

# La experiencia de la imaginación

## Fichte: suspensión y monograma

✉ JUAN BAUTISTA RITVO / Universidad Nacional de Rosario / [ceipyacunr@yahoo.com.ar](mailto:ceipyacunr@yahoo.com.ar); [juanritvo@fibertel.com.ar](mailto:juanritvo@fibertel.com.ar)

### Resumen

En la obra de Fichte confluyen tres nociones que se explican mutuamente: Imaginación, Saber, Huella. En última instancia, la Imaginación es huella (Spur) de lo Absoluto, es decir que está separado de éste pero lleva su traza, imposible de traducir a puro concepto.

Por lo demás, la misma imaginación es, antes que nada, un movimiento genético que oscila entre tendencias contrarias y contradictorias, que jamás se sintetizan, salvo que se conciba a la síntesis como una operación disyuntiva.

A partir de aquí se torna notoria la importancia de estas nociones para la estética.

**Palabras clave:** Fichte • imaginación • huella • absoluto • operación disyuntiva • estética

### Abstract

In Fichte's work meet three notions that explain each other: Imagination, Knowledge, and Trace.

Ultimately, the Imagination is a trace of the Absolute, that means that is separated from this one but takes his trace, it is impossible to translate it to pure concept.

Otherwise, the same imagination is, first of all, a genetic movement that ranges between opposite and contradictory trends, which are never synthesized, unless the synthesis is conceived as a disjunctive operation.

At this point becomes evident the importance of these categories for the aesthetics.

**Key words:** Fichte • imagination • trace • absolute • disjunctive operation • aesthetics

A la memoria de Marc Richir:

Un pensamiento tendido sin cesar hacia el abismo,  
nos reconforta cuando alcanza, siquiera sea por un instante,  
un vestigio de la eternidad que somos sin participar de ella.

Fecha de recepción:

14/12/2015

Fecha de aceptación:

01/02/2016

¿En qué innova Fichte con respecto a la teoría kantiana de la imaginación?

En Kant la imaginación es una *facultad*. Según la definición canónica del Lande, una facultad es uno de los poderes del alma, cada uno de los cuales cons-

tituye un poder especial de hacer o de sufrir una acción. Definición por cierto vacía. Es más interesante la cita que hace en nota, de un texto de Lachelier, en el cual este autor desconfía de las alusiones del término «facultad» a poderes ocultos. Prefiere pensar en aquello que mientras actúa *permanece idéntico a sí mismo*.

Aquí tenemos una primera y decisiva alianza entre «facultad» e «identidad».

Kant, se sabe, distingue tres facultades: la sensibilidad, el entendimiento, y entre ambas en posición mediana la imaginación: *Einbildungskraft*.

Según entiendo a Fichte, ya habrá que verlo con minucia y sobre todo indagarlo, la imaginación no es propiamente hablando una facultad sino un *modo de articular el vínculo entre las llamadas facultades despojadas de su fondo de identidad*.

Por razones didácticas, voy a distinguir cuatro niveles o registros: las formas de la intuición del espacio y del tiempo, la imaginación reproductiva, que enmarca, según el propio Kant, a la percepción y pertenece al campo de la psicología, el entendimiento o teoría de las categorías y finalmente las ideas de la razón, que son las distintas totalizaciones, del alma, del cosmos, de Dios.

La imaginación propiamente dicha, la productiva, opera *entre* estas dimensiones, (*Mittelwissen*) y *SOBRE* ellas, *Schweben*, oscila, flota (Bertinetto).

Establece correlaciones *heterogéneas y desiguales entre la fijeza y el movimiento* (para nada estabilizadas en la mera contradicción, que es, por definición, *simétrica y por lo tanto fácilmente resoluble*), toma y mezcla elementos de uno y otro orden, agrega elementos supernumerarios, elimina otros, borra y enlaza, tacha y vuelve a articular, desdobra la reflexividad, atraviesa en consecuencia todos los niveles del alma, desde la sensibilidad hasta la facultad de las ideas, que se sitúa en lo absoluto donde es imposible instalarse, ya que toda inclusión, necesariamente nos excluye, mientras, a la inversa, toda exclusión reclama un esfuerzo siempre interrumpido de inclusión.

Hay una dialéctica que es propia de la imaginación.

Comienza por ser una imagen, en el sentido del vocablo griego *eikasia*, que mienta la semejanza sensible, pero que es, antes que nada, imagen de una ausencia; para elevarse gradualmente hasta el nivel de una imaginación sin imagen, el nivel más alto de la imagen, que para el último Fichte, termina por constituirse en el nombre por excelencia del saber. El saber es imagen de lo Absoluto. En este nivel ya hemos abandonado la *eikasia*, porque su operación por excelencia podemos ahora denominarla transcripción o (re)transcripción o, simplemente, *traducción*.<sup>1</sup>

Si me propongo indagar esta dimensión, si me propongo diferenciar nítidamente lo *imaginario* de la imaginación propiamente dicha, es porque encuentro en este último componente *modal*, el lugar mismo del ejercicio de la creación y por ende de la libertad.

En términos filosóficos, no muy familiares al mundo culto actual, puedo afirmar que la imaginación es el *acto de aparecer de aquello que aparece; a los que puedo aportar su traducción lingüística*, más familiar, sin duda: equivale al proceso de *enunciación* de los *enunciados* de la lengua; o mejor, al *modo* que lo hace posible.

