

Revista de Estud(i)os sobre Fichte

25 | 2024

Verano/Verão 2022

Emiliano Acosta (dir.)



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ref/1983>

DOI : 10.4000/125x5

ISSN : 2258-014X

Éditeur

Universidade Federal do Espírito Santo

Référence électronique

Emiliano Acosta (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 25 | 2024, «Verano/Verão 2022» [En línea], Publicado el 08 agosto 2024, consultado el 05 diciembre 2025. URL: <https://journals.openedition.org/ref/1983>; DOI: <https://doi.org/10.4000/125x5>

Ce document a été généré automatiquement le 5 décembre 2025.

Salvo indicación contraria, el texto y otros elementos (ilustraciones, archivos adicionales importados) son "Todos los derechos reservados".

NOTE DE LA RÉDACTION

En el presente número misceláneo el lector encontrará diversas aproximaciones a distintos temas centrales de la filosofía de Fichte: la teoría de la pulsión, la noción de *Bildung*, la primacía de la inmediatez, la reconstrucción del origen del Yo en cuanto una historia dialéctica de la autoconsciencia y la necesidad de la transformación del legado kantiano.

Con excepción del artículo de Peña sobre la teoría fichteana de las pulsiones, los demás artículos analizan la filosofía de Fichte en diálogo/confrontación con otros pensadores y tradiciones. Así, el artículo de Landenne estudia la *Bildung* fichteana en el contexto de la disputa con Schiller conocida como la *Horenstreit*, el de Duplancic estudia a Fichte a la luz de su influencia en Hegel, el de Sepúlveda nos presenta a Fichte dentro de una historia del logos y el de Acosta propone un estudio comparativo con Benjamin.

Como en cada introducción a un nuevo número creo necesario también aquí expresar mi agradecimiento a los autores por su paciencia y comprensión durante la evaluación y edición de los artículos.

SOMMAIRE

Nota de Falecimento Rubens Rodrigues Torres Filho

Artículos/Artigos

La Bildung en Schiller y Fichte: entre estética y política

Quentin Landenne

Apariencia, historia y dialéctica: la presencia de Fichte en Hegel

Víctor Duplancic

The Role of the Concept of Drive in Fichte's Theory of Knowledge

Paulo E. Peña

Logos en Kant, Fichte y Hegel

Pedro Sepúlveda Zambrano

Benjamin y Fichte: inmediatez y mediatez con respecto a los conceptos de poder, violencia, ley y justicia

Emiliano Acosta

Nota de Falecimento Rubens Rodrigues Torres Filho

A comunidade acadêmica está órfã: o professor Rubens Rodrigues Torres Filho, o autêntico professor ultramuros, fez a passagem no dia de ontem (12 de dezembro) e deixou, através de sua extensa obra, um legado que atesta seu inigualável contributo a todo estudioso de filosofia. Como poucos, mas ao mesmo tempo de modo ímpar, Rubens soube converter ao vocabulário do idioma pátrio, recheado de manhas e nuances próprias a uma nação culturalmente tão diversa, rica e ampla como a brasileira, os textos mais intrincados dos pensadores de fala alemã. Com traduções de Kant, Fichte, Schelling, Novalis, Nietzsche, Walter Benjamin e Adorno, foi o construtor, em muitos dos casos, do primeiro acesso a esses autores, dando o pontapé inaugural em nosso país do estudo balizado e aprofundado deles. E, concomitante a sua ensaística filosófica iluminadora – a constatar em seu estudo doutoral: “O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte” (1972) e nos inúmeros textos reunidos em “Ensaio de Filosofia Ilustrada” (primeira edição de 1987 e na nova edição de 2004) –, deixou sua marca ainda em produções poéticas como “Investigação do olhar” (1962), “O vôo circuncunflexo” (1981), “A letra descalça” (1985), “Poros” (1989), “Retrovar” (1993), entre outros. Rubens não fez apenas uma imensa contribuição para a cultura filosófica e literária de nosso país, ele tornou possível mesmo a própria pesquisa na área da filosofia clássica alemã, e não há pesquisador depois dele que não tenha de passar por ele, que não esteja, mesmo que à sua revelia, influenciado e determinado (destinado!) por seus trabalhos, por suas traduções, por suas reflexões e posições. Em face da exemplaridade de seu intenso labor intelectual e de todo o seu legado, não é exagero parafrasear o dito de Goethe a respeito de Fichte para o pensador brasileiro Rubens Rodrigues Torres Filho: “Aí foi o homem a quem devemos muito!”

Artículos/Artigos

La *Bildung* en Schiller y Fichte: entre estética y política

Quentin Landenne

Traducción : Emiliano Acosta

NOTA DEL EDITOR

Este artículo es una traducción del original en francés: “LANDENNE Quentin, « La Bildung chez Schiller et Fichte, entre esthétique et politique », en: Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, n° 52, 2022, pp. 147-161, <https://doi.org/10.4000/cps.6069> © Presses universitaires de Strasbourg. Agradecemos al Prof. Dr. Édouard Mehl (Université de Strasbourg), director de Cahiers philosophiques de Strasbourg, el permiso otorgado para publicar la traducción.

NOTA DEL AUTOR

This research has been funded by the European Union (*BildungLearning* , ERC project No. 101043433). Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Council Executive Agency. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.

- 1 La controversia filosófica entre Schiller y Fichte, conocida como *Horenstreit* ha sido ya estudiada considerablemente. Se ha visto en esta disputa, por ejemplo, una suerte de incompatibilidad de temperamento ¹, un diálogo de sordos ², una constelación agonística irreductible ³. En el presente artículo quiero restringirme a un aspecto peculiar de este diferendo: el rol de la estética en la filosofía de ambos con respecto a la *Bildung* y el modo en que la estética puede ser pensada en el campo de lo político. Para esto propongo una confrontación entre la filosofía schilleriana de la *Bildung*, tal como aparece en su obra *Cartas sobre la educación estética del hombre*, y su recepción a la vez

positiva y restrictiva en las lecciones de Fichte sobre *doctrina de la ciencia nova methodo* (1796/99) y en su libro *El sistema de la doctrina de las costumbres* de 1798.

1. Estrategias de resistencia cultural y estetización de la política en Schiller

- 2 La primera tesis de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* está formulada en forma de una paradoja bien conocida: para poder responder a las necesidades profundas de la época y contribuir a lograr la más perfecta de todas las obras de arte – esto es: “la edificación de la libertad política”⁴ – se debe asumir una especie de indiferencia estética ante las emergencias de la época. Si Schiller antepone la belleza a la libertad, no es tanto por inclinación personal como por principio y, por así decirlo, por método, porque “es a través de la belleza como avanzamos hacia la libertad”⁵. Este eslogan es también el del intempestivo proyecto de su revista *Die Horen*, como Schiller afirmó explícitamente en el anuncio público de su fundación. A medida que el ruido de la guerra que se acerca rápidamente comienza a asustar a toda la nación y gradualmente se va insinuando de círculo en círculo ahuyentando a las Musas y las Gracias, podría resultar tan atrevido como saludable sugerir al lector experimentado un entretenimiento de un orden completamente diferente, manteniendo el más estricto silencio sobre la actualidad y los temas favoritos del día. La estrategia de resistencia cultural de Schiller es principalmente defensiva: divertimento, retirada y muralla. La revista *Die Horen* ofrece al público un entretenimiento jocoso (*Unterhaltung*) para distraerlo del tumulto político contemporáneo. Precisamente es en esta renuncia a toda pretensión de establecer cualquier relación directa con el curso actual del mundo, en donde se halla, según Schiller, la posibilidad de promover, tanto a través del juego como de la seriedad, el progreso de la verdadera humanidad. Esforcémonos, prosigue Schiller en el anuncio de *Die Horen*, “por hacer de la belleza la intermediaria [*die Vermittlerin*] de la verdad y por dar a través de la verdad un fundamento duradero y una dignidad superior a la belleza”, porque así se podrá destruir la división que, para su desgracia, separa el mundo de la belleza del de los eruditos y, con ello, se podrá “unir el mundo políticamente dividido bajo la bandera de la verdad y la belleza”.⁶
- 3 Las primeras cartas presentan la oposición original entre el hombre natural y el hombre moral, que se supone se resuelve en el paso del Estado de necesidad (*Notstaat*) al Estado moral, fin último de la razón humana. Ahora bien, para nosotros sólo el hombre natural existe realmente, el hombre moral

sólo tiene una existencia hipotética y no podemos sacrificar al hombre real en el altar de la esperanza de un hombre hipotético. Habría básicamente dos maneras de hacer coincidir la necesidad física y la necesidad moral, el hombre empírico y el hombre puro: o bien el hombre puro subyuga al hombre empírico, esto es, el Estado suprime al individuo; o bien el individuo se convierte en Estado: con el tiempo el hombre se ennoblece y se eleva al hombre en la idea. ⁷

- 4 La era moderna, sustituyendo el salvajismo de los primitivos por su propia barbarie civilizada, parece haber elegido la primera opción. Ha fragmentado mediante la especialización y la segmentación social una humanidad que ya no se reconoce más que en la especie. El individuo ha sacrificado así su totalidad al permitir dejarse absorber por su función social y económica, su clase o su profesión. “¿Pero”, Schiller se pregunta, “puede el hombre tener el destino de descuidarse a sí mismo con miras a cualquier fin?” ⁸ La urgencia cultural de la época es entonces encontrar un modo de devolver al individuo su totalidad espiritual, sensible y racional. Para responder a esta emergencia, Schiller recurrirá al concepto de pulsión (*Trieb*) que el toma de Fichte y le aplicará una sistemática completamente original.
- 5 El ser humano está animado por el conflicto de dos pulsiones originalmente opuestas: la pulsión sensitiva o material que apunta a la vida y la pulsión racional o formal que apunta a la forma. Es imposible reducir estas dos pulsiones a una unidad original, pero podemos armonizar su conflicto mediante una tercera pulsión, que hace posible una determinación recíproca entre ellos: es la pulsión lúdica (*Spieltrieb*), que no apunta ni a la vida ni a la forma, sino a “la forma viva”. Si la unión de las dos pulsiones opuestas es una exigencia infinita de la razón, la pulsión lúdica encuentra en la belleza el símbolo de esta infinitud. Además, “tan pronto como la razón pronuncia que debe existir una humanidad, con ello ha decretado la ley: debe haber una belleza”. ⁹
- 6 El hombre, dice Schiller, sólo juega con la belleza, pensada como forma viva, y la belleza sólo puede ser objeto de juego. Por tanto, el hombre sólo es plenamente hombre en el juego. Hombre en sentido estricto según Schiller es quien juega con sus dos naturalezas al mismo tiempo. La cultura de la belleza logra así el juego armonioso entre las pulsiones, entre la actividad y la receptividad, entre la sensibilidad y las ideas suprasensibles, garantizando al mismo tiempo que no se violen sus respectivos límites. ¹⁰ Por el contrario, abandonado a la unilateralidad de una u otra de sus pulsiones contrarias o sacrificando la uno a la otro, el hombre es “una nada” (*Null*). ¹¹ Por lo tanto, la pulsión lúdica le da libertad al individuo emancipándolo de las coacciones unilaterales de las dos pulsiones opuestas. La persona se convierte así en un ciudadano autónomo que ya no sufre la más mínima coacción externa,

porque puede hacer que las coacciones natural y moral se limiten entre sí.

- 7 Pero es en el núcleo mismo de la ambición suprema de Schiller donde se expresa la tensión que recorre la declaración inaugural de sus *Cartas sobre educación estética*, a saber: la belleza dona libertad al hombre. En esta declaración, en efecto, Schiller busca combinar dos tesis: por un lado, la belleza o el sentido estético es la *condición necesaria* para la moralización del hombre pero, por otro, lejos de ser un simple medio o un intermediario escénico para el perfeccionamiento moral de la humanidad, la belleza, planteada como armonía entre tendencias opuestas, constituye el *lugar supremo* de la realización de la humanidad del individuo y de su personalidad total. Si la primera tesis denota una moralización de la belleza, la segunda implica por el contrario la posibilidad de una superación estética del deber moral.¹² Esta tensión se confirma en el plano histórico-filosófico, cuando Schiller superpone al esquema del juego el esquema más clásico del progreso, a partir de la carta vigésimo cuarta. En función de esto podemos distinguir, tanto para el individuo como para la especie, tres momentos o etapas necesarias de su desarrollo, completando el ciclo de su destino según un orden prescrito e irreversible en su sucesión: “En el estado físico, el hombre se somete pura y simplemente al poder de la naturaleza; en el estado estético se libera de él; en el estado moral, lo domina”.¹³ Estas tres etapas están separadas, por cierto, “en el orden de la idea”, la mayoría de las veces fusionándose en la experiencia¹⁴. Sin embargo, la dirección de su progresión no tiende menos a reducir el alcance del estado estético a una etapa premoral.
- 8 Es en la carta vigésimo séptima donde esta tensión encuentra su expresión final, su resolución o más bien su apaciguamiento, con la teoría de los tres Estados (*Staaten*): jurídico, estético y moral. Esta vez, el Estado estético (*ästhetischer Staat*) ya no es el simple paso del Estado político de derechos al Estado moral de deberes, sino su unidad armoniosa, en la medida en que va más allá de la oposición entre la limitación física del derecho positivo y la exigencia moral del deber, a través del establecimiento y promoción de relaciones humanas basadas en el libre juego de la belleza. Como tal, sólo el Estado estético hace real la sociedad justa “porque realiza la voluntad de todos por medio de la naturaleza de los individuos”. Sólo el gusto por la belleza “trae armonía a la sociedad porque crea armonía en el individuo”. Sólo “las relaciones basadas en la belleza unen a la sociedad porque se refieren a lo que es común a todos”.¹⁵
- 9 Claramente, el Estado estético de Schiller no es una institución política en el sentido literal del término, sino el símbolo de un reino de apariencia que se sitúa primero en el individuo, que está llamado a convertirse en *representante* de la especie a través de la contemplación de la belleza.¹⁶ Es también a

través de este juego de espejos entre individuo y especie que Schiller encuentra cómo articular el esquema progresista de la moralización a través de la belleza y el esquema estático de la estética intermedia del juego como un equilibrio insuperable: el individuo total que hace la experiencia de la belleza es a la vez un *punto de paso* entre dos preponderancias sucesivamente opuestas y un *punto de equilibrio óptimo* fuera del tiempo, como el punto central de una balanza.¹⁷ Además, las ambiciones emancipadoras e igualitarias del Estado estético se limitan en primer lugar a un círculo de iniciados, una *República de eruditos*, una sociedad paralela¹⁸ compuesta por individuos que, ennobleciéndose a sí mismos, “se convierten en Estado” – según la fórmula expuesta en el cuarta carta como única alternativa a la supresión del individuo en el Estado.¹⁹

- 10 Por falta de acceso a una politización real de su estética, que tendría el efecto desastroso de someter la belleza a fines y limitaciones extrínsecos, Schiller nos ofrece aquí un *intento de estetizar la política*. De hecho, estas son todas las categorías clásicas de la teoría política moderna que aquí se traducen de acuerdo con una lógica estética: territorios, fronteras, soberanía, equilibrio de poder, revolución, imperio, Estado, constitución republicana, representación o incluso ciudadanía (incluso bajo las variantes de *Zeitbürger* o *Weltbürger*). Notemos también que, en el mismo espíritu, el escrito *Sobre los límites necesarios en el uso de las formas bellas* hablará de una alianza (*Bündnis*) entre razón y sensibilidad. Sin embargo, esta estetización significa también una individualización del pensamiento político: el territorio a preservar es el reino espiritual de la belleza (*Reich der Schönheit*) y es la persona individual quien, después de haber revolucionado su sensibilidad, después de haber afirmado la ley de su libertad y realizado su totalidad armoniosa, puede presentarse como “el representante de la especie”.
- 11 En esta lógica de estetización de la política, la función política de la *Bildung* schilleriana es esencialmente *propedéutico*: prepara el terreno para la moralización de las sociedades y la superación de las limitaciones externas y *críticas*, pone de relieve las patologías de la cultura del tiempo presente y las diversas alienaciones de la persona total, pero sigue siendo *indeterminada* en sus intenciones políticas positivas. Como dice Schiller en la invitación que envía a los futuros colaboradores de la revista (13 de junio de 1794), la revista *Die Horen* debe excluir de su propio dominio “todo lo que se refiere a la religión del Estado y a la constitución política”, la educación y la formación del público sólo pueden ser llevadas a cabo a través de la mediación del mundo de la belleza (*schöne Welt*) y de la búsqueda pura de la verdad.²⁰ Sólo dedicándose a su propio tema y enriqueciendo la ciencia con contenidos inmanentes se puede esperar ampliar el círculo de lectores. La eficacia política del Estado estético es, pues, una especie de versión artística del uso

público de la razón que defendía Kant. Como tal, las *Cartas sobre educación estética* de Schiller y en general el proyecto mismo de la revista *Las Horas*, son una forma ejemplar para que el artista active su ciudadanía estética, para honrar su participación en la *República de las Letras*.

- 12 Frente a la influencia utilitarista de la época, las tentaciones bárbaras de la civilización y las amenazas de instrumentalización de las Bellas Artes, la estrategia defensiva de resistencia introducida por Schiller desde el lanzamiento de la revista –divertimento, retirada, muralla– se completó finalmente con una estrategia ofensiva. También se desplegó en tres etapas: formación del carácter armonioso a través de la cultura de la belleza, expansión concéntrica del Estado estético y propagación de los centros culturales (siguiendo el modelo de lo que Schiller en la carta sexta llama “la naturaleza de pólipo de los Estados griegos”). Pero es siempre cerrándose primero sobre sí mismo, protegido contra intrusiones de todo tipo, como el Estado estético puede esperar expandirse culturalmente, bajo el impulso inspirador de los genios individuales. Y son estos individuos habitados por el sentido estético quienes constituyen la palanca de transición entre la fase defensiva y la fase ofensiva de la estrategia de resistencia cultural de Schiller. Cito de nuevo la *invitación*: “Si los principales autores de la nación se reúnen ahora en una asociación literaria, reunirán a un público hasta ahora dividido, y la obra en la que todos participarán tendrá como público a enteramente todo el mundo de lectores.” ²¹

2. Centralidad y límites del punto de vista estético en la *Bildungsgesellschaft* de Fichte

- 13 Fichte respondió a esta invitación de Schiller con la mayor seriedad. Y fue con gran sorpresa que tuvo que soportar la negativa de Schiller a publicar en *Die Horen* su ensayo “Sobre el espíritu y la letra en la filosofía”. Sabemos que Schiller no estaba satisfecho con la forma del artículo, considerada hermética, tampoco entendía las razones del título que, en verdad, no reflejan el contenido del artículo de Fichte, el cual en realidad busca invadir el ámbito estético, en lugar de centrarse en la filosofía. Pero fue sobre todo el rechazo de Fichte en este artículo a sus principales tesis sobre la pulsión estética y su sistemática lo que lo convenció de la incompatibilidad de su proyecto con el de Fichte e incluso de la traición de Fichte, que retomó el mismo recurso literario –las cartas– y los mismos conceptos de las *cartas estéticas* para contradecir a Schiller en su propia revista.
- 14 Sin volver aquí a los detalles de esta famosa disputa, ²² me gustaría mostrar cómo Fichte, si bien acoge con agrado la fertilidad de la estética schilleriana,

limita su alcance integrándola en la arquitectura de la doctrina de la ciencia y repensando su función en una teoría general de la *Bildung* diferente de la schilleriana. El estatus arquitectónico y la función filosófica de la estética encuentran su determinación más precisa en la última parte de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* y paralelamente en la *Doctrina de los deberes del Sistema de la doctrina de las costumbres* de 1798.

- 15 Fichte retoma ciertas caracterizaciones de la estética expuestas en el artículo rechazado para publicación en *Die Horen*, pero aclarándolas con distinciones conceptuales e integrándolas en el esquema general del sistema y su relación con la vida. La estética se refiere, según Fichte, ante todo a un *ámbito particular* de la actividad del espíritu humano, las bellas artes, en las que la creatividad del *espíritu estético* puede manifestarse de diferentes formas. La disciplina filosófica que tiene la tarea de describir tanto este ámbito como también esta actividad por medio de una deducción a partir de los principios de la doctrina de la ciencia es la ciencia estética – la misma ciencia que Fichte pide varias veces, pero a la que no dedicará nunca una presentación sistemática. Como afirma Fichte contra Schiller, el espíritu estético o genio ²³ de los artistas no es cualitativamente diferente del espíritu filosófico que preside las ciencias trascendentales, siendo ambos parientes, o especies de un mismo género espiritual. ²⁴ La base de su identidad es el punto de vista trascendental del que proceden. La razón de su diferencia es que la mente filosófica se sabe situada desde este punto de vista, mientras que la mente estética no lo refleja como tal. Es paradójicamente en este sentido que la estética finalmente se deja determinar como un punto de vista distinto del punto de vista empírico y del punto de vista trascendental. Ciertamente, tal determinación puede parecer oponerse a la afirmación anterior, que conecta el espíritu estético con el punto de vista trascendental; pero en realidad se refiere a una división interna del propio punto de vista trascendental en dos perspectivas de reflexión: la perspectiva trascendental en sentido estricto, que es la autorreflexión del punto de vista trascendental y la perspectiva estética, que es la aplicación irreflexiva del punto de vista trascendental.
- 16 Es esta espontaneidad del artista o esta relativa irreflexión del punto de vista estético en relación con las leyes de su propia creatividad lo que lo convierte en el mediador entre los puntos de vista trascendental y empírico. Así, desde el punto de vista empírico del sentido común, el mundo aparece como dado a mí; desde el punto de vista trascendental en sentido estricto, aparece como un hecho, es decir como producto de un hacer de sí; pero desde un punto de vista estético, “parece dado como si lo hubiéramos hecho [...] nosotros mismos” ²⁵, o dado “bajo el aspecto que muestra cómo está hecho”. ²⁶
- 17 Mientras que para la visión empírica la naturaleza se nos da como limitante, para la visión estética ella es expresión de nuestra acción libre, es vida,

esfuerzo y belleza, porque “la mente volcada hacia la belleza ve todo por el lado bello, lo ve todo libre y vivo”.²⁷ En esto reside la función mediadora del punto de vista estético: convierte el punto de vista empírico en el punto de vista trascendental –que es la condición de posibilidad del arte filosófico²⁸ – pero también opera la reconversión opuesta, de lo trascendental hacia lo empírico – y en este sentido condiciona el retorno de la ciencia a la vida, es decir, al trabajo de la filosofía aplicada, descrita aquí como “pedagogía sensu latissimo”.²⁹

