

La crítica a Spinoza en las *Introducciones a la Doctrina de la ciencia* de Fichte: desarticulación de la contraposición dogmatismo-idealismo

Fichte's criticism of Spinoza in his *Introductions to the Doctrine of Knowledge*: displacement of the dogmatism-idealism opposition to Hobbes

María Jimena Solé

jimenasole@yahoo.com

(Universidad de Buenos Aires/CONICET, Buenos Aires, Argentina)

Resumen: El objetivo de este trabajo es abordar los conceptos de idealismo y dogmatismo tal como Fichte los presenta en su *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797/8). En primer lugar, se pone en evidencia la contraposición que Fichte construye a lo largo de ese texto. Luego se estudia la interpretación fichteana del spinozismo expuesta en el §10 de la *Zweite Einleitung...*, para mostrar que da lugar a una nueva caracterización del dogmatismo. Finalmente, se concluye que esa nueva caracterización del dogmatismo desarticula la polarización entre ambos sistemas filosóficos, lo cual abre la posibilidad para repensar la estrategia de Fichte frente sus lectores dogmáticos.

Abstract: The aim of this paper is to address the concepts of Idealism and Dogmatism as Fichte presents them in his *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797/8). First, it analyzes the contrast that Fichte builds throughout the text. Then, it explores Fichte's interpretation of Spinozism as outlined in §10 of the *Zweite Einleitung...*, in order to show that it leads to a new characterization of Dogmatism. Finally, it concludes that this new characterization of Dogmatism dismantles the polarization between the two philosophical systems, which opens in turn the possibility to rethink Fichte's strategy against the dogmatic readers.

Palabras clave: fatalismo; libertad; convicción; materialismo; primer principio.

Keywords: fatalism; freedom; conviction; materialism; first principle.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i4p115-128>

En 1794 Fichte publicó bajo el título *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [*Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*] la primera parte de su sistema filosófico. El libro tuvo un gran impacto. Como afirma F. Schlegel en el conocido fragmento 216 del *Athenaeum* la Doctrina de la ciencia fichteana era una de las tendencias más grandes de la época, junto con el *Wilhelm Meister* de Goethe y la Revolución Francesa. Sin embargo, recibió también muchas críticas, se lo caracterizó como incomprensible y se transformó en objeto de bromas y burlas. Es por ello que Fichte decide volver a exponer su sistema, esta vez de manera más clara y accesible a un público más amplio. Su proyecto lleva por título *Versuch einer neuen Darstellung*

der Wissenschaftslehre [Esbozo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia] y se publica en el periódico *Philosophisches Journal*, editado por Niethammer y el propio Fichte. La *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [Primera introducción a la Doctrina de la ciencia] aparece en 1797, pocos meses más tarde, publica en dos entregas la *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia] con la aclaración “para lectores que ya tienen un sistema filosófico”.¹ A pesar de que la empresa se interrumpió y Fichte no llegó a dar a conocer su nueva exposición del sistema, estas dos *Introducciones* son un texto sumamente valioso para acceder a muchas de las líneas centrales del pensamiento fichteano.²

El planteo general de estas *Introducciones* es mucho más accesible que el del *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*. En lugar de comenzar con una ardua deducción del primer principio de la filosofía, ese Yo absoluto que expresa la *Thathandlung*, cuya esencia consiste únicamente en su acción de ponerse a sí mismo, la estrategia adoptada por Fichte en esta versión más popular consiste en explicitar cuál es la tarea de la filosofía y en mostrar que existen dos maneras de resolverla - dogmatismo e idealismo -, pero que solamente una de ellas, la segunda, es exitosa. Así, la *Primera introducción* comienza por establecer que la tarea de filosofía consiste en responder a la pregunta por el fundamento de la experiencia, esto es, el conjunto de las representaciones que van acompañadas por sentimiento de la necesidad. Ese fundamento, explica Fichte a continuación, debe ser algo por cuya naturaleza se deje comprender por qué lo fundado tiene las determinaciones que tiene, entre las múltiples que podrían convenirle. Dado que todo fundamento cae fuera del ámbito de lo fundado, el fundamento buscado no puede encontrarse en el ámbito de la experiencia, sino que hay que elevarse por sobre la experiencia para encontrarlo. Esta elevación la logra el filósofo mediante su capacidad de abstraer, esto es, de “separar mediante la libertad del pensar lo unido en la experiencia” (GA I/4, 188. IntroDC, 34). Lo que está unido en la experiencia y el filósofo que abstrae separa son la cosa, “aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento” (idem, ibidem),

1 Las referencias a los textos corresponden a la versión crítica alemana *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, editada por Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, et al., a la que haré referencia, como es habitual, con la sigla GA, seguidas del tomo y página. Cito según la siguiente traducción al español, introduciendo a veces modificaciones: Fichte, J. G. (1984). *Primera y segunda introducción a la Teoría de la ciencia*. Traducción J. Gaos. Madrid: Sarpe. Como es habitual en los estudios fichteanos, hago referencia a esta traducción con la sigla IntroDC, seguida por el número de página.

