

# ACTIVIDAD REAL Y ACTIVIDAD IDEAL (§§ 3 Y 4)

## REAL ACTIVITY AND IDEAL ACTIVITY (§§ 3 AND 4)

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO  
*Universidad de Valencia*

Voy a empezar refiriéndome a algunas cuestiones previas.

### 1. Intuición intelectual

La noción de *intuición intelectual* que Fichte introduce en el § 1 causa continuamente problemas en la exposición. Por convincente que esa noción pueda ser en principio, resulta enseguida patente que se trata de una noción híbrida, la noción de algo que ni es intuición ni es concepto, que puede hacer referencia a algo que no es ni lo uno ni lo otro, pero que a veces hace referencia a ambos a la vez. Por «intuición intelectual» y por «intuición» en general Fichte entiende en estos párrafos introductorios la auto-transparencia de una actividad intelectual en el propio ejercicio de esa actividad. En contraposición con la *intuición* intelectual, el *concepto* no puede ser sino un echarse para atrás para mirar esa actividad, un echarse para atrás que la fija y la para o detiene, es decir, que ya no es la auto-transparencia de la actividad misma en el ejercicio de ésta, sino —como dice Fichte un tanto desafortunadamente— un ponerla en reposo, un cancelarla, un considerarla como algo que está ahí, un ponerla en la esfera del ser.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Para entender la diferencia que Fichte introduce entre *intuición* intelectual y *concepto* quizá convenga señalar la analogía entre lo que dice aquí Fichte y lo que dice San Agustín a propósito del *tiempo* en *Confesiones*, XI, 14: si nadie me lo pregunta, sé qué es (intuición), pero cuando me preguntan por su *qué* (concepto) puede muy bien que no sepa responder.

Ahora bien, ese echarse para atrás para mirar la actividad, ese no agotarse en ella, es a su vez una actividad auto-transparente en su ejercicio, es un estar haciendo auto-transparentemente algo. Por tanto, el que hayamos de considerar algo como *concepto* o como *intuición* (en el sentido de «intuición intelectual») depende del aspecto y de la función en que lo estemos considerando. Si a esto añadimos imprecisiones un tanto irritantes por parte de Fichte como es, por poner sólo un ejemplo, el considerar la facultad (*Vermögen*) como el *concepto* de la auto-transparente actividad en ejercicio, que esa facultad posibilita, la confusión e incluso el caos conceptual pueden muy bien estar servidos. La improvisada teoría de la intuición y del concepto que Fichte desarrolla en los dos primeros párrafos es notablemente caótica. La distinción entre intuición y concepto se le antoja al lector a veces pura arbitrariedad. Y, sin embargo, hay un punto en el que Fichte tiene razón y que no debe perderse de vista. Una cosa es una actividad, un *saber-cómo*, que se sabe inmediatamente a sí mismo en su propio ejercitarse, lo cual parece que no puede ser sin ir acompañado de (y sin consistir a la vez en) al menos un vago concepto, y otra cosa es el concepto que acompaña a esa actividad y que la para, la positiva, la detiene, que no es esa actividad misma, sino que la pone enfrente como *algo*. Ambas cosas van juntas. Sin entrar en los detalles de las distinciones de Fichte, que ya han sido comentados por J. Rivera de Rosales, si resultase que la noción de *concepto* hubiera de obtenerse de esa noción de *intuición intelectual* por vía de *contraposición*, tendríamos que, correlativamente, la noción de *ser* como noción correlativa al *concepto* no es ninguna noción original sino una noción derivada de la noción de agilidad o actividad pura. De esto hablaremos después.

## 2. *El principio de la filosofía*

Un segundo punto especialmente importante de los §§ 1 y 2 ha sido comentado ya también, pero voy a insistir en ello en el aspecto en el que en los §§ 3 y 4 queda puesto en conexión directa con la noción de *libertad* sobre la que versan esos párrafos. El *principio* de la filosofía ni es un *factum*, ni algo *encontrado*, ni algo *dado*, en cuyo desentrañamiento analítico hubiese de consistir la filosofía. El principio de la filosofía tiene que ser, por tanto, algo que se vea surgir a sí mismo él solo desde la nada, en el sentido de que se desarrolle y desarrolle desde sí mismo el mundo todo mediante contraposiciones que él mismo hace surgir de la nada como condiciones sintéticas de su propia autoposición. El méto-

do de la filosofía no es analítico sino sintético, la filosofía consiste en el proceso de una síntesis sin fin que se va construyendo por vía de contraposiciones y del desarrollo de ellas (pues «en la necesidad del contraponer descansa todo el mecanismo del espíritu humano, y los contrapuestos son una y la misma cosa, sólo que vista desde distintos lados»<sup>2</sup>). La *contraposición* (*Entgegensetzung*), sin que llegue a saberse muy bien por qué<sup>3</sup>, aparece desde el principio convertida en una especie de *destino* al que está sometida la pura *agilidad*, por encima de toda «deducción».

El principio de la filosofía es un *postulado*, si se quiere, pero tomando esa expresión en un sentido traslaticio. El principio de la filosofía es un *postulado* en el sentido de que se trata de algo que el profesor de filosofía pide a sus oyentes, que el profesor les «postula», y haciendo el profesor y los oyentes lo que el profesor les pide y atendiendo a lo que hacen, profesor y oyentes se ponen en *vena filosófica* (*philosophische Stimmung*), se introducen en aquello que queda a la base de cualquier otra cosa o actividad por básica que sea.

---

<sup>2</sup> Johann Gottlieb Fichte — *Gesamtausgabe*, IV, 3, 356 (citado en lo que sigue como *Fichte GA*).

<sup>3</sup> J. Rivera de Rosales me hace aquí la puntualización de que sí está claro por qué, a saber: «porque todo determinar es pensar «esto *como* esto» y como no siendo otras cosas». Pero entonces la afirmación que acabo de hacer, que estaba hecha por mi parte un tanto de paso y externamente, se convierte en una importante objeción interna a la que el mismo Fichte se vio más tarde en la necesidad de hacer frente. Si la filosofía consiste en reconstruir sintéticamente (y radicalmente) todo lo que viene implicado en la autoposición del yo, entonces una de las implicaciones de esa autoposición, implicación que en este caso se muestra como precediendo al yo, es el *como* (el *Als*) del juicio, y, por tanto, el juicio mismo. Tal implicación no se tematiza en la *WlnM*. Fichte la tematiza, creo que por primera vez, en la *WL-1805*. Y al tematizarla no tiene más remedio que enunciar la tesis de que el *Als* del juicio no puede hacerse derivar yo, sino muy al contrario, el yo ha de hacerse derivar del *Als*, del juicio, del lenguaje. La puntualización de J. Rivera de Rosales se convierte entonces en una vía muy sencilla de poner en conexión la presente versión de la doctrina de la ciencia con la importante versión de 1805. Pues tal como lo indica J. Rivera de Rosales, el *como* estaría operando (precediéndola) a lo que en esta versión Fichte está considerando la contraposición más elemental y radical de todas, la del yo y el no-yo. El yo y el no-yo habrían de hacerse derivar sintéticamente del *Als* como *principio* o punto de partida. Es lo que sucede en la versión de 1805.

Lo que el profesor de filosofía pide aquí a sus oyentes es que reparen en el lado más elemental de lo que están haciendo, que se piensen como pensantes, que *piensen* en el propio *yo* y atiendan o *miren* qué hacen en ese ejercicio de pensar en el propio *yo*. Es decir, se pide un ejercicio de reflexividad y atender a cómo esa reflexividad se construye. Piensa en el *yo* y mira qué haces cuando piensas en el *yo*. A eso que *haces*, a ese ejercicio es a lo que en los §§ 3 y 4 Fichte llama *actividad real* y a ese *mirar* es a lo que en los §§ 3 y 4 Fichte llama *actividad ideal*. La filosofía hace actuar a ese *yo* conforme a sus propias leyes y le hace construir un mundo mediante ello (tan a la base de todo se muestra estando ese *yo*), y esto en forma no de un análisis sino de una síntesis siempre en progreso. La filosofía consiste en el asistir a ello manteniendo la radicalidad de ello, consiste en un quedar a la vista o ir quedando a la vista la actividad del *yo* en su carácter original y fundante.