- 18 La centralidad arquitectónica de la estética es, por tanto, plenamente afirmada por Fichte, no simplemente como doctrina filosófica o disciplina material –ciencia estética efectivamente situada entre la parte práctica y teórica³⁰ – sino, sobre todo, como punto de conversión entre sistema y vida y como espíritu creador, fuerza productora de imágenes. Como señala Ives Radrizzani, el dominio de la pulsión estética ya no es sólo el del gusto, que juzga lo dado, sino más fundamentalmente el del espíritu como imaginación (*Einbildungskraft*), o, mejor dicho: el de la imaginación productiva que nos libera de la realidad dada y crea.³¹ Sin embargo, esta creatividad actúa tanto en la cabeza del artista creador como en los ojos del espectador recreador.³² La labor eficaz formativa del artista es, por tanto, doble: directa, en su obra, indirecta, a través del efecto de su obra sobre el público estéticamente cultivado que, a través de ella, eleva su mirada hacia su propia producción de imágenes. En esto, “el arte devuelve el hombre a sí mismo y hace que él se encuentre a sí mismo en sí mismo”, es decir, inconscientemente se encuentra como productor de imágenes y como ser autónomo en relación con la naturaleza dada.³³
- 19 Esta centralidad arquitectónica de punto de vista y el espíritu estético es también el fundamento del papel particular del artista en la “formación de la especie humana” (*Bildung des Menschengeschlechts*). Fichte está aquí totalmente de acuerdo con las afirmaciones de Schiller sobre la *Bildung* estética. A través de su creatividad, “el arte no forma sólo el entendimiento, como sucede con el erudito, o sólo el corazón, como en el caso del maestro moral del pueblo, sino que forma al hombre entero, en su unidad”.³⁴ Debido a que esta formación se produce en la espontaneidad y sin el dominio del concepto, no debe confundirse el sentido estético con la virtud, porque la ley moral exige autonomía de acuerdo con conceptos. Además, el sentido estético es sólo una “preparación para la virtud, prepara el terreno para ella y cuando la moral interviene, encuentra ya la mitad de la obra cumplida, es decir, la liberación de las ataduras de la sensibilidad”.³⁵ Todas estas proposiciones reflejan directamente las de las cartas de Schiller sobre la educación estética, en particular la vigésimo quinta, según la cual la condición estética libera al hombre que, en su estado natural, es uno con el mundo, colocándolo fuera de

sí mismo para contemplarlo, liberando así su personalidad. ³⁶

- 20 La espontaneidad o la relativa irreflexión del artista sobre las leyes de su creatividad no es en sí misma un signo de una reducción de su importancia o de su dignidad; es la condición misma del punto de vista estético para ser “natural e instintivo” ³⁷ en la producción de imágenes. El artista no tiene por qué ser consciente de su papel moral para ser artista: Fichte está de acuerdo con Schiller. Pero para Fichte, la espontaneidad del artista no es una libertad autoconsciente y este déficit reflexivo es al mismo tiempo lo que constituye el límite de su formación efectiva en el programa de la filosofía aplicada como “pedagogía *sensu latissimo*”.
- 21 La insuficiencia de la reflexividad práctica de la *Bildung* estética de Schiller se destaca por primera vez en el concepto de juego. Para Fichte, el esquema del juego es ciertamente esencial para comprender el funcionamiento del entendimiento, pero no puede dar la última palabra sobre la unidad del Yo, porque depende de una “suspensión del yo” en la representación simple y requiere a este respecto ser superado por el momento de la resolución práctica y la creencia en un mundo para la acción. De lo contrario permanecemos en el nihilismo de una teoría de imágenes puras, a la que Fichte, contestando a la acusación de Jacobi, se niega a reducir su filosofía. Entonces, es el individualismo subyacente a la estetización schilleriana de la política lo que no puede satisfacer a Fichte. El individuo no puede realizar en sí mismo todo el concepto de humanidad, el Yo individual no es un todo, porque el individuo no puede ponerse de otra forma sino como miembro de una comunidad de libertades. ³⁸ Sólo la transición del punto de vista estético del individuo concreto al punto de vista trascendental de la reflexividad filosófica puede abrir el camino a una visión total de la sociedad. No porque el investigador resuma la totalidad social en sí mismo, sino porque su punto de vista reflexivo le permite liderar el proceso de formación colectiva, movilizandolos diferentes puntos de vista sociales en el proyecto de lo que podemos llamar una *Bildungsgesellschaft*, una sociedad de formación y aprendizaje de la libertad. Así las diferentes posiciones o funciones sociales – incluidos los artistas– están llamadas a reflexionar sobre su función ético-política en relación con la formación recíproca de los individuos con miras a la emancipación colectiva.
- 22 Fichte rechaza así la alternativa planteada por Schiller entre por un lado el Estado total y por otro el individuo total, siendo el Estado y el individuo sólo momentos llamados a ser superados en el proceso de formación de la humanidad en el concepto de su libertad. Contra las tentaciones de la totalización estatal de la sociedad, Fichte desarrollará, como Schiller, estrategias defensivas de auto-cierre temporal de las comunidades de acción, no sólo en el nivel político-económico, con el *Estado comercial cerrado*, sino

también en el cultural y educativo. La escuela y la universidad también están diseñadas como pequeñas sociedades cerradas que preservan a los individuos en la fase de formación de cualquier corrupción externa del mundo social, antes de enviarlos allí para transformarlo. Pero mientras el Estado estético de Schiller busca sobre todo garantizar la integridad de sus fronteras exteriores contra cualquier interferencia de Estados legales y morales, la estrategia fichteana de auto-cierre, basada en el esquema legal de la limitación de sí mismo como un llamado a la libertad, se combina inmediatamente con un aprendizaje recíproco no sólo entre individuos, sino entre comunidades políticas, éticas y culturales, de las cuales la *República de los Académicos* no es la síntesis última, sino la vanguardia ilustrada. Además, en la *Bildungsgesellschaft* fichteana, la transición entre estrategias defensivas y ofensivas de transformación cultural opera en todos los niveles de interacción, a través del efecto pedagógico de la cultura académica y la influencia de su arte de reflexión en todas las posiciones sociales.

3. Conclusión

- 23 Es sin duda el concepto de *Wechselwirkung* el que mejor resume tanto la proximidad íntima como la discordancia fundamental entre Fichte y Schiller. Algunos comentaristas, como Dorothea Wildenburg y Emiliano Acosta, han visto en el tratamiento diferenciado de este concepto, el signo de una primacía de la unidad sobre la dualidad, en Fichte, y, por el contrario de la dualidad sobre la unidad, en Schiller.³⁹ Pero detrás de esta disputa especulativa y más allá del estatus arquitectónico de la estética y su relación con el punto de vista trascendental, uno de las divergencias más concretas y reveladoras entre Fichte y Schiller en lo que respecta a sus concepciones de *Bildung* se encuentra probablemente en la forma en que Fichte y Schiller determinan el significado político y la función educativa del individuo.
- 24 Schiller le reprocha a la filosofía trascendental (Kant y Fichte) haber subestimado la *singularidad individual* y no haber considerado a las personas en su *integralidad armónica* (ser a la vez racional y sensible). Correlativamente, en las *Cartas sobre la educación estética*, tiende a reducir el derecho y el Estado a un instrumento de gestión y sanción, que niega la integridad estética del hombre. Esto es lo que incita a Schiller a ir más allá de la oposición entre condicionantes jurídicos y morales y postular la idea de condición estética. Además, su teoría política no sólo es liberal –ninguna acción humana puede ejercerse positivamente sobre la libertad⁴⁰– sino, sobre todo, fundamentalmente individualista y elitista *de facto*, aunque formalmente se exprese en favor de algunas tendencias igualitarias.

- 25 Así pues, es principalmente *en el individuo*, entre sus facultades y pulsiones originariamente opuestas, donde opera la *Wechselwirkung* schilleriana y es *para y a través de* la persona individual que la cultura estética de la belleza devuelve a la Humanidad su infinita plenitud interior. La contemplación de la belleza la preserva de los horrores del mundo y de la época. ⁴¹
- 26 Este carácter intempestivo es también el que le da originalidad y fuerza a la noción Schilleriana de *Bildung* y a su política efectiva como crítica de la alienación cultural y preparación estética para la libertad.
- 27 Por otra parte, desde el punto de vista fichteano, Schiller no reconoce el carácter constitutivamente relacional y comunitario del individuo, ignorando la dimensión del derecho en la formación interpersonal para libertad política. Para Fichte, el derecho es un operador esencial de *Bildung*, como forma externa de libertad y exhortación a la espontaneidad. Por lo tanto, la *Wechselwirkung* opera no sólo en el individuo en su singularidad, sino también entre individuos, es decir entre esferas de acción limitadas y realizadas unas a través de otras, por medio del esquema jurídico de posibilidad simultánea de existencia de las libertades. En Fichte, el sentido estético es ciertamente un intermediario decisivo en la formación para la libertad y las ideas, pero por sí solo no da la más mínima plenitud o totalidad al individuo. El individuo sólo encuentra su plenitud al superar el punto de vista individual de la libertad hacia el destino supraindividual de la humanidad y la unión última de las libertades individuales.
- 28 Sin embargo, el antagonismo entre las dos filosofías no es simétrico y las posiciones no se excluyen mutuamente del mismo modo. Para Fichte, la oposición puede reducirse a una diferencia de reflexividad entre los puntos de vista estético y trascendental, encontrando el primero en el segundo el fundamento de su génesis y su papel fundamental. Para Schiller, por el contrario, esta propuesta de paz bajo la tutela del sistema es inaceptable, en la medida en que reduce la estética a un *simple punto de paso* hacia lo trascendental, desafía el equilibrio entre ambos y al mismo tiempo, en lo que respecta a su propia persona, socava su propia posición de poeta-filósofo. Como señala Cassirer, la disputa de las *Horas* también proviene de la necesidad que sentía Schiller de reafirmar, frente al concepto fichteano de libertad trascendental, la soberanía del arte y la libertad estética. ⁴²
- 29 No hay que pensar, entonces, que el diálogo entre Schiller y Fichte no pudo darse por razones accidentales ni que fue imposible por una cuestión de principios. Más allá de las influencias recíprocas, ambos se reunieron en una doble intuición que les resultó común: por un lado, la libertad no se agota en ninguno de sus logros, pero por otro lado, cada una de sus actuaciones tiene el valor absoluto de un fin en sí mismo. Esta doble intuición, que Schiller

percibió a través de la relación entre la pulsión estética del individuo y la obra de arte, Fichte la desarrolló en su constante vaivén entre las múltiples reelaboraciones de la doctrina de la ciencia, como sistema de libertad, y los diversos intentos de aplicación concreta de este sistema a la vida y la acción. A través de los esquemas de la obra de arte, por un lado, y del compromiso práctico, por el otro, Schiller y Fichte compartieron una pregunta que nunca dejó de animarlos: ¿cómo el pensamiento de la *Bildung*, en cuanto libre autoformación de la humanidad, puede lograr la expresión del carácter absoluto de la libertad, sin reducirla a una de las formas efectivas en las que encuentra expresión?

Bibliografía

- 30 Acosta, Emiliano, *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Amsterdam / New York : Rodopi, 2011.
- 31 Acosta, Emiliano, “The Controversy Between Schiller and Johann Gottlieb Fichte”, en: Falduto, A & Mehigan, T. (eds.), *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller* , Palgrave, pp. 497-509.
- 32 Cassirer Ernst, *Liberté et forme* , trad. J. Carro et al., Paris : Éditions du Cerf, 2001.
- 33 Cecchinato Giorgia, “Le problème d’une esthétique chez Fichte ”, *Fichte-Studien* , vol. 41, 2014, p. 97-124.
- 34 Fichte Johann Gottlieb, *La Doctrine de la Science Nova Methodo, suivi de Essai d’une nouvelle présentation de la Doctrine de la Science*, éd. et trad. I. Radrizzani, Lausanne: L’Âge d’homme, 1989.
- 35 Radrizzani, Ives, “Von der Ästhetik der Urteilskraft zur Ästhetik der Einbildungskraft, oder von der kopernikanischen Revolution der Ästhetik bei Fichte”, in : Fuchs, E. (Hrsg.), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt:Frommann-Holzboog, 2001, pp. 341-359.
- 36 Schiller Friedrich, “Ankündigung” para *Die Horen* , en: *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung* , n° 140, 10.12.1794, pp. 1129-1136.
- 37 Schiller Friedrich, *Sämmtliche Werke* (Stuttgarter Ausgabe), Band 12, Stuttgart : J. G. Cotta, 1860.
- 38 Schiller Friedrich, *Schiller’s Werke* (Berliner Ausgabe), Teil 15, Berlin : Gustav Hempel, 1879.
- 39 Wildenburg Dorothea, “,Aneinander vorbei’. Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller”, *Fichte-Studien*, vol. 12, 1997, pp. 27-41.

- 40 Winkelmann Elisabeth, "Schiller und Fichte", *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts*, no 4, 1934, p. 177-248.
- 41 MCDOWELL, J. (2009) *Having the World in View*, Massachusetts: Harvard University Press.
- 42 PIPPIN, R. (2000) "Fichte's Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism" En Sedwick, S., *The Reception of Kant's Philosophy*, Londres: Cambridge University Press, 147-70.
- 43 ---, (2015) *Interanimations*, Chicago: The University of Chicago Press .
- 44 ROCKMORE, T. (2005) *Hegel, Idealism & Analytic Philosophy*, New Heaven: Yale University Press.
- 45 ---, (2016) *German idealism as Constructivism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 46 RÖDL, S., (2018) *Self-consciousness and Objectivity*, Massachusetts: Harvard University Press.
-

NOTAS

- 1.WINKELMANN 1934: 225.
- 2.WILDENBURG 1997.
- 3.ACOSTA 2011.
- 4.SCHILLER 1860:3.
5. SCHILLER 1860 : 5.
- 6.SCHILLER 1794:1130-1131.
- 7.SCHILLER 1860: 10.
- 8.SCHILLER 1860: 22.
- 9.SCHILLER 1860: 54.
10. Ver SCHILLER 1860: 98-99.
- 11.SCHILLER 1860:47
12. Ver SCHILLER 1860:88-89.
- 13.SCHILLER 1860:90.
- 14.SCHILLER 1860:97.
- 15.SCHILLER 1860:115-116.
- 16.SCHILLER 1860:116.
17. Sobre el uso que da Schiller a la imagen de la balanza véase la carta 20, SCHILLER 1860:75.
- 18.ACOSTA 2011:286.
19. SCHILLER 1860:10.

20. SCHILLER 1879:333.
 21. SCHILLER 1879:334.
 22. Acerca de la disputa de *Las Horas* véase ACOSTA 2023.
 23. Como sugiere G. CECCHINATO (2014:118), Fichte utiliza ‘espíritu’ y ‘genio’ como sinónimos.
 24. Véase la carta de Fichte a Schiller del 27 de junio de 1795, GA III/2, 336.
 25. WLnm-K, GA IV/3, 522-523.
 26. SSL, GA I / 5, 308.
 27. Ibid.
 28. WLnm-K, GA IV/3, 523.
 29. WLnm-K, GA IV/3, 522.
 30. WLnm-K, GA IV/3, 523.
 31. Radrizzani 2001:358. Véase además üGB, GA I/6, p. 352.
 32. üGB, GA I / 6, p. 336.
 33. SSL, GA I / 5, p. 308
 34. SSL, GA I/5, p. 307.
 35. SSL, GA I / 5, p. 308.
 36. SCHILLER 1860:96-97.
 37. WLnm-K, GA IV/3, 523.
 38. SSL, GA I/5, p. 205.
 39. Véase WILDENBURG 1997 y ACOSTA 2011 .
 40. SCHILLER 1860:74
 41. Véase a modo de ejemplo: SCHILLER 1860:80.
 42. Cassirer, E., *Liberté et forme*, p. 296.
-

RESÚMENES

Este artículo intenta arrojar nueva luz sobre la disputa filosófica entre Schiller y Fichte, destacando el vínculo entre la estética y la política en sus respectivas concepciones de la idea de autocultivo (*Bildung*). Al confrontar la filosofía de la *Bildung* de Schiller en las Cartas sobre la educación estética del hombre con su recepción positiva y crítica en Fichte, principalmente durante el período de Jena de este último, mostraremos que la relación entre estos dos filósofos entre la estetización de lo político y la politización de la estética es diametralmente opuesta .

ÍNDICE


Keywords: Bildung, educación estética, filosofía política, disputa de la Horas, efectuación recíproca

AUTORES

QUENTIN LANDENNE

 **IDREF** : <https://idref.fr/169017788>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/298341813>

 **ISNI** : <https://isni.org/isni/0000000417510381>

 **BNF** : <http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb166961071>

FNRS-Université Catholique de Louvain

TRADUCTORES

EMILIANO ACOSTA

Apariencia, historia y dialéctica: la presencia de Fichte en Hegel

Víctor Duplancic

Introducción

Voy a concentrarme en tres componentes centrales de la *Fenomenología del espíritu*: el título de la obra, y dos componentes sistemáticos: el concepto idealista de una historia de la autoconsciencia y el método dialéctico. Mi intención es mostrar cómo se puede ver en este libro de Hegel la influencia del pensamiento de Fichte. Por supuesto, ninguno de los temas tratados es una derivación directa de la filosofía de Fichte a la filosofía hegeliana. Como veremos, y es bien sabido, hay una multiplicidad de influencias que el propio Hegel destaca y reconoce cuando polemiza con sus contemporáneos y con la filosofía kantiana. Es decir, la influencia de ellos se muestra en el hecho de que Hegel polemiza *contra* ellos.

El nombre

La historia de la génesis de la fenomenología del espíritu: su estructura interna, su idea principal y su sistematicidad, se ha convertido desde hace ya más de medio siglo en objeto de investigación filológico-histórica en la literatura sobre Hegel. En este contexto, el problema de las dos versiones del título - *Ciencia de la experiencia de la consciencia* y *Ciencia de la fenomenología del espíritu* - desempeñó un papel especial en lo que respecta a la edición crítica y la interpretación del texto mismo. No podemos ignorar el hecho de que, fuera de los estudios sobre Hegel, Heidegger dictó al inicio de los años 30 del siglo pasado seminarios en los que presentaba una importante reflexión sobre el título de la obra.¹ El aporte significativo de Heidegger para la discusión filosófica ha sido su propuesta de analizar los dos subtítulos de la *Fenomenología* como modo de acceso a la comprensión del significado sistemático y el sentido de esta obra.

El trabajo filológico realizado el siglo pasado concluyó que en lo que respecta al título ha habido tres tipos diferentes de copias originales de la *Fenomenología*: hay un grupo de copias en el que se encuentran ambos subtítulos, y otros dos grupos con sólo uno de ellos, o bien el primero o bien el segundo. Esto no es algo que Hegel trató de hacer en un sentido filosófico, como Heidegger lo interpretó, sino más bien debido a circunstancias externas relativas a la edición de la obra que llevaron a esta confusa diferenciación de títulos. También contribuyó a ello las instrucciones mismas del autor y de las personas involucradas en el trabajo de impresión. ²

El núcleo de la problemática que quiero enfatizar aquí se encuentra en la palabra 'fenomenología' (Phänomenologie). Ella sólo aparece en el último capítulo que Hegel escribió de esta obra, es decir, el prólogo. Detrás de esta palabra se esconde la transformación de la formulación experiencia de consciencia en fenomenología del espíritu. Ahora, la palabra 'apariciencia' (Erscheinung) o el verbo 'aparecer' (erscheinen), – términos relacionados con 'fenómeno' y 'fenomenología', palabras de raíz griega – aparecen por el contrario en toda la obra desde el primer capítulo. La historia filosófica de la palabra 'fenomenología' hasta Hegel ya ha sido, por cierto, estudiada. Siguiendo a Nicolin, Pöggeler y Bonsipen, ³ me gustaría hacer aquí empero sólo una breve mención del uso de la palabra 'fenomenología' en Goethe, Lambert, Kant, Reinhold y, finalmente, Fichte.

Goethe, en su ensayo *Experiencia y Ciencia* (Erfahrung und Wissenschaft, 1798) y más tarde en su estudio *Sobre la teoría de los colores* (Zur Farbenlehre, 1810), distingue entre fenómeno empírico (que todo ser humano nota en la naturaleza), fenómeno científico (que se obtiene mediante experimentos sobre el fenómeno empírico) y fenómeno puro (el resultado de todas las experiencias y experimentos). El fenómeno puro sería más tarde llamado fenómeno primordial por Goethe. El fenómeno primordial sería el caso representativo, un caso que se aplicaría a mil casos. ⁴

Según Lambert en su *Nuevo Organon* (Neue Organon, 1764), la fenomenología tendría que tratar con diferentes tipos de apariciencia: apariciencia sensorial, psicológica y moral. Por lo tanto, hay que hacer una distinción entre fuentes subjetivas, objetivas y relativas de apariciencia: entre apariciencia en general y mera apariciencia, la cual no tiene sustento en nada real. Muy posiblemente la elaboración de Lambert de la fenomenología como doctrina de la apariciencia influyó en el uso kantiano de 'fenómeno'.

El término *fenomenología* experimentó un primer auge, aunque difuso, alrededor de 1800. Difuso no sólo en el sentido de un alcance poco claro, sino también en el sentido de una difusión bastante vacilante que se extendió durante décadas. ⁵

En 1802, apareció un ensayo de K. L. Reinhold con el título: Elementos de fenomenología o explicación del realismo racional por medio de su aplicación a las apariencias (*Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen*). La fenomenología del espíritu de Hegel puede interpretarse entonces como una posición contraria a la fenomenología de la naturaleza pretendida por Reinhold. Además, a diferencia de Reinhold, Hegel deja que la fenomenología preceda a la doctrina de los principios o la metafísica – lo cual lo conecta con el joven Kant.

El título de Hegel *Fenomenología del Espíritu* también podría haber sido inspirado por la preocupación de Goethe por el fenómeno puro o fenómeno primordial (*Urphänomen*) . ⁶ Pero a la luz de cómo Fichte entiende ‘fenomenología’ en sus lecciones de 1804 en Berlín, se ven paralelismos entre Fichte y Hegel que deberían ser investigados. La fenomenología del espíritu se revela como la concreción, la realización fáctica del pensar en el ser. Por su parte, Fichte llama a la segunda parte de su exposición de la doctrina de la ciencia de 1804 “ *fenomenología* , una teoría de la manifestación y una teoría de la apariencia” . ⁷

Por lo tanto, podemos ver cómo esta tradición del nombre ‘ fenomenología’ conduce al título de la obra que pondrá a Hegel en la escena filosófica en Jena (y lo distanciará de su amigo Schelling). Por supuesto, Hegel toma los sentidos sedimentados de la palabra fenomenología y los completa con su visión de una racionalidad intersubjetiva, de una historia de todas las autoconciencias y sus relaciones con sus objetos. Además, se acerca mucho más al concepto fichteano de exponer una doctrina de verdad y razón. Sólo que, a diferencia de Fichte, fenomenología en el caso hegeliano incluye en esta historia del desarrollo de la ciencia toda facticidad y finitud. Quisiera analizar en lo que sigue este desarrollo de la relación de consciencia que se convierte en espíritu histórico .

Una visión compartida de una historia de la consciencia

Otro punto clave en la concepción de la fenomenología del espíritu es la idea de una historia de la autoconciencia. En lo que concierne a este punto sigo las observaciones de Düsing en su obra “*La Fenomenología de Hegel y la Historia idealista de la autoconciencia* .” ⁸

Hegel intenta una manera nueva de una historia de la consciencia. Lo hace sobre todo en la *Fenomenología* , donde presenta un nuevo tipo de historia idealista de la autoconciencia que, mediante un “escepticismo consumado por sí mismo”, conduce a través de varias etapas de la verdad al conocimiento

especulativo de lo absoluto. Por otro lado, podría interpretarse que de alguna manera Hegel hace algo similar en la lógica especulativa, cuya teoría de las categorías es una puesta en escena del pensarse a sí mismo de la subjetividad absoluta. ⁹

Pero Hegel toma esta idea de la filosofía de su tiempo. Ya en *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de Fichte (1794) y en *System des transscendentalen Idealismus* (1800) de Schelling la idea de una historia de la autoconsciencia está operando desde la base. Fichte sostiene que “se supone que la doctrina de la ciencia es una *historia* pragmática de la mente humana”.