2 Fichte hace referencia a la recepción negativa de su GWL en la Advertencia preliminar a la *Primera introducción*: “Un juicio en que se hayan siquiera pretextado razones no lo he leído ni oído fuera de mis oyentes; pero sí chanzas, desdenes y el universal testimonio de que se repugna esta teoría de todo corazón, como también de que no se la entiende” (GA I/4, 185. IntroDC, 26-27). Acerca de la dificultad para comprender la obra, Fichte asume la culpa, a condición de que esto motive al lector a intentar ingresar en esta nueva exposición, en la cual, dice, se esforzará “por conseguir la mayor claridad” (GA I/4, 185. IntroDC, 26-27).

y la inteligencia, “la que debe conocer” (idem, ibidem). De este modo, Fichte establece que la pregunta por el fundamento de la experiencia únicamente puede recibir dos respuestas y, por lo tanto, que sólo hay dos sistemas filosóficos válidos: el *dogmatismo*, que propone una cosa en sí como el fundamento buscado, o el *idealismo*, que postula una inteligencia en sí.

Esta oposición entre el dogmatismo y el idealismo se transforma en la columna que vertebra la argumentación fichteana a lo largo de toda la *Primera introducción*. Fichte la presenta como una oposición entre dos opciones válidas y, por lo tanto, como insuperable, a pesar de que únicamente el idealismo logra resolver con éxito la tarea propia de la filosofía. Los partidarios de uno y otro sistema viven en mundos diferentes y no hay siquiera posibilidad de comunicación entre ellos. En efecto, Fichte sostiene la imposibilidad de que los partidarios de un sistema filosófico logren refutar o convencer a sus contrincantes y en ese contexto establece su conocida doctrina según la cual un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que uno puede ponerse o sacarse a su antojo, sino que el sistema que cada uno adopta depende de la clase de persona que cada uno es (cf. GA I/4, 191 y ss.. IntroDC pp.40 y ss.).

Sin embargo, según la lectura que intentaré defender aquí, la *Segunda introducción* provee elementos que permiten desarticular esta oposición en apariencia radical e insuperable entre dogmatismo e idealismo. Y es notable que estos elementos surjan en la breve confrontación con Spinoza incluida hacia el final de ese texto. En efecto, el sistema de Spinoza había sido presentado por Fichte poco tiempo antes, en el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, como “el producto más consecuente del dogmatismo, en la medida en que éste puede ser consecuente” (GA I/2, 280).³ Según mi lectura, ensayar una refutación del spinozismo hacia el final de la *Segunda introducción*, Fichte revela también los puntos de acuerdo entre ambos sistemas y, de ese modo, permite desarticular la contraposición radical que estructura la *Primera introducción*.

Así pues, el objetivo de este trabajo es (1) analizar los conceptos de idealismo y dogmatismo tal como Fichte los presenta en la *Primera introducción*, para poner en evidencia la oposición que construye a lo largo de ese texto. Luego (2) estudiaré la interpretación fichteana del spinozismo expuesta en el §10 de la *Segunda introducción*, para mostrar que da lugar a una nueva caracterización del dogmatismo. Esto me permitirá concluir (3) que hacia el final de este texto se desarticula la polarización entre dogmatismo e idealismo, lo cual abre la posibilidad para repensar la estrategia

³ El vínculo entre Fichte y Spinoza, en sus diferentes dimensiones, ha sido explorado por renombrados especialistas, cuyas investigaciones han sido plasmadas en diferentes publicaciones (véase las referencias en la sección “bibliografía”, al final del artículo). El pasaje de la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* que analizaremos aquí no ha sido, hasta donde he podido indagar, objeto específico de ninguno de esos trabajos, ni ha sido utilizado para extraer de allí elementos para repensar la contraposición idealismo-dogmatismo, tal como aquí propongo.

de Fichte frente sus lectores.

1. Dogmatismo o idealismo

La discrepancia entre idealistas y dogmáticos reside en la diferencia que existe entre lo que cada uno de ellos reconoce como el fundamento explicativo de la experiencia - esto es, lo que Fichte llama el “objeto” de una filosofía (cf. GA I/4, 189. IntroDC, 36). El objeto del idealista es el “yo en sí”. El objeto del dogmático, una “cosa en sí”.

Fichte presenta el yo en sí como la conciencia de mí misma que resulta del procedimiento de abstraer, de cualquier representación mental, todo lo que me atribuyo a mí, dejando de lado el contenido de la representación. Se trata, pues, de una conciencia de sí que no se impone, ni tampoco llega por sí sola, sino que “es necesario actuar realmente de un modo libre, y luego abstraer del objeto y fijarse simplemente en sí mismo” (GA I/4, 191. IntroDC, 39). Ese yo en sí es caracterizado, entonces, como “aquello que debe ser determinado por la autodeterminación” (GA I/4, 190. IntroDC, 37), ya que mi propia existencia no depende de mí sino que debe ser siempre supuesta, pero mi constitución - el contenido de mis representaciones - sí depende de mí, es el resultado de la libertad de mi inteligencia.

El objeto del dogmático, en cambio, la “cosa en sí”, es pensada como un objeto que existe de una manera determinada, sin intervención de la inteligencia. Se trata de la idea de una cosa completamente independiente del yo pensante.