La verdad es que tal postulado podría rechazarse como una petición mal hecha, e incluso como una petición simplemente absurda. ¿Qué es eso de pensar en el *yo*, pensando, naturalmente, en sí mismo, y mirando qué pasa cuando tal actividad se ejercita? ¿En qué se piensa cuando se piensa en el *yo*? Parece que en nada. Ernest Tugendhat simplemente se ríe, seguramente con toda razón, de ese modo de abordar el fenómeno de la reflexividad. ¿De verdad alguien está pensando en algo cuando dice estar pensando en el *yo*? Si acaso, se me podría pedir que, al pensar *yo* que tal o cual cosa es de esta o aquella manera, *repare* en que soy *yo* (y no tú o no él) quien está pensando que la cosa es de esta o aquella manera, a fin de poder examinar la estructura que ese *reparar* tiene. La estructura que en este sentido se hace expresa con el empleo del pronombre personal de primera persona, el cual no se entiende sino articuladamente con el de segunda y tercera persona, singular y plural, tiene el aspecto de ser algo bien distinto que *pensar en el yo*. Pero vamos a dejar de lado esta cuestión. No porque no esté justificada, que lo está. Se trata del tipo de muy justificadas críticas que desde la filosofía analítica del lenguaje se han hecho a las teorías de la reflexividad ligadas a la filosofía del sujeto de Fichte.<sup>4</sup> Pero éstas seguramente nos llevarían a su vez a las que le hace Hegel.<sup>5</sup> Y las que le hace Hegel

---

<sup>4</sup> Aparte de otros escritos de Tugendhat, véase sobre todo E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, principalmente las lecciones 3 y 4.

<sup>5</sup> Me refiero con esto a la actual recepción de Hegel en el contexto de la filosofía analítica del lenguaje por autores como R. Brandom, J. McDowell y otros.

acaban casi siempre en una apropiación de temas muy básicos de Fichte, y aquí lo que nos importa son precisamente esos temas. De modo que vamos a proceder como si el *postulado* inicial tuviese pleno sentido, pese a que, tal como está formulado, ciertamente, a mi juicio, no lo tiene. Pero precisamente en el caso de Fichte no deben confundirse sus intuiciones (*Einsichten*) e incluso lo que es su «intuición original» (*ursprüngliche Einsicht*)<sup>6</sup> con lo que es la articulación conceptual de esas intuiciones, de la que quizá Fichte fue su primer y más radical crítico, al menos en el sentido de que nunca llegaron a satisfacerle las sucesivas articulaciones conceptuales que él ensayó.

Cuando pienso en una pared —dice Fichte<sup>7</sup>— soy yo quien piensa, y la pared es lo pensado; el que piensa y lo pensado son distintos. Si ahora he de pensar en el yo, yo soy ahora quien actúa pensando, igual que cuando pienso en la pared y con la misma libertad con que lo hago cuando pienso en la pared, pero el que piensa y lo pensado no son ahora distintos, sino que ambos son una sola cosa. Cuando pienso en la pared, mi actividad se dirige a algo fuera de mí; al pensar en el yo, la actividad retorna al yo y se muestra como teniendo su principio en sí misma y como no consistiendo el yo sino en ella. El yo es autoactividad, actividad que se genera y pone a sí misma, desde la nada, es decir, desde nada que la anteceda que no sea ya para el yo, que, por tanto, antecede a todo lo que se le quiera hacer preceder. «El yo es lo que se pone a sí mismo, y nada más, y lo que se pone a sí mismo y retorna a sí, se convierte en un yo, y nada más. Actividad que vuelve a sí y yo, son una y la misma cosa, ambas cosas se co-implican agotándose mutuamente.»<sup>8</sup> El yo no es ni alma ni sustancia ni nada de eso, dice Fichte. Genuinamente es acción que se autogenera, que es ella su propio fundamento y que justo por ello no puede entenderse sino como quedando a la base de todo.

Pero de todos modos, ¿no habría que hacer a esto la objeción de que, antes de actuar, el yo tiene que ser algo que pueda actuar? Pero, «¿qué quiere decir esta objeción?, ¿quién haría esa objeción? Yo mismo; yo me pongo de antemano a mí mismo, y toda la objeción podría expresarse diciendo que no puedo intentar poner el yo sin suponer un estar puesto o haberse puesto ya de antemano el yo

---

<sup>6</sup> Me refiero al conocido trabajo de D. Henrich *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, en: D. Henrich (ed.) *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt 1966, 188-233.

<sup>7</sup> *Fichte GA*, IV, 3, 345.

<sup>8</sup> *Ibid.*

por sí mismo.»<sup>9</sup> Por más vueltas que se le dé, «el concepto de yo surge por vía de que yo me pongo a mí mismo (de que él se pone a sí mismo), de que actúo retornando sobre mí»<sup>10</sup>, por vía de que soy yo esa actividad en cuyo retornar a sí ella misma se revela como poniéndose ella, como dándose inicio ella a sí misma. El yo es un actuar que es él mismo quien se está poniendo en marcha. El yo es un actuar que, cuando se pregunta él mismo por su origen, se aparece a la base de sí como habiéndose iniciado él a sí mismo, como quedando a la base de cualquier pregunta por la base. El yo queda, por tanto, a la base de cualquier base, él mismo no tiene base ninguna, es incluso para sí un abismo. Yo puedo poner entre paréntesis cartesianamente todo, puedo ponerme también entre paréntesis a mí mismo. Pero en el acto de borrar todo y de borrar a mí mismo, ahí estoy yo detrás de todo eso borrado y de mí mismo borrado asistiendo a esas borraduras. Y en ello el yo, al que así no hay nada que lo anteceda, se burla de esa borradura última de todo y de sí brotándose él, por así decirlo, de sí mismo y por detrás de sí como el autor de ella. Más allá de todo y de sí, el yo se aparece a sí mismo como siendo su propia fuente. El yo, porque es *agilidad* pura, a la que no cabe concebir que le anteceda condición ninguna ni que le anteceda nada, es pura espontaneidad. El yo se es él mismo su propio origen, su propia fuente. A esa espontaneidad, a ese brotarse ella de sí misma la actividad que retornando a sí se revela como su propio origen es a lo que Fichte se refiere en los §§ 3 y 4 con el expresión de *libertad absoluta*. Se trata de una versión radicalizada de la «espontaneidad del pensamiento»<sup>11</sup> y de «la facultad de iniciar por sí mismo un estado»<sup>12</sup>, a las que se refiere Kant en la *Analítica Trascendental* y en la *Dialéctica Trascendental* de la *Crítica de la razón pura*.

### 3. Conciencia inmediata

La conciencia inmediata se convierte en Fichte, por así decirlo, en un sorprendente *locus philosophicus*. Varios pretendientes aspiran ocuparlo. Por un lado, *conciencia inmediata* en la que, sin distancia, el sujeto coincide consigo mismo como objeto, puede ser nuestra inicial o nuestra habitual conciencia *directa* e

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Fichte GA, IV, 3, 346

<sup>11</sup> Kant, *KrV*, A 68

<sup>12</sup> Kant, *KrV*, A 533

incluso nuestra conciencia *animal*, a la que se le hace la luz cuando el yo repara en sí.

Pero *conciencia inmediata* puede ser igualmente y con el mismo derecho aquel punto ya casi en la eternidad en el que el yo, tras borrar todo el mundo y borrarse a sí mismo, se encuentra asistiendo a tales borraduras, un punto que sólo queda de manifiesto en su carácter inmediato de conciencia inmediata cuando el yo asistente a su propia borradura repara en que se había supuesto a sí mismo al borrarse y trata de nuevo de borrarse a sí mismo, y así indefinidamente hacia atrás. La conciencia que en cada caso quedaba a la base de cada uno de esos intentos era la verdadera conciencia inmediata que ya nunca está, pero que siempre y sucesivamente había sido supuesta y eternamente habrá de *continuar* siendo sucesivamente supuesta.