¹⁰ El Sistema del idealismo transcendental parece haber sido entendido por Schelling desde un principio como “*historia* de la autoconsciencia”, en la que también se incluye la historia real. ¹¹ Hegel puede ser interpretado como siguiendo a Fichte en la Fenomenología en el sentido de que él como Fichte también habría prohibido a los que filosóficamente reflexionan (el nosotros) determinar canon alguno, otorgándoles el mero rol de una observación pura. Según Fichte, nosotros, los que reflexionamos filosóficamente, nos comportamos como “historiadores pragmáticos” que simplemente siguen el reflejo natural del espíritu: “No somos los legisladores de la mente humana, sino sus historiadores. No somos, por supuesto, periodistas, sino escritores de historia pragmática”. ¹² Sin embargo, a diferencia de Fichte y Schelling, Hegel deriva la estructura de la autoconsciencia a partir de la estructura de la consciencia, en el marco de una dialéctica de diferentes *verdades a medias* del sujeto. Además, reemplaza la historia pragmática de la mente humana y la historia de la autoconsciencia por una “historia de la formación de la conciencia”. ¹³

Pero ¿qué significa una historia de la autoconsciencia? ¿Y cuál es la génesis filosófica de esta idea? Aquí quisiera hacer un breve resumen de Düsing al respecto.

La historia idealista de la autoconsciencia sería la explicación genética de las diversas capacidades y actuaciones de la autoconsciencia en una secuencia sistemática, que estaría claramente determinada por un principio rector, a saber, por la estructura fundamental de la autoconsciencia. ¹⁴ Un enfoque similar, por supuesto, sin una teoría de la autoconsciencia, puede ser encontrado en el *De anima* de Aristóteles. ¹⁵ El desarrollo genético de las facultades mentales humanas encuentra sus antecedentes en la corriente sensualista del siglo XVIII, por ejemplo, en *Traite des sensations* (1754) de Condillac. ¹⁶ Esta idea de desarrollo genético, que también aparece en Diderot o Buffon, sigue estando presente en Bonnet y otros y puede encontrarse, por ejemplo, en los *Aforismos* de Platner. Aunque él también parte de una base empirista, para él la “historia pragmática de la facultad humana de conocer” ¹⁷ es lógica; algo que Hegel desarrolla más tarde en

Jena dentro de una concepción metafísica general. Los *Aforismos* de Platner también pueden verse de alguna manera en el trasfondo de la filosofía de Fichte, quien en su mencionado *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794, habla de, como acabamos de mencionar, una “historia pragmática del espíritu humano” ¹⁸. Contrariamente a la visión de la psicología empírica y la antropología sensualista, pero también contraria a la suposición de un hecho original de la consciencia, implícito en la teoría de Reinhold, un hecho básico de la consciencia tendría que ser deducido y fundamentado primero en una ciencia básica de la filosofía. Sería simplemente aceptado sólo por la ingenuidad de la consciencia natural. Esta deducción tiene lugar en el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794/95) y demuestra, según Düsing, que la imaginación es el hecho original del Yo teórico: “Este hecho [...] es el centro preconsciente o inconsciente de todas las capacidades imaginativas y actuaciones del Yo teórico, que primero deben desarrollarse a partir de él.” ¹⁹

Para la realización de la historia idealista de la autoconsciencia, es necesario introducir la distinción entre una reflexión “simple / común / ordinaria” de la consciencia natural y la *reflexión filosófica* o, dicho de otro modo, la distinción entre el *para el Yo* ²⁰, objeto de investigación, y el espectador filosófico u *observador*, que examina. El Yo observado, que se construye sistemática y genéticamente en sus diversas capacidades y logros de la imaginación, debe acercarse gradualmente al Yo filosófico observador y plenamente desarrollado. Al mismo tiempo, el Yo filosófico completamente desarrollado da el principio de la compleja estructura de la autoconsciencia, según la cual se regula la secuencia de las facultades y actuaciones del Yo observado. ²¹ Por lo tanto, la secuencia se justifica sistemáticamente y a priori. Las capacidades y actuaciones desarrolladas del Yo son realidades en diferentes niveles de auto-relación, que Fichte no piensa de acuerdo con un modelo rígido de la relación sujeto-objeto, sino uno genéticamente dinamizado. Estas realidades, sin embargo, no son experimentadas psíquicamente como tales, sino que necesariamente emprenden ciertas experiencias conceptuales como condiciones reales de su posibilidad. ²²

En las lecciones de la *doctrina de la ciencia nova methodo* (1796-1799), en las que Fichte ya no parte de principios diferentes, ni distingue sistemáticamente entre la justificación de la ciencia teórica y la justificación de la ciencia práctica, Fichte habría extendido, según Düsing, la concepción de la historia idealista de la autoconsciencia a toda la ciencia como *philosophia prima*. La doctrina del Yo, que es fundamentalmente práctica y sólo de manera subordinada teórica, despliega no sólo las determinaciones del Yo puro a priori, sino, al mismo tiempo, la relación del Yo puro con el Yo empírico, en la que, por ejemplo, está implícita la intersubjetividad. Esto sucede en la

historia de la autoconsciencia que vemos en Fichte, la cual ahora se presenta de una manera más completa que en su presentación anterior en GWL. ²³

Dialéctica y Triplicidad

Otro punto, ciertamente relacionado con la contribución de la filosofía de Fichte al concepto de fenomenología y, sobre todo, a la sistematicidad de la filosofía hegeliana en su conjunto, es el trasfondo kantiano-fichteano del método dialéctico hegeliano. Para introducir este tema, me parece apropiado hablar de la crítica de Hegel a la idea kantiana de la triplicidad.

Bonsiepen sostiene que Hegel se refiere a la interpretación especulativa de Fichte y Schelling de la *triplicidad* mencionada por Kant, así como a la aplicación formalista de este esquema por los estudiantes de Schelling. Y afirma que la división fichteana en tres axiomas en GWL (tesis , antítesis y síntesis) ²⁴ sigue la división de las categorías de cualidad de Kant, de modo que la tercera categoría representa la síntesis de las dos primeras. Schelling, por su parte, desarrolla su interpretación de la triplicidad en una discusión crítica con el procedimiento sintético de Fichte:

De este método absoluto, lo que en los últimos tiempos se ha llamado el método sintético es de hecho la verdadera imagen que, sin embargo, hace una distinción en -el nivel de- la reflexión. Porque lo que este método presenta como una progresión, y en tesis, antítesis y síntesis separadas unas de otras, está en el verdadero método y en cada verdadera construcción de la filosofía... Tesis o lo categórico es unidad, antítesis o lo hipotético es multiplicidad, pero lo que se presenta como síntesis no es en sí mismo la tercera, sino la primera, la unidad absoluta, de la cual la unidad y la multiplicidad en oposición son en sí mismas sólo las diferentes formas.

²⁵

Hegel hace una crítica exhaustiva de esta idea transmitida de triplicidad y dice:

Cuando la triplicidad fue redescubierta por el pensamiento kantiano, - redescubierta por el instinto, ya que en ese momento la forma estaba muerta y privada del concepto,- y cuando luego se elevó a su significado absoluto, la verdadera forma se estableció en su verdadero contenido, y el concepto de ciencia fue engendrado de este modo, pero casi no sirve de nada sostener que la forma triádica tiene algún rigor científico cuando la vemos reducida a un esquema sin vida, a una mera fachada, y cuando la propia organización científica se ha reducido a un tabla gráfica. ²⁶

Esta crítica hegeliana tiene que ver directamente con la dialéctica como garantía de la sistematicidad de un conocimiento que puede incluir todas las esferas posibles de la relación entre los seres humanos, como seres racionales, con la totalidad de los objetos de la naturaleza, incluidos los seres humanos en cuanto animales. La dialéctica no puede ser un método seguro si no asegura la verdad absoluta, es decir, el verdadero conocimiento de la

totalidad de los objetos naturales y espirituales. Y en la medida en que lo hace, ese método no puede estar fuera de la estructura ontológica del espíritu humano o de la razón ni de la totalidad energética material de la naturaleza. A partir de un conocimiento filosófico que pretende ser verdadero, el método debe reflejar la estructura y el *ductus* o movimiento vital del espíritu humano en sus productos singulares (conocimiento, creencias, etc.) y comunitarios (estado, sociedad, etc.), así como la estructura y el *ductus* vital de la naturaleza.

Hegel encuentra esta vitalidad en la temporalidad como el fundamento pre-ontológico del ser. Y esto vincula el pensamiento hegeliano de la *fenomenología* con el método dialéctico de los intentos kantianos y fichteanos de resolver la consistencia estructuralmente antinómica de la realidad. Además, como acabamos de ver, también podemos encontrar un vínculo con Fichte y Schelling en la solución presentada por la *Fenomenología* para resolver esta estructura antinómica de la realidad, en la medida en que el verdadero conocimiento se logra, según Hegel, en una experiencia gradual e histórica de la consciencia tanto a nivel del individuo como también a nivel del sujeto colectivo. Y a lo largo de esta experiencia, las consciencias sufren una confrontación permanente entre la verdad y la falsedad de su conocimiento. ²⁷

Werner Hartkopf señala que la filosofía dialéctica de Hegel comienza precisamente en el punto desde el que Fichte desarrolló la “Deducción de la representación” en *GWL*. Para Hartkopf, Fichte persigue básicamente un doble objetivo aquí: en primer lugar, quiere mostrar cómo el poder productivo de la imaginación se despliega en la consciencia en su plenitud; en segundo lugar, cómo este proceso de despliegue se lleva a cabo más allá del punto de vista reflexivo de la consciencia ingenua y natural, que está convencida de la realidad (*Realität*) del No-Yo, y finalmente culmina en una reflexión filosófica, que concibe el No-Yo como el producto de la productividad del Yo. ²⁸

En la “Deducción de la representación” de *GWL*, según Hartkopf, Fichte presenta varios enfoques y luego los va rechazando una y otra vez hasta que, gracias a la suposición de un poder general de abstracción, Fichte llega a la solución de que el sujeto que ve, el Yo, debe ser el factor determinante, ya que el Yo puede hacer abstracción de todo menos de sí mismo. ²⁹

Aunque estos pasajes son ciertamente difíciles de interpretar como una reconstrucción, es decir, como una historia pragmática de la mente humana, hay, sin embargo, otros pasajes en este desarrollo, en los que la interpretación como una reconstrucción, como una descripción de un proceso fáctico, es bastante posible. Esos pasajes serían aquellos donde Fichte explica el surgimiento de la intuición para la reflexión filosófica. El impulso (

Anstoß) ocurre en el poder productivo que se dirige hacia lo infinito, lo ilimitado. A través de este impulso, la actividad del Yo se vuelve a sí, la actividad del Yo reflexiona sobre sí:

Un impulso le sucede a la actividad infinitamente externalizante del Yo, una actividad dentro de la cual, precisamente porque se extiende hacia lo infinito, nada puede distinguirse. Pero esta actividad del Yo no se supone de ninguna manera aniquilada por el impulso en cuestión. Por el contrario, se refleja, se conduce hacia adentro. Adquiere una dirección directamente opuesta a su dirección original [...] Tan cierto como se supone que el Yo es un Yo, nada puede tener ningún efecto sobre él sin producir una eficacia reactiva [*ohne daß dasselbe zurückwirke*]. ³⁰

El Yo tendría que actuar de nuevo en esta actividad impulsada hacia adentro, es decir, reflejar esta actividad dirigida hacia adentro de nuevo. El resultado es una doble dirección auto-conflictiva de la actividad del Yo:

De este modo obtenemos entre A y C una dirección duplicada de la actividad del Yo, una actividad en conflicto consigo misma, en la que una dirección [...] puede ser vista como un afecto pasivo [*Leiden*] y la otra dirección [...] como una actividad pura, aunque ambas son uno y el mismo estado del Yo [...] Este estado, en el que (las actividades en) direcciones totalmente opuestas están unificadas, es precisamente la actividad del poder de la imaginación. ³¹

Hartkopf cree ver aquí una clara diferencia con respecto las ideas de Fichte de antítesis y síntesis al inicio de GWL. En el caso del establecimiento de los axiomas (GWL §§ 1-3) Fichte busca una posibilidad unificadora de pensamiento para enfoques contradictorios, es decir, para enfoques que se encontraron contradictorios. En la “Deducción de la representación” se afirma que los procesos antitéticos se combinan para formar un proceso de superposición sintética, al igual que en física, por ejemplo, dos procesos individuales que oscilan entre sí parecen combinarse para formar una figura de oscilación de Lissajous. ³²

Pero la interpretación aquí es que tanto los pensamientos antitéticos como los pensamientos sintéticos son dados como imágenes de la realidad, es decir, que de hecho esas dos actividades opuestas sucederían en el Yo y se combinarían para formar un todo. En este sentido, la secuencia dialéctica de pensamientos no sería otra cosa que una reconstrucción de un proceso fáctico. La secuencia conscientemente ordenada de pensamientos, es decir, el pensamiento metódico, traza la actualidad del proceso, lo reproduce. El método dialéctico describe, por lo tanto, la historia pragmática de la mente humana. En este punto, el método dialéctico se presenta en Fichte en la forma en que se vuelve tan dominante en Hegel, es decir, como una reproducción de la dialéctica real de los acontecimientos. ³³

Conclusión

Para concluir, me gustaría resumir esta exposición expresando que mi interés ha sido destacar, sobre todo, la presencia del pensamiento de Fichte en los componentes centrales de la fenomenología . Y en algunos casos esta influencia es decisiva, mucho más que la influencia de Schelling o Kant. Aunque, por supuesto, hay otras relaciones directas entre la *Fenomenología* y la filosofía de Fichte, me gustaría mencionar sólo dos: los precedentes fichteanos de la teoría del reconocimiento en su filosofía del derecho natural y la crítica hegeliana del concepto de idealismo de Fichte (que no estaría plenamente justificada). Pero estas cuestiones, en lo que a mí respecta, siguen siendo motivo de preocupación para futuras discusiones.

Bibliografía

- 1 ALBIZU, E. , (1999) *Tiempo y saber absoluto: la condición del discurso metafísico en la obra de Hegel* . Buenos Aires: Jorge Baudino.
- 2 BEHLER, E. , (1972) "Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines hegelschen Themas", *Hegel-Studien* , 169-216
- 3 BONSIEPEN , W., (1988) "Einleitung", en: WESSELS, H. F., CLAIRMONT, H. (eds.) *Phänomenologie des Geistes* . Hamburgo.
- 4 CONDILLAC, E. B. , (1798) *Traité des sensations* . París: Houel.
- 5 D ÜSING, E. , (1989) "Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der WL nova methodo und in der Bestimmung des Menschen", en: Mues , A. (ed.) *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806* . Hamburgo: Meiner.
- 6 DÜSING, K., (1993) "Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtsein", *Hegel-Studien* , 103-126
- 7 F ICHE, J. G., (1966) [GA I/3, EWL] *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer (1795)* , en: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I: Werke. Banda 3: Werke 1794-1796: 139-238. Jacob, H., LAUTH, R. (eds.). Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 8 FICHTE, J. G., (1986) [GA II/8, WL 1804²] *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag (1804)*, en: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe II: Nachgelassene Schriften. Banda 8: Nachgelassene Schriften 1804: 68-85. GLIWITZKY, H. , LAUTH, R. (eds.). Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

- 9 FICHTE, J. G., (1997) [GA I/2, GWL] *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, en: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I: Werke. Banda 2: Werke 1793-1795: 183-470. Jacob, H., LAUTH, R. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 10 HARTKOPF, W., (1967) "Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2, 173-207
- 11 HEGEL, G. W. F., (1980) [GW 9] *Phänomenologie des Geistes*, en: Gesammelte Werke, Bd. 9. BONSIEPEN, W., HEEDE, R. (eds.). Hamburgo: Meiner.
- 12 HEGEL, G. W. F., (1991) [GW 20] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en: *Gesammelte Werke*, BONSIEPEN, W., et al. (eds.). Hamburgo: Meiner.
- 13 HEGEL, G. W. F., (2018) *La fenomenología del espíritu*. Ed. & Transl. por PINKARD, T. Reino Unido: Cambridge University Press.
- 14 HEIDEGGER, M., (1988) *Hegels Phänomenologie des Geistes. Semestre de invierno 1930-31*. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- 15 KERN, W., (1961) "Eine Übersetzung Hegels zu De Anima III, 4-5", *Hegel-Studien*, 49-88
- 16 NICOLIN, F., (1967) "Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes", *Hegel Studien*, 113-123
- 17 PLATNER, E., (1793) *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*. Leipzig: Schwickert.
- 18 PÖGGELER, O., (1993) *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Friburgo, München: Alber.
- 19 SCHELLING, F. W. J., (1859) [BR] *Bruno oder über das gottliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch (1802)*, en: *Sämtliche Werke, Erster Abteilung*, Bd. 4: 213-332. SCHELLING, K. F. A. (ed.) Stuttgart & Ausburg: Cotta.
- 20 SCHELLING, F. W. J., (1859) [FDSP] *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802)*, en: *Sämtliche Werke, Erster Abteilung*, Bd. 4: 333-510. SCHELLING, K. F. A. (ed.) Stuttgart & Ausburg: Cotta.
- 21 SCHELLING, F. W. J. v., (2000) *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburgo: Meiner.
- 22 SCHUHMAN, K., (1984) "»Phänomenologie«: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion", *Estudios Husserl*, 1, 31-68
- 23 ROCKMORE, T. (2005) *Hegel, Idealism & Analytic Philosophy*, New Heaven: Yale University Press.
- 24 ---, (2016) *German idealism as Constructivism*, Chicago: The University of Chicago Press.

NOTAS

1. Heidegger 1988: 24-37.
2. Nicolin 1967.
3. Bonsiepen 1988; Nicolin 1967; Pöggeler 1993.
4. Bonsiepen 1988: XI-XII.
5. Schuhmann 1984: 37-38.
6. Bonsiepen 1988: XVI.
7. Fichte WL-180⁴ 2, GA II/8, 206-207.
8. Düsing 1993: 104.
9. Hegel 2018: 52. Hegel GW 9, 56.
10. Fichte GWL, GA I/2, 141.
11. Schelling 2000: 258 y ss.
12. GWL, GA I/2, 147.
13. Hegel GW 9, 56; Bonsiepen 1988: XXIX-XXX.
14. Düsing 1993: 109.
15. Kern 1961. Düsing 1993: 108.
16. Condillac 1798. Hegel más tarde se refiere a este relato de Condillac en la Enciclopedia.: Hegel GW 20, § 442 nota.
17. Cf. Platner 1793: 19; Behler 1972: 190 y ss.
18. GWL, GA I/2, 365.
19. Düsing 1993: 108-109.
20. Cf. GWL, GA I/2, 371ss.
21. Düsing 1993: 110.
22. Düsing 1993: 111.
23. Düsing 1989: 182; Düsing 1993: 111.
24. GWL, GA I/2, 273-276, 282.
25. Schelling FDSP, 399; Schelling BR, 267, 289 y ss.
26. Hegel GW 9, 39; Hegel 2018: 30.
27. Albizu 1999: 84, 104, 195, 200.
28. Hartkopf 1967: 204.
29. Hartkopf 1967: 203.
30. Fichte GWL, GA I/2, 228.
31. Fichte GWL, GA I/2, 228.
32. Hartkopf 1967: 204.

RESÚMENES

Este artículo sugiere la existencia de una influencia de la filosofía de Fichte en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel tal como aparece en el concepto de fenomenología en particular y en dos componentes fundamentales de la estructura sistemática: la idea de una historia de la autoconsciencia y del método dialéctico que actúa como soporte y también como núcleo epistemológicamente suficiente para garantizar la cientificidad de la exposición hegeliana. El artículo utiliza el marco de los estudios filológico-históricos de la obra, así como los de contexto y carácter interpretativo de algunos enfoques que se pueden encontrar en la recepción académica alemana de los temas tratados .

ÍNDICE

Keywords: Fenomenología del espíritu, Schelling, concepto de historia, triplicidad, Fundamento de toda la doctrina de la ciencia

AUTOR

VÍCTOR DUPLANCIC

Universidad Nacional de Cuyo, Universidad de Congreso, ICALA

The Role of the Concept of Drive in Fichte's Theory of Knowledge

Paulo E. Peña

Introduction

- 1 According to Fichte, transcendental philosophy has the task of explaining the possibility of experience. ¹ To achieve this goal, Fichte carries out an investigation into the representations that necessarily structure our perceptions. For Fichte, at the basis of these representations there is a subjective, inner dynamic force steering the production of objects of experience in accordance with *a priori* rules of thinking, unconsciously and necessarily. He calls such a force a drive (*Trieb*).
- 2 Why does Fichte attribute such a prominent role to the concept of drive? Despite the considerable amount of contemporary commentary that has been devoted to the *Wissenschaftslehre*, little attention has been given to the epistemological role of Fichte's 'theorie of drives' (*Trieblehre*). By epistemological role of the doctrine of drives, I understand the role that Fichte ascribes to the concept of drive in explaining the possibility of self-consciousness, the origins of representations, and the acquisition of 'objective' cognitions.
- 3 To my knowledge, this issue has been somehow overlooked in the secondary literature in English. Thus, when Daniel Breazeale comments on the notion of drive, he explicitly acknowledges that this is a "relatively neglected aspect" ² of Fichte's philosophy. Exceptions to this trend include Emiliano Acosta (2014), Kienhow Goh (2020), Michelle Kosch (2021), and Daniel Breazeale (2014). ³
- 4 However, none of the aforementioned authors deal in detail with the *epistemological* role of drives in Fichte's philosophy. In my view, without a clear understanding of such a role, it will remain puzzling both to properly grasp how representations are determined in consciousness and to duly allocate the subjective force at play that sets in motion the activities of the

mind leading to objective cognitions.

- 5 Taking these considerations into account, I pose the question: How relevant is the role of the concept of drive in Fichte's philosophy? With this article, I aim to put forward the epistemological role of drives in Fichte's philosophy, by clarifying its nuclear importance for explaining self-consciousness and the acquisition of objective cognitions. I argue that the normative-bound and dynamic aspects of drive as regards the way objects arise in consciousness are key to account for self-consciousness, representations, and the acquisition of knowledge.
- 6 To achieve this goal, this article is divided into three sections. In the first section, I contextualize Fichte's argument by analyzing the question of determination and the epistemological relevance it presents. In the second section, I attempt a reconstruction of Fichte's formulation of drive in the text *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre*,⁴ where the drive plays a fundamental role as regards the dialectical process of the constitution of experience by the knowing subject, from original 'feelings' to intuitions and representations. Finally, in the third section I analyze the epistemological role of the notion of drive, in particular the normative and dynamic dimensions it entails for self-consciousness, the acquisition of knowledge, and representations. In this final section, I also address very cursorily the objection of natural determinism and Fichte's response to it.

7

1. Drive and determination: by one's own force

“...in intuiting [...] objects the mind is forced to posit them exactly as it posits them” (Fichte, *Outline of the Distinctive Character of the Wissenschaftslehre*, p. 293 [GA I/3, 195]).

- 8 According to Fichte, his system of philosophy was a 'doctrine of science' (*Wissenschaftslehre*). This system was, in Fichte's view, a continuation of Kant's doctrine, at least in 'spirit'. However, the various critics of the Kantian doctrine, in particular the skeptic criticisms of Schulze's *Aenesidemus* and Salomon Maimon, pointed to the seemingly untenability of Kant's philosophy in its core tenets.⁵
- 9 One of the main skeptic objections against Kant's philosophy has to do with the transcendental deduction and the question of determination with regards representations, as pinpointed by Salomon Maimon in his *Essay on Transcendental Philosophy*.⁶ According to Maimon, Kant tried to demonstrate that synthetic *a priori* propositions apply to 'objects in general', but when synthetic *a priori* propositions refer to *determined* objects only cognizable and

verifiable *a posteriori*, how can these propositions precede the representation of the objects themselves?