Fichte se apresura a señalar que existe una “ventaja” del objeto del idealismo sobre el del dogmático. La ventaja consiste en que el yo en sí puede mostrarse en la conciencia, como resultado del procedimiento de abstracción. La cosa en sí, en cambio, no puede ser nunca un objeto de la conciencia, no puede darse en la experiencia porque ésta consiste en el conjunto de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad y siempre presupone al yo como sujeto pensante, consciente de sus contenidos mentales. La cosa en sí es el resultado del pensar libre, una mera invención. Sin embargo, esta ventaja es, como dice Fichte, una ventaja “en general” (GA I/4, 190. IntroDC, 38) y no tiene ninguna incidencia respecto de su capacidad de ser el fundamento explicativo de la experiencia. De hecho, el fundamento propuesto, únicamente puede reclamar su realidad en virtud del éxito del sistema, y nunca por el hecho de poder o no darse a la conciencia.

Una vez establecida la diferencia que existe entre sus objetos, Fichte pasa a mostrar, en el §5 de la *Primera introducción...*, la radicalidad de la oposición entre ambos sistemas filosóficos, la imposibilidad del diálogo entre ellos y la improcedencia de su combinación.

El idealista, sostiene Fichte, construye su sistema a partir de la afirmación

de un yo en sí, una inteligencia libre, que se autodetermina, como fundamento. De este modo, al postular un yo en sí como primer principio, niega la independencia de la cosa y la transforma en un resultado de la acción de esa inteligencia en sí. La posición del dogmático es completamente opuesta. Fichte escribe:

Según el dogmático, todo lo que se presenta en nuestra conciencia es producto de una cosa en sí; por ende, también nuestras presuntas determinaciones libres, con la creencia misma de que somos libres. Esta creencia es producida por la influencia de las cosas en nosotros, y las determinaciones que deducimos de nuestra libertad son producidas igualmente por ella; sólo que no sabemos esto, y por eso no las atribuimos a ninguna causa, o lo que es lo mismo, las atribuimos a la libertad (GA I/4, 192. IntroDC, 41).

A partir de esta caracterización, que tiene fuertes resonancias de la argumentación que Spinoza ofrece en el conocido apéndice a la primera parte de su *Ética* demostrada según el orden geométrico, Fichte afirma que el dogmático consecuente debe ser necesariamente fatalista y materialista. La postulación de una cosa en sí como principio fundamental explicativo de la experiencia conduce de manera necesaria a rechazar la libertad de la inteligencia y abrazar el fatalismo. Por más que los seres humanos se consideren a sí mismos libres, el dogmático demuestra que esta creencia es falsa, ya que toda idea, toda representación, todo contenido mental es el efecto de la acción de una cosa exterior y extraña sobre el sujeto. El ser humano, por lo tanto, nunca puede determinarse a sí mismo a pensar - ni a actuar - sino que siempre es determinado por una cosa en sí. Además, esta posición es, según Fichte, necesariamente materialista porque en un sistema dogmático, el yo mismo es resultado de la cosa en sí. Por lo tanto, el yo se transforma en una cosa más, en una cosa dependiente de otra cosa, en “un accidente del universo” (GA I/4, 192. IntroDC, 41), que se rige según las leyes propias de los objetos materiales, esto es, según la causalidad.

La diferencia entre el idealista y el dogmático, sostiene Fichte, se resume en los siguientes términos: “si debe ser sacrificada a la independencia del yo la independencia de la cosa, o a la inversa, a la independencia de la cosa la del yo” (IntroDC 43; GA I/4, 193).⁴ La opción parece clara, entre un dogmatismo que transforma al ser humano en el resultado de una cadena causal quitándole así la posibilidad de ser libres o un idealismo que postula la libertad del yo como el fundamento de toda la realidad.

4 En la *Segunda introducción*, Fichte retoma la contraposición en los siguientes términos: “Esta discusión retorna, según esto y justamente como todas las discusiones que hay entre ellos y nosotros, al punto capital discutido. Ellos suponen la relación de causalidad por todas partes, porque de hecho no conocen ninguna superior, y en esto se funda también esta su exigencia de que se injerte esta convicción en su alma sin que estén preparados para ella y sin que ellos mismos hayan de hacer lo más mínimo por su parte. Nosotros partimos de la libertad y la suponemos, como es justo, en ellos también” (GA I/4, 261. IntroDC, 144).

Dogmáticos e idealistas habitan mundos completamente diferentes. La comunicación entre ellos es imposible y es igualmente imposible que uno convenza al otro de abandonar su posición. El desacuerdo entre ellos remite a los primeros principios y, por lo tanto, no depende de argumentos, no se relaciona con la razón y sus demostraciones:

¿De cuál de los dos términos debe hacerse, pues, lo primero? No es posible sacar ningún fundamento decisivo de la razón, pues no se habla de la inserción de un miembro en la sola serie adonde alcanzan los fundamentos racionales, sino de la iniciación de la serie entera, la cual, como acto absolutamente primero, depende simplemente de la libertad de pensar (GA I/4, 194. IntroDC, 44).

