni intuido. Meramente la tarea, por consiguiente, se deja establecer. Todo lo restante es alcanzable [para la consciencia], puesto que es realizado en la experiencia. (GA IV, 3, 501)

Al tratar de aclarar esta relación, en el punto 2 del § 18, Fichte examina primero la manera como el pensar ideal está determinado por el pensar real. Como el pensar real está determinado (es este cuerpo propio y esta fuerza física y este objeto y no otro), así el pensar ideal está en ello también determinado, de manera que el sujeto determinante, el que se decide a querer, aparece como una substancia empírica, como un *quantum* finito con capacidad o poder (*Vermögen*) de determinarse. Como vimos en el § 17, ese Yo substancia surge en la relación recíproca de la imaginación, que confiere tiempo y duración al Yo determinante, y el pensar sobre ese acto de la imaginación que lo fija, lo pone como cosa determinada, como una facultad delimitada. Tenemos aquí por tanto la siguiente síntesis: 1) el Yo se piensa a sí mismo como una fuerza absoluta o autoactuante; 2) esta fuerza sólo se percibe a través de la imaginación, como una diversidad de infinitas posibilidades; 3) estos dos momentos se encuentran sintetizados a par-

tir de un pensar empírico. Fichte explica en el §17 la síntesis entre el concepto y la imaginación, con el resultado del contenido sensible de una determinación singular. En este sentido, se puede identificar una determinación mutua entre el concepto y la imaginación, en la medida que por concepto se entiende aquello que se expresó por la idea de un pensamiento puro, mientras que la imaginación es la capacidad para crear instancias de estas múltiples posibilidades en una diversidad dada. Así el sujeto o Yo se convierte desde un puro poder o facultad indeterminado en un conjunto específico de capacidades o poderes (*Vermögen*)⁵, debido a que la temporalización que la imaginación introduce en el acto de determinarse del Yo queda limitada por el pensar puro, fijada, y con ello el Yo es substancializado, convertido en una *Vermögen*, en actividades en reposo (§§ 1 y 2). Por otra parte, la actividad infinita de la imaginación está también limitada por el pensar puro, de modo que las capacidades sensibilizadas por la imaginación son delimitadas a partir del concepto o a partir de la finalidad atribuida a dicha sustancia.

Hasta ahora sólo ha sido posible determinar el yo, como relación entre el pensamiento real y lo ideal, en cuanto una fuerza espiritual determinada. Seguimos con la serie ideal. El punto 2 del § 18 nos ha recordado un elemento (b) ya obtenido en el § 17: el Yo sustantivo empírico. Ahora, en el punto 3, a ese elemento determinado se le añadirá el siguiente de la serie ideal: el mundo de los seres racionales fuera de mí (g), como su determinable del cual procedería. El Yo sustantivo es un espíritu determinado o finito. Esa limitación de mi actividad y libertad, justamente por ser limitación, aparece como algo venido de fuera (exterior a mí, a mi actividad), como algo dado. El Yo individual es un *quantum* determinado y finito de libertad. Esa limitación no puede haberse producido de manera mecánica, pues anularía la libertad. La única limitación que acepta la libertad y la construye es una autolimitación: un *Sollen*, un deber, que nos es dado como tarea de limitarnos que tenemos nosotros mismos que llevar a cabo, una tarea que se impone la misma libertad. De ese modo me capto como algo determinado. Pero toda cosa determinada se comprende como saliendo de un determinable previo, dado. Ahora bien, como el Yo determinado es espíritu, aquí el determinable tiene que ser también espiritual (*geistig*): la realidad de los seres racionales,

⁵ Interesante observar la sugerencia del traductor para el uso de «poder», al contrario de «capacidad», haciendo así una distinción para el término criticado por Fichte: *Gemüthsvermögen* (capacidad del ánimo).

es decir, el mundo de la razón (*Vernunftswelt*), deducida a través de los conceptos de determinabilidad (*Bestimmbarkeit*) y determinidad (*Bestimmtheit*). Así surge el concepto de Yo como individuo, y con esto también el concepto de una actividad empírica determinada. Pero ese aspecto de la serie o pensar real será objeto de estudio en el punto 4: el pensar real ha de ser determinado por el pensar ideal, y de ahí saldrá la substancialización de las cosas y del mundo como algo independiente del Yo. Debemos distinguir bien esas dos parte del discurso en este § 18: 1) pensar lo ideal como determinado por lo real (puntos 2 y 3 del § 18), y 2) pensar lo real como determinado por lo ideal (puntos 4 y 5).