- 10 For Kant, what makes cognitions possible are pure forms of intuition and pure concepts of the understanding (the categories), and whatever is materially acquired through intuition from the manifold takes a second place, for we ultimately deal with *representations* to acquire cognitions, not with things in themselves. But the question stands still: how is it possible to have a formal *a priori* concept of objects that can only be cognizable *a posteriori*? ⁷
- 11 Maimon's criticism suggested Kant's downplaying of the materiality of perceptions in cognition, by giving more weight to pure synthesis than to empirical synthesis. The main problem with this downplaying is that if we cannot be certain of the materiality of cognitions, then there seems to be an illegitimate step from sensation to thinking. ⁸ It is in this sense that the question of determination goes hand in hand with the question of the material content of cognitions.
- 12 Fichte sought to stay true to Kant's critical project, but also considered that these skeptic remarks were to be taken very seriously, for besides pointing out to a real problem which remains unexplainable by Kant's doctrine, ⁹ it also gave way for further formulations of a more consistent idealism. In this sense, Fichte sought to further pursue the spirit of Kant's doctrine by adopting a different strategy.
- 13 Accordingly, Fichte aims to explain both the possibility of experience and the fact that we *must* think certain things in the particular way we cognize them. Thus, he resorts to the argument that both experience and objective cognition are possible only if we can demonstrate that we ourselves produce objectivity in accordance with *a priori* rules of thinking, unconsciously and necessarily:

However, since all the functions of the mind operate with necessity, one is not conscious of this, one's own acting, and one must [therefore] necessarily assume that one has received from outside that which one has, in fact, produced oneself, *by means of one's own force* and in accordance with one's own laws.—This way of proceeding nevertheless possesses objective validity, since it is the uniform procedure of all finite reason. ¹⁰
- 14 Kant's transcendental doctrine provided the groundwork of the *conditions* that make cognitions possible: pure forms of intuition and pure concepts of the understanding. By these two conditions, we acquire representations—which, according to Kant, are a *determination* in the mind ¹¹—that leads to cognition. However, Fichte argues that one thing is to be conditioned and another altogether is to be *determined*. ¹²

- 15 In this regard, the question of determination in producing the objects of experience has a crucial role for Fichte, since a) representations are a determination in the mind and b) determinacy is a key feature of objectively valid empirical cognitions.¹³ Thus, Fichte claims that in providing an account of representations, Kant did not proceed either from “the absolute activity of the I nor from an absolute activity of the Not-I”, but rather from ‘determined being’, for nothing else is nor “can be contained in consciousness”.¹⁴
- 16 As a starting point, Fichte argues that there is an originary, free, and unconscious act of ‘positing’ (*Urhandlung*) by consciousness which is in itself an act of determination, where “*determining* and *producing* always go together”.¹⁵ In this originary positing, there is a “completely determined yet unconscious intuition of the thing”¹⁶ which acquires further object-determinations¹⁷ as the dialectical process of reciprocal determination (*Wechselbestimmung*) between the I and the Not-I takes place.
- 17 Since this positing process occurs unconsciously, it gives the impression in everyday experience that our intuitions are something determined by things in themselves, because the I “completely forgets and loses itself in their intuition”.¹⁸ But if there is an originary and unconscious positing by the mind, where *determining* and *producing* go together, how does that positing provide us with objective cognitions?
- 18 And more importantly: if objects of intuition are self-positing, how is it possible that our representations appear as a manifold of ordered and interrelated intuitions, resulting in the ‘external world’? To answer these questions, Fichte formulates an element that accounts for both the unconscious production of the object of experience and the unconscious dynamism of the mind in arranging the world itself: the drive.

2. Fichte’s formulation of Drive: *Anstoß*, Feeling and Drive

“ The objective constitution of an I is by no means a being or subsistence; for that would make it the opposite of what it is; i.e., that would make it a thing. The being of the I is absolute activity and nothing but activity; but activity, taken objectively, is drive ” (Fichte, System of Ethics, p. 101 [GA I/5, 105]).

- 19 As we have mentioned, Fichte offers a different approach to the possibility of experience to provide an account of cognition and representations that can overcome the skeptic criticisms of Kant’s doctrine. In this sense, Fichte argues that some of our representations seem to be completely dependent on

our will, whereas there are other representations that seem to be *necessary*, particularly our representations of the material. ¹⁹

20 For Fichte, those representations with the ‘feeling of necessity’ ²⁰ are precisely what constitute our everyday experience of reality. ²¹ Hence, by inquiring on the grounds that make ordinary experience possible, Fichte seeks to tackle the question of the possibility of experience in two fronts, namely a) to give a transcendental account of how objects arise to consciousness and b) to explicate such an account on the basis of the subject’s consciousness, on pain of going back to the ‘whim’ ²² of a thing in itself, or a principle of pre-established harmony.

21 Since, as Maimon pointed out, the dyad of categories-intuitions does not warrant that the objects of sensible experience are factually determined by *a priori* laws, ²³ Fichte seeks to account for *how* things are given to intuition and how it is possible that we represent certain things as necessary: a *genetic* account of experience. With this strategy, Fichte sets forth the self-constitutive acts whereby consciousness acquires cognitions *and* experiences the world: the activity of the mind as *Tathandlung* (usually translated as F/Act).

22 With the formulation of the *Tathandlung*, Fichte puts forward a ‘self-positing’ activity of the I-hood, which is presupposed and contained in every fact and every act of empirical consciousness. ²⁴ This ever-active feature of the I is nuclear to understand how necessary representations arise in us by the dynamism of self-activity, which drives the intellect to represent things in a particular manner. It is in this free and original determinacy of the I that the intellect posits a *determinate* boundary between itself and what is ‘other’.

23 However, according to Fichte, representation in general can only be explained if we consider it as the product of a ‘reciprocal determination’ (*Wechselbestimmung*) between the I and the Not-I. ²⁵ Thus, Fichte argues that a mediating concept is necessary to explain the dynamism between the I and the Not-I, for otherwise the mere opposition would lead to contradiction and paralogism. ²⁶

24 With the element of a reciprocal determination, Fichte holds that the opposition between the I and the Not-I ensues both a process of determination from the I “according to the rule”, and a “task” that the Not-I assigns to the I of limiting itself in its activity. This ‘task’ stimulates the I to oscillate “between determinacy and determinability”, ²⁷ generating a determinate object of intuition and, with the power of imagination, a subsequent representation.

25 Such limitation to the I’s activity is what Fichte understands by check (*Anstoß*). ²⁸ The *Anstoß*, thus, implies both a *limitation* upon the original

activity of the I and an *impulse* that impels further acts of determination. In this sense, without the necessary limitation of the *Anstoß*, it would be impossible—or it would remain a mystery—to explicate the seemingly passive acquisition of effective material *qualia* ²⁹ in representations. It is in this context that Fichte maintains that it is the I that ‘produces’ objects *a priori*.

26 Nevertheless, it is important to clarify that the object of intuition is a synthetic ‘product’: it is the result of the real and ideal elements, that can (and will) be further determined in the reciprocal determination process, but the inner determinations (*qualia*) already posited in intuition cannot be modified by the subject.

27 Thus, if the I constitutes objects *a priori* by the curbing (or limiting) of its originary activity, it does so *necessarily* with drive as its ‘objective’ determination:

Considered as a drive, a drive grounded exclusively in the I itself, the original striving of the I is at once ideal and real. It is directed at the I itself and strives through its own force; and it is also directed at something outside the I [...] This original force [Kraft] is, as it were, divided by that limitation that annuls its outward direction, but not its inward one (FEW, 352 [GWL, GA I/2, 423]).

28 When activity is curbed by the check (*Anstoß*), the self-activity of the I acquires agency through drive, for “only through limitation does a drive become a drive; without limitation it would be an act”. ³⁰ Hence, the curbed activity of the I results in a striving (*Streben*) for determination, which leads to necessary representations.

29 As the process of reciprocal determination takes place, since there is no intellect involved yet, what the I encounters with the *Anstoß* is a purely subjective state of something that ‘resists’ determination. This subjective state is what Fichte calls feeling (*Gefühl*), ³¹ and it is only through feelings that the I gets notice of the Not-I, of the material *qualia* that is posited unconsciously in intuition by the I in the form of feelings.

30 Thus, when the *Anstoß* curbs the I’s activity and ‘assigns’ a task for determination, this task is not determination in itself but the determination of a feeling: the limitation by the *Anstoß* generates a feeling, which drives [the I’s] activity back upon itself resulting in what we experience as sensation. It is in this sense that the force of the drive is not directly given nor cognized, but rather ‘felt’ by the I, as a “longing” (*Sehnen*), an indeterminate sensation of a need which gets stabilized in the understanding as *necessary*. ³²

31 Moreover, and following Emiliano Acosta, “the intensity of the intuition (of the object) is always accompanied by the place where they become visible: the extension of an object”. ³³ This remark brings back the Kantian and Maimonian insights of the intensive degrees of a given material perception

for consciousness: the ‘inner determinations’ of things are the intensive degrees whereby feelings determine the material *qualia*.³⁴

- 32 In other words, the I *transfers*, as it were, the inner determinations of an object of intuition into extension, namely into objects *in space*. Thus, the objects we perceive in extension are a synthesis of the striving, ‘produced’ by us and steered by a drive towards determination. It is in this sense that both the feeling of limitation (passive) and the feeling of longing (active) are grounded “in one and the same drive”,³⁵ the self-activity within the subject which impels it to engage in cognition and to structure its reality.
- 33 In this regard, when Fichte refers to the force behind the *determinability* of feeling he states: “feeling must be a limitation of a *determinate drive*, which must be distinguished from other drives”.³⁶ As we will see in the next section, Fichte refers to the feeling of limitation of this determinate drive as being the drive toward determination (*Bestimmungstrieb*).
- 34 It is by means of this drive that, once reflection takes place from the I, then a drive to representation operates in the constitution of experience in space and time, which necessarily leads to cognitions: “A *drive is an activity that necessarily becomes a cognition in the I*, and this cognition is not, as it were, an image or anything similar of the drive’s activity; it is this activity itself, immediately presented”.³⁷

2.1 Drive and Striving

- 35 Up to this point, the exposition has not made a clear-cut distinction between the concept of ‘striving’ and that of ‘drive’. Even if they are etymologically distinct and their roles in the epistemological process are distinguishable, it might be worthy to separate precisely both concepts from one another, for the sake of clarity.
- 36 On the one hand, Fichte defines the concept of ‘striving’ as “the concept of a cause that is not a cause [...] every cause presupposes activity. Everything that strives possesses force”.³⁸ In this sense, the concept of striving is the necessary element to explain the *dialectic* between the I and the Not-I, the dynamism that is the result of the opposing *Anstoß*, which limits the outward activity of the I and it to determine the Not-I further.
- 37 On the other hand, Fichte defines drive as “a *self-productive striving* that is fixed, determinate, and definite”.³⁹ As indicated previously, if there were no opposition to the I, the drive would be simply an act, which is the very nature of the originary, self-productive I. In order for a drive to be so, there must be a limitation.

- 38 Drive is that which “ *determines the force of the striving subject itself*”. The drive is a longing which gets stabilized in the understanding as a necessity, out of the feeling of coercion by that which is absolutely other: the fact that there is something real that resists the total ideal determination by the I, is what leaves a feeling of necessity, of a longing, whereby a dialectic striving for determination takes place inexhaustibly. ⁴⁰
- 39 In this sense, Fichte asserts that the drive is “ *an activity that has been externally curbed and maintains itself only through its own inner force*”. ⁴¹ Striving, in contrast, is the outcoming force of the curbing of self-activity, the inner subjective impetus that is *driven* to engage in the dialectic reciprocal determination. In other words, striving is the dynamic between an outer force and the inner drive, the instantiation of the subjective force in the task for determination.
- 40 Both concepts are correlated, but they are not identical nor interchangeable. Without striving there would be no object (and vice versa), but without drive there would be no striving, for the I would be only passively affected by the *Anstoß*, and there would be no way for Fichte to satisfactorily explain a reciprocal interaction between the I and the Not-I.
- 41 Furthermore, striving is at the very basis of consciousness, for “consciousness is grounded upon a manifestation of striving”. ⁴² Drive, on the other hand, is the condition for the possibility of self-consciousness, an instantiation of self-activity as a conatus of the I. Striving is the instantiation of our inner force, but striving takes place because we are driven by self-activity.

42

3. The epistemological role of Drive: normative-bound and dynamic

“ How then are things in themselves constituted? The Wissenschaftslehre could respond only as follows: They are constituted as we are supposed to make them ” (Fichte, Foundation of the Entire Wissenschaftslehre, p. 346 [GA I/2, 416]).

- 43 As we have seen, Fichte’s dialectical account of the possibility of experience, understood as the interaction of the I and the Not-I, goes hand in hand with the formulation of drive. Fichte clearly states that objects are produced necessarily and unconsciously by means of ‘one’s own force and in accordance with one’s own laws’ which, in turn, suggests that the basis of the epistemological process lies *within* the subject, out of an inner and

unconscious impulse to constitute objects under necessary 'laws of reason'.

44 Moreover, Fichte subscribes to the organicist role of drive as it is postulated by Kant in the third *Critique*, wherein the drive acquires the dimension of an 'internal purposiveness' that calls for "special formative powers" within the subject.⁴³ This organicist understanding of drive gives us an indication on its crucial role within the *Wissenschaftslehre*, where such 'special formative powers' are accounted by Fichte as self-producing and self-organizing processes, which are the two fundamental characteristics of drive with regards to the I's activity: drive as normative and dynamic.

45 These two aspects of drive seem to be co-constitutive and represent the main axis to understand the epistemological role of the drive in both the process of determination in consciousness and the motivated arrangement of representations, which is self-activity "present to consciousness in the form of drives".⁴⁴

3.1 Drive and the categories: normative-bound

46 On the normative side, drive constitutes the inner activity in the striving for determination and its subsequent production of the object of cognition in intuition. Since this striving takes place unconsciously and necessarily, then the process of determination must occur *paired* with the apriority of one's own laws within consciousness: a certain *a priori* normativity in the dialectical process of determination of the object.

47 However, it is crucial to mention that, for Fichte, the relation between drive and the apriority of the constitution of the object in consciousness has to do with a different approach than that of the Kantian regarding the categories: Fichte claims that "in order to make the objects possible at all [...] the categories arise *simultaneously with the objects*".⁴⁵ As Gesa Wellmann puts it, the categories represent in Fichte's philosophy the "laws of the relation of consciousness towards itself".⁴⁶

48 In my view, it is through this self-relation that the I 'realizes', as it were, the manifold generated in the striving process, from "immediate consciousness to mediate or indirect consciousness".⁴⁷ It is in this way that Fichte shifts the status of the categories from just formal concepts of the understanding to 'laws of reason', whereby we acquire categorically structured cognitions.

49 In other words, the drive in the dialectical process of reciprocal determination springs the subjective task to produce an object of intuition, which is inextricably intertwined with the lawfulness of the categories: form *and* content are produced by one's own force, and necessary representations ensue this normative-bound process.

- 50 Without the notion of drive, the apriority of the process of object-constitution would have to resort back to the Kantian modality of heterogeneous faculties bridged by schema, which would leap back into Maimon's skeptic objection about the feature of necessity of the categories.
- 51 Thence, if a) the limitation of activity drives the subject to strive for determination, b) the dialectical striving is what produces an object of intuition, and c) the categories (which are *a priori* laws of reason) ⁴⁸ arise *simultaneously* with the object of intuition it follows that self-activity, through drive, is paired with a normative-bound acquisition of knowledge.
- 52 Moreover, since drive is paired with the normativity of the object-constitution process, Fichte deems the drive a 'categorical imperative': the absolute drive toward determination is a categorical imperative, but it is purely formal and lacks an object. ⁴⁹ Hence, as a categorical imperative, drive represents the agency of self-activity that displays a motivated manifold of categorically ordered and interrelated intuitions, resulting in the external world where "intention and extension are inherent". ⁵⁰

3.2 The dynamism of drive: the condition for self-consciousness

- 53 On its dynamic aspect, drive is the element that leads the I to self-consciousness, to become an intellect. When the I's activity is drawn back to itself by the *Anstoß*, it drives the I to reflect upon the limitation of its activity. Thus, we infer the drive as the *feeling of a force*, being it the manifestation of the primary force that—as a categorical imperative—urges us to self-activity.
- 54 Fichte states that the drive toward determination (*Bestimmungstrieb*) in particular "is the only drive that manifests itself in longing", ⁵¹ whereby the satisfaction of this drive to both determine and engage in reflection is exemplary as regards to the *telos* (or as Fichte calls it, the 'causality') of a drive to fill infinity. Thereby, the pursuit of satisfaction of the longing for determination represents the dynamic role of drive in the epistemological process: a dialectical impulse to *constitute* objects.
- 55 Thus, for Fichte, the absolute drive towards determination sets in motion a whole process whereby the I becomes an intellect and engages actively in the dialectical process of striving that makes possible the object of experience and its representation. Furthermore, the 'coercion' or 'curbing' of the dynamism of the drive towards determination is what ultimately leads the I to become an intellect, for it provides both the occasion for the I to reflect upon its own activity and to further dynamize the striving process.

- 56 Precisely by this dynamic aspect of the drive, is that human self-organizing powers are not accounted as merely mechanical, but organicist, for the drive within us “is what distinguishes what is living from what is lifeless”.⁵² Moreover, the formulation of drive in an organicist schema reveals the self-organizing force of consciousness, the immanent law of reason that seeks to structure the process of knowledge to expand our cognitions.
- 57 As we can see, the allocation for the drive in the process of cognition is key, since not only is the condition for self-consciousness (and consciousness in general), but also the practical force of the drive is what allows the I to be an intellect, the very bedrock of our rational faculty. If it were not by the dynamic force of the drive within consciousness, the human mind would amount to a mechanistic (or even dogmatic) explanation of the cognitive process.

3.3 Drive as a condition for representations

- 58 The drive represents, for Fichte, the practical feature of reason. When the process of determination takes place, the productive power of imagination (*Einbildungskraft*) posits the objective and the subjective elements of cognition to produce a representation in the mind. Once the *Einbildungskraft* has produced the object in intuition, it is not by spontaneity but rather by a drive that it seeks to make a ‘correspondence’ of it in the world.
- 59 The drive that steers the production of representations is the drive to cognition (*Erkenntnistrieb*), which according to Fichte “[t]his drive [the drive to cognition] is, accordingly, the first and highest manifestation of the [I’s original] drive, and it is by this means that the I first comes to be an intellect”.⁵³
- 60 It is worth noting that, when Fichte elaborates on drive as a condition for representations, he uses the term *Erkenntnistrieb*. This is not to say that said drive and the drive toward determination (*Bestimmungstrieb*) are two entirely heterogeneous drives. While the drive toward determination is the subjective force at play in the striving process of reciprocal determination, the drive to cognition comes about when the I *reflects* on its task for determination and generates representations. Both drives are, indeed, just particular manifestations of the primary inner force of self-activity within us.
- 61 On the one hand, drive is directed at the “sheer power of reflection, which only apprehends what is given to it” (normative-bound), and on the other hand, drive is also directed at the “absolute, free striving, which is grounded in the I itself, a striving that is bent upon creation and that actually does create something by means of ideal activity”, which is the dynamic aspect of

drive.⁵⁴

62 However, the subjective state of feeling is so immediate that it cannot 'present' (*darstellen*) its contents to the I by its ideal activity, and therefore it has no 'object'. In other words, the ideal activity of the I is not sufficient to produce objective representations, and such insufficiency is what propels the activity of the I to reflect upon the 'real', that which resists determination.

63 Unable to determine the real activity of the I, the *Bestimmungstrieb* determines only its ideal activity and drives the I to posit a Not-I. Subjective feelings are, then, 'transferred' to objective things as "properties of matter", constituting an object in intuition to which the I is "irresistibly driven toward".⁵⁵

64 Given that the *Bestimmungstrieb* can determine only the ideal activity of the I, the *Erkenntnisstrieb* (the drive to cognition) comes into play to further determine the synthesized content of the feeling with some correspondence (a 'harmony', as Fichte puts it) of it in the world. The drive to representation holds, thus, the assigned task of producing an image of the object of reflection that is given in intuition by the striving process.

65 Thereby, it is by the drive to cognition that the object of intuition acquires the elements of form, matter, and relation.⁵⁶ These elements can be enumerated as follows:

- Materiality

66 If there were no material need, there would be no curbing of the I's activity and thence no possible feeling, for nothing would resist determination. The I, then, would create *ex nihilo* by its ideal activity, and representation would not be possible.

- Formality

67 The longing for determination that the curbing ensues gives occasion for an act of reflection on the manifold generated in the striving process, where form is categorically produced *with* the object of intuition. Otherwise, the precedence of the formal *a priori* in the explication of the synthesis of categories and intuitions resorts back to the problematic modality of heterogeneous faculties bridged by schema, together with the skeptic objections by Schulze and Maimon.

- Relation

68 In this regard, the relation of the representation with that which it represents comes about by the task of the drive to bring forward a correspondence of the object of intuition, when a further act of determination by the striving transforms such relation into representations of external objects in space and time, allowing their cognition.

- 69 Although Fichte says that the drive to cognition is always satisfied to a certain extent, for we always have cognitions (*Erkenntnisse*), it is by the very nature of the drive that it seeks continuously for a harmony between the representation and the 'thing'⁵⁷. The stimulus of the *Erkenntnisstrieb* can reach higher levels of consciousness, where the mind (*Gemüth*) signifies and expresses the drive into the aesthetic, with the representation as an end in itself.⁵⁸
- 70 Fichte is clear in this respect that it is only through drive that humans are "beings capable of representation" (*vorstellendes Wesen*). For even if we concede that the objects from without provide us with the material of representation, "letting images [Bilder] flow to us from all sides via things", drive would still be necessary to be able to "grasp them and shape them into a representation".⁵⁹
- 71 As Kienhow Goh puts it, drive "expresses the law by which the I determines the harmony or disharmony of changes in external objects with its inner demand, viz., the categorical imperative".⁶⁰ It is precisely by means of drive that there is a continuous striving to form images, whereby the mind constitutes a 'motivated' complex of representations, making possible both their cognition and their systematic organization.

3.4 Drive: naturalistically determined?

- 72 One objection that can be raised to the doctrine of drives, is that of natural determinism. If the drive is the agency of self-activity, and drive is a natural inner force, Fichte's use of the concept of drive would seem as a relapse into natural determinism, even if 'drive' is understood only as a force pertaining to the originary activity of the I.
- 73 Fichte was aware of such an objection, and he defended his position by treating the agency of the process of determination as completely dependent on our "will and drive"⁶¹, and not the other way around. The system of our representations is the result of our free acting, even if it is at first in an unconscious manner or bound to a certain normativity that sets the parameters of the process of determination.
- 74 More important, the explanation of a satisfaction of the drive's longing for determination ought to be understood as a determination of the *quantum*⁶² of reality, posited by the oscillation between determinacy and determinability of the productive power of imagination. There is no other law according to which free self-determinations follow but the necessary law of reason, which is simply free and pure activity.

75 Fichte clarifies that the concept of drive does not exercise ‘causality’ upon freedom, and the subject is ultimately the only referee when it comes to following the drive or not.⁶³ In this sense, Fichte’s allocation of drive as an imperative is what reinforces its normative dimension: precisely because it is an imperative it is the case that we can fail to comply with it:

When it is posited as a drive, it is posited as constituted simply as it is and as incapable of being other than it is; when it is posited as the concept of an end, it is posited as something that could also have turned out differently. To be sure, I follow the dictates of the drive, but I do so with the thought that I could also have not followed them. *Only under this condition does the manifestation of my force become an instance of acting; only under this condition is selfconsciousness – and consciousness in general – possible* (SE, 104 [SS, GA I/5, 107], emphasis mine).