La adopción de uno u otro no obedece, pues, a razones, sino que, según la famosa declaración de Fichte, ser dogmático o ser idealista depende de la clase de ser humano que cada uno es. En efecto, según su conocida afirmación, un sistema filosófico no es como un ajuar muerto sino que “está animado por el alma del hombre que lo tiene” (GA I/4, 195. IntroDC, 46). Y, según Fichte, hay “dos géneros capitales de hombres” (idem, ibidem): los que depositan su fe en las cosas y logran afirmar su propio yo sólo gracias a ellas; y los que poseen una fe inmediata en sí mismos y reconocen su autonomía frente al mundo exterior. La conclusión de este desarrollo es clara: se es dogmático o se es idealista, según qué clase de hombre o mujer se es. “Un carácter muelle por naturaleza, o enmollecido y doblegado por la servidumbre de espíritu, la voluptuosidad refinada y la vanidad, no se elevará nunca hasta el idealismo” (idem, ibidem).

Ahora bien, a pesar de que Fichte comienza la construcción de esta contraposición indicando que ambos sistemas filosóficos son igualmente válidos, el dogmatismo es rápidamente desenmascarado como insuficiente. Antes de concluir la *Primera introducción*, Fichte muestra que el dogmático no logra resolver la tarea propia de la filosofía. Su cosa en sí no sirve como fundamento explicativo de la experiencia. El materialismo que, según vimos, Fichte atribuye a todo dogmático consecuente, impide que su doctrina de cuenta de la autoconciencia y, por lo tanto, tampoco de la experiencia. En efecto, el dogmático intenta explicar el tránsito entre el ser y el representar mediante el principio de causalidad. Este principio, señala Fichte, habla de una serie real, de una cadena de cosas causalmente conectadas y, por lo tanto, transforma a la inteligencia, al yo, en un efecto dentro de esa cadena infinita. Pero es imposible que la inteligencia surja como un resultado de las cosas. El dogmatismo no logra explicar el tránsito del ser al representar, porque “en su principio reside simplemente el fundamento de un ser, pero no del representar, totalmente opuesto al ser” (GA I/4, 197. IntroDC, 50). Para ocultar esta falla, dan un salto, apelan a conceptos misteriosos como, por ejemplo, una armonía entre las cosas y la inteligencia - armonía que hace referencia a una interpretación muy difundida

del spinozismo a finales del siglo XVIII en Alemania. En definitiva, la estrategia del dogmático se limita, según Fichte, a poner en palabras huecas que recitan de memoria, sin explicar lo que deberían explicar. De este modo, el dogmatismo se revela como una falsa filosofía, como “una imponente afirmación y aseveración” (GA I/4, 198. IntroDC, 52).

La contraposición inicial entre dogmatismo e idealismo como dos sistemas filosóficos *válidos*, se revela, así, como imprecisa. No se trata de sistemas igualmente válidos, sino que únicamente el idealismo es una verdadera filosofía, que logra dar una respuesta al problema del fundamento de la experiencia. A partir de esta conclusión, la afirmación de la imposibilidad de convencer al dogmático y el vínculo que Fichte había establecido entre el sistema filosófico que se adopta y la clase de ser humano que cada uno es, arroja un resultado que deja perplejo a los lectores: el dogmático, que en virtud de su interés y su carácter no logra elevarse al idealismo, estaría condenado a vivir y morir en su error. Esto es lo que Fichte mismo parece afirmar en este pasaje:

Es posible mostrar al dogmático la insuficiente e inconsecuencia de su sistema (...); es posible enredarle y acosarle por todos lados; pero no es posible convencerle, porque no es capaz de escuchar y examinar fría y tranquilamente una doctrina que no puede sencillamente soportar. Para ser filósofo -si el idealismo se confirmara como la única verdadera filosofía -, para ser filósofo hay que haber nacido filósofo, ser educado para serlo y educarse a sí mismo para serlo; pero no es posible ser convertido en filósofos por arte humana alguna (GA I/4, 195. IntroDC, 47).

La contraposición entre dogmáticos e idealistas es presentada, pues, como radical y como estática. Sin embargo, este planteo dicotómico se quiebra, según la lectura que quiero defender aquí, hacia el final de la *Segunda introducción*, precisamente en el momento en que Fichte expone, de manera explícita, su crítica a Spinoza, a quien considera el máximo representante del dogmatismo y con quien, como se señaló, discute veladamente a lo largo de toda la *Primera introducción*.

2. El caso de Spinoza

A pesar de que, como acabo de mencionar, Spinoza parece estar presente como un interlocutor implícito en todo el desarrollo de la *Primera introducción*, Fichte lo menciona explícitamente en recién hacia el final del § 10 de la *Segunda introducción*:

Spinoza no podía estar convencido. Sólo podía pensar su filosofía, no creerla, pues estaba en la más directa contradicción con su necesaria convicción en la vida, a consecuencia de la cual tenía que considerarse como libre y autónomo. Sólo podía estar convencido de ella en cuanto contenía la verdad, en cuanto contenía una parte de la filosofía como ciencia. Estaba convencido de que el mero razonamiento objetivo

conducía necesariamente a su sistema, pues en esto tenía razón. Reflexionar en el pensar sobre su propio pensar, no se le ocurrió, y en esto no tuvo razón, y por esto puso su especulación en contradicción con su vida (GA I/4, 264. IntroDC, 149).