Pero el *locus* de la conciencia inmediata tiene otro pretendiente que es el que la mayor parte de las veces prevalece en Fichte, a saber: la conciencia que consiste en la auto-trasparencia (en el ser cabe sí) de la actividad intelectual en su propio ejercicio, hasta que el concepto que la acompaña o que se contrapone a ella la pone enfrente quedando convertida conceptualmente así en una *representación* de lo que antes del concepto *era* intuición, conciencia intuitiva, *inmediatez* que ha dejado así de serlo. Pero si de nuevo se tiene presente que el conceptual es a su vez una actividad que se es auto-transparente (que se es cabe sí) en su propio ejercicio, la confusión y caos conceptual pueden muy bien estar de nuevo servidos si no se tiene particular cuidado, y Fichte no siempre lo tiene.

A Fichte esto se le plantea así: «Me vuelvo consciente de un objeto, y no puedo volverme consciente de él sin volverme consciente de mí mismo, pues el objeto no soy yo y yo no es el objeto. Pero yo me vuelvo consciente de mí porque soy consciente de esa conciencia. Por tanto, tengo que volverme consciente del acto de la conciencia, del «acto de conciencia» de la conciencia. Y ¿cómo me vuelvo consciente de ello? Esto supondría un regreso al infinito, y de esta forma no podría explicarse la conciencia. La razón de esta imposibilidad es que siempre se tomó la conciencia como un estado del *ánimo* (*Gemüt*), como un objeto, para el cual era entonces menester otro sujeto... Esta dificultad se elimina encontrando un objeto de la conciencia que sea a la vez sujeto, con lo cual se mostraría una conciencia inmediata, un objeto, al que ya no habría que oponerle ningún sujeto... Toda posible conciencia presupone la conciencia inmediata y no se puede enten-

der fuera de ella ... El yo no es sujeto, sino sujeto-objeto; si fuese sólo sujeto se caería en la incomprendibilidad de la conciencia, si fuese sólo objeto nos veríamos llevados a buscar un sujeto fuera de él, que nunca se encontrará ... Pues bien, el yo se pone absolutamente, el que se ponga en conciencia inmediata como sujeto-objeto es inmediato, ninguna razón puede ir más allá de ello; sobre las demás determinaciones que se presentan en la conciencia pueden darse razones, pero de ésta no, la conciencia inmediata es ella misma el fundamento primero que ha de fundamentar todo lo demás, hasta él hay que ir si nuestro saber ha de tener un fundamento... Tenemos que saber de este fundamento, pues hablamos de él, llegamos a ello por intuición inmediata, intuimos a su vez inmediatamente nuestra intuición inmediata, sería una intuición inmediata de la intuición.»<sup>13</sup>

Fichte se refiere sin duda con estas últimas palabras a la «intuición intelectual», a la auto-transparencia de una actividad intelectual en su propio ejercicio, de la que he hablado más arriba. Y así, se diría que está considerando ese serse inmediatamente presente la conciencia a sí misma como una obviedad. Y así puede ser muchas veces. Al menos esa es la impresión que se obtiene leyendo los §§ 1 y 2. Pero la mayor parte de las veces no es así, sino que prevalece la idea de que la «identidad de lo puesto y del ponente no es aprendida ni experimentada, sino que es ella la que empieza haciendo posible todo aprender y experimentar».<sup>14</sup>

Pero tampoco queda claro el modo en que Fichte entiende esto último. Unas veces, al reparar yo sobre mí y, por así decirlo, hacerse la luz, desaparece la inmediatez de la conciencia, y lo que la sustituye —dice Fichte— o lo que hay en ello es una *representación* de la conciencia inmediata. La *representación* no es lo representado, esa conciencia en que el yo se sale a la luz como actividad que se genera a sí misma excluye la inmediatez y cualquier identidad simple.

En otra ocasión dice que la conciencia inmediata es una *idea* en sentido kantiano, es decir, un concepto al que no puede corresponder *intuición* alguna. Tal caracterización resulta extraña y sorprendente. Y de forma más sorprendente todavía, en otra ocasión, ya en el § 3, cuando está evocando el encontrarse el yo como habiéndose generado ya siempre desde un punto que, por más que se retro-

<sup>13</sup> Fichte GA, IV, 3, 346 s.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 346.



ceda, le queda al yo infinitamente por encima de sí, Fichte califica de *dumpfes* la conciencia inmediata que es el yo en el serse para sí el yo esa distancia infinita, aunque sólo sucesivamente haya de reparar cada vez en ella. Pues esa distancia es una distancia que no queda puesta sino con el ponerse del yo.

Así pues, lo que pasa en los §§ 1 y 2 cuando se habla de la conciencia inmediata es caótico, pero fascinante. Por una parte, la conciencia inmediata es entendida como coincidencia del yo consigo mismo en el estar retornando a sí y serse el verse (el concepto) de ello. Y por otra parte, conciencia inmediata es entendida como aquello de lo que el yo, al ponerse, al hacerse para sí la luz, está saliendo. Pero eso de lo que está saliendo el yo no puede ser sino el propio yo en cuanto siendo para sí su propio origen. Quizá por eso, en el § 3, el candidato a conciencia inmediata es la «conciencia de la libertad», único candidato que cumpliría las condiciones de inmediatez y fundamentalidad que Fichte exige a la conciencia inmediata.

#### 4. «Pensamiento enérgico»

A Fichte no se le entiende si no se ejercita un «pensamiento enérgico» (*energisches Denken*), como el Fichte posterior exige una y otra vez a sus oyentes. Pues el no pensar «enérgicamente» quiere decir que, pese a que a primera vista se esté entendiendo lo que Fichte dice, se están manteniendo en el trasfondo lo que Fichte llama *presuposiciones dogmáticas*, precisamente aquellas de las que Fichte trata de desprenderse. Y entonces pese a la apariencia de que se está entendiendo lo que literalmente Fichte está diciendo, no se entienden en absoluto los esfuerzos de Fichte por desprenderse de temas y elementos que en realidad el lector está considerando tan obvios que ni siquiera cae en la cuenta de que para Fichte hace tiempo que están en cuestión. Fichte es un pensador contra-intuitivo por excelencia, lo que escribe representa un constante contravención del «buen sentido», incluso allí donde por moverse constantemente en la esfera de la reflexividad muchas cosas en él pueden empezar teniendo el aspecto de ser intuitivamente obvias.

Y así, por ejemplo, hay que tener muy presente en lo que se refiere a nuestro contexto que el yo convertido en pura *agilidad* que se brota ella de sí misma queda puesto en el lugar de lo absoluto, en el lugar de Dios. O mejor dicho: la pura

agilidad en que el yo consiste es la que siente barruntó el entendimiento humano común al poner al *Creador* (a Dios en su *crear*) por encima de todo *ser*, de todo lo que hay y pueda haber.<sup>15</sup> El más-allá de sí misma que esa agilidad se es para sí misma es lo que Dios es, lo que lo Absoluto es, como por lo demás queda claro en las intervenciones de Fichte en la conocida «disputa sobre el ateísmo». Y en ello consiste lo que el *dogmático* percibe con toda razón como la ambigüedad de Fichte en esa disputa. La libertad absoluta que Fichte atribuye a tal agilidad es la espontaneidad que, tal como lo explica Kant en la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la razón pura*, sólo puede convenir a una divinidad que hubiese puesto el mundo; pues como, por otro lado, dice Kant en la *Metafísica de las costumbres*, la cuestión de cómo puede ser *creado* un ser *libre* es un enigma que escapa a toda comprensión.<sup>16</sup>

E igualmente hay que tomar a la letra una de las consecuencias del concepto de yo como auto-posición, a la que ya me he referido y en la que Fichte insiste especialmente. Esa consecuencia deriva sintéticamente de la fundamentalidad, trascendencia y auto-trascendencia de un yo que sólo puede entenderse como acción. Se trata del carácter derivado del *concepto de ser* frente al concepto de acción (o para ser más exactos: del ser frente a la acción, ya que, cuando media el *concepto*, tanto la acción como lo que no es acción quedan puestos en la esfera del *ser*). Entre las contraposiciones mediante las que sintéticamente se entiende a sí misma la autoactividad del yo hay una que «sería una negación real de la actividad, no una mera privación, algo que cancela y niega la actividad, no cero sino magnitud negativa, éste es el carácter del *ser* propiamente dicho, que sin razón ninguna se había tenido por inmediato, pues el único concepto inmediato es el de actividad ... mediante el *ser* se cancela el hacer, lo que *es* no se *hace* ... Pues bien, así ha entendido siempre las cosas también el entendimiento humano común sin saberlo. No quería conformarse con la existencia del mundo, sino que se elevaba a un creador... El ser es el carácter del no-yo, el carácter del yo es actividad... El dogmatismo parte del ser y lo declara lo inmediato.»<sup>17</sup> En contra de la suposición del *dogmatismo*, para el que la noción de ser tuvo siempre un carácter inmediato, el entendimiento humano común habría estado siempre del lado de lo que son las tesis del *idealismo* de Fichte, es decir, habría tenido siem-

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 355.