76 Following Michelle Kosch, even though the notion of drive represents a *natural* force within us, Fichte’s formulation of drive is not completely naturalistic.⁶⁴ The drive might have its foundation in our nature but, for Fichte, the whole process of determination occurs by a free display of self-activity.

Conclusion

77 As we have seen, Fichte’s systematic purpose in ascribing an epistemological role to the concept of drive is to explain the normative-bound and dynamic aspects of the process through which objects arise in consciousness and structure our experience. Thus, the concept of drive is key to explicate consciousness, representations, and the acquisition of cognitions.

78 In this sense, it is important not to lose sight of the fact that the question of determination and the dialectical reciprocal interaction between the I and the Not-I cannot be fully grasped without the concept of drive. However, this is not to say that drive is the only element to be considered in Fichte’s epistemology, or that other elements such a striving or feeling are secondary, less relevant, or that they are not key in Fichte’s epistemology.

79 The main point of this text is to set forth the relevance of the concept of drive, to allocate its importance alongside other elements of Fichte’s epistemology, and to duly acknowledge its connection with Kant and Maimon in explaining the question of determination and the account of experience that Fichte offers.

80 Thus, Fichte’s inclusion of the notion of drive in the explication of the acquisition of knowledge suggests a broader aspect of human cognition: on the one hand, drive represents an organicist account on the subjective self-producing processes at play involving unconscious degrees of perception and

object-production that give rise to cognitions.

- 81 On the other hand, drive represents an impulse of internal purposiveness which, by means of reflection, reveals the complex set of activities of the mind that structures the empirical in an intentional manner. In my view, Fichte's epistemology suggests a proto-phenomenological and genetic exposition of the origins of experience and necessary representations, where the notion of drive is fundamental for such an account.
- 82 The epistemological horizon with Fichte's endeavor in the *Wissenschaftslehre* can reveal a systematic interconnection between the different directions that Schelling and Hegel took in their own philosophical formulations of the progressive self-awareness and emancipation of the human mind.
- 83 In this sense, a broader discussion of Fichte's epistemological doctrine of drives should enable the interpreter to situate more clearly the relevance of his contribution to philosophy, both historically and systematically. Fichte's doctrine of drives opens a fertile field of research not only as regards philosophical accounts of cognition, but also in relation to German Idealism.

Bibliography and Works of Reference

- 84 ACOSTA, E. 2014. "Fichte: acerca del compromiso social e intelectual. Una aproximación genealógica." *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [online] (8): 1-15. Accessed June 20, 2024. URL: <http://journals.openedition.org/ref/508>
- 85 ACOSTA, E. 2014. "The deduction of time and space in J. G. Fichte's Theory of the Co-Constitution of Subject and Object." *International Journal of Computing Anticipatory Systems* (26): 69-78.
- 86 ACOSTA, E. 2022. "Explorando las lógicas del reconocimiento en Schiller, Schelling y Fichte." *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [online] (24): 1-15. DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1931>
- 87 BEISER, F. C. 2008. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781 - 1801*. Massachusetts: Harvard University Press.
- 88 —. 1987. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.
- 89 BREAZEALE, D. 2014. *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes from Fichte's Early Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- 90 BYKOVA, M. 2019. "Kant's "I Think" and Fichte's principle of self-positing." *Anuario Filosófico* 52 (1): 145-165. DOI: 10.15581/009.52.1.145-165
- 91 DE CARVALHO, M. J. 2020. "Resistance (*Widerstand*)." In *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, edited by Marina F. Bykova, 409-420. London/New York: Bloomsbury Academic.

- 92 DI GIOVANNI, G., & HARRIS, H. S.. 2000. *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Edited by George di Giovanni. Translated by George di Giovanni and H. S. Harris. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- 93 FERRAGUTO, F. 2010. "Tendency, Drive, Objectiveness. The Fichtean Doctrine and the Husserlian Perspective." In *Fichte and the Phenomenological Tradition*, edited by Violetta L. Waibel, Daniel Breazeale and Tom Rockmore, 119-139. Berlin/New York: De Gruyter.
- 94 FICHTE, J. G. 1988. *Early Philosophical Writings*. Edited and translated by Daniel Breazeale. Ithaca/London: Cornell University Press.
- 95 —. 2021. *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794-95)*. Edited and translated by Daniel Breazeale. Oxford: Oxford University Press.
- 96 —. 1992. *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)*. Edited and translated by Daniel Breazeale. Ithaca and London: Cornell University Press.
- 97 —. 2000. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Edited by Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider and Günter Zöllner in collaboration with Heinrich Fauteck and Hans Georg von Manz. Vols. I/2-6, III/2, IV/2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 98 —. 1994. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings (1797-1800)*. Edited and translated by Daniel Breazeale. Indianapolis: Hackett Publishing.
- 99 FICHTE, J. G. 1984. "On the Spirit and the Letter in Philosophy." In *German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel*, edited by David Simpson, translated by Elizabeth Rubenstein, 74-93. New York: Cambridge University Press.
- 100 —. 2005. *The System of Ethics According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Edited and translated by Daniel Breazeale and Günter Zöllner. Cambridge: Cambridge University Press.
- 101 GARCÍA, L. F. 2020. "From Pure Reason to Human Spirit: Fichte's Philosophical exploration of a new Semantic Field." *Revista Filosófica de Coimbra* 29 (57): 89-106. DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_57_4 34
- 102 GOH, K. 2020. "Drive (*Trieb*)." In *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, edited by Marina F. Bykova, 399-407. London/New York: Bloomsbury Academic.
- 103 HENRICH, D. 2003. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Edited by David S. Pacini. Cambridge/London: Harvard University Press.
- 104 KANT, I. 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by Paul Guyer and Andrew W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

- 105 —. 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Edited by Paul Guyer. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. New York: Cambridge University Press.
- 106 —. 2004. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Edited by Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.
- 107 KINLAW, C. J. 2020. "Intellectual Intuition." In *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, edited by Marina F. Bykova, 371-380. London/New York: Bloomsbury Academic.
- 108 KISNER, M. 2021. "Kant on Driving Forces: Parallels and Differences in Kant's Conceptualization of *Trieb* and *Triebfeder*." In *The Concept of Drive in Classical German Philosophy. Between Biology, Anthropology, and Metaphysics.*, edited by Manja Kisner and Jörg Noller, 127-148. Cham: Palgrave Macmillan.
- 109 KOSCH, M. 2021. "Fichte's Theory of Drives." *Journal of the History of Philosophy* 59 (2): 247-269. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.2021.0026>
- 110 LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V. 2018. "The Imagination in Kant and Fichte." *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* (17): 1-13.
- 111 MAIMON, S. 2010. *Essay on Transcendental Philosophy*. Translated by Nick Midgley, Henry Sommers-Hall, Alistair Welchman and Marten Reglitz. London/New York: Continuum.
- 112 MARTIN, W. M. 1997. *Idealism and Objectivity: Understanding Fichte's Jena Project*. Stanford: Stanford University Press.
- 113 PINKARD, T. 2002. *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*. New York: Cambridge University Press.
- 114 SCRIBNER, F. S. 2010. "Falsification: On the Role of the Empirical in J. G. Fichte's Transcendental Method." In *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, edited by Daniel Breazeale and Tom Rockmore. Amsterdam/New York: Rodopi.
- 115 SUTHERLAND, D. 2004. "The Role of Magnitude in Kant's Critical Philosophy." *Canadian Journal of Philosophy* 34 (3): 411-441.
- 116 TYE, M. n.d. "Qualia (Fall 2021 Edition)." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. Accessed March 21, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>.
- 117 WAIBEL, V. L. 2021. "'The Drive to Be an I Is at the Same Time the Drive to Think and to Feel': Hardenberg/Novalis on Drives, Faculties, and Powers." In *The Concept of Drive in Classical German Philosophy Between Biology, Anthropology, and Metaphysics*, edited by Manja Kisner and Jörg Noller, 213-239. Cham: Palgrave Macmillan.
- 118 WELLMANN, G. 2021. "'The Subsequent Delivery of the Deduction' – Fichte's Transformation of Kant's Deduction of the Categories." *Fichte Studien* 49 (1): 119-138. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004459793_007

NOTES

1. See J. G. Fichte, *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings (1797-1800)*, Edited and translated by Daniel Breazeale, (Indianapolis: Hackett Publishing, 1994), 8 [EE, GA I/4, 186]. From this point on I will refer to this text as IWL.

2. See Daniel Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes from Fichte's Early Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 129 footnote 28.

3. It must be mentioned that all of these authors contributed greatly to the clarification and deeper understanding of the concept of drive in Fichte's system for this present work. Notable contributions to the exploration of the concept of drive in Fichte's system also includes Federico Ferraguto (2010), Virginia López-Domínguez (2018), and Luis Felipe Garcia (2020). Full bibliographical details are included in the Bibliography section.

4. See J. G. Fichte, *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794-95)*, Edited and translated by Daniel Breazeale, (Oxford: Oxford University Press, 2021). From this point on I will refer to this text as FEW.

5. For a more detailed account on the skeptic arguments against Kant's Transcendental doctrine see Breazeale, *Thinking...*, Chapter 9 "Skepticism and *Wissenschaftslehre*," 42 and Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781 - 1801*, (Massachusetts: Harvard University Press, 2008), Section II: Fichte's Critique of Subjectivism, Chapter 2 "The Battle against Skepticism".

6. See Salomon Maimon, *Essay on Transcendental Philosophy*, Translated by Nick Midgley, Henry Sommers-Hall, Alistair Welchman, and Marten Reglitz, (London/New York: Continuum, 2010).

7. Maimon illustrates this problem with the cognition of color to a person that is born-blind: the 'concept' of color could be formally explained to such a person, but the possibility of color would always remain problematic. See Maimon, *Essay ...*, 35.

8. In this sense, as Maimon pointed out, we could easily relapse back to Hume's skepticism about the fact of experience, which seems to be presupposed in Kant's deduction. See Maimon, *Essay...*, 114.

9. “This passage from the external to the internal or vice versa is precisely what is in question. It is precisely the task of the Critical Philosophy to show that no such passage is required, that everything which occurs in our mind can be completely explained and comprehended on the basis of the mind itself. The Critical Philosophy does not even dream of trying to answer a question which it considers contradictory to reason”. See J. G. Fichte, *Early Philosophical Writings*, Edited and translated by Daniel Breazeale, (Ithaca/London: Cornell University Press, 1988), 69 [*Rez.Ae* , GA I/2, 55].

10. Fichte, *FEW* , 349 [*GWL* , GA I/2, 420].

11. See Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* , Edited and translated by Paul Guyer and Andrew W. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), A51/B75.

12. Fichte, *IWL* , 62 [*ZE* , GA I/4, 230].

13. “[T]he understanding, by means of the unity of apperception, is the *a priori* condition of the possibility of a *continuous determination* of all positions for the appearances in this time, through the series of causes and effects, the former of which inevitably draw the existence of the latter after them and *thereby make the empirical cognition* of temporal relations (universally) valid for all time, thus *objectively valid* .” See Kant, *CPR* , A211/B256. Emphasis mine.

14. Fichte, *FEW* , 267 [*GWL* , GA I/2, 328].

15. Fichte, *EPW* , 286 [*EWL* , GA I/3, 187].

16. Fichte, *EPW* , 279 [*EWL* , GA I/3, 180].

17. “The *Wissenschaftslehre* [...] shows, however, by means of a more detailed determination of the object (one which is already contained in the Kantian determination) that it is for precisely this reason that our knowledge possesses objective validity”. See Fichte, *Early ...*, 289 [*EWL* , GA I/3, 191].

18. Fichte, *EPW* , 294 [*EWL* , GA I/3, 196].

19. “[D]eterminate representations of a material, spatial, etc. world, one which is present without any help from us—for representations of this sort are notoriously present within consciousness”. See Fichte, *Introductions ...*, 26 [*EE* , GA I/4, 200].

20. In this respect, it should be noted that ‘representations accompanied by a feeling of necessity’ ought to be understood as necessary representations in a *normative* sense. As Wayne Martin suggests, this normativity has to do with the *a priori* structuring of cognitions of self-consciousness, *contra* the Dogmatic mechanic-naturalistic ‘principle of causality’. See Wayne M. Martin, *Idealism and Objectivity: Understanding Fichte’s Jena Project* , (Stanford: Stanford University Press, 1997), 49ss.

21. Fichte formulates this question on several works, in *The System of Ethics* we read: “I will begin by describing the task of philosophy as that of answering the following, familiar question: how can what is objective ever become what is subjective; how can a being for itself [i.e., a Not-I] ever become something represented [by the I]?”. J. G. Fichte, *The System of Ethics according to the principles of the Wissenschaftslehre*, Edited and translated by Daniel Breazeale and Günter Zöllner, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 7 [SS, GA I/5, 21]. From this point on I will refer to this text as SE.

22. Fichte, *EPW*, 71 [Rez.Ae, GA I/2, 57].

23. See Maimon, *Essay...*, 114ss.

24. In a similar manner as in Kant’s originary unity of apperception, Fichte’s original self-consciousness never occurs within empirical consciousness, but is rather presupposed to explain the possibility of consciousness itself. In the same tenor, Fichte’s first principle also expresses a ‘peculiar’ kind of unity, which grounds *a priori* knowledge and its feature of necessity. For a detailed account on this regard see Marina Bykova, “Kant’s “I Think” and Fichte’s principle of self-positing,” *Anuario Filosófico* 52 (1): 145-165.

25. Even though Fichte does not explicitly acknowledge Salomon Maimon’s influence in this principle, it is patently explicit once one analyzes Maimon’s ‘Principle of Determinability’ and compares it with Fichte’s ‘Principle of Reciprocal Determination’. For an excellent account on this topic see Breazeale, *Thinking...*, Chapter 3 “‘Real synthetic Thinking’ and the Principle of Determinability,” 42.

26. Fichte, *FEW*, 319 [GWL, GA I/2, 384].

27. Fichte, *EPW*, 301 [EWL, GA I/3, 203].

28. Fichte is very clear when he describes the process of reciprocal determination between the I and the Not-I that the limitation does not come from a thing in itself, but rather from the ‘constitution’ the Not-I: “In this act of determination, *the I is guided by the drive and aims to determine the object in accordance with the drive*. At the same time, *however, the I is subject to the influence of the Not-I*, and for this reason it is limited by the actual constitution [Beschaffenheit, that is, by the properties or attributes] of the thing and is, *to a greater or lesser degree, not able to engage in determining the object in accordance with the drive toward determination*. The I is limited by this restriction [...] a limitation produced not by matter, but by its constitution”. See Fichte, *Foundation...*, 363 [GWL, GA I/2, 436]. Emphasis mine.

29. For Kant, the ‘real of sensation’ seems to point out to the intrinsic, non-representational, and consciously accessible features that affect sensibility, which are solely responsible for their phenomenal character. See Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Edited and translated by Gary

Hatfield, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 4:307. Said features are traditionally deemed as *qualia*. I use the term *qualia* in this sense, when referring to the material features that ‘affect’ sensibility (or in Fichte’s terms, the ‘purely subjective’ and ‘immediate feeling’ of color, smell, taste, etcetera).

30. Letter to Schiller, June 27th 1795 in *EPW*, 394 [GA III/2, 338].

31. Following Violetta Waibel, one of the functions of the formulation of ‘feeling’ in the *Wissenschaftslehre* is to ground the very existence of the Not-I—that is, the external world—“in the context and as a consequence of Fichte’s theory of drives [...] the aspect of indicating the becoming conscious of what was previously unconscious in the mind or the original action, the ‘Urhandlung’”. See Violetta L. Waibel, “‘The Drive to Be an I Is at the Same Time the Drive to Think and to Feel’: Hardenberg/Novalis on Drives, Faculties, and Powers,” in *The Concept of Drive in Classical German Philosophy. Between Biology, Anthropology, and Metaphysics*, Edited by Manja Kisner and Jörg Noller, (Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 217.

32. Fichte, *FEW*, 67 [GWL, GA I/2, 378].

33. See Emiliano Acosta, “The deduction of time and space in J. G. Fichte’s Theory of the Co-Constitution of Subject and Object.” *International Journal of Computing Anticipatory Systems* (26): 75.

34. Fichte, *FEW*, 312-16 [GWL, GA I/2, 380]. For a detailed account of the sensory *qualia* in Fichte’s theory of cognition see Mário Jorge de Carvalho, “Resistance (*Widerstand*)”, In *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, Edited by Marina F. Bykova, (London/New York: Bloomsbury Academic, 2020), 409-420.

35. Fichte, *FEW*, 353 [GWL, GA I/2, 431].

36. Fichte, *FEW*, 349 (emphasis mine) [GWL, GA I/2, 419-420].

37. Fichte, *SE*, 102 (emphasis mine) [SS, GA I/5, 106].

38. Fichte, *FEW*, 346 [GWL, GA I/2, 417].

39. Fichte, *FEW*, 347 (emphasis mine) [GWL, GA I/2, 418].

40. Fichte, *FEW*, 351 [GWL, GA I/2, 423]. Emphasis mine. Following Emiliano Acosta, one of the main purposes of the §5 of the text *FEW*, is “to determine the I as a conatus”. In this sense, the deduction of drive serves a bridging element between the theoretical and the practical, grounded by the categorical imperative of acting. See Emiliano Acosta, “Explorando las lógicas del reconocimiento en Schiller, Schelling y Fichte.” *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [online] (24): 7.

41. Fichte, *FEW*, 332 [GWL, GA I/2, 400]. Emphasis mine.

42. Fichte, *FEW*, 348 [GWL, GA I/2, 418].

43. See Manja Kisner, “Kant on Driving Forces: Parallels and Differences in Kant’s Conceptualization of *Trieb* and *Triebfeder*.” in *The Concept of Drive in*

Classical German Philosophy. Between Biology, Anthropology, and Metaphysics, Edited by Manja Kisner and Jörg Noller, (Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 147.

44. Fichte, *EPW*, 162 [*BG*, GA I/3, 43].

45. Fichte, *EPW*, 288 [*EWL*, GA I/3, 189].

46. See Gesa Wellmann, "'The Subsequent Delivery of the Deduction" – Fichte's Transformation of Kant's Deduction of the Categories." *Fichte Studien* 49 (1): 130.

47. See J. G. Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy* (*Wissenschaftslehre*) *Nova Methodo* (1796/99), Edited and translated by Daniel Breazeale, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1992), 7 [*WLnM-H*, GA IV/2, 205]. Translation modified from the English translation, following the original in German.

48. The question here would not be 'how do we know if categories actually apply to intuitions?' but rather 'how can we know that the genesis of the object *with* the categories do refer to the world?'. Fichte introduced a criterion of 'falsifiability' in his transcendental method to account for this skeptical objection. For more details on this criterion see F. Scott Scribner, "Falsification: On the Role of the Empirical in J. G. Fichte's Transcendental Method," in *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Edited by Daniel Breazeale and Tom Rockmore, (Amsterdam/New York: Rodopi, 2010), 117-130.

49. Fichte, *FEW*, 327 [*GWL*, GA I/2, 396].

50. Acosta, E., "The deduction of Time and Space", p. 75.

51. Fichte, *FEW*, 362 [*GWL*, GA I/2, 434].

52. Fichte, *FEW*, 353 [*GWL*, GA I/2, 425].

53. Fichte, *FEW*, 352 [*GWL*, GA I/2, 424].

54. Fichte, *FEW*, 358 [*GWL*, GA I/2, 431].

55. Fichte, *FEW*, 359 [*GWL*, GA I/2, 432].

56. Fichte, *SE*, 104-15 [*SS*, GA I/5, 107-108].

57. See J. G. Fichte, "On the Spirit and the Letter in Philosophy," in *German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel*, Edited by David Simpson, Translated by Elizabeth Rubenstein, (New York: Cambridge University Press), 74-93. From this point on I will refer to this text as SLP.

58. Fichte, *SLP*, 81-83 [*üGB*, GA I/6, 342-44].

59. Fichte, *SLP*, 80 [*üGB*, GA I/6, 340].

60. See Kienhow Goh, “Drive (*Trieb*)”, In *The Bloomsbury Handbook of Fichte* , Edited by Marina F. Bykova, (London/New York: Bloomsbury Academic, 2020), 401.

61. Fichte, *FEW* , 353 [*GWL* , GA I/2, 424].

62. Fichte seems to rely heavily on the Kantian notion of magnitude (*quantum*) as described in the *Prolegomena* (4:307). Moreover, Fichte also makes use of the Kantian notion of ‘fillings’ rendered in the aforementioned text and in the section ‘Anticipations of Perception’ [B207] of the *Critique of Pure Reason* to describe the I’s drive to ‘fill infinity’ by the task of determination. In my view, the emphasis on the Kantian notion of magnitude is most likely indebted to Salomon Maimon’s formulation of ‘differentials’. See Maimon, *Essay...* , 19-20.

63. Fichte, *SE* , 103-104 [*SS* , GA I/5, 107].

64. For an elaborate discussion of Fichte’s moral psychology and the *Trieblehre* see Michelle Kosch, “Fichte’s Theory of Drives.” *Journal of the History of Philosophy*: 59 (2): 247–269.

ABSTRACTS

According to Fichte, transcendental philosophy has the task of explaining the possibility of experience. To achieve this goal, Fichte carries out an investigation into the representations that necessarily structure our perceptions. For Fichte, at the basis of these representations there is a subjective, inner dynamic force that leads to the unconscious production of the objects of experience in accordance with *a priori* rules of thinking. He calls such a force a drive (*Trieb*). Despite the considerable amount of contemporary commentary devoted to the *Wissenschaftslehre* , little attention has been given to the epistemological role of Fichte’s theory of drives by the secondary literature in English. In this paper, I aim to fill this gap by shedding some light into the relevance of the notion of drive within Fichte’s theory of cognition. I argue that drive is key to explicate consciousness, representations, and the acquisition of knowledge .

INDEX

Keywords: Drive, experience, determination, consciousness, cognitions

AUTHOR

PAULO E. PEÑA

Katholieke Universiteit Leuven

Logos en Kant, Fichte y Hegel

Pedro Sepúlveda Zambrano

*Something it swings on more than the earth I swing on (...). It is not
chaos or death—it is form, union, plan—it is eternal life—it is
Happiness.
Whitman*

- 1 El *logos* trae consigo ante todo el recuerdo del verbo λέγειν.¹ En él se escuchan primordialmente los actos de reunir y exponer con palabras. En uno de los núcleos originarios de la historia del *logos*, a saber: Anaxágoras, encontramos el *logos*, que él, por cierto, llama νοῦς (*nus*), como el primer principio del mundo. El filósofo de Clazómenas concibió el pensamiento (νοῦς) de forma expresa como lo esencial de todo contenido. El propio Hegel vio en Anaxágoras el comienzo de la concepción racional del mundo, cuya figura científica sedimentó los primeros fundamentos de la lógica.²
- 2 Anaxágoras llevó a cabo la fundación intelectual de la totalidad unitaria del mundo. De los fragmentos que se conservan es posible leer las siguientes nociones que influenciaron posteriormente las interpretaciones de Platón y Aristóteles. El νοῦς, que de acuerdo con *Diels & Kranz* debe ser concebido como “espíritu” (*Geist*)³ –y que Hegel traduce como “pensamiento” (*Gedachte*)⁴ –, es de suyo “lo más puro”⁵ en el universo en cuanto todo unitario. En tal sentido, el *nus* es definido como “infinito y autocrático” (ἄπειρον καὶ ἀτοκρατὲς).⁶ en todo aquello que tiene alma. Sólo el *nus* es por consiguiente lo que gobierna, bajo el modo del basamento del movimiento de rotación de conjunto, vale decir, del “vórtice” (περιχώρησις),⁷ por cuyo efecto se diferencian los elementos del cosmos. El *nus* es, según Anaxágoras, “eterno”⁸, aun cuando existe a la vez junto a todas las demás cosas separadas.
- 3 Ulteriormente, el *Fedón* narra aquel momento en que Sócrates revela el motivo de su decepción de la doctrina de Anaxágoras. Al inicio, al haberse enterado de que éste había puesto el *nus* como el fundamento ordenador del universo, asumió que él debía ser su maestro, aquel que podría explicarle “la causa de todas las cosas”.⁹ Sin embargo, al cabo de la comprensión de sus

enseñanzas, Sócrates advirtió que el *nus* iba perdiendo el estatus de fundamento a lo largo de la argumentación de Anaxágoras, y que son más bien otros elementos posteriores –como el “aire y el éter y el agua”¹⁰– los que asumen la tarea del principio, y ya no más el *nus*.