El problema que Fichte aborda al discutir con Spinoza, es el problema de la fuente de la “convicción” (Überzeugung). Algunas líneas más arriba, Fichte define convicción como “aquello que no es sólo algo accidental al espíritu, sino el espíritu mismo” (GA I/4, 264. IntroDC, 149). Únicamente se puede estar convencido de lo que es eterna e inmutablemente verdadero. El error, ligado a lo cambiante y pasajero, jamás puede motivar una auténtica convicción. Es por ello que, según Fichte, los filósofos antiguos no pudieron estar convencidos de sus sistemas. Tampoco Spinoza, a quien Jacobi había elogiado en sus influyentes *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn* como la “mente iluminada y pura” que había conquistado una tranquilidad de espíritu envidiable, un “paraíso en el entendimiento” por estar “firme e interiormente convencido de su filosofía”.⁵

Spinoza no pudo haber estado convencido, sostiene Fichte aparentemente discutiendo con la lectura jacobiana, que lo presenta como el filósofo íntimamente convencido de la verdad de su propia filosofía. Sin embargo, introduce una salvedad: distingue dos aspectos de su sistema y sostiene que si bien Spinoza no pudo estar convencido de uno de ellos, sí lo estuvo del otro. Así, retomando ahora, en este punto específico, la interpretación del spinozismo que Jacobi defendió e impuso hacia finales del siglo XVIII en Alemania - esto es, que la filosofía de Spinoza es el producto más coherente y perfecto de la razón humana⁶ - Fichte sostiene, en el pasaje que acabo de citar, que el sistema spinoziano es el resultado necesario del “mero razonamiento objetivo” y advierte que en este sentido el sistema es *verdadero*, pues constituye “una parte de la filosofía como ciencia”. La razón en su uso teórico encuentra en el spinozismo su expresión más rigurosa. La explicación causal propia de la demostración racional conduce necesariamente a postular un materialismo y un fatalismo, que son los rasgos distintivos del dogmatismo consecuente, el cual, en este aspecto, es verdadero.

Pero por no haber reflexionado “en el pensar sobre su propio pensar”, por no haber vislumbrado lo implícito en el acto del pensamiento, objeta Fichte, Spinoza

5 Jacobi, 1785, p.28. Segunda edición: 1789. Traducción al español: Jacobi, 2013, p.146. Jacobi hace referencia a una carta en la que Spinoza afirma su convicción racionalista: “No presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera” (Spinoza, 1988, Carta 76, p.397).

6 En efecto, una de las tesis principales de Jacobi en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...* es que el spinozismo es el producto más perfecto de la razón humana, que él reduce a la razón especulativa, demostrativa, abstracta. Para esto, se apoya en una afirmación que atribuye a Lessing: “No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza”, a lo que Jacobi responde: “Puede que sea cierto. Pues el determinista, si desea ser consecuente, debe transformarse en fatalista; el resto se sigue de allí” (Jacobi, 1785, p. 14. Traducción al español: 2013, pp.136-7). Como ya indiqué al comienzo de este artículo, en 1794 Fichte había admitido que el sistema de Spinoza es “el producto más consecuente del dogmatismo, en la medida en que éste puede ser consecuente” (GA I/2, p. 280).

se precipitó en el abismo del error. Su especulación se encuentra en contradicción con su vida, pues afirma un determinismo que, según Fichte, niega la convicción inmediata que *todo ser humano* - incluido el propio Spinoza - posee acerca de su autonomía frente al mundo exterior. Se trata, por lo tanto, de una contradicción entre el punto de vista especulativo basado en el razonamiento puramente teórico, y cierta convicción interior, inmediata e indemostrable.⁷

Esta tensión entre el punto de vista especulativo y la convicción inmediata remite a otra, que Fichte atribuye a todos los dogmáticos: la contradicción entre lo que *dicen* en su doctrina y lo que *hacen* al instaurarla. Efectivamente, explica Fichte, “en el instante en que suponen el mecanismo, se elevan por encima de él” (GA I/4, 261. IntroDC, 144). Afirmar el mecanismo proyecta al dogmático “fuera de él”, porque para ello, *debe pensarlo* y, dice Fichte, es imposible que el mecanismo se piense a sí mismo. Sólo la conciencia libre es capaz de hacerlo. Así pues, el dogmático incurre en una auto-contradicción: mediante un acto de libertad, un acto que escapa a la determinación mecánica, postula un determinismo universal que anula su libertad. Existe, pues, una unidad subyacente a ambos sistemas, esto es, el acto primigenio de libertad con que cada uno postula el primer principio de su filosofía.⁸ De modo que, sin saberlo, Spinoza y todo dogmático consecuente es, en ese momento originario de la fundamentación de su sistema, tal libre como el idealista.