<sup>16</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Weischedel VIII, 393 s.

<sup>17</sup> Fichte, *GA*, IV, 3, 355 s.

pre por derivado el carácter de *ser*, y por eso habría puesto en el origen una auto-actividad que se es ella su propio origen, que se es siempre espontaneidad, libertad absoluta. Por tanto, a eso que se expresaba en términos religiosos o metafísicos y que no era (contra el dogmatismo) sino la tesis fundamental del idealismo, hay que poder darle pleno alcance en términos de filosofía del *yo*, en términos de la *Doctrina de la ciencia*. Si no se tiene en cuenta esta exigencia, no se entiende la radicalidad de Fichte (y de por qué insistentemente Fichte fracasa) y por qué, pese a todos los fracasos, Fichte es siempre moderno y perennemente moderno, pues una de las principales tareas con la que el pensamiento moderno se encuentra es la de haber de pensarse la conciencia moderna, el *yo* moderno, de forma conceptualmente rigurosa como ocupando el lugar del absoluto-sustancia que quedó borrado por ella.

## 5. Actividad real y actividad ideal

Con esto y suponiendo todo lo que se dice en el § 2 sobre *determinabilidad* y *determinidad*, que ya ha sido comentado por J. Rivera de Rosales, podemos pasar a comentar directamente, y no sólo de forma indirecta, los §§ 3 y 4.

El § 3 no conecta con lo que inmediatamente le precede en el texto (una comparación con los correspondientes parágrafos de la *Doctrina de la ciencia* de 1794), sino que puede entenderse que conecta directamente con el resumen del § 2 (dictado en 1798), que está al final de la página 356 s. del original alemán. Por otro lado, la dificultad con la que se enfrenta enseguida el § 3 tiene asimismo que ver con el contenido de las frases finales del § 2 (página 356 del original alemán).

En el resumen del §2 (dictado en 1798) se dice que «esa actividad de la reflexión como tal por la que la inteligencia se pone a sí misma, cuando es intuita, es intuita como una agilidad que se determina a sí misma y esta agilidad es intuita como una transitar del estado de reposo e indeterminidad, que, sin embargo, es determinable, al de determinidad. Esta determinabilidad aparece aquí como la facultad de pensar el yo o el no-yo, y, por tanto, en el concepto de la primera (de la agilidad) son co-pensados necesariamente los dos últimos conceptos (yo y no-yo) y quedan opuestos el uno al otro. Ambos conceptos (el yo y el no-yo), pues, al producirse la reflexión autoactiva, aparecen como algo independiente,

como algo existente con independencia de ella, y el carácter del no-yo es el ser, una negación».<sup>18</sup>

Las frases finales del § 2 (página 356 del original alemán), con las que también puede entenderse que el § 3 conecta directamente, dicen así: «El no-yo no es, por tanto, otra cosa que otro aspecto del yo. El yo considerado como actividad da el yo, el yo considerado en reposo el no-yo. El aspecto del yo como activo no puede tener lugar sin el aspecto del yo como en reposo, es decir, como no-yo. De ahí viene que el dogmático, que no piensa el yo en actividad, no tenga *yo* en absoluto, su *yo* es accidente del no-yo. El idealismo por el contrario no tiene no-yo, el no-yo no es sino un aspecto distinto del yo. En el dogmatismo el yo es una forma particular de cosa, en el idealismo el no-yo es una forma especial de ver el yo.»<sup>19</sup>

Agarrémonos a esa exigencia de pensar el yo no como una cosa, como una sustancia en el mundo, o como accidente del no-yo, sino de pensar el yo en actividad, a la que se refería el postulado inicial, sin el cumplimiento del cual no hay yo. El postulado era: *pensar* en el propio yo *mirando* qué pasa en esa actividad de pensar en el propio yo. ¿Es ello verdaderamente posible? Pues lo primero que en ella pasa, como acabamos de leer en el resumen, es el *mostrarse* esta actividad como consistiendo en un tránsito. *Mostrarse*, pero ¿a quién? Naturalmente, a nosotros que estamos mirando y que estamos siendo los receptores o contempladores de lo que ocurre en esa actividad del volvernos sobre nosotros. A lo primero, como hemos dicho, Fichte le llama *actividad real*. A lo segundo, a nuestra actividad contemplativa u observadora, Fichte la llama *actividad ideal*.<sup>20</sup> La actividad real es un transitar que

<sup>18</sup> *Ibid.*, 356 s.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 356.

<sup>20</sup> En una observación a la versión inicial de este comentario J. Rivera de Rosales me dice que «la actividad ideal de la que habla aquí Fichte no es la actividad observadora del filósofo, sino la del propio Yo, sin la cual él no sería un Yo, una realidad que sabe de sí, sino mera cosa». Me parece que ello no es así, ya que, primero, en lo que se refiere al texto, la frase inicial del § 2 (dictado en 1789) conecta inequívocamente con la petición de «pensar en el propio yo» con la que Fichte ha abierto este curso; y, segundo, en todo caso el atenerse a tal petición no consiste sino en un llevar al extremo la reflexividad que caracteriza a la existencia «inteligente» en el sentido de yo, y en un demorarse en ese llevarla al extremo. Es decir, me parece que la distinción que establece Fichte ha de aplicarse a la «actividad ideal» tanto radicalizada como no, que caracteriza a toda existencia consciente, a toda conciencia en el sentido de yo. También para Fichte vale que el yo, por serlo, si no es ya por natura-

tiene su fundamento en sí mismo, un originarse a sí misma la actividad que es el yo como no teniéndose sino a sí misma por base. La segunda, en cambio, es la recepción de ello, el hacerse imagen o concepto de ello. Si la actividad *real* es propiamente *tätig*, activa, la *ideal* es esencialmente *leidend*, *pasiva*, por lo menos en el sentido de tener su fundamento en otro, o al menos en el aspecto de ser pura *copia* (*Bild*) de la otra, que como copia o imagen depende de aquello de lo que es copia o imagen. (Naturalmente, decir de una *actividad* que es *activa* y de decir de otra *actividad* que es *pasiva* no es por parte de Fichte ningún modelo de precisión conceptual, pero sí se entiende qué es lo que quiere decir).

Pues bien, no hay actividad real sin actividad ideal, esto es, no hay *acción* de retornar a sí brotándose de sí en ese retornar, sin estarse a la vez *mirando*. Y por supuesto, y ello estaría claro, no hay actividad ideal si no hay actividad real, es decir, no hay mirar, no hay un hacerse imagen o concepto de ese retornar, sin que ese retornar esté ahí; no hay imagen sin aquello de lo que la imagen es imagen.

Ahora bien, si ello es así, ello quiere decir que no hay actividad real sin la pasividad de la actividad ideal y ello quiere decir también que la actividad real tiene que consistir a la vez en (o tiene que depender de) la pasividad de la actividad ideal (y bien miradas las cosas, es exactamente esto lo que se encierra en la poco afortunada caracterización del yo como *sujeto-objeto*). Entiéndase bien: no es sólo que la actividad real solamente pueda entenderse en contraposición con la ideal, sino que tiene que venir a coincidir con (o a ser idéntica a) aquello a lo que se contrapone. Y no es sólo que la actividad ideal como confección de una imagen solamente pueda entenderse por contraposición con la actividad de la que es imagen, sino que tiene que venir a coincidir con, o a ser idéntica a, la actividad de la que es imagen. Y diríase además que es este lado pasivo de la actividad del yo el que, al positivar el lado activo, genera él mismo lo que en la posición dogmática se considera obvio, a saber: la originalidad del *carácter de ser*.