Aquí podemos ver claramente, pero en un sentido más abstracto, la reanudación del debate iniciado en el párrafo anterior. En resumen, se puede identificar en el desarrollo textual del § 17 por lo menos tres aspectos o modos de entender el pasaje que conecta la libertad con la acción determinada. En un sentido estrictamente lógico, como condición abstracta de intelección de esta relación, aparece ya la mencionada contraposición entre los conceptos de determinabilidad y determinidad. Esta misma relación toma la forma de una actividad intersubjetiva, cuando Fichte contrasta la idea de libertad con la noción de solitud o de requerimiento (*Aufforderung*)⁶. Una tercera faceta de la relación entre libertad y acción determinada se puede encontrar en la comparación fichteana de los conceptos de finalidad y querer.

No por casualidad la relación entre los conceptos abstractos de la determinabilidad y determinidad representa la función argumentativa crucial en esta obra. Tanto la oposición complementaria entre dos aspectos o modos de pensar, el pensar ideal y el pensar real, como la oposición complementaria entre la libertad en cuanto voluntad pura y la limitación determinada de esa voluntad en un querer dependen del tránsito de un conjunto de posibilidades a la delimitación de una posibilidad específica. La determinabilidad sirve, entonces, como condición de posibilidad de toda determinidad, lo que significa también, tal como señala Fichte, que toda determinidad presupone necesariamente una determinabilidad.

Se produce así una aplicación de este principio general a la idea de que nuestra libertad absoluta debe estar determinada, aunque con ello se conserva a su

⁶ Sigo aquí la sugerencia de Morujão, pues que «exhortación» queda demasiado fuerte.

vez la primacía del actuar libre sobre su propia determinación o limitación. Fichte ha sugerido como vía de acceso al problema el camino contrario. En primer lugar, debemos comprender en qué consiste esa determinación, para desde ahí encontrar su fundamento subyacente. Esto es lo que indica el siguiente pasaje del texto de la *nova methodo*:

Pero este determinable no lo conoceremos, si no conocemos aún en detalle la determinación establecida como limitación de un poder (Vermögen).— Ahora llegamos a un punto importante y fácil de entender, que, sin embargo, es difícil de exponer. Queremos examinar en detalle primero la determinación de nuestro sí mismo. (GA IV, 3, 502)

¿Cuál es la posible determinación de este sí mismo, de esa libertad del Yo? Suponiendo un límite puesto desde el exterior, en cuanto algo que se contrapone al propio Yo, no tendríamos entonces una verdadera restricción de la libertad como tal, sino su caracterización errónea como concepto de libertad. Colocar un límite exterior a la propia libertad significa convertirla en un objeto determinado, en un *quantum* finito, según lo indicado por Fichte, que pierde la propiedad de superar continuamente dicho límite. En otras palabras, tendríamos un contraste entre dos determinaciones estáticas que aniquilaría cualquier comprensión del Yo como actividad libre y continuo esfuerzo sobre sí mismo.

Sin embargo, si la libertad, como dice el autor, «también debe ir más allá del límite» (GA IV, 3, 503), su limitación se convierte en una autorrestricción (*Selbstbeschränkung*), es decir, la limitación deviene el resultado del propio concepto adecuado de libertad. Llegamos así al concepto de un deber que se impone de modo necesario al sujeto, a saber, el deber de limitar y en consecuencia determinar su propia libertad. Ahora bien, no tenemos la libertad de elegir entre la determinación o la no determinación de nuestra libertad, o, para decirlo con el famoso lema de Sartre, el yo se ve obligado a ser libre, pero con la advertencia adicional: siempre de forma determinada.