El idealista reconoce esta contradicción que atraviesa al dogmático. Comprende que Spinoza, y todos los dogmáticos rigurosos comparten con él su punto de partida, afirman la libertad y la ejercen, aunque no sean conscientes de ello. Éstos, en cambio, son incapaces de ver el conflicto pues, según explica Fichte, carecen de la habilidad de espíritu suficiente para pensar, junto con los objetos, su propio pensar.

Sin embargo, lejos de reintroducir aquí, tal como parecía hacerlo en los pasajes de la *Primera introducción* que se mencionaron al comienzo, la idea de una incapacidad estructural de los dogmáticos que los condenaría por siempre a permanecer en el error, Fichte escribe la siguiente advertencia:

Todo el que hoy achaca a su hermano esta incapacidad se ha encontrado necesariamente un día en el mismo estado. Pues todos nosotros hemos nacido en él, y cuesta tiempo elevarse por encima. (GA I/4, 262. IntroDC, 146)

⁷ Esta idea parece remitir al planteo de los *Aforismos sobre religión y deísmo*, que Fichte redacta hacia 1790.

⁸ Mariano Gaudio, en su artículo “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”, analiza el modo en que el idealismo fichteano se constituye frente las diferentes variantes del dogmatismo y del idealismo, basándose en el texto de las *Introducciones*. Gaudio reconoce que una de las estrategias de Fichte frente al dogmático consiste en lo que él denomina “la *reducción explicativa*”, en la medida en que el dogmatismo puede explicarse a partir del idealismo. En este punto, señala, “la dualidad de sistemas deja entrever cierta unidad subyacente y su desarrollo”. Es esa unidad subyacente la que, según mi lectura, justifica la afirmación de que todo dogmático consecuente es idealista (cf. Gaudio, 2016, p.106).

Dogmáticos e idealistas son presentados ahora, en el final de la *Segunda introducción*, como *hermanos*. La incapacidad de pensar el pensar, no sólo puede ser subsanada sino que además es, según Fichte, el estado en el que todos los seres humanos nacemos. Porque pensar el pensar, escribe Fichte, es “elevarse por medio de la libertad a una esfera totalmente distinta, en posesión de la cual no somos puestos por el mero hecho de nuestro existir” (GA I/4,258-9. IntroDC, 140). Y dado que todos - incluso los dogmáticos más radicales - poseen la facultad de la libertad, nadie queda excluido de la posibilidad de aprender a *ejercer* esa libertad, de aprender a ejercer esa facultad que permite reflexionar acerca del propio pensar, aunque lleve tiempo y esfuerzo. Todos nacemos dogmáticos y poco a poco logramos elevarnos hasta el idealismo, sostiene Fichte, basándose - probablemente - en su propia experiencia biográfica.⁹

3. Dogmatismo e Idealismo

Según mi lectura, esta breve discusión con el spinozismo en conexión con el problema de la convicción, transforma la concepción del dogmatismo que Fichte había ofrecido hasta ese momento y quiebra su radical oposición con el idealismo.

Para ser idealista, había establecido Fichte en la *Primera introducción*, hay que haber nacido idealista; ningún arte humano puede hacer que el dogmático abandone su sistema. Sin embargo, como acabo de mostrar, en la *Segunda introducción* Fichte afirma lo contrario: todos nacemos en el dogmatismo y algunos logran elevarse hasta el idealismo con trabajo y esfuerzo. Si no queremos atribuir ninguna de las dos frases a un giro retórico vacío, si, por el contrario, deseamos tomarnos las afirmaciones de Fichte en serio y encontrar una coherencia en esta obra, podemos pensar que ambas tesis son, en cierto sentido, verdaderas.

En efecto, si consideramos únicamente el acto fundacional de ambos sistemas, el acto de postular el primer principio, podemos decir con Fichte que todos nacen

⁹ De hecho es posible atribuir ese estado de contradicción que Fichte descubre en el dogmático, al propio Fichte. Pues él mismo reconoce haber estado inclinado al determinismo y al fatalismo en su juventud, antes de su espectacular conversión a la filosofía kantiana, pero al mismo tiempo reconocer ciertas verdades que no podía admitir porque sus razonamientos se lo impedían. Así lo expresa en una conocida carta a Heinrich Nikolaus Achelis en noviembre de 1790: “Me arrojé a la filosofía y en particular, como es obvio, a la filosofía kantiana. Allí encontré el antídoto para la verdadera fuente de mi mal y, por añadidura, suficiente alegría. La influencia que esta filosofía, en particular la parte moral de la misma -que es incomprensible sin el estudio de la *Crítica de la razón pura* - tiene sobre todo el sistema de pensamiento de un hombre, la revolución que gracias a ella se ha producido en todo mi modo de pensar, es inconcebible. A usted debo reconocerle especialmente, que ahora creo de todo corazón en la libertad del hombre y comprendo claramente que sólo bajo esta presuposición son posibles el deber, la virtud y, en general, la moral. Se trata de una verdad, que también yo admitía desde hace tiempo, a pesar de que, como quizás también se lo confesé a usted alguna vez, forzado por la totalidad de los resultados de mis argumentaciones, rechazaba toda la moral” (GA, III/1, 193).

idealistas: tanto los que postulan un Yo en sí como los que afirman una cosa en sí, realizan un acto de libertad, aunque éstos últimos no sean conscientes de ello. En este sentido, puede decirse que incluso el dogmático es, en su primer instante como filósofo, un idealista.