Pero entonces se plantea la cuestión de cómo puede ser compatible la noción de pura agilidad, de puro brotarse el yo de sí mismo desde la nada, con la pasividad del estarse receptivamente viendo ponerse el yo a sí mismo originándose

leza filósofo, sí que lleva inscrita en su naturaleza la posibilidad de serlo, es decir, que puede muy bien ser invitado a filosofar, esto es, a pensar y repensar hasta el final lo que su propia reflexividad implica.

se desde la nada. Tal como han quedado planteadas las cosas en los §§ 1 y 2, se diría que la pasividad del yo, que representamos nosotros los contempladores, tiene que anteceder a ese auto-ponerse del yo, que parece quedar convertido así en fábula por el yo mismo, si es que, al hablar de yo, se trata de nosotros mismos. Pues en el acto de auto-ponerse, en el tránsito que ello significa, en el tránsito que ese brotarse significa, ya había allí de antemano un espectador. Lo cual es obvio, pues ese espectador somos nosotros, que estamos viendo y entendiendo lo que dice Fichte, y, entendiéndolo, nos suponemos ahí ya mirando, por lo menos desde el instante en que empezamos a entender. Y a la inversa, se plantea la cuestión de cómo es posible la pasividad de la actividad ideal, si ese espectador no es sino el yo, y el yo, al verse, no puede verse sino originándose él a sí mismo desde la nada, esto es, precediéndose ya siempre. Como dice Fichte al final del § 4, en el que súbitamente da la actividad ideal el nombre de *inteligencia*: «El yo no es ni inteligencia (actividad ideal) ni facultad práctica (actividad real); sino ambas cosas a la vez; si queremos coger el yo tenemos que coger ambas cosas a la vez, pues ambas cosas separadas no son nada.»<sup>21</sup> Y esa es la cuestión: la de si en los §§ 3 y 4 Fichte logra coger a la vez de forma conceptualmente consistente ambas cosas en las que el yo habría de consistir. Sobre todo cuando esa actividad ideal pone al yo en la esfera de las cosas que se producen o que acaecen, con las que el yo se *encuentra*, es decir, tiene la apariencia de ser una negación de la originalidad de la noción de auto-actividad o auto-posición.

## 6. Dos tesis que parecen contradecirse mutuamente y que acabarán contradiciéndose

Antes de entrar en esta cuestión conviene recordar que Fichte solía empezar sus cursos sin un plan precisado del todo. Al menos ése era el caso del segundo Fichte. Su plan es siempre sólo general, y se va concretando con la preparación de cada clase, como a veces él mismo no se encarga de indicar.<sup>22</sup> Y en el desa-

<sup>21</sup> Fichte GA , IV, 3, 366.

<sup>22</sup> Quizá esto último no valga sin más del texto de la *WlnM*. J. Rivera de Rosales me hace en este punto la observación de que «él (Fichte) utilizaba para sus clases de la *WlnM* un manuscrito, unos cuadernos, donde debía estar bastante desarrollada, habida cuenta de las grandes similitudes entre los tres apuntes de alumnos que tenemos.»

rrollo de ese plan general, a Fichte le surgen en ocasiones problemas decisivos que él se limita a obviar, a eludirlos como puede, a fin de poder seguir desarrollando lo que es su idea general en el número determinado de sesiones de las que el curso consta. Es así como Fichte se percata de los problemas con los que van chocando los sucesivos planteamientos de la *Doctrina de la ciencia*. Como es bien sabido, a Fichte no le satisfizo finalmente ninguno de los planteamientos que ensayó en sus cursos, y así fue demorando una y otra vez la prometida publicación de una versión definitiva de la *Doctrina de la ciencia* que sustituyese al texto de 1794, que Fichte consideró siempre sólo una versión provisional. Los cursos posteriores de Fichte, sobre todo a partir de 1804, se convierten en un aporético (y riquísimo) girar en torno a los temas centrales de Fichte, en relación con los cuales Fichte parece haber renunciado definitivamente a llegar a una articulación publicable. La articulación que más cerca estuvo de convertirse en libro fue quizá la versión de 1804-2, que a Fichte tampoco le satisfizo. Después de esa versión Fichte parece resignarse a la idea de que la doctrina de la ciencia difícilmente podría llegar a ser nunca un libro impreso, bien trabajado y concluso, cosa que por primera vez dice expresamente en la versión de 1805<sup>23</sup>. Por tanto, en la interpretación de los pasajes importantes de estos cursos no puede aplicarse sin más un «principio de caridad» que partiese de que el autor no ha podido querer contradecirse. Pues puede que, de una sesión a otra, el autor quisiese efectivamente contradecirse, o no tuviese del todo claro si se contradecía o no.

Pues bien, la tesis central del § 3, en el que principalmente se habla de la actividad real por contraposición con la ideal, es clara y tajante: «En este acto de libertad el yo se hace objeto para sí mismo, surge una conciencia real, a cuyo primer punto a partir de ahora ha de conectarse todo lo que haya de ser objeto de la conciencia; la libertad es, por tanto, el primer fundamento y la primera condición de todo ser y de toda conciencia.»<sup>24</sup> Dicho de otro modo: «Se da por hecho que no hay nada sino en la conciencia. Ahora bien, hemos visto que no hay con-

---

Pero me parece que, aun así, también en este caso la diferencias entre las distintas versiones de las que disponemos reflejan que Fichte está más interesado en dar a entender el esquema general que en la completa consistencia de los distintos hilos argumentativos, y, a mi entender, cuando choca con inconsistencias, de las que creo que él se vuelve muy consciente, también en este caso las sortea como puede y las deja estar, a fin de proseguir el desarrollo del esquema general.

<sup>23</sup> Fichte *GA*, II, 9, 181.

<sup>24</sup> Fichte *GA*, IV, 3, 360.

ciencia sin actividad real, sin libertad absoluta; sólo en la libertad y con la libertad es todo lo que puede ser, y sin la libertad no es nada. Por tanto, la libertad es el fundamento de todo filosofar, de todo ser. Asíéntate sobre ti mismo, asíéntate sobre la libertad, así estarás bien firme.»<sup>25</sup> «El acto de libertad es, pues, aquello en torno a lo que todo se mueve.»<sup>26</sup>

Pero la tesis central del § 4, en el que propiamente se habla de la actividad ideal en contraposición con la real, es igualmente clara y tajante: «Podemos pensar la acción libre meramente como una acción que sucede a consecuencia de un concepto proyectado de acción; a la facultad práctica le atribuimos, pues, inteligencia. La libertad no puede pensarse sin inteligencia; la libertad no puede tener lugar sin conciencia. Negar a algo conciencia y negarle la libertad son una y la misma cosa, y lo mismo atribuir la conciencia y atribuir la libertad son una y la misma cosa. En la conciencia es donde radica el fundamento de que se pueda actuar con libertad.»<sup>27</sup>

Se le pueden dar todas las vueltas que se quieran, pero aunque desde el principio se tiene la impresión de que con ambas tesis se esté queriendo decir en definitiva la misma cosa, en la tesis primera se está diciendo que es en la libertad donde está el fundamento de la conciencia, y en la segunda se está diciendo que es en la conciencia en donde radica el fundamento de la libertad, lo cual es exactamente lo contrario de lo primero.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 363.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, 365

<sup>28</sup> J. Rivera de Rosales me hace en este punto una observación que, a mi juicio, no se contradice con lo que estoy diciendo, sino que lo subraya particularmente bien. Tal como lo ve J. Rivera de Rosales, el contenido de ambas tesis «son dos momentos del proceso genético de la libertad: de la acción libre de la intuición intelectual procede la conciencia, pero sin concepto de fin no puede realizarse la libertad. También en Hegel se dicen o se ven cosas diferentes en momentos diferentes. Eso es lo propio del método genético, que no es lineal.» Yo creo que son precisamente estas dos cosas las que está afirmando Fichte. Primera: «de la acción libre de la intuición intelectual procede la conciencia». Segunda: «pero sin concepto de fin no puede realizarse la libertad». Pero entonces, por lo menos aparentemente, la consecuencia de esas dos cosas es que «sin concepto de fin» y, por tanto, sin concepto y, por tanto, sin conciencia, no puede «realizarse» «la acción libre» en que consiste el intuir intelectual del que procede la conciencia. Fichte, que creo que se percata muy bien de esta inconsecuencia, va a tratar de sortearla en lo que sigue.