Esta es la manera como Fichte tiene la intención de aclarar la paradoja de que la determinación sea a la vez un producto o una construcción de la propia libertad y que sea también algo dado como condición necesaria del sentido del concepto de libertad. Así, si por un lado, como se lee en el texto del autor,

«yo me hallo a mí mismo en cuanto algo que ni está restringido ni irrestricto, sino sólo libre, I.E. determinable por sí mismo al infinito, a través de lo cual es excluido precisamente todo ser y sólo queda la tarea de restringirse a sí mismo en el progresar individual hacia el infinito.

Esta tarea de determinarme a mí mismo es aquello por medio de lo cual me convierto en algo limitado y devengo aprehensible para mí mismo. (GA IV, 3, 503)».

Así como la relación entre la determinidad y la determinabilidad se aplica a los modos de acción de la conciencia individual, para explicar con eso el vínculo entre la voluntad libre y el objeto de la voluntad, dicha relación también se puede utilizar para aclarar el vínculo entre la totalidad del sujeto determinado, en cuanto espíritu individual, y su condición de posibilidad o condición de sentido, que es el reino de los seres libres. Por lo tanto, la limitación o determinación del sujeto como espíritu o conciencia racional apunta a una determinabilidad infinita de sujetos racionales, a un conjunto de posibilidades que Fichte denomina el «mundo de la razón» (*Vernunftwelt*) y de la «espiritualidad» (*Geistigkeit*).

Incluso si se le permitiera utilizar a Fichte esta especie de holismo semántico para justificar su argumentación, eso no parece suficiente para justificar el paso de la afirmación de un espíritu o una conciencia individual a la afirmación de la existencia de un mundo espiritual más allá de esa conciencia. La deducción de la intersubjetividad como condición subjetiva individual sólo es plenamente válida cuando se realiza desde un estricto punto de vista moral, tal y como realiza Fichte en su Doctrina del Derecho (*Rechtslehre*), a través del concepto de requerimiento o solicitud (*Aufforderung*). Aquí también, en la WLNm, se utiliza el requerimiento o solicitud o exhortación como ligazón entre los espíritus (§ 16). La moral y el derecho son modos de requerimiento. En el § 18 se analiza sólo una parte del razonamiento y se deduce el reino de fines como determinable necesario para que el individuo se comprenda como individuo, en su finitud y en su libertad, o sea, en su libertad limitada, porque lo determinado sólo se comprende sobre el transfondo de la masa desde la cual sale o se destaca (*herausgreift*) como tal determinado. Pero el vínculo sigue siendo el requerimiento, la educación, etc. Después, en el § 19, los otros serán también intuitos en sus cuerpos y acciones, y deducidos en su percepción por medio de la *Aufforderung*.

En el punto 4 de este § 18 de la Doctrina de la Ciencia *nova methodo* se aborda la pregunta acerca de la naturaleza del pensamiento real, y de cómo el pensamiento ideal puede determinarlo. Esta es la segunda cuestión que se plantea Fichte en el § 18: ¿cómo aparece la serie ideal (el objeto sensible y el mundo sensible) si la vemos determinada por el pensar ideal? De acuerdo con el argumento de Fichte, el pensar real tiene como objeto propio la acción de la imaginación productiva, que a su vez es una actividad de síntesis de lo diverso infinitamente divisible en una unidad. Por lo tanto, decir que la síntesis de la imaginación forma el objeto del pensar real es decir que un contenido material definido se encuentra dado a partir de esa síntesis.

Pero aquí de nuevo tenemos una doble determinación de esta materia, en la medida en que el objeto mismo del pensar real debe estar determinado por el pensar ideal. Debe haber una determinación por la libertad de acción del sujeto para que pueda ser para él, de modo que el objeto o producto de esa acción, aunque mediada por la síntesis de la imaginación, preserve la característica de ser adecuado a un acto libre. En el § 17 vimos un objeto creado o transformado por la acción real de la fuerza física de nuestro cuerpo propio. Ahora se trata de ver que su determinable, la naturaleza entera, es objetiva en el sentido de que aparece como siendo «en sí y para sí» (*an sich und für sich*), sustantivo, existente sin nuestra intervención. Ahí llega Fichte a deducir la objetividad del mundo, aunque para él esa característica de la naturaleza de ser por sí mismo es en verdad una transferencia (*Übertragung*) que hacemos del pensar puro a ella, y por eso a ese aspecto de la naturaleza lo llama noúmeno. De ese modo la «espiritualizamos» (*vergeistigt*) y la convertimos en objeto adecuado a la acción de la libertad. Fichte aclara este punto en el siguiente pasaje del texto:

¿Cuál es, ahora, ese producto del [pensar] ideal en lo determinado? No es otra cosa más que el pensar ideal mismo, por lo tanto, un determinarse, mismidad. Debe haber pues libertad en lo determinado. Lo real es materia inerte, pero es pensada por un ser libremente activo y es una determinación de este ser, por lo tanto, tiene que portar la impronta del mismo, a través de lo cual también es capaz de devenir objeto del mismo. (GA IV, 3, 504)

La idea de una transferencia de este sello característico de la libertad, a saber, la autonomía absoluta, que el pensar puro realiza sobre el objeto pensado en sen-

tido real es lo que funda la estrategia argumentativa fichteana utilizada para demostrar o deducir la realidad trascendente del objeto real en la propia inmanencia de la conciencia; el No-Yo se transforma en una cosa (*Ding*). En otras palabras, la síntesis originaria entre el pensar ideal y el pensar real determina el mundo exterior tanto como un producto creado a partir de la imaginación productiva, y en este caso se trata del mundo como fenómeno, como algo que reproduce la autodeterminación del pensar libre, y en este último caso se trata del mundo como *noumenon*. Esto es lo que puede verse en el siguiente pasaje del texto de Fichte:

Pero, ¿de dónde [proviene] ésta? [¿Es mi producto o no?] [La materia proviene,] tal vez, de mí mismo. [Pero,] ¿no me daría cuenta, entonces, de que yo mismo también la he hecho? No, pues transfiero a la misma la autonomía necesariamente mediante el hecho de que la pienso. [Ella] deviene un ser en y para sí, que existe autónomamente. Aquí dentro se halla la diferencia. A través de este acto descrito la cosa deviene noumenon, i.e. algo producido a través del pensar libre. (GA IV, 3, 505)

A pesar de que al final del § 18 hay una defensa (más afirmativa que argumentativa) de la necesaria reciprocidad o mutua determinación entre los pares conceptuales investigados y las mutuas determinaciones entre lo real y lo ideal—«el Yo intuye su libertad sólo en los objetos de su actuar, e intuye esos objetos sólo en la medida en que actúa sobre ellos con libertad» (GA IV, 3, 508)—, sin embargo, se da una asimetría inevitable entre los dos polos de la relación sujeto/mundo, si se los considera desde el punto de vista cognitivo. Si el sujeto tiene, de alguna manera intuitiva, el acceso inmediato o directo a todas las acciones de su conciencia (aunque esto a menudo pueda ser tomado como premisa cuestionable de la Doctrina de la Ciencia), podemos decir que el mismo sujeto, único agente cognitivo en cuestión, sólo tiene acceso al mundo a través del discurso, es decir, sólo conoce un objeto a través de sus componentes finitos. Por eso, Fichte dice que «la conciencia del mundo no parte en efecto de la infinitud sino de la finitud. De mí soy completamente consciente, del mundo, sin embargo, no en cuanto un mundo entero, sino en cuanto objetos individuales.» (GA IV, 3, 505-6). También de mí en cuanto fenómeno soy consciente solo media-

⁷ I.e. «la materia».

tamente. De mí como individuo soy consciente partiendo de la comunidad, como algo dado por el requerimiento. La conciencia inmediata es la autoconciencia originaria, la intuición intelectual, y todo lo demás se enlaza con ella (en Kant toda conciencia se apoya en la apercepción trascendental). Ahora bien, esa conciencia inmediata en Fichte no sería si no se dieran los demás miembros del sistema, de manera que, como él dice en la *Segunda Introducción*, no habría intuición intelectual sin intuición empírica, y por tanto no habría conciencia inmediata sin mediaciones.

Tenemos así una aclaración posible al problema planteado por Fichte al comienzo de esta contribución, problema que sin duda desafía el proyecto de una fundación de todo conocimiento a partir de un idealismo trascendental llevado a sus últimas consecuencias, a saber, el intento de extraer del propio modo de acción de la conciencia el fundamento de la realidad de un mundo exterior.