Sin embargo, estos textos permiten pensar que, según Fichte, todos los seres humanos se encuentran inicialmente inclinados a postular la cosa en sí como fundamento explicativo de la experiencia y, de este modo, a negar esa libertad que el acto de afirmar un primer principio supone. En este sentido puede decirse que todos los seres humanos son en un primer momento dogmáticos, todos han nacido en él, pues el dogmatismo es el sistema filosófico que todo ser humano está naturalmente inclinado a adoptar. De hecho, se trata de la posición especulativa más cercana al *realismo* que, según Fichte, es la actitud se nos impone necesariamente a todos, en la vida y en la ciencia.¹⁰

El instante originario en el que el ser humano abstrae de la experiencia y afirma un primer principio fundamental, netamente idealista en la medida en que consiste en un acto de libertad, da lugar al dogmatismo de la actitud natural, que hace que el ser humano atribuya independencia a las cosas, afirme el determinismo universal y se transforme a sí mismo en una cosa más del mundo.

Visto de este modo, es claro que no se trata de un estado sin remedio. El dogmático no está condenado, ni excluido totalmente de la Doctrina de la ciencia, de la filosofía. Como acabamos de ver, comparte con el idealista ese acto originario de libertad con que se postula el primer principio del sistema. Los dos géneros de seres humanos, los dos niveles de la humanidad de los que Fichte habla en la *Primera introducción* no remiten a categorías estancas e inamovibles, sino a dos momentos de un camino ascendente que conduce del error a la verdad.¹¹ Lleva tiempo y esfuerzo, advierte Fichte. Pero es posible. El dogmático puede devenir idealista porque en realidad siempre lo fue.

Sin embargo, también hay que tomarse en serio las afirmaciones de Fichte acerca de la imposibilidad de convencer o refutar al dogmático. No existe “arte humana alguna” (GA I/4, 195. IntroDC, 47) que prometa tal efecto. Ya en el prólogo del *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, Fichte advierte que la DC no se enseña ni se impone. El dogmático debe convencerse a sí mismo, debe realizar por

¹⁰ Véase la nota al pie que Fichte introduce en el final del primer párrafo de la *Segunda introducción a la DC* (GA I/4, 210, nota al pie).

¹¹ De hecho, en la *Primera introducción*, cuando habla de los dos niveles en la humanidad, deja entrever la posibilidad de un pasaje de uno a otro: “Ahora bien, hay dos grados de la humanidad, y en la marcha progresiva de nuestra especie, antes de que se haya escalado por todos el último, dos géneros capitales de hombres. Unos, los cuales todavía no se han elevado al pleno sentimiento de su libertad y absoluta independencia, sólo se encuentran a sí mismos en el representarse cosas” (GA I/4, 194. IntroDC, 44-45).

sí mismo el camino que lo conduzca al idealismo.¹²

Estas consideraciones permiten entonces a repensar la estrategia frente al dogmático. Nuevamente, en este punto, creo que la confrontación con Spinoza aporta una clave. Spinoza, sostiene Fichte, no podía estar convencido de su sistema, porque todo ser humano, incluso quien afirma el determinismo universal que se sigue necesariamente de la “razón objetiva”, experimenta su autonomía. La clave del asunto reside, pues, en esa imposibilidad de que el dogmático esté realmente convencido de su sistema.

No se trata de que el dogmático se *convierta*. Se trata de que reconozca que, según su más íntima convicción - la certeza inmediata de su propia autonomía - él mismo reivindica la libertad, es decir, él mismo es idealista. Se trata de que vea que su propio sistema presupone ya el ejercicio de esa libertad que él se niega. No se le pide una transformación radical, sino que dé un paso más, que complete su filosofía - sólo parcialmente verdadera - y logre conciliar su convicción teórica - su sistema dogmático - con su convicción práctica -su fe en sí mismo.

La única estrategia posible frente al dogmático es la de confiar en que experimente la contradicción entre lo que dice y lo que hace, la contradicción entre lo que su doctrina afirma y su propio proceder al fundamentarla. En este sentido, Fichte advierte que aquellos que ya tienen un sistema han abstraído a partir de éste ciertas máximas y consideran que todo lo que no responde a ellas es falso. Esto es así porque consideran su método como el único válido. “Si no han de ser abandonados totalmente estos lectores - ¿y por qué habrían de serlo?”, escribe Fichte abonando esta lectura, “es menester, ante todas las cosas, alejar este obstáculo que nos roba su atención” (GA I/4, 209. IntroDC, 69). Lo que hay que hacer, aclara, es “inspirarles la desconfianza en sus reglas” (idem, ibidem). Inculcar suspicacia. Lograr que duden. Hacer que reconozcan la insuficiencia de su convicción.