Quizá pueda decirse que, cuando en el § 4 se habla de «actuar con libertad», el término «libertad» no se está empleando en el mismo sentido en que se está empleando en el § 3, sino que hay un cierto desplazamiento desde la noción de libertad como espontaneidad a una noción derivada de libertad (del concepto *cosmológico* al concepto *práctico*, diría Kant). Pero a mí este intento de conciliación no me parecería aceptable, sería poco «enérgico» en términos de Fichte. Pues el caso es que también en el § 4, hasta sólo unas líneas antes de la mencionada tesis, el término *libertad* se está empleando exactamente en el mismo sentido en el que se emplea en el § 3. «Actuar» significa en ambos párrafos auto-posición del yo. E igualmente *concepto* significa en ambos párrafos *actividad ideal*, una actividad que, a diferencia de la real, no tiene su fundamento en sí misma sino que tiene su fundamento en aquello de lo que el concepto es concepto.

A mi juicio, lo que propiamente sucede es que, en el § 3, al desarrollar la noción de actividad real por contraposición con la ideal, Fichte saca una consecuencia en forma todavía de un rechazo de la posición *dogmática*, consecuencia que no resulta sostenible si no se cambia el sentido de la noción de actividad ideal. Ahora bien, esa consecuencia que Fichte saca en el § 3 desarrollando la noción de actividad real es una afirmación de la idea del yo como auto-posición con la que se ha abierto este curso sobre la doctrina de la ciencia. Conforme a esa consecuencia, la actividad ideal habría de poder re-absorberse en la real. Pero resulta que en el intento de ello al final del § 3, la actividad ideal se muestra irreductible a la actividad real. Y eso haría imposible el concepto de yo como auto-posición. Por eso, en el § 4 Fichte intenta el camino inverso, el camino de reducir la actividad real a la ideal mediante una sorprendente reformulación del concepto de actividad ideal, por la que el *concepto original* sin el que la auto-posición del yo no puede darse, de *concepto-copia* se convierte en concepto de *fin*, de *Nachbild* se convierte en *Vorbild*, en pura actividad sin pasividad alguna. El breve pasaje en el que ello ocurre es, a mi juicio, uno de los mejores pasajes de esta versión de la *Doctrina de la ciencia*, y, leído, por ejemplo, desde Heidegger, no solamente anticipa a Heidegger sino que lo supera y desambigua. Voy a mostrar esto brevemente en tres pasos.

## 7. Tres pasos en la argumentación de Fichte

### 7.a. Primer paso: lo intencionado y lo encontrado

En el § 2 dice Fichte que en la consideración del yo como actividad, tal como todo ello es para el yo mismo, hay que distinguir dos esferas, una es la esfera de

lo *intencionado*, de lo que es intención (*Beabsichtigtes*), la esfera del poner. Y otra es la de lo (necesariamente) *encontrado* (*Gefundenes*).<sup>29</sup> Para Fichte la esfera de lo *encontrado* es reductible a la de lo intencionado en el sentido de que puede hacerse derivar de la primera por vía de síntesis necesaria. Dicho en términos de Heidegger, el poner o proyectar (actividad real) siempre es encontrándose (actividad ideal), y el encontrarse (actividad ideal) siempre es un encontrarse poniendo o proyectando (actividad real). Pero ambos tipos de actividad en los que, según Fichte, se divide la actividad del yo<sup>30</sup>, serían para Heidegger irreductibles el uno al otro: la existencia como *proyecto* habrá de ser siempre un *geworfener Entwurf*, una *iectata proiectio*, un proyectarse que se encuentra, que da consigo ahí, ninguno de esos dos momentos puede reabsorberse en el otro.

### **7.b.Segundo paso: actividad ideal y encontrarse**

Es con esto con lo que se encuentra también Fichte al final del § 3. Y eso, como he dicho, pone para el propio Fichte en cuestión el concepto de yo como autoactividad. La argumentación al final del § 3 empieza ofreciendo el aspecto de ser una argumentación zigzagueante y de saltar de unas cosas a otras, que no se ve bien por qué se traen a colación aquí. Pero enseguida va al grano.

El yo es una actividad que se genera ella a sí misma desde la nada, que es un ponerse ella a sí misma, que tiene por base la libertad absoluta y que, al serse ella esa su base, consiste en libertad absoluta. Pero es una actividad que esencialmente no es sin verse, sin conciencia. El yo es sujeto-objeto. Ahora bien, dice Fichte, «tal sujeto-objeto no explica nada, debe añadirse aún algo que respecto a ese sujeto-objeto sea meramente objeto».<sup>31</sup> Esto es una referencia al no-yo, y no se ve muy bien a qué viene aquí esta referencia al no-yo, al que el yo se contrapone. Pero de todos modos Fichte prosigue: «Y ¿de dónde debe venir eso? El dogmático dice: el objeto viene dado, o, cuando se busca unir el criticismo con el dogmatismo (Kant), se dice que la materia viene dada, pero esto no es decir nada, es una palabra vacía.— El idealista dice: el objeto es hecho; pero esta respuesta planteada así, tampoco resuelve nada; pues aunque el objeto sea producto del yo

<sup>29</sup> Fichte GA, IV, 3, 354.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 359.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 362

como ser activo, resulta que el yo, en cuanto ser real-activo, no es ningún ser ideal, y este producto que el yo produciría actuando, estaría dado al yo que tiene representaciones, y estaríamos otra vez en lo primero», es decir, estaríamos otra vez en el dogmatismo.<sup>32</sup> Y concluye Fichte de forma un tanto inconexa con lo anterior: «La pregunta sólo puede responderse de esta forma: lo *intuyente* y lo *agente* (es decir, la actividad *pasiva* y la actividad *activa*) son inmediatamente una y la misma cosa. El *intuyente* ve su hacer. No hay ningún objeto como objeto, que *inmediatamente* sea *objeto* de la conciencia, sino sólo el hacer, la libertad. El principio: *el yo se pone a sí mismo* tiene dos significados inseparables, uno ideal y otro real, los cuales están ambos absolutamente unidos en el yo. No hay poner ideal sin auto-comienzo real, y a la inversa; no hay auto-intuir sin libertad, y viceversa; y sin auto-intuición no hay conciencia... Antes del acto de libertad no hay nada, con él deviene todo lo que es...»<sup>33</sup>

### ***7.c. Tercer paso: el concepto original como concepto de fin o proyección de mundo***

Ahora bien, esta idea de mismidad de la actividad real y la actividad ideal sólo es por de pronto una idea programática, puede que contradictoria, que no es implementable mientras no se reformule el concepto de actividad ideal que hemos visto introducir a Fichte en los primeros párrafos. Por eso dice Fichte en el § 4 que la actividad real es *auto-afección* y que «la actividad ideal tiene que mirar al yo en este auto-afectarse, pero esto no es algo que ella pueda hacer tal como hasta ahora la conocemos».<sup>34</sup> Hay, pues, que reformularla.

Y así, en el § 4, Fichte pasa a dar al concepto de actividad ideal una forma muy distinta de la que hasta ahora conocemos. La idea de Fichte es que ese mirar original sólo es posible si ese verse o mirarse original, es decir, si el concepto en que ese verse consiste o que ese verse lleva consigo, es un concepto de *fin*. En el concepto de fin, *intuyente* y *agente* son uno. «Siempre se actúa conforme a un concepto, actúo libremente cuando soy yo quien me proyecto ese concepto».<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 362 s.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 363.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 364.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 364.