- 4 En el capítulo tres del Libro A de la *Metafísica*, Aristóteles aborda justamente el tema de la ciencia de las cuatro “causas”¹¹ –de la causa como forma, materia, inicio y fin–. La lectura de Aristóteles sostiene que los filósofos anteriores centraron su reflexión en torno a una visión específica de la causa, esto es, la del género de la causa material, en cuanto substrato que permanece a los diversos cambios de estados.
- 5 Por esta vía, Tales habría sido el iniciador de aquel filosofar, al haber puesto la idea del agua como principio supremo. Anaxímenes y Diógenes, en cambio, concibieron el aire como la primera causa material. Un nuevo objeto del género material de las causas se abrió con el concepto del fuego, tesis defendida, según Aristóteles, por Heráclito, pero también, como afirma Aristóteles, por Hípaso de Metaponto.¹² Empédocles representa aquí la primera síntesis de la causa material, estableciendo que las tres anteriores son verdaderas, además de sumar, como cuarta causa, la tierra. Anaxágoras es en este contexto el responsable de haber afirmado la infinitud de cada uno de dichos principios. Sin embargo, este concepto de causa no lograba explicar el problema de la belleza y la bondad en las cosas, de tal manera que para ello fue necesario pensar –como pensó también Anaxágoras– un género más alto de causa. Esta causa de todo lo bello, lo bueno, y del orden del cosmos es el *nus*, el origen del inicio del movimiento de las cosas.¹³
- 6 Un viaje entre épocas nos conduce en este punto a la *Suma Teológica*. En ella es especificada la distinción entre fin del intelecto y fin del apetito. Mientras que este, el fin del apetito, habita en lo apetecido, aquel, el fin del intelecto, se encuentra inscrito dentro de sí mismo. Como dice el aquinate: “de este modo, el fin del apetito, que es el bien, está en lo apetecido; pero el fin del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento”.¹⁴ La verdad mora con ello en la facultad del entendimiento y no en lo entendido. Desde esta perspectiva, es conservada la tesis aristotélica del pensar como el principio de lo verdadero. El propio Tomás de Aquino confiesa que esta enseñanza le fue transmitida, como él dice, por *el Filósofo*. En *Metafísica E* se da a leer precisamente la tesis de que lo verdadero y lo falso no se encuentran en las cosas mismas, cuanto más bien en “el pensamiento”.¹⁵
- 7 A este respecto, un nuevo hito en la historia del *logos* fue marcado por Nicolás de Cusa, padre de la filosofía alemana. De ahí que la máxima de su obra maestra, intitulada *Docta ignorantia*, pueda ser leída en clave de la formulación de una nueva identidad entre saber e ignorancia. En palabras del

cusano: “Y uno será tanto más docto, cuanto se sepa a sí mismo más ignorante”.¹⁶ Conocer implica por lo tanto la necesidad de saber nuestros límites, de manera tal que, a mayor conocimiento, mayor es también la certeza de la finitud de nuestro conocimiento. Una *docta ignorantia* reseña allí la necesidad de conocer los límites del saber en cuanto fundamento de todo saber.

- 8 A partir de este trazo, es posible proyectar el itinerario del racionalismo moderno mediante el siguiente juicio: el conocimiento en cuanto tal depende consubstancialmente del intelecto. El derrotero del empirismo, en cambio, afirmó expresamente el punto contrario, esto es, el conocimiento depende más bien de la experiencia de los sentidos.¹⁷ La primacía del intelecto versus el primado de la experiencia; intelectualizar lo sensible o sensibilizar lo inteligible. He aquí la querrela ante la cual quedó puesto el *logos* moderno.
- 9 En lo que sigue, la exposición continuará el curso de esta querrela en tres secciones. Se trata, en primer lugar, de poner de manifiesto la función del *logos* en la respuesta kantiana a la cuestión del fundamento del saber, tematizada principalmente en los Paralogismos de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En segundo lugar, será reconstruida la respuesta de Fichte a dicha pregunta, desarrollada de manera específica en la Primera y Segunda Introducción a la *Doctrina de la Ciencia*. En tercer lugar, será tematizado el sentido del *logos* expuesto en la Introducción y la División General de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. A lo largo de este derrotero, será formalizada de tres modos la energía fundante de toda objetividad.

- 10 El racionalismo y el empirismo, así la lectura de Kant, comparten el mismo concepto de la *realidad*. Ambos paradigmas habrían sido recorridos por la representación de la realidad como aquello que el conocer recibe de un modo pasivo. El tribunal transcendental de la razón dictaminó consiguientemente que sólo la unión suplementaria entre las facultades de lo sensible y lo inteligible puede hacer surgir el conocimiento. Como dice la célebre sentencia de la Introducción B de la *Primera Crítica*: “pero, aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso surge todo él de la experiencia”.¹⁸
- 11 Puestas así las cosas, es posible sostener que la realidad en Kant es un resultado del ejercicio del conocer. El método crítico-transcendental puede ser comprendido en su origen como la fundamentación de la confluencia entre los elementos protagonistas de dicho ejercicio. Semejantes elementos son, como se sabe, la forma del pensar y la materia de lo dado en los sentidos.¹⁹ De manera consecuente, el conocimiento es definido aquí como el

complejo del enlace intelectual de la dispersión sentida.²⁰ La visión sensible devino con ello el fin al que debía apuntar toda categoría del entendimiento. Es por esto que, según Kant, “nuestro modo de visión”²¹ debía ser siempre sensible y nunca de naturaleza intelectual. De la misma manera, es posible afirmar que *nuestro modo de categorizar* debe estar fundado por aquella energía que determina, como fundamento del saber, los objetos de la experiencia. Tal es el lugar privilegiado del *logos* en el programa crítico de la filosofía trascendental de Kant.

- 12 En este contexto, la versión B de los Paralogismos de la razón pura ofrece un matiz sugerente a la pregunta por el fundamento del saber. Al inicio de dicha versión, es introducida la distinción entre “la consciencia del sí mismo *determinante*” y la “consciencia del sí mismo *determinable*”.²² El Yo como objeto, es decir, el Yo percibido, es por ello solo esta última, la consciencia del sí mismo *determinable*, en cuanto consciencia “de mi visión interna”.²³ Por el contrario, el Yo como sujeto *determinante*, o el Yo de la apercepción pura, corresponde a la relación constitutiva de todo juicio, gracias a la cual es determinado el objeto de la experiencia. Semejante Yo, sin embargo, no puede ser nunca objeto de saber en la experiencia.
- 13 En términos formales, este Yo aperceptivo es, en el lenguaje de Kant, solo el “sujeto lógico simple”,²⁴ distinto por naturaleza de toda “*substancia simple*”.²⁵ El sujeto lógico simple yace en el campo del pensamiento, y es por lo mismo solo una “proposición analítica”,²⁶ mientras que la *substancia simple* se refiere siempre al campo de la visión, y es por lo tanto una “proposición sintética”.²⁷ En consecuencia, el único procedimiento posible en el campo del sujeto lógico simple es el de la analítica del yo aperceptivo, o, como dice el texto kantiano, “el análisis de la consciencia de mí mismo en el pensar en general”.²⁸ Dicho análisis arroja como resultado la imposibilidad de “la determinación metafísica del objeto”, mas no la de la “exposición lógica del pensar en general”.²⁹
- 14 Bajo tales circunstancias, se vuelve plausible que para Kant haya sido imposible demostrar *a priori* la existencia en sí de los entes pensantes, motivo por el cual el fundamento del saber debía ser concebido de una nueva manera. Debido a ello, la estructura del único paralogismo de la psicología racional en B expone aquel salto lógico llevado a cabo en la premisa mayor. En él se produce el tránsito acrítico desde el pensamiento hacia la existencia. La premisa menor particulariza el sujeto como la cosa que piensa, de manera tal que la conclusión señale la existencia de tal cosa como *substancia*.³⁰
- 15 El texto de la *Crítica* introduce aquí una nota al pie que despeja de buena manera el punto en cuestión. El núcleo terminológico del paralogismo B consiste en el uso indiferenciado de dos significados del pensamiento. En la

premisa mayor se trata del pensar *objetivo*, considerado como el sujeto que se cumple en la existencia mediante la referencia a la visión. La premisa menor, por contrapartida, contiene un concepto del pensar *subjetivo*, concebido como el ente no referido a ninguna visión, sino solo a sí mismo. Este último, el pensar subjetivo, es también la mera “forma del pensar”, o el “sujeto de la consciencia”, en cuanto “sujeto del juicio” ³¹. Pues bien, dicho sujeto del juicio, y esto es lo principal del argumento paralógico, nunca obtiene por sí mismo el más mínimo conocimiento acerca del “modo de mi existencia” („*Art meines Daseins*“) ³². Tanto en A como en B, este uso indiferenciado de dos significados para un mismo concepto es denominado “*sophisma figurae dictionis*”. ³³ Todo el malentendido de la psicología racional radica consecuentemente en la comprensión del sujeto de la consciencia como si fuera una visión de objeto.

- 16 Ahora bien, dado que el concepto nunca contiene por sí mismo realidad objetiva alguna, no es posible alcanzar con él ningún tipo de conocimiento. El concepto es con ello solo el sujeto, mas nunca el predicado de tal sujeto. A tal efecto, Kant introduce en este punto la diferenciación entre doctrina y disciplina. La doctrina debe proporcionar conocimiento, mientras que la disciplina se reduce tan solo a la delimitación del campo de acción permitido a la razón. La psicología racional en sentido crítico es por ende la disciplina, mas nunca la doctrina de la razón. La disciplina de la razón pura viene a decirnos que el conocimiento de la vida humana puede ser conseguido de forma ventajosa únicamente sobre la base del “uso práctico” ³⁴ de la razón.
- 17 De forma consiguiente, la concepción kantiana del *logos* especulativo sentencia que la búsqueda de conocimiento más allá de la experiencia no es sino una “expectativa frustrada” ³⁵. El concepto crítico de la razón renunció con ello a la investigación aislada del conocimiento teórico suprasensible. La vida futura proyectada por la *Crítica* abre así la posibilidad de principios que subsuman el uso teórico bajo el uso práctico de la razón.
- 18 Dicho de otro modo, las determinaciones de relación contenidas en los tipos de juicios permitieron a Kant extraer las formas puras del pensar. Tal resultado de orden analítico fue prolongado hacia el campo dialéctico, de tal manera que la organización de las ideas fue deducida a partir de la “forma de los silogismos de la razón” ³⁶. Debido a ello el objeto de las ideas fue concebido como aquel “concepto límite” ³⁷, cuya posición sirve para delimitar el acto de conocer de dos maneras diferentes. La primera de ellas corresponde al acto de localización de la visión humana en la sensibilidad, mientras que la segunda trata el movimiento de dirección de las categorías del entendimiento hacia la región sensible. A las ideas de la razón, por su parte, les corresponde la función del fundamento incognoscible que regula el conocer. Mediante esta distinción entre facultades Kant consideró haber

resuelto el problema fundamental del uso teórico de la razón.³⁸ Dicho problema no es otro que el de la determinación fundante de la objetividad de la experiencia.

- 19 Por su parte, Fichte planteó que la filosofía debía exponer justamente aquella actividad fundante de toda experiencia. El filósofo de la *Doctrina de la ciencia* comparte aquí la tesis de Kant acerca de la fundación del objeto de la experiencia en la actividad del conocer. El comienzo de la filosofía refiere con ello a “un acto absolutamente primero”³⁹, cuya verdad “depende nada más que de la libertad del pensamiento”⁴⁰. La consumación fichteana del giro kantiano del pensar se deja apreciar con claridad en la siguiente confesión:

“No me interesa –y lo digo sin tapujos– corregir y completar los conceptos filosóficos que estén por ventura en circulación, llámense kantianos o antikantianos. A lo que aspiro es a su total extirpación y a la conversión completa del modo de pensar sobre estos puntos de la reflexión, de modo que, de verdad y no meramente de palabra, el objeto sea puesto y determinado a través de la facultad de conocer y no la facultad de conocer por el objeto”⁴¹.

- 20 Dado que la ciencia habitual se encarga de conocer sólo lo que se da en la esfera de la experiencia, la *Doctrina de la ciencia* debía exponer el basamento de dicha esfera de la experiencia como conjunto. Ella se constituye así en la ciencia *filosófica* de la ciencia, en el sentido del ejercicio de fundamentación de las verdades de la experiencia. Para alcanzar este fin metódico, Fichte presentó un nuevo significado posible para la noción de abstracción. La abstracción surge primeramente como producto del acto de “separar lo conectado en la experiencia mediante la libertad del pensar”⁴². Lo conectado en la experiencia refiere aquí directamente a dos dimensiones, por un lado, a la cosa misma, y, por otro lado, a la inteligencia como tal. Esta última es definida bajo el modo de la unidad interior entre lo ideal y lo real, o como dice el texto fichteano, entre *ser* y *ver* :

La inteligencia, en cuanto tal, *se observa a sí misma*; y este verse a sí misma va inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta unificación *inmediata* del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que hay en ella y lo que ella es en general, lo es ella *para ella misma*; y solo en la medida en que lo es para sí misma, es esto en cuanto inteligencia.⁴³

- 21 La serie única de causas, que la *Primera Crítica* de Kant dividió en las regiones complementarias de las condiciones y lo condicionado, se ha transformado ahora en dos series, la del ser real y la del ver ideal. En buenas cuentas, quien abstrae de la cosa y se queda con la inteligencia, ingresa, por vía de consecuencia, en el idealismo de la libertad; y al revés, quien abstrae de la

inteligencia y se queda con la cosa, piensa más bien de acuerdo con el dogmatismo de la necesidad. A diferencia de la concepción del filósofo como juez imparcial –ejemplarmente el Kant de la antinomia–, Fichte actúa en la *Primera Introducción* como un separador de aguas. Al final solo restan dos opciones, de suyo inconciliables entre sí, o dogmatismo o idealismo crítico. Una tercera vía para él es imposible.

- 22 En cualquier caso, lo cierto es que la inteligencia en Fichte es, en sentido estricto, “un *hacer* y absolutamente nada más” ⁴⁴, producto del cual es deducida la experiencia completa como el sistema entero de representaciones. Veamos una vez más el texto de la *Primera Introducción* :

Si la presuposición del idealismo es correcta y se ha inferido correctamente en la deducción, entonces, el sistema de todas las representaciones necesarias o la experiencia entera tiene que surgir como último resultado, como conjunto de todas las condiciones de lo primero que ha sido establecido. ⁴⁵

- 23 La experiencia completa, en cuanto sistema de todas las representaciones, surge como aquel producto final, a cuyo efecto es exhibido el todo necesariamente condicionado por el fundamento incondicionado. Sobre la senda del regiomontano, Fichte fundó explícitamente la esfera de la consciencia, dentro de la cual se engrana la necesidad de la experiencia, a partir del fundamento de la libertad de la autoconsciencia. ⁴⁶ Y aunque ambas, la autoconsciencia y la consciencia, se encuentren “necesariamente vinculadas” ⁴⁷ entre sí, la autoconsciencia en Fichte se eleva a la altura de “lo condicionante” sin más, mientras que la consciencia debe ser pensada como “lo condicionado” ⁴⁸. La autoconsciencia revela, de acuerdo con la *Segunda Introducción*, la identidad más profunda entre “lo pensante y lo pensado” ⁴⁹. El Yo de la autoconsciencia es definido de manera concluyente como un “*actuar que retorna sobre sí*” ⁵⁰, para determinar al fin el objeto, poniéndose en ello también a sí mismo. ⁵¹

- 24 En último término, la *visión intelectual*, pensada como la “autoactividad absoluta del Yo” ⁵², emerge ahora como el primer principio de la *Doctrina de la ciencia*. Su unificación originaria entre ser y pensar actualiza de derecho la memoria del viejo *logos*. En su interior, el agente filosófico se ve a sí mismo, bajo el modo de “la ejecución del acto, mediante el cual le surge el Yo” ⁵³. La visión intelectual ya no se refiere más al ser, sino más bien al actuar como tal. Sumado a lo anterior, la cosa que piensa ha devenido en Fichte *lo pensante* sin más. Y a partir de este punto de vista, la consciencia natural y la consciencia filosófica han ganado al fin su unidad interior.

- 25 El punto de partida de la lógica de Hegel es precisamente el de la unidad inmanente entre el pensar y lo pensado. El pensar en cuanto forma es lo que conoce tanto al ser sin mediación como al ser mediado. La fuerza del pensar puro es expuesta primeramente como el concepto, cuya forma suprema es la Idea. La Idea viene a ser aquí la región de los contenidos, dotada de la capacidad de producir conocimiento desde sí. En la Idea se encuentra plasmada la materia viviente del modo más íntimo. Sin embargo, en la materia el objeto tampoco permanece como lo pasivo, sino que participa igualmente en la actividad de conocer.
- 26 La argumentación especulativa comienza por lo mismo estableciendo los límites del saber finito, además de su superación en el concepto de razón.⁵⁴ Para comprender tal definición en sus propios términos, es preciso asumir el sentido de este potenciamiento de la razón. En el interior de la razón se encuentran, de la misma forma, la certeza subjetiva y la verdad objetiva. La razón constituye, a fin de cuentas, la unión concreta de la totalidad de determinaciones del contenido. Del mismo modo, esta premisa supone asumir que “el pensar puro” (*der reine Gedanke*) sea acá realmente “la cosa en sí misma” (*die Sache an sich selbst*).⁵⁵
- 27 La razón en Hegel es, dicho de manera general, la dimensión superadora de la consciencia, mediante la cual queda cancelada toda disociación entre ser en sí y pensar por sí mismo. Por el contrario, lo en sí es ahora el concepto que *se sabe* como tal. Semejante identidad autodiferenciada entre ser y concepto es el pensar *que conoce*, de tal manera que, si el concepto es ahora el ser en y para sí, entonces es posible hablar en este punto de un conocer absoluto.⁵⁶ La lógica especulativa debía ser por ello la ciencia sistemática, cuyo método presenta a partir de sí la emanación de las formas que coronan el dominio del pensar elevado a la potencia absoluta. Al aceptar que la verdad es el todo forma-contenido, y que semejante todo es a su vez el fundamento dinámico (o de las dinámicas) de lo real, es posible pensar también dicha verdad en su autodespliegue entero como “la exposición [*Darstellung*] de Dios”.⁵⁷
- 28 En este recodo nos encontramos en condiciones de revelar el centro metafísico de la razón especulativa. Se trata de aquello que permanece más allá del valor histórico de todos los nombres y títulos del libro escrito de la *Ciencia de la lógica*; para no ir más lejos, más allá incluso de la propia división entre ser, esencia y concepto. Tanto la fenomenología como las restantes partes de la filosofía real pueden ser así pensadas como extensiones del método de la *Ciencia de la lógica*. Ellas mismas, en cuanto partes reales de la filosofía, ejercen el motivo de ampliar los alcances del método especulativo hacia los campos de la naturaleza y el espíritu. Este centro nuclear no es otro que el de la *negación determinada*. Mediante ella, cada concepto se realiza para

volver a disolverse, negándose simultáneamente a sí mismo. Se engendra así un nuevo concepto positivo que viene a complejizar lo negado. Lo lógico, pensado como el *logos* absoluto, funda en ello la identidad inmanente entre lo negativo y lo positivo.

- 29 A modo de conclusión precisemos la tesis de la lógica especulativa como filosofía del pensar absoluto. Dicha tesis radica en que el principio de esta filosofía es al mismo tiempo uno de sus elementos, esto es, el de lo lógico. Se trata –en A (GW 11)– exactamente de un elemento –que en B (GW 21) es un principio–, cuyo nombre fenomenológico es en A el “saber absoluto” y en B (con cursiva) “*el saber puro*”⁵⁸. Este principio-elemento puro es determinado en A como la “unidad de lo subjetivo y lo objetivo”, y como la “verdad absoluta”⁵⁹ del espíritu. Tal unidad pura es especificada –solo en B– como la “unidad concreta viviente”⁶⁰ del ser y el pensar, cuya fórmula es conservada también en ambas ediciones, aunque con un matiz significativo.
- 30 En A Hegel establece una relación de identidad entre las formas superiores de ambos, el ser y el pensar, de forma tal que el ser es “el concepto puro en sí mismo”, y al revés, este concepto puro es “el ser verdadero”⁶¹. De esta manera, Hegel logra concluir en B que ambos lados de la contraposición permanecen como contrapuestos únicamente en virtud de la región que es responsable de producir esta contraposición. Una vez sabida esta contraposición, lo que se abre es una nueva región, dentro de la cual las dos partes contrapuestas –el ser y el concepto– son conocidas como “*momentos que están contenidos en lo lógico*”.⁶² Únicamente en la medida en que esta unidad principal y elemental de lo lógico es la unidad concreta, móvil y viviente, se vuelve posible pensar también tales momentos como “sabidos”, “*inseparables*” y a la vez como “*distintos*”.⁶³
- 31 Con todo, este principio corresponde en B a la unidad viviente del saber, gracias a la cual viene a ser superada la región de la consciencia. Todo depende de poder pensar la relación de pertenencia entre la unidad y las diferencias en sentido especulativo. Dicha relación exige considerar la unidad en su despliegue inagotable, cuyas determinaciones son precisamente las diferencias surgidas en su interior. Verbigracia, la diferencia del ser y el pensar se encuentra inscrita dentro de esta unidad pura del conocer en cuanto tal. Semejante unidad, dicho con cierta pregnancia, es lo verdadero de lo diferenciado, y, al revés, la diferencia se configura a su vez como un momento de la unidad. Bajo esta premisa, concluye Hegel, la “determinación de esta unidad [...] implica que la diferencia sea un momento *dentro de ella misma*”.⁶⁴

- 32 Como corolario, la herencia primera de Kant en Hegel aparece a través de aquel “acto de determinar” –con cursivas en B– “el objeto”⁶⁵. Asumiendo también la posición de Fichte, Hegel denomina este acto el “hacer que objetiva, liberado de la oposición de la consciencia”.⁶⁶ Se trata de un acto o hacer que en A es señalado además como el “*pensar absoluto*”, y en B simplemente como el “*pensar*”.⁶⁷ Por ello Hegel ubicó igualmente a Fichte como un paso decisivo hacia adelante en la historia del *logos*. El acto originario de la autoconsciencia que cimenta la consciencia de objeto sirvió como el punto de apoyo para pensar la fundación libre de la necesidad en sentido absoluto. Hegel argumentó de este modo que la libertad de lo lógico permite reducir los objetos de la metafísica a formas lógicas del pensar *que conoce*. Tal pensar es calificado en A como “pensar infinito”, mientras que en B es el “pensar *infinito* que no está afectado por la finitud de la consciencia”.⁶⁸
- 33 En última instancia, la constelación trascendental y especulativa (Kant - Fichte - Hegel) produjo una ganancia inédita en el derrotero del *logos*. Desde la unidad sintético-originaria de la apercepción trascendental, pasando por el Yo absoluto, hasta llegar a la Idea especulativa, fue formalizada de tres modos la energía fundante de toda objetividad.