El planteo fichteano de una disyunción excluyente entre ambos sistemas puede, entonces, ser leído como una estrategia, no para convencer al dogmático, sino para lograr que experimente esa escisión que lo habita. El elemento común entre el dogmático y el idealista - el acto originario de su libertad, que pone un primer principio absolutamente - garantiza, al menos, la posibilidad de que esto sea así. Aferrado a sus principios doctrinales, pero identificándose también con la afirmación fundamental del idealismo, el dogmático reconoce la contradicción y a partir de esa experiencia, pone en crisis sus principios.

Sólo esa experiencia de la contradicción - que no tiene nada que ver con la razón teórica - puede motivar al dogmático a abandonar su sistema y abrazar el único

12 Las consideraciones que Fichte introduce en la *Segunda introducción* acerca de la pedagogía apuntan precisamente a esto: el maestro sólo puede indicar una dirección, pero es el aprendiz el que debe recorrer por sí mismo el camino.

sistema de la libertad. Sólo esa vivencia logra que la Doctrina de la ciencia sea para el dogmático una necesidad, un requerimiento, tal como el propio Fichte reconoce en el prólogo a la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, que lo fue para él. Así, al dudar de sus propios principios, al experimentar la parcialidad de su verdad, al vivir la escisión, al sentirse atrapado en un laberinto inhabitable, el ser humano ya ha dado el paso que lo deposita en el idealismo: se ha pensado a sí mismo y de este modo ha cumplido con ese primer requisito de la filosofía. Lo demás, se sigue de allí de manera necesaria.

Referências

- Antuña, F. (2012). El carácter des-introductorio de la Doctrina de la Ciencia. *Éndoxa: series filosóficas*, 30, pp.457-470.
- De Jesús, V. (2012). *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia - Un fragmento de filosofía*. *Éndoxa: series filosóficas*, 30, pp.481-520.
- Förster, E. y Melamed, Y. (eds.). (2012). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (1962 y ss.). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. 40 tomos. Editado por Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. [GA]
- _____. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794-5)*. En: GA I/2 249-451.
- _____. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797)*. En: GA I/4 183-208.
- _____. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1798)*. En: GA I/4 209-269.
- _____. (1984). *Introducción a la teoría de la ciencia*. Traducción J. Gaos. Madrid: Sarpe. [IntroDC].
- _____. (1975). *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*. Traducción, introducción y notas de J. Cruz Cruz. Buenos Aires: Aguilar. [FDC]
- Gaudio, M. (2009). “El idealismo trascendental de Fichte”. En: López, D. (comp.), *Experiencia y Límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- _____. (2015). El idealismo de Fichte como «kantismo bien entendido»: dispersión, unidad y Yoidad. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 10 [en línea: <http://ref.revues.org/613> acesado en 24.10.2017)].
- _____. (2015). “¿Spinoza en Fichte? Elucubraciones sobre el dogmatismo, la libertad y la ley jurídica”. En: Solé, M. J. (ed.). *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- _____. (2016). “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”. En: Lerussi, N. y Solé, M. J. (eds). *En busca del Idealismo. Las transformaciones de un concepto*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Goddard, J-C. (2005). “Dans quelle mesure Fichte est-il spinoziste?”. En: Bouton,

- Cristophe (ed.), *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*. Hildesheim : Georg Olms Verlag.
- _____. (2006). "Idéalisme et spinozisme chez Fichte". En : Ong-Van-Cung, Kim Sang (eds.). *Idée et idéalisme. Recherches sur l'idéalisme et le romantisme allemands*. Paris: Vrin.
- Guilherme, A. (2009). *Fichte and Schelling: The Spinoza Connection*. Saarbrücken: VDM Verlag.
- Haag, J. (2012). "Fichte on the consciousness of Spinoza's God". En: Förster, E. y Melamed, Y. (eds.). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hammacher, K. (1992). "Fichte und Spinoza". En: Walther, M. *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Henrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge/ Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Ivaldo, M. (1992). "Transzendentalphilosophie und realistische Metaphysik: Das Fichtesche Spinoza-Verständnis". En: Walther, M. *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Jacobi, F. H. (1998 y ss.), *Werke*. Ed. por K. Hammacher y W. Jaeschke. Hamburgo: Meiner/Frommann-Holzboog.
- _____. (1785 y 1789). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau: Gottlieb Löwe.
- _____. (2013). *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn*. En: AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Selección, traducción, estudio preliminar y notas de M. J. Solé. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo.
- Lauth, R. (1968). "La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo". En: *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. Traducción B. Navarro. México: UNAM.
- _____. (1978). "Spinoza vu par Fichte". *Archives de Philosophie*, 41, pp.27-48.
- Macedo, G. (2012). La tesis del Yo en los §§ 7-12 de la *Segunda Introducción* y en el primer capítulo del *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte (GA I/4, 491-534). *Éndoxa: series filosóficas*, 30, pp.471-480.
- Spinoza, B. (1925 y ss.). *Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Akademie der Wissenschaften. Reimpresión: 1973. Volúmen de suplemento 5: 1987.
- _____. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción, y notas de Vidal Peña. Barcelona: Orbis.
- _____. (1988). *Correspondencia*. Traducción, introducción y notas de A. Domínguez. Madrid: Alianza.

Recebido em: 11.06.2017

Aceito em: 11.09.2017