Pues bien, también el ver original habría de ser entendido como tal *proyectar*. Y entonces la actividad ideal se convierte de *pasiva* en *proyectiva*, se convierte en proyección de un fin, en proyección de un mundo y del sentido más básico de ese mundo, en proyección de la perspectiva en la que el yo se pone y el no-yo queda puesto. La actividad ideal queda entonces tan en el lugar de la real que no puede sino coincidir con ella. Si la cuestión al final del § 3 era la de cómo podía la actividad ideal *pasiva* (*leidend*) ser absorbida en la real activa (*tätig*), esa cuestión se convierte ahora en la de cómo queda inscrita la actividad real en la proyección del fin en el que la actividad ideal consiste. El breve pasaje del § 4, en el que Fichte intenta reformular el concepto de actividad ideal y responder a esa cuestión, es enrevesado, de difícil traducción y, sin embargo, fascinante. Anticipa lo que dice Hegel en el § 142 de la *Filosofía del derecho* (introducción a *la eticidad*) y anticipa igualmente motivos que Heidegger expone en *Ser y tiempo* y sobre todo en el curso de 1929 en Friburgo, publicado con el título de *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Einsamkeit, Freiheit*.<sup>36</sup>

Pero lo anticipa cuando se entiende el § 4 «enérgicamente», es decir, cuando se lo entiende con toda radicalidad desde la primera línea y no se lo reduce a vagas consideraciones sobre el concepto genérico de fin. Pues de otro modo difícilmente puede resultar inteligible el alcance que Fichte quiere dar y tiene que dar a la transformación del *concepto-copia* en *concepto-de-fin*, es decir, a la transformación del mundo (y del yo) como totalidad del orden del ser con el que el sujeto se encuentra<sup>37</sup>, en mundo que no puede entenderse sino como proyección

---

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 29/30, Frankfurt a. M. 1983. Véase sobre todo el capítulo sexto de la segunda parte, que lleva por título «Exposición temática del concepto de mundo por vía de una discusión de la tesis de que « el hombre es creador de mundo» (*weltbildend*).

<sup>37</sup> J. Rivera de Rosales me hace aquí la observación de que «a esta altura de la génesis todavía no ha aparecido el mundo. Aparece con el *Widerstand* en el § 5». Pero yo estoy empleando aquí el término *mundo*, primero, en un sentido más inespecífico, que sí viene resonando en los §§ 1-4, en las múltiples referencias críticas al dogmatismo que se hacen en estos párrafos. Se trata del «orden del ser» o de «la totalidad del orden del ser» en que la «actividad ideal» *pasiva* pone al yo al positivarlo y por la que éste podía muy bien desconocerse en carácter de pura agilidad original y considerarse originalmente perteneciente a la misma esfera que la del no-yo, a considerarse *originalmente* perteneciente a la esfera del ser, a considerarse como una cosa más del mundo. Ahora bien, más abajo emplearé el término *mundo* más bien en el sentido en que lo emplea Heidegger en los dos libros mencionados; es bien sabido que el propio Hei-

original del yo, de un yo que no puede a su vez entenderse sino como un proyectarse a sí mismo.

En las primeras líneas del § 4 se dice que «por la libertad absoluta que acabamos de describir en el § 3, yo me determino a algo, pongo, tengo en la determinación un concepto. Se actúa siempre conforme a un concepto, actúo libremente cuando *auto-activamente* (*selbsttätig*, haciéndolo yo) proyecto un concepto».<sup>38</sup> Pues bien, hasta aquí sólo disponemos de un solo concepto, a saber: del concepto que nos hemos hecho del yo leyendo los §§ 1-3. Ese concepto es el de libertad absoluta, que se ha introducido como conclusión en el § 4. Por tanto, si es por la libertad absoluta por la que «me determino, por la que pongo, por la que tengo en la determinación o en determinación un concepto», en nuestro caso es por la libertad absoluta por la que nos hemos determinado y definido conforme al concepto de libertad absoluta (yo = yo).

En el pasaje central del § 4, en el que se explica qué se quiere decir con esto que tiene el aspecto de no ser más que una tautología, el término principal es *bildend*, que es el participio de presente del verbo *bilden*, el cual puede referirse en este contexto tanto a ser copia o reflejo (*Abbild*, *Nachbild*) como a ser lo que da forma, lo formante, lo que presta determinación, lo que sirve de modelo (*Vorbild*). Y es cambiando el significado de *Bild*, de *copia* a *modelo*, como Fichte reformula el concepto de actividad ideal. Y en rigor, de lo que se trata es de reparar radicalmente en que la actividad en que consiste el yo es una actividad de retorno a sí y, por tanto, una actividad que se tiene por *telos* a sí misma (de nuevo yo = yo), una *actividad final* y, por tanto, una actividad conforme a un concepto que el yo se proyecta él mismo (y en cuya proyección el yo consiste).

Fichte pasa a explicar el cambio del concepto-*copia* a concepto de *fin*: «La actividad ideal es una actividad ligada, en parte en el sentido de que hay para ella ahí un X (del que ella es copia, *Bild*) y en parte en el sentido de que ese X que está para ella ahí, está determinado de la forma en que lo está. Y hay que pensar además en algo que la ligue, y que precisamente la ligue a X. Y eso no es X mismo, sino la

---

degger no estuvo muy lejos de entender que su posición respecto a ese concepto que resulta fundamental en su obra, no estaba en importantes aspectos muy lejos de lo que eran las ideas más básicas de Fichte.

<sup>38</sup> Fichte GA , IV, 3, 364.

libertad. Ésta es la que produce X, pero ello tiene que significar entonces que la libertad contiene el fundamento de X [es decir, de aquello a lo que actividad ideal queda ligada, que en nuestro caso no es a su vez sino la libertad absoluta misma]. Y ¿qué es entonces lo que en nuestro caso hace que lo fundante quede puesto como yo, es decir, como auto-posición [y de ahí el aspecto de tautología]? Lo ideal es aquello que pone, que positiva, y que pone y positiva lo práctico como a sí mismo [es decir como siendo lo práctico eso ideal mismo]. Lo ideal tiene que proceder así, pues sólo conoce lo que está en él. Él es *bildend*, y tiene, por tanto, que poner a lo práctico como *bildend* [y aquí está el cambio de significado de *bildend*]. Lo ideal ve y, viendo, mete, por así decirlo, un *Bilden* (un modelar, un imaginar, un formar) dentro de lo práctico, y es este *Bild* o imagen o modelo aquello por lo que lo práctico se le convierte a lo ideal en él mismo. La adscripción de la intuición [el serse ello actividad auto-transparente] es el punto que suelda esta identidad. Pues bien, lo práctico como consistiendo en un inicio libre, en un inicio absoluto no es copia ninguna de algo que ya esté ahí, no es un *Nachbild*, sino un *Vorbild*, un modelo o imagen conforme a la que ha de producirse lo que se ha de hacer, es decir, por la que ha de orientarse la actividad. Lo intuyente como tal está ligado, no hace sino seguir a otro, pero lo activo-real (frente a la actividad ideal) no puede seguir a nada, tiene que proyectarse con libertad absoluta un concepto [que aquí no es sino el concepto de libertad absoluta], y esto se llama concepto de fin, un ideal, del que no se afirma que le corresponda algo sino que se hace algo conforme a él.»<sup>39</sup>

Esto puede glosarse de forma muy simple. El yo es una actividad que retorna a sí, que se es su fin, y no hay una actividad que retorne a sí que no sea un yo. Pero no hay actividad que sea una actividad que retorne a sí, que se sea su propio fin, sin verse, sin concepto, pues ello va implícito en ese retorno que sólo es el yo. Y no hay actividad que retorne a sí, que se sea su propio fin, sin ser un ponerse, pues en ello consiste también el retorno. Verse y ponerse van aquí juntos, como en todo fin.<sup>40</sup> Por tanto, habrá de ser el verse quien ponga el ponerse

<sup>39</sup> *Ibid.*, 365.