Bibliografía

- 34 ACOSTA, E., (2022) “Explorando las lógicas de reconocimiento en Schiller, Schelling y Fichte”, *REVISTA DE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE*, 24. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1931>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1931>.
- 35 AQUINO, Th. d., (1888) *Summa Theologiae*, en: *Corpus Thomisticum Sancti Thomae de Aquino*. URL: <https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html#29053> *Suma de Teología*, traducción de José Martorell Capó. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001].
- 36 ARISTÓTELES, (1989) *Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I (A) - VI (E), Griechisch-Deutsch*. Hamburgo: Meiner [*Metafísica de Aristóteles*, traducción de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1990].
- 37 BONDELI, M., (2006) *Apperzeption und Erfahrung. Kants transzendente Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik*. Basel: Schwabe.
- 38 CUSA, N. d., (1970) *De docta ignorantia. Liber primus, Lateinisch-Deutsch*. Hamburgo: Meiner [*Acerca de la docta ignorantia. Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe)*, traducción de Jorge M. Machetta & Claudia D’Amico. Buenos Aires, Biblos, 2003].

- 39 DIELS, H. & KRANZ, W., [DK] (1974) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmann.
- 40 FICHTE, J. G., [GA] *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss.
- 41 FICHTE, J. G., [GA I/4] *Werke 1797-1798*. [EE] *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. [ZE] *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970 [*Primera y Segunda Introducción Doctrina de la Ciencia nova método*, traducción de Emiliano Acosta & Jacinto Rivera de Rosales. Madrid, Ediciones Xorki, 2016].
- 42 HEGEL, G. W. F., [GW] *Gesammelte Werke*, Nordrhein-Westfälische (1968–1995: Rheinisch-Westfälische) Akademie der Wissenschaften, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft (eds.). Hamburgo, Meiner, 1968 ss.
- 43 HEGEL, G. W. F., [GW 11] *Wissenschaft der Logik. Bd. 1: Die objektive Logik (1812 / 1813)*. F. Hogemann & W. Jaeschke (eds.). Hamburgo, Meiner, 1978 [*Ciencia de la lógica, vol. I: La lógica objetiva (1812 /1813)*, traducción de Félix Duque. Madrid, Abada, 2011].
- 44 HEGEL, G. W. F., [GW 21] *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. F. Hogemann & W. Jaeschke (eds.). Hamburgo, Meiner, 1985 [*Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta Mondolfo & Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968].
- 45 HERSZENBAUN, M., (2017) “La solución de la antinomia y el peligro del escepticismo”, *CON-TEXTOS KANTIANOS* 5, 150-166.
- 46 HOFFMANN, Th. S., (2020) “Kants »Kontextualismus«. Zur Logik des Machens der Erfahrung nach Kant”, en: RENDL, L. M. & KÖNIG, R. (eds.) *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag*. Berlín: Peter Lang, 345-362.
- 47 HUSSERL, E., [Hua XVII] *Husserliana XVII: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. P. Janssen (eds.). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974 [*Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2009].
- 48 KANT, I., [AA] *Gesammelte Schriften*. Königlich Preußische (später Deutsche) Akademie der Wissenschaften Berlin (eds.), 1990 ss.
- 49 KANT, I., [KrV] *Kritik der reinen Vernunft (1781-1787)*, AA 3-4, se cita como A (= primera edición, Riga 1781) y como B (= segunda edición, Riga 1787) [*Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi. México D. F., FCE, 2009].
- 50 LOCKE, J., (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press [*Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de

- Edmundo O’Gorman. México D. F., FCE, 1999].
- 51 LEIBNIZ, G. W., (1985) *Metaphysische Abhandlung. Französisch - Deutsch*. Hamburgo: Meiner [*Discurso de metafísica*, traducción de Julián Marías. Madrid, Alianza, 1981].
- 52 OLVERA, Z., (2022) “The Role of organic life in Hegel’s Critique to Fichte”, *REVISTA DE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE*, 24. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1946>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1946> .
- 53 PLATÓN, (2014) *Phaidon, Griechisch-Deutsch*. Hamburgo: Meiner [*Diálogos: Fedón, Gorgias, El banquete*, traducción de Patricio de Azcárate. Madrid, Medina y Navarro, 1871].
- 54 PLATÓN, (2016) *Phaidros, Parmenides, Briefe*. Darmstadt: WBG [*Diálogos: V Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducción de María Isabel Santa Cruz. Madrid, Gredos, 1988].
- 55 SEPÚLVEDA ZAMBRANO, P., (2021) “El concepto en Kant y en Hegel. La relación entre forma trascendental y forma absoluta”, *REVISTA DE ESTUDIOS KANTIANOS* 6/1, 45-72.
- 56 SEPÚLVEDA ZAMBRANO, P., (2017) “La unidad definitiva de la filosofía: una lectura fenomenológica del espíritu absoluto”, en: NEUMANN, H.; CUBO, Ó. & BAVARESCO, A. (eds.) *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi, 683-715.
- 57 TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., (2014) *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*. Roma: Edizioni Santa Croce.
-

NOTAS

1. Véase al respecto Hua XVII, 22 [trad. L. Villoro, 21]. Todos los conceptos en el original van en *cursivas*, mientras que los términos destacados por los autores estudiados se registran en *cursivas* y *caracteres expandidos*.

2. Véase al respecto GW 11, 21 [trad. F. Duque, 199]. GW 21, 34 [trad. A. & R. Mondolfo, 47].

3. DK B 14.

4. GW 11, 21 [trad. F. Duque, 199] y GW 21, 34 [trad. A. & R. Mondolfo, 47].

5. DK B 12.

6. DK B 12.

7. DK, B 12. Acerca de este modo de entender «περιχώρησις» véase Torrijos-Castrillejo 2014, 102.

8. DK, B 14.

9. Platón 2014, 97c [trad. P. de Azcárate, 82].

10. Platón 2014, 98c [trad. P. de Azcárate, 83].

11. Aristóteles 1989, A 3, 983a 24 [trad. V. García Yebra, 18-19].

12. Véase al respecto Aristóteles 1989, A 3, 984a 6 [trad. V. García Yebra, 22-23].

13. Véase al respecto Aristóteles 1989, A 3, 984b 18-23 [trad. V. García Yebra, 28-29].

14. Th. d. Aquino 1888, I^a q. 16 a. 1 co [trad. J. Martorell Capó, 224]. URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth1015.html#29053>.

15. [« διανοία (mente) »]. Aristóteles 1989, E 4, 1027b 25 [trad. V. García Yebra, 316-319]. De ahí que, como señala el estagirita, “el entrelazamiento y la separación” [« συμπλοκή [...] διαίρεσις (complexio et divisio) »] descansan exclusivamente en el pensar. Aristóteles 1989, E 4, 1027b 29 [trad. V. García Yebra, 318-319].

16. N. d. Cusa 1970, 8-9 [trad. J. M. Machetta & C. D’Amico, 40-41].

17. Esta es la famosa tesis histórico-filosófica de Kant. Si el empirismo subordinó el intelecto a la experiencia, el racionalismo, por su parte, lo hizo al revés, sometiendo lo sensible al intelecto. Véase al respecto KrV, A271/B327 [trad. M. Caimi, 300-301]; J. Locke 1975, 104 [trad. E. O’Gorman, 83]; G. W. Leibniz 1985, 64-65 [trad. J. Marías, 89-90].

18. KrV, B1 [trad. M. Caimi, 49].

19. Este “modelo de conocimiento”, como lo llama Bondeli, “enfrenta” la esfera del sujeto “pensante, representante y cognoscente” con la del objeto, cuya consistencia es la de “un múltiple dado en la visión sensible”. Bondeli 2006, 161. La primera, la esfera del ente cognoscente, ha sido definida por Kant explícitamente como la “forma lógica [...] (del pensar)” [„logische Form [...] (des Denkens)“]. KrV, A239/B298 [trad. M. Caimi, 276]. Semejante forma en su carácter puro, en cuanto categoría, posee además la “función posibilitante de la experiencia en general”. Hoffmann 2020, 356.

20. Véase al respecto Sepúlveda Zambrano 2021, 51-53.

21. [„ unsere [r] Anschauungsart “]. KrV, B307 [trad. M. Caimi, 284].

22. [„ das Bewußtsein des bestimmenden [...] Selbst “], [„ das [Bewußtsein] des bestimmbaren Selbst “]. KrV, B407 [trad. M. Caimi, 395].

23. KrV, B407 [trad. M. Caimi, 395].

24. [„ logisch einfaches Subjekt “]. KrV, B407 [trad. M. Caimi, 396].

25. [„ einfache Substanz “]. KrV, B408 [trad. M. Caimi, 396].

26. [„ analytischer Satz “]. KrV, B408 [trad. M. Caimi, 396].

27. [„ synthetischer Satz “]. KrV, B410 [trad. M. Caimi, 397].

28. [„ Analysis des Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt “]. KrV, B409 [trad. M. Caimi, 397].

29. KrV, B409 [trad. M. Caimi, 397].

30. Véase al respecto KrV, B410-411.

31. KrV, B411-B412 [trad. M. Caimi, 398].
32. KrV, B412 [trad. M. Caimi, 398].
33. KrV, A402 y B411.
34. KrV, B421 [trad. M. Caimi, 404].
35. KrV, B424.
36. KrV, A321/B378.
37. [„Grenzbegriff“]. KrV, A255/B310-311 [trad. M. Caimi, 290].
38. Véase al respecto Herszenbaun 2017, 158.
39. EE, GA I/4, 194 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 50].
40. EE, GA I/4, 194 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 50].
41. EE, GA I/4, 184-185 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 39].
42. EE, GA I/4, 188 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 44].
43. EE, GA I/4, 196 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 53].
44. EE, GA I/4, 200 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 58].
45. [„Ist die Voraussetzung des Idealismus richtig, und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden, so muß als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen des zuerst Aufgestellten, das System aller nothwendigen Vorstellungen, oder die gesammte Erfahrung herauskommen“]. EE, GA I/4, 205 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 64].
46. Véase al respecto Acosta 2022, 10.
47. [„nothwendig verbunden“]. ZE, GA I/4, 212 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 74].
48. “Pero la primera [la autoconsciencia] ha de ser contemplada como lo condicionante y la segunda [la consciencia] como lo condicionado” [„das erstere [SelbstBewusstseyn] aber sey anzusehen als das Bedingende, und das letztere [Bewusstseyn] als das Bedingte“]. ZE, GA I/4, 212 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 74].
49. [„das Denkende und das Gedachte“]. ZE, GA I/4, 216 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 78].
50. [„in sich zurückgehendes Handeln“]. ZE, GA I/4, 216 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 78].
51. Véase al respecto Olvera 2022, 3-5.
52. [„absolute [n] Selbstthätigkeit des Ich“]. ZE, GA I/4, 224 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 88].
53. ZE, GA I/4, 216 [trad. E. Acosta & J. Rivera de Rosales, 79].
54. Por esta senda, el rescate de Hegel del concepto –ejemplarmente platónico– de la razón [«λόγος»], y con ello de las formas [«εἶδη»], radica en que el pensar se instituya como el fundamento definitivo, concebido como la mediación más alta respecto del contenido inmediato de la cosa. Véase al respecto Platón 2016, 135e, 226-227 [trad. M. I. Santa Cruz, 57]. Cabe destacar aquí el trabajo editorial de GW 11 y GW 21. En ambos volúmenes es referido el pasaje del *Parménides*, en el que Parmenides le señala a Sócrates que las formas deben ser tal y como “lo bello, lo justo, lo bueno”. Platón 2016, 135c-d, 226-227 [trad. M. I. Santa Cruz, 56]. Véase al respecto GW 11, 417. GW 21, 411. El examen de la verdad es dirigido por consiguiente hacia las cosas “que pueden

aprehenderse exclusivamente con la razón y considerarse que son formas”. Platón 2016, 135e, 226-227 [trad. M. I. Santa Cruz, 57].

55. GW 11, 21 [trad. F. Duque, 199] y GW 21, 33 [trad. A. & R. Mondolfo, 46].

56. Véase al respecto Sepúlveda Zambrano 2017, 690.

57. G W 11, 21 [trad. F. Duque, 199]. GW 21, 34 [trad. A. & R. Mondolfo, 47].

58. GW 11, 30 [trad. F. Duque, 209] y GW 21, 45 [trad. A. & R. Mondolfo, 55].

59. GW 11, 30 [trad. F. Duque, 209].

60. GW 21, 45 [trad. A. & R. Mondolfo, 55].

61. GW 11, 30 [trad. F. Duque, 209].

62. GW 21, 45 [trad. A. & R. Mondolfo, 55].

63. GW 21, 45 [trad. A. & R. Mondolfo, 55].

64. GW 11, 30 [trad. F. Duque, 209].

65. [„das Bestimmen des Gegenstandes“]. GW 11, 31 [trad. F. Duque, 210]. GW 21, 47 [trad. A. & R. Mondolfo, 57].

66. [„[das] von dem Gegensatze des Bewußtseyns befreyte objectivirende Thun “]. GW 11, 31 [trad. F. Duque, 210]. GW 21, 47 [trad. A. & R. Mondolfo, 57].

67. [„ absolutes Denken “]. GW 11, 31 [trad. F. Duque, 210]. [„ Denken “]. GW 21, 47 [trad. A. & R. Mondolfo, 57].

68. [„ unendliches Denken “]. GW 11, 31 [trad. F. Duque, 210]. [„ unendliches mit der Endlichkeit des Bewußtseyns nicht behafftetes, Denken “]. GW 21, 48 [trad. A. & R. Mondolfo, 57].

RESÚMENES

El presente escrito traza el camino del *logos* en tres figuras centrales de la filosofía clásica alemana. Luego de recorrer el problema de los antecedentes, es planteada la querrela ante la cual quedó puesto el *logos* moderno. Se trata, en primer lugar, de poner de manifiesto la función del *logos* en la respuesta kantiana a la cuestión del fundamento del saber, tematizada principalmente en los Paralogismos de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En segundo lugar, será reconstruida la respuesta de Fichte a dicha pregunta, desarrollada de manera específica en la *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*. En tercer lugar, será tematizado el sentido del *logos* expuesto en la *Introducción y la División General de la Ciencia de la lógica* de Hegel. A lo largo de este derrotero, será formalizada de tres modos la energía fundante de toda objetividad.

ÍNDICE

Keywords: Logos, Kant, Fichte, Hegel

AUTOR

PEDRO SEPÚLVEDA ZAMBRANO

Universidad Católica Silva Henríquez

Benjamin y Fichte: inmediatez y mediatez con respecto a los conceptos de poder, violencia, ley y justicia

Emiliano Acosta

- 1 La primera pregunta que uno está obligado a hacerse cuando se trata de Fichte y Benjamin es si existe alguna conexión entre ambos que pueda probarse con documentos. Y hay al menos una: Benjamin analiza los conceptos de Fichte de reflexión, poner (*Setzung*) y visión intelectual (*intellektuelle Anschauung*) en su obra *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, su tesis doctoral defendida con éxito en 1919 en la Universidad de Berna y publicada en 1920.¹ Pero luego, si echamos un vistazo al desarrollo posterior del pensamiento de Benjamin, nos daremos cuenta de que Fichte desaparece. Y no tenemos ninguna respuesta concluyente para explicar por qué Benjamin abandonó su estudio de la filosofía de Fichte. Se puede sugerir, como lo hace E. Derroitte en una nota a pie de página de su artículo “La crítica es una filosofía del espíritu”, que:

Benjamin lee a Fichte para su tesis doctoral con un objetivo muy preciso en mente: superar la falta de teoría de la transformabilidad histórica en la *Crítica* de Kant, un tema que había considerado como tema para su tesis. La comprensión que Benjamin tiene de Fichte está profundamente influenciada por la influencia que este último ejerció sobre el Círculo de Jena, especialmente sobre Schlegel.²
- 2 Así pues, para Benjamin Fichte es algo secundario desde el comienzo mismo de su desarrollo filosófico. Tiene que estudiar a Fichte, no porque quiere entender a Fichte, sino porque quiere comprender el surgimiento del romanticismo en el marco de una historia de las ideas o de una historia de la filosofía.
- 3 Sin embargo, se puede afirmar hipotéticamente que Fichte sigue siendo una fuente de inspiración para Benjamin incluso después de su tesis doctoral. Pero no poseemos ninguna prueba objetiva de esto. Hasta el año pasado dirigí una investigación de doctorado inicialmente sobre Fichte y Benjamin, pero que luego cambió de tema hacia una investigación sobre la sistematicidad del

pensamiento de Benjamin en diálogo con otras tradiciones (por ejemplo, la lógica de los juegos de computadora) y en la que la cuestión de la conexión conceptual entre ambos pensadores pasó a un segundo plano en este proyecto. En esta investigación doctoral se intentaba mostrar que Benjamin en una de sus últimas cartas daba a entender que aún leía a Fichte. Pero, por lo que llego a leer en esta carta a Kitty Marx-Steinschneider del 4 de enero de 1936, Benjamin está en realidad criticando la instrumentalización de Fichte por parte de los partidarios del régimen nazi. La carta no proporciona ninguna prueba clara de que Benjamin en ese momento estuviera leyendo a Fichte ni de que lo considerara una fuente de inspiración. Pero quién sabe. Tal vez es cierto que nunca abandonó a Fichte. En realidad, nunca lo sabremos. Lo que sí sabemos es que esa carta no lo prueba.

- 4 Por cierto: el presente trabajo no abordará este aspecto de la relación entre Fichte y Benjamin. Una aproximación más productiva a ambos pensadores consiste, creo, en ponerlos en diálogo mediante la comparación de lo que ambos escribieron sobre algunos conceptos y problemas en particular. Esto es, por ejemplo, lo que hace Derroitte en el artículo mencionado. Derroitte analiza la presencia del legado del idealismo alemán, y más específicamente de Fichte, en la concepción de Benjamin de ‘crítica’ y ‘criticismo’ y en su convicción de que la filosofía tiene una función política. En el escrito de Fichte “Sobre el espíritu y la letra en la filosofía”, Derroitte encuentra un antecedente de la idea de Benjamin de que la emancipación política debe estar enraizada en las habilidades críticas de los lectores, más que ser sugerida por discursos externos, incluso los más persuasivos. En efecto, ambos pensadores están convencidos de que hay algo prefilosófico, no-filosófico y relacionado con los afectos y la creencia, que condiciona la forma en que se desarrolla una determinada filosofía o explicación de la realidad. Fichte dice en otra obra de la misma época que la filosofía que tiene una persona está condicionada por el tipo de ser humano que esa persona es.³ Si uno cree que es libre, dice Fichte, elegirá el idealismo trascendental como filosofía. En otras palabras: nadie puede ser convencido de la verdad de una filosofía mediante argumentos, la filosofía es ante todo una cuestión de afectos y creencias. El filósofo dogmático de Fichte, es decir, el filósofo que no puede descubrir ni experimentar la vida y la libertad de pensamiento, es llamado en Benjamin el comentarista. El pensador crítico de Benjamin es *mutatis mutandis* lo que Fichte llama el filósofo trascendental: el pensador que se centra en la “llama” de la “pira funeraria ardiente” y la interpreta o la experimenta vivamente como el enigma de “lo que está vivo”.⁴
- 5 Siguiendo la estrategia de Derroitte, me propongo examinar a continuación algunos puntos de contacto (de similitud, divergencia y contradicción) entre Fichte y Benjamin en lo que concierne a la manera en que entienden, por un

lado, la inmediatez y la mediación en sentido teórico y político y, por otro, los conceptos de poder/violencia, justicia y derecho. Me centraré en el conocido capítulo de Benjamin sobre la reflexión y el poner en Fichte en *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* y en *Hacia la crítica de la violencia/poder*, así como también principalmente en la *Fundación del derecho natural* de Fichte y de modo secundario en otros escritos de Fichte.

- 6 Si bien Derroitte sostiene que “desde un punto de vista estrictamente filológico, el comentario del propio Benjamin sobre la doctrina de la ciencia en su *El concepto de crítica en el Romanticismo alemán* no es ni el más interesante ni el más preciso”,⁵ no creo, sin embargo, que este juicio sea correcto en lo que concierne a inmediatez y mediación en la discusión que Benjamin hace de la filosofía de Fichte en su tesis doctoral. Por el contrario, recomiendo la lectura de ese capítulo de la tesis doctoral de Benjamin sobre la reflexión y el poner fichteanos a quien quiera entender a Fichte. Tengo la impresión de que Benjamin sabe realmente de qué habla Fichte, y lo sabe, supongo, porque comparte con Fichte esa especie de intuición de que la inmediatez no es meramente un momento de un proceso dialéctico, como diría Hegel, sino más bien lo que distingue la verdad de todas nuestras experiencias conscientes cuando nos acercamos a la realidad.
- 7 El artículo de Derroitte muestra que existe una especie de familiaridad entre Fichte y Benjamin: ambos parecen dar primacía a la vida y a la inmediatez sobre cuestiones meramente teóricas o formales. Un pasaje de su *El origen del drama barroco alemán*⁶ (1916/1925) aporta más claridad sobre este punto:

El ser de las ideas no puede ser pensado como objeto de una visión en general, ni siquiera de la intelectual. Pues aún en su paráfrasis más paradójica, la de la visión en cuanto *intellectus archetypus*, la visión no va al ser propiamente dado de la verdad, en cuanto aquello que permanece sustraído de todo tipo de intención – por no hablar de que la verdad misma aparezca como intención. La verdad no entra en una relación y en particular en ninguna relación intencional. El objeto del conocimiento en cuanto uno determinado en la intención conceptual no es la verdad. La verdad es un ser carente de intención formado a partir de ideas. El comportamiento adecuado con respecto a ella no es, según esto, un mentar en el conocer, sino un ingresar y desaparecer en ella. La verdad es la muerte de la intención.⁷
- 8 La primacía de la vida y de la inmediatez sobre la teoría y la mediatez aparece en el pasaje citado en la idea de que la verdad está más allá de toda clase de dualidades y relaciones y no puede ser concebida o no puede ser encontrada en el reino de los conceptos. La verdad sólo puede ser experimentada si

entramos en ella sin hacer uso de conceptos o, para decirlo con el vocabulario fenomenológico de Husserl, poniendo nuestra intencionalidad entre paréntesis. Nosotros, como subjetividades, tenemos que desaparecer en la verdad para poder acercarnos a ella. La conclusión categórica de Benjamin: “la verdad es la muerte de la intención” recuerda el llamado recurrente de Fichte dirigido a los asistentes a sus clases a convertirse en lo *a priori* o abandonar la individualidad de la propia persona, a pasar de un yo individual al Yo que todos somos. La doctrina de la ciencia nos pide que abandonemos la dualidad entre sujeto y objeto para ver la verdad, es decir: la actividad libre en términos del sujeto absoluto.

- 9 Ambos elementos, la verdad de Benjamin y la actividad absolutamente libre de Fichte, no remiten a una síntesis de pensamiento y ser en términos de verdad objetiva o de una síntesis dialéctica hegeliana. Son ejemplos de lo que Fichte llama una tesis o un juicio tético ⁸, una postulación absoluta, en la que es imposible distinguir entre sujeto y predicado o sujeto y objeto. Lo importante aquí no es que ambos pensadores vean más o menos lo mismo, sino que en realidad infieren que esta disolución de la dualidad del conocimiento es la verdad o la vida esencial o real. En el caso de Fichte, podemos añadir que la verdad no sólo es inmediata y sin relación, sino también un origen. En estos dos predicados de la verdad podemos encontrar la diferencia crucial entre él y Hegel, para quien la verdad es un resultado y un proceso y la cuestión genética de la autoconsciencia tal como la plantea Fichte es engañosa o, como mínimo, una forma de no querer saber por temor a la verdad. ⁹
- 10 Ahora bien, ¿cuál es la característica principal del concepto de reflexión de Fichte según Benjamin? Que el contenido de la reflexión es precisamente esa inmediatez en cuanto dada: conocimiento inmediato, una verdad ya dada o mejor: aquello que siempre debe presuponerse, una acción. La “reflexión” es “reflexión de una forma”. El conocimiento es siempre una mediación de algo originariamente inmediato. Y la verdad del conocimiento proviene de la verdad de la inmediatez del sujeto absoluto como acción. La filosofía de Fichte es según Benjamin la “ciencia de algo, pero no ese algo en sí mismo”. Aquello de lo que la ciencia del conocimiento es conocimiento es la necesaria “acción de la inteligencia, esa acción que es anterior a todo lo objetivo en la mente y que es la forma pura de todo lo objetivo”. ¹⁰
- 11 La primacía de la inmediatez en Fichte es la primacía de la acción. Y esto es lo que Fichte quiere decir cuando confiesa que su filosofía sigue la idea kantiana de la primacía de la razón práctica. ¿Es la acción el único elemento de la idea fichteana de la primacía de la inmediatez y de la razón práctica? No. Siguiendo a Kant, Fichte postula, tanto en Jena como después, que toda acción

se realiza según una ley y la ley suprema que gobierna y regula toda la actividad racional es la ley que dicta que el Yo debe ser la totalidad de la realidad.¹¹ En otras palabras: la ley de la realización de la identidad absoluta.¹² Así pues, la acción fundadora del sujeto consistente en ponerse a sí mismo, que es el objeto principal de la doctrina de la ciencia, tiene su propia ley.

- 12 La acción de la inteligencia es como tal forma, pero en la doctrina de la ciencia es contenido y la forma es la presentación de la misma, la deducción genética o lo que Fichte en ese momento en Jena llama: la serie del pensar filosófico. Lo que Benjamin presenta como la serie del poner. Esto es lo inesencial relacionado con la esencialidad y pureza de la inmediatez. Lo que se conoce por conocimiento inmediato es según Fichte la libertad, el sujeto absoluto, dice Benjamin, y esto es correcto, pero no es todo. Como ya dije, también se descubre la ley. Esta ley, por ejemplo, es la manifestación originaria de lo absoluto al Yo: un “que” (*daß*) categórico, es decir sin explicación, sin un porqué, en la terminología del llamado segundo Fichte, el Fichte de 1804/1805 en Berlín y Erlangen. La ley exige algo sin decir por qué tenemos que aceptar lo que se exige. Benjamin dice que hay un “formalismo radical, místico”¹³ en la teoría del conocimiento de Fichte. Y sin saberlo, tiene toda la razón.
- 13 Un último punto sobre la discusión que Benjamin hace de Fichte en su tesis doctoral es que la infinitud de la reflexión es destructiva. La representación excluye la infinitud destructiva. La dialéctica entre inmediatez y mediación se presenta ahora como una dialéctica entre destrucción y construcción. Fichte limita esta neutralización de la infinitud al ámbito del conocimiento teórico, pero la libera en el ámbito práctico: una praxis política y moral guiada por la convicción de que la verdad es el imperativo de pensar la realización imposible de la ley: la identidad absoluta como existente, un mundo sin conflictos. Actuar en el mundo tratando de hacer real esta imposibilidad significa para Fichte actuar de acuerdo con la ley del Yo.
- 14 Vemos que Benjamin coincide con Fichte en esa idea de que la verdad es algo puro, inmediato, sin relaciones, sin concepto, y al mismo tiempo motor, fuente de vida y poder destructor. Vemos también que, para ambos, hay en este nivel una ausencia de explicación. Categoricidad, dice Fichte; destino, dice Benjamin en su *Hacia la crítica de la violencia/poder*.¹⁴

- 15 Pasemos ahora al otro escrito de Benjamin: *Hacia la crítica de la violencia/poder*. ¿Por qué digo ‘violencia/poder’? Porque, como advierte Derrida, tenemos en alemán una palabra que engloba ambos significados: *Gewalt*. En efecto, con

Gewalt decimos a la vez poder y violencia. El poder ejecutivo (*exekutieve* o *ausübende Gewalt*) es, siguiendo la ambivalencia de *Gewalt*, la violencia ejecutiva. *Gewalt* es, según Derrida, un buen ejemplo de lo que él llama la diferencia: ese punto que hace posible la distinción, porque incluye en sí mismo ambos lados de una oposición.¹⁵ Pero la inclusión no es hegeliana, sino fichteana: no encontramos los opuestos determinados sino, por el contrario, indeterminados, disueltos en la ausencia de diferencias, en la pureza e inmediatez de la verdad. En el caso de *Gewalt*, la oposición es entre la ley que excluye la violencia y la violencia que no reconoce la regla de la ley. La idea central en la crítica de Benjamin a la violencia es, como dice Derrida, que hay una “homogeneidad de la ley y la violencia, la violencia como ejercicio de la ley y la ley como ejercicio de la violencia”¹⁶. La ausencia de diferencias es para Benjamin, al igual que para Fichte, la identidad absoluta: ese poder destructor, esa violencia divina y/o revolucionaria. Derrida habla de la violencia de la tautología,¹⁷ y esa violencia es muy clara cuando se comprende cuál es la identidad absoluta del Yo de Fichte (*Ich bin Ich*) en su infinito afán político y moral por fundar instituciones cada vez más justas y racionales.¹⁸ Una revolución permanente. O como dice Hegel, “la furia de la destrucción”.¹⁹ Un poder destructor que nunca se saciará porque no sabe lo que quiere. Fichte y Benjamin dicen que aspiran a la verdad pura y a la inmediatez, Hegel responde que esa pureza no es nada (justicia absoluta, justicia sin mediación), es sólo el comienzo del proceso de conocimiento, como el ser absoluto al comienzo de su *Ciencia de la lógica*.

- 16 El procedimiento del pensamiento en Benjamin que va hacia la pureza aparece al comienzo mismo de su crítica del poder o de la violencia, cuando afirma que el problema principal de las teorías iusnaturalistas y de derecho positivo es que no piensan la violencia en sí como un *fin en sí misma*, como un *principio*, sino siempre como un *medio*. No ven la violencia como algo que vive autónomamente, sino sólo como un *instrumento*.²⁰
- 17 El poder o la violencia es, según Benjamin, una causa eficiente conectada con las relaciones morales y estas relaciones se encuentran en un ámbito definido por los conceptos de derecho y justicia. En consecuencia, entendemos el derecho y el orden jurídico en términos de una relación entre medios y fines y el presupuesto, erróneo para Benjamin, es que el poder o la violencia se encuentra del lado de los medios, como dije: poder/violencia como un instrumento.
- 18 Considerada la violencia como instrumento, una crítica de la violencia consistiría en preguntarse si el fin del medio, esto es de la violencia, es justo o injusto. Esto es lo que Benjamin no se propone. El problema está en confundir lo que es un fin o una causa eficiente con un mero instrumento. Esto que

Benjamin advierte, a saber, que hay algo que como tal no es un instrumento pero que sin embargo se experimenta y se interpreta como un medio es similar a la crítica de Heidegger en su *La pregunta por la técnica* a la manera en que sus contemporáneos tratan la técnica. Dicho en lenguaje heideggeriano: las teorías del derecho natural y positivo son ejemplos del pensar técnico. Como en el caso de la técnica en Heidegger, Benjamin abre la posibilidad de cuestionar el estatuto de instrumento de la violencia. Tal vez la violencia no sea una cosa, un instrumento que podemos usar o no, sino en realidad nuestra esencia misma. Su crítica del poder-violencia es un desenmascarar ese poder, esa violencia que se nos aparece como un mero medio a disposición de fines. Pero la violencia no la tenemos, sino que estamos, somos, vivimos en la violencia.

- 19 Así pues, una crítica de la violencia no es, según Benjamin, una investigación sobre los usos correctos e incorrectos de la violencia, sino una respuesta a la pregunta de si la violencia como principio, la violencia en general, es moral. La crítica de Benjamin a la violencia presupone hacer abstracción de la cuestión instrumental del derecho natural y del derecho positivo. La primera se centra en la justificación de los medios según una definición previa de lo que es la justicia basada en una cierta definición de la naturaleza humana. La segunda, en la legalización de la violencia para garantizar la justicia de los fines.
- 20 Según el derecho natural, no hay problema en el uso de la violencia, siempre y cuando el fin previsto es justo. La violencia es inherente al hombre, es algo natural, tenemos derecho a usarla para nuestra conservación y para fundar un nuevo orden jurídico. La violencia es materia, el fin es la forma, el sentido de la violencia. Según Benjamin, la teoría del contrato social es un ejemplo de esta manera de pensar la violencia. Spinoza, pero también Rousseau, Locke y Hobbes definen el derecho como poder originariamente natural. La ley –o bien el derecho– es una determinación, una negación de ese poder, una transferencia de cantidad de poder de los individuos a la autoridad política. La transferencia de violencia-poder es *conditio sine qua non* del derecho positivo. Pero la crítica de Benjamin va más allá y sugiere que el poder transferido, la aceptación de que el Estado debe tener el monopolio de la violencia/poder, no está destinado a proteger a los individuos y garantizar la justicia, sino a proteger la *Ley*, la autoridad. En el derecho natural como también en el positivo hay una ceguera constitutiva. La ley natural no puede ver que su justicia en realidad puede justificar cualquier cosa. La ley positiva no puede ver que su procedimiento de legalización es capaz de legalizar cualquier cosa. Dicho brevemente: la violencia/poder no es un medio determinado por un fin moral, antropológico o legal, sino lo que hace que un tal fin aparezca como tal. Esta ceguera compartida se despliega en discursos

teóricos por medio de los cuales la ley se protege de la violencia de los individuos. El fin del derecho no es, entonces, proteger a los individuos.

- 21 Así pues, una crítica de la violencia es una crítica de la noción misma de derecho, puesto que los derechos son en realidad una determinación o manifestación del poder. Pensemos ahora en el derecho a votar o en el derecho a sentarse en cualquier sitio en el autobús. Creo que Benjamin tiene razón cuando dice que la ley da forma a la violencia o al poder, es una transición de la violencia *de facto* a la violencia *de iure*. Pero también creo que Benjamin olvida que en la mayoría de las teorías iusnaturalistas la transferencia de poder/violencia no es completa. Benjamin habla de la violencia latente del Estado, la violencia que el Estado no necesita ejercer de manera efectiva para obligar a los individuos a cumplir la ley. Pero hay otra violencia latente o reprimida que permanece al otro lado del contrato social clásico: el lado de los individuos. Así pues, según Spinoza y Fichte, hay una doble amenaza en la constitución de la vida colectiva política y legalmente organizada: del lado de la policía y del Estado, una violencia siempre lista para ser utilizada y que actúa casi siempre como una posibilidad –es más efectiva como posibilidad que como realidad efectiva–, y del lado de los ciudadanos otro poder o violencia latente, a saber, la posibilidad de una rebelión o de una huelga general.
- 22 Benjamin habla de la amenaza de la violencia en manos de una sola persona, de un uso legítimo de la violencia por parte de un individuo. Pero para Spinoza y Fichte la violencia latente es, en primer lugar, la violencia contra la autoridad (lo que Benjamin llama la huelga general). El sujeto de este uso de la violencia no es, en el caso de Fichte, un individuo solo ni los individuos en cuanto ciudadanos, sino una subjetividad colectiva: el pueblo. Éste es el soberano, el sujeto que firma el contrato social y que puede declarar en cualquier momento la cesación de la validez del contrato y en consecuencia la ilegalidad de todo poder que se fundamente en el mismo. ²¹
- 23 La dialéctica entre inmediatez y mediación aparece en el pensamiento político de Fichte en primer lugar como dialéctica entre sociedad y Estado. En sus lecciones sobre la *Vocación de los intelectuales* de 1794, Fichte dice que la vida, la acción y la libertad se encuentran del lado de la sociedad (*Gesellschaft*). Ella es lo esencial frente al Estado en cuanto lo inesencial. El Estado no es un ser vivo sino la forma, el ordenamiento, de la vida social. Como tal, el Estado no es un sustrato sino una forma destinada a ser constantemente cambiada por la sociedad. En Benjamin, vemos que la ley *puede* destruirse a sí misma mediante el mal uso de la violencia. Fichte piensa que el Estado y el orden jurídico *deben* tender a su propia destrucción. Dicho en palabras de Fichte: “El objetivo de todo gobierno es hacer que el gobierno sea superfluo”. ²²

- 24 En su filosofía del derecho, *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, publicada entre 1796 y 1797, Fichte sustituye la sociedad por pueblo (*Volk*) y comunidad (*Gemeine*). Así denomina Fichte ahora al actor político esencial, inmediato, verdadero en confrontación con las instituciones, el derecho y la autoridad. El pueblo o la comunidad transfiere su poder/violencia, o mejor: su poder de violencia, a la autoridad, pero conserva el derecho de reclamar este poder y esta violencia en caso de opresión. Una vez constituido el Estado y funcionando el imperio de la ley, ya no hay pueblo. Sólo tenemos ciudadanos, los individuos de los que habla Benjamin.²³ Estos ciudadanos no tienen poder de violencia, están determinados por el monopolio de la violencia del Estado. Cada ciudadano, individualmente considerado, tiene menos poder que el Estado. Pero para un funcionamiento justo y correcto del Estado es necesario, dice Fichte, que el poder del Estado nunca sea superior al poder que la comunidad o el pueblo en sí posee de modo latente.²⁴ Contrariamente a Benjamin, que sostiene que la igualdad está garantizada por un desequilibrio de poder basado en el monopolio estatal de la violencia y ve en el monopolio de la violencia la superioridad absoluta del Estado sobre la población,²⁵ Fichte considera que el Estado debe ser más fuerte que cada ciudadano pero más débil que el pueblo. De lo contrario, el Estado nunca podría ser controlado por medio de la existencia del peligro latente de una revolución. Así pues, contrariamente a Benjamin, para Fichte la igualdad está garantizada por un desequilibrio en el que el pueblo es más fuerte que la autoridad.
- 25 Así pues, según Fichte, el sujeto político, el soberano, el pueblo, es esencialmente poder, ergo: violencia, es decir, poder destructivo y creador. La ley, el orden jurídico, como reconoce Benjamin, es creado por la violencia/poder, la violencia tiene este poder creador. El pueblo de Fichte es el sujeto de la revolución y el sujeto del contrato social. Pero la existencia del Estado presupone la inexistencia del pueblo como tal. En cuanto hay Estado, ya no hay pueblo, sostiene Fichte. La violencia se transfiere al Estado y es administrada por él. El pueblo se desintegra en los ciudadanos. Ahora bien, en cuanto los ciudadanos deciden abandonar el Estado, se reúnen bajo la forma del pueblo (un sujeto similar al sujeto de una huelga general), y en cuanto el pueblo vuelve a existir, ya no hay Estado. El Estado en Fichte es como la representación que excluye la libertad de la actividad pensante, que excluye su propia destrucción. Su vida es en realidad la vida del pueblo, su violencia y su poder, el poder y la violencia del pueblo.
- 26 Que la existencia del Estado implica la inexistencia del pueblo es uno de los sentidos de lo que Benjamin quiere decir cuando afirma que el fundamento del orden político y jurídico hace posible la distinción entre el uso legal e ilegal del poder/violencia. Pero como el pueblo es en el Estado una amenaza

latente, la violencia impedida y reprimida está dentro del ámbito controlado por el Estado. El *exterior* de la ley se encuentra *dentro* de la legalidad como su reverso. El pueblo es para el Estado en Fichte lo que el Estado y/o la policía es para los individuos en Benjamin: no intimidación, esto es demasiado específico, sino una amenaza indeterminada. ²⁶

- 27 Benjamin ve una situación similar a la del pueblo de Fichte cuando analiza el derecho de huelga reconocido por la autoridad. Pero el afuera interior en el caso de Fichte está relacionado con la posibilidad de destrucción del Estado. Y esta posibilidad se encuentra para Benjamin sólo en el caso de una huelga general. A diferencia del orden jurídico que Benjamin analiza, el propuesto por Fichte incluye la posibilidad de destrucción dentro del propio orden jurídico: el derecho de revolución. El marco jurídico que Fichte propone legaliza no sólo la violencia estatal sino también la violencia popular.
- 28 Benjamin intenta mostrar que existe un problema inevitable de demarcación entre lo ilegal y lo legal, entre la violencia y el ejercicio de los derechos. El afuera tolerado por la autoridad es una radicalización del adentro (derecho de huelga). El adentro, encarnado por la policía, se convierte en un afuera, ya que su funcionamiento, tal como lo describe Benjamin, subvierte la ley, ya que crea una nueva legalidad mediante la conservación y protección de la legalidad existente. ²⁷

- 29 La crítica de Benjamin a la violencia/poder es una respuesta a la discusión que se estaba dando en Alemania en ese momento sobre la manera de resolver los conflictos sociales sin violencia y sin caer en un pacifismo ingenuo. Benjamin está convencido de que es posible resolver los conflictos sin violencia. Considera en primer lugar que el lenguaje es la única esfera del entendimiento humano sin violencia. La teoría del reconocimiento de Fichte formulada en su *Derecho natural* se basa en el mismo supuesto. ²⁸ Sólo en el ámbito del lenguaje podemos interactuar unos con otros como iguales, el acto de discutir es una forma de reconocimiento recíproco como seres libres y racionales. Pero ¿cómo puede el oprimido obligar al opresor a entrar en un diálogo sin utilizar la violencia? La respuesta a esta pregunta es la idea de Benjamin de la violencia pura, la huelga general. Pura significa aquí violencia no sanguinaria, expiatoria. ²⁹
- 30 Esto nos lleva al último par de conceptos que Benjamin introduce en su crítica de la violencia/poder: la violencia mítica y la violencia divina. La violencia mítica es la violencia que crea un nuevo orden político. La violencia divina es una violencia que redime, que no es un instrumento, que no castiga. “La justicia es el principio de toda finalidad divina, el poder el principio de

todo establecimiento mítico del derecho.”³⁰

- 31 ¿Qué es el mito de la violencia mítica, es decir, la violencia ejercida por el Estado? El mito de la transferencia del poder, el mito como objeto de creencia que facilita a los individuos el cumplimiento de la ley, que transforma la opresión en cumplimiento voluntario de la ley. Como decía en el caso de la filosofía y la crítica al comienzo de este artículo: no son los argumentos sino los afectos y la creencia lo que convence a los individuos a pensar esto o aquello, a hacer esto o aquello. El mito está protegido por la violencia que conserva el imperio de la ley y es cuestionado no por una huelga normal sino por una huelga general. La violencia revolucionaria, dice Benjamin, es la manifestación más alta de la violencia pura. Y esto porque hace posible la manifestación de la violencia divina. La violencia divina es, en primer lugar, la situación imaginaria que gobierna una huelga general: la idea de igualdad y de justicia, el sentimiento de que la igualdad y la justicia auténticas son posibles. Por eso, creo, Benjamin dice que esta violencia es la que enseña y gobierna.³¹
- 32 La idea de que Dios gobierna el mundo político es también una idea que encontramos en Fichte. Por esta idea fue acusado de ateo. En toda praxis revolucionaria y transformadora Fichte presupone la idea de Dios como gobernante del mundo, estas acciones son la manifestación de Dios. En la violencia revolucionaria en términos de violencia pura de huelga general Benjamin quiere ver la manifestación de la violencia divina, el reino de Dios como futuro. En esa violencia, en ese poder Fichte ve el ideal del Yo como vida social sin opresión ni conflictos.
- 33 Ambos, más allá de las diferencias, dan testimonio en sus análisis del poder/violencia de lo político de su pertenencia a esa corriente de pensamiento dentro de la historia de la filosofía que ve en lo inmediato, originario, inconcebible, el principio del pensamiento y de la realidad. Ambos aceptan el desafío de no escindir teología y política, de no tapar el trasfondo divino de todo orden legal.

Bibliografía

- 34 Acosta, E., “Wissenschaftslehre”, en: Bykova, M. (ed.) *The Bloomsbury Companion to Fichte*. London: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 309-317.
- 35 Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, I/i, Tiedemann, R., & Schweppenhäuser, H. (eds.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.
- 36 Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, II/i, Tiedemann, R., & Schweppenhäuser, H. (eds.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.

- 37 Derrida, J., “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, en: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Cornell, D. et. al (eds.), New York: Routledge, 1992, pp. 3-67.
- 38 Derroitte, E., “Critique is a Philosophy of the Spirit”, in: *Anthropology & Materialism* [Online], *Special Issue | I | 2017*, Online since 02 March 2017, connection on 17 September 2023. URL: <http://journals.openedition.org/am/731> , DOI: <https://doi.org/10.4000/am.731>
- 39 Hegel, G.W.F., *Werke in 20 Bänden* , Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
-

NOTAS

1. Benjamin 1974:7-122.
2. Derroitte 2017:1, n. 2.
3. EE, GA I/4, 195.
4. Derroitte 2017:19.
5. Derroitte 2017:1, n.2.
6. Benjamin 1974:123-430.
7. Benjamin 1974:215-216.
8. GWL, GA I/2, 276-277.
9. Hegel 1979: Bd. 3, 69.
10. Benjamin 1974:20.
11. Acosta 2020:311-312.
12. GWL, GA I/2, 396, n.
13. Benjamin 1974:21.
14. Benjamin 1977:179-204.
15. Derrida 1992:6-7.
16. Derrida 1992:34.
17. Derrida 1992:33.
18. üBG, GA I/3, 37.
19. Hegel 1979: Bd. 7, 49.
20. Benjamin 1977:180.
21. GNR, GA I/3, 452-453 y 456-460.
22. üBG, GA I/3, 37.
23. GNR, GA I/3, 452-453.
24. GNR, GA I/3, 453-454.
25. Benjamin 1977:198-199.

26. Benjamin 1977:188-190.
 27. Benjamin 1977:189.
 28. GNR, GA I/3, 348.
 29. Benjamin 1977:200.
 30. Benjamin 1977:198.
 31. Benjamin 1977:200.
-

RESÚMENES

El presente escrito traza el camino del *logos* en tres figuras centrales de la filosofía clásica alemana. Luego de recorrer el problema de los antecedentes, es planteada la querrela ante la cual quedó puesto el *logos* moderno. Se trata, en primer lugar, de poner de manifiesto la función del *logos* en la respuesta kantiana a la cuestión del fundamento del saber, tematizada principalmente en los Paralogismos de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En segundo lugar, será reconstruida la respuesta de Fichte a dicha pregunta, desarrollada de manera específica en la *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*. En tercer lugar, será tematizado el sentido del *logos* expuesto en la Introducción y la División General de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. A lo largo de este derrotero, será formalizada de tres modos la energía fundante de toda objetividad.

ÍNDICE


Keywords: W. Benjamin, inmediatez, poder, violencia, revolución

AUTOR

EMILIANO ACOSTA

 IDREF : <https://idref.fr/155498509>

 VIAF : <http://viaf.org/viaf/186925173>

 ISNI : <https://isni.org/isni/0000000356352585>

University of Antwerp/Ghent University