<sup>40</sup> En términos de objeción, J. Rivera de Rosales me hace aquí la observación de que en este punto yo sigo «interpretando el texto como si todavía estuviéramos en el § 1, en el primer paso, en el retorno, mientras que, por el contrario, el concepto de fin es el movimiento contrario, es un ideal que hará que el Yo salga de sí hacia el mundo para realizarlo prácticamente, y lo primero que se encuentra es una resistencia (§ 5)

como un ponerse de él mismo [es decir, de ese verse, de ese concepto]. Y habrá de ser el ponerse quien no sea un ponerse sin estar proyectándose él mismo su propio verse, es decir, su propio concepto de sí, siendo, por tanto, un ponerse conforme a ese concepto. Se trata de un concepto que pone a lo práctico como a él mismo, es decir, como a ese concepto mismo (conforme al que lo práctico se sabe determinadamente lo que es). Se trata de un concepto por el que lo práctico (que siempre es un pasar de la indeterminidad a la determinidad) es determinadamente práctico, no de un concepto que sea reflejo de lo práctico. Y el concepto del que hemos hablado hasta aquí no es un concepto cualquiera. La existencia moderna es, pues, aquella que no puede proyectar otro concepto de sí misma que el de libertad absoluta, es decir, que no puede poner por base y fin de sí sino lo que es la fuente misma del concepto en general, la libertad absoluta. Se trata del concepto por el que lo práctico se le convierte a lo ideal en él mismo. El no poderse entender sino como teniendo por base y *telos* la libertad abso-

de la que se enterará mediante el sentimiento (§ 6). El primer concepto de fin será la ley moral.» Efectivamente, estoy entendiendo los §§ 3 y 4 como una explicación de la idea del «postulado» del § 1 conforme a la que «el yo es lo que se pone a sí mismo y nada más, y aquello que se pone a sí mismo y retorna a sí mismo, se vuelve un yo y nada más». Entiendo que en los §§ 3 y 4 Fichte está diciendo que ello equivale a decir que la pura agilidad en la que el yo consiste es una *actividad final* que no se tiene por soporte, sujeto o portadora sino a sí misma. Es del todo natural que Heidegger viese aquí una evidente analogía con su concepto de existencia como ser-en-el-mundo si ello implica un haber de entenderse la existencia como *to hou heneka* último. Y también resulta entonces evidente que el concepto de *eticidad* de Hegel, tal como éste lo introduce, por ejemplo, en los §§ 142 ss. de su *Filosofía del Derecho*, depende de esta misma constelación de ideas de Fichte, de la idea del yo del §1, a la que acabo de referirme. La fórmula yo=yo reaparece expresamente en todos los momentos importantes de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (ya desde el cap. IV), pero siempre sobre el trasfondo de la objeción de que ello no puede ser *principio* sino *resultado*. En Heidegger esa idea de *resultado* tiene más bien el aspecto de que el yo moderno *se encuentra* no pudiendo menos de ponerse o de actuar como un fundamento último que él no puede ser, como un fundamento último que, por así decirlo, sólo se tiene en préstamo, no pudiendo, por tanto, ser el fundamento último como el que, sin embargo, tiene que ponerse. Yo diría que, en lo que a conceptos se refiere, Fichte viene siempre a dar, a su pesar, con esta idea de Heidegger de que la *facticidad* no es disoluble en pura *agilidad*.

J. Rivera de Rosales me hace en este contexto otras breves observaciones, que creo que no son sino variantes de ésta y que por eso no voy a comentar. Le agradezco tanto esas observaciones que no comento, como las que he comentado, que, incluso cuando se trata de discrepancias, han contribuido a dejar mucho más claro el sentido de mis comentarios a los §§ 3 y 4 de la *WInM*.

luta es aquello que funda a la existencia moderna (a la actividad real moderna) como aquello que esa existencia determinada y realmente es.

Para Heidegger el mundo es la proyección fundante original de la existencia. De un plumazo Fichte convierte el concepto de mundo de Heidegger, un concepto esencialmente teleológico, en concepto del mundo de la existencia ilustrada y revolucionaria moderna. «El yo se determina a sí mismo. La expresión *sí mismo* se refiere al yo. Se determina a sí mismo, pero al determinarse se tiene ya. Lo que ha de determinarse, se tiene que tener ya»<sup>41</sup>. Esto, genuina y últimamente, sólo puede enunciarse de la existencia libre moderna, yo = yo.

Pero precisamente es esta insistente tautología la que en este tercer paso de la argumentación no resulta convincente y se revela enseguida como lo contrario de lo que quiere ser. Pues no cabe duda de que la existencia moderna no es ni mucho menos tal tautología, sino que *se encuentra* a sí misma como no pudiendo poner por base y fin de sí misma otra cosa que la libertad absoluta. La existencia moderna no puede proyectar otra base para sí misma que la que sea compatible con, y derive de, «la exigencia de cada cual de *sich selbst leben*, de serse él mismo» en cualquier aspecto práctico o teórico de la existencia, como dice el Juez del canto quinto (*Clío*, la época) de *Hermann y Dorotea* de Goethe<sup>42</sup>. La existencia moderna *se encuentra*, pues, con que no puede *proyectarse y entenderse* sino poniendo por base y por fin a ella misma como lo que ella es conforme a su propio concepto, como libertad absoluta, no siendo aquí el concepto no sería aquí nada distinto de la proyección real misma. Pero entonces el concepto, aparte del lado de modelo, tiene un esencial lado de pasividad, de elemento histórico, de elemento dado, de *hallazgo*, de un dar la existencia consigo, que no es inmediatamente reducible a pura *agilidad*, a libertad absoluta proyectándose pura e inmediatamente desde sí y formando mundo conforme al concepto de sí misma (yo = yo) .

Y resulta entonces de nuevo que de los dos tipos de actividad en que se divide la actividad del yo, la ideal no es sin más reducible a la real. El concepto de libertad absoluta pone lo práctico como consistiendo lo práctico en él mismo

<sup>41</sup> *Fichte GA* , IV, 3, 365.

<sup>42</sup> Cfr. J. Wolfgang Goethe, *Hermann und Dorothea, Klio, Das Zeitalter*, verso 11.



cuando la conciencia hace la *experiencia* de que se le viene abajo y se le ha venido abajo ya cualquier otro mundo que no sea éste. Y eso es un proceso de *aprendizaje*. Es entonces cuando hay que proyectar otro conforme al concepto de la libertad absoluta. Ese mundo y la conciencia a la que le amanece ese mundo nada tienen que ver con algo así como una conciencia inmediata. Me parece absurda la idea de Fichte en el § 3 cuando entre los varios aspirantes a *conciencia inmediata* trata finalmente de instaurar como conciencia inmediata la conciencia de la libertad. Esto no tiene sentido. Tanto el concepto de la libertad absoluta como la libertad absoluta en cuanto «figura de mundo» son resultado de una larga experiencia cuya fenomenología y cuya metafísica son la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* de Hegel, que Fichte sustituye casi siempre por una inmediata, sumaria y poco convincente oposición entre dogmatismo e idealismo (la cual no sino el trasunto de esa supuesta conciencia inmediata de la libertad). Es decir, el concepto de libertad absoluta no puede poner a lo práctico como a sí mismo si no es en el medio de los resultados de esa experiencia. En cierto modo es un *hallazgo* previo a su conversión en ideal y por más que *categorícamente* exija su conversión en ideal. Y así Fichte, si en el § 3 tiene que decir que la libertad es el fundamento de toda conciencia y de todo ser, en el § 4 tiene que corregirse diciendo que es en la conciencia y en la experiencia de la conciencia en donde radica que el concepto de libertad ponga a lo práctico como consistiendo o habiendo de consistir categorícamente en la realización de ese concepto. En definitiva la tesis del § 3 y del § 4, aunque parezcan querer decir lo mismo y para Fichte quieran decir lo mismo, son tesis que se contradicen mutuamente. Pero si ello es así el yo = yo no es inmediato, o dicho de otro modo: los dos modos de actividad del yo de ninguna manera se funden inmediatamente en agilidad pura. O dicho aún de otro modo: el yo como auto-posición, entendido como libertad absoluta, no puede ser el *principio de la ciencia*.