La imaginación es tanto ritmo y movimiento, como quietud y despertar de las voces en el mundo del silencio, significa la huella representativa del Absoluto, que

es lo que carece de representación. A ella se le puede aplicar la consigna de Fichte de manera eminente: *concebir completamente lo inconcebible como inconcebible*.

\* \* \*

*Schwärmerei* es un vocablo alemán de densa historicidad semántica. Según los contextos, se lo traduce o por «fanatismo», o por «divagación» o «extravagancia» —y no acaban aquí las acepciones: podemos incluir en la serie a «delirio».

En sus *Prolegómenos*, Kant lo asocia estrechamente a «imaginación».

Dice en el §35:

Puede perdonársele, quizá, a la imaginación, (*Einbildungskraft*) que a veces divague, (*schwärmt*) esto es, que no se mantenga cuidadosamente dentro de los límites de la experiencia; pues al menos tal ímpetu libre la vivifica y la fortalece, y siempre será más fácil moderar su ardimiento que remediar su lasitud. Pero que el entendimiento, que debe pensar, en lugar de hacerlo, divague (*schwärmt*), esto nunca puede serle perdonado; pues sólo en él reside el medio para poner límites, cuando es necesario, a la divagación (*Schwärmerei*) de la imaginación.

Esta alianza de *Einbildungskraft* y *Schwärmerei* se prolonga en otros campos semánticos, enteramente convergentes.

Por ejemplo, con el sustantivo femenino *Abschweifung* y el verbo *abschweifen*, cuyo núcleo es «vagar», también «di-vagación», «vagabundear».

Véase, asimismo, este texto de Fichte, que pertenece a su *Nova Methodo*:

En el querer, se piensa en una dirección determinada, todo el pensamiento está tendido hacia esa dirección, no está permitido a la imaginación vagabundear (*abzuschweifen*); en el deseo (*Wunsch*), se piensa, ciertamente, también en la dirección, pero la imaginación puede vagabundear. (1982:s.126)<sup>2</sup>

Es demasiado claro: la imaginación es una fuerza que hay que mantener a raya, dominarla, ya sea por medio del entendimiento, ya sea por la obra de la voluntad.

Ahora bien, lo que se intenta ceñir en los límites de la *Einbildungskraft* («fuerza de formación o de configuración “de imágenes”»), se derrama libremente por otros términos con los que configura un campo semántico (David-Ménard); me voy a detener sólo en *Schwärmerei*.

Kant lo cita en varios de sus textos, entre ellos, las tres críticas.

Me atengo en este momento a la *Crítica del Juicio*. Pongo por caso, la siguiente: «Esta exhibición de la moralidad meramente negativa, pura y que enaltece el alma, no conlleva peligro alguno de fanatismo (*Schwärmerei*), que es una ilusión de querer ver algo más allá de todos los límites de la sensibilidad» (W Bd. 10, s.201) (Kant 2003:237).<sup>3</sup>

¿De qué «exhibición» viene hablando Kant? (*Darstellung*: más bien «presentación» o mejor aún «ex-posición»). De una desviación de la exposición que se experimenta como ilimitada con respecto a sus límites sensibles; es, dice Kant,

una presentación de lo infinito, que sólo puede darse de manera negativa; en esta presentación está en juego lo sublime.

Cuando se quiere llegar más allá de la presentación negativa, entonces sí estamos en el territorio de lo que aquí se vierte por «fanatismo», pero podría igualmente traducirse por «delirio», o mucho mejor, por «extravagancia».

Poco después y en el mismo texto, reaparece el lazo con la imaginación.

Cito:

Si cabe comparar al entusiasmo con la locura, al fanatismo cabe compararlo con el delirio, y entre todos estos afectos este último es el menos compatible con lo sublime, porque es ridículamente ensimismado. En el entusiasmo en tanto que afecto, la imaginación está desbocada (*Im Enthusiasm, als Affekt, ist die Einbildungskraft zügellos*); en el fanatismo, en tanto que pasión arraigada e incubada, carece de reglas (*regellos*). El primero es un accidente pasajero que en ocasiones afecta al entendimiento más sano; el segundo, una enfermedad que lo arruina. (W Bd. 10, s.202) (238)

Una vez más, imaginación y extravagancia han sido aproximadas y al mismo tiempo alejadas por la comparación. Sin embargo, el juego homofónico los vuelve a aproximar, la imaginación desbocada: *zügellos*, literalmente «sin riendas», se aproxima a la falta de reglas: *regellos*.

Me interesa, además, otra aparición de *Schwärmerei*, en un contexto sugestivo, cuando Kant habla de los fundamentos de la «enorme admiración hacia la naturaleza», más de la nuestra que de la naturaleza exterior, reside en lo que es teleológico (*zweckmässig*) y está constituido como si estuviera destinado a nuestro propio uso: «*als ob es für unsern Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre*». No obstante, parece (*scheint*) que la esencia de las cosas no tiene en cuenta nuestro uso: «*ohne auf unsern Gebrauch Rücksicht zu nehmen*» (W Bd. 10, s.209) (341).

Ese «como si», *als ob*, que indica la finalidad teleológica bajo la cual *se puede* considerar la naturaleza, que es un juicio de reflexión, *no determinante*, y que por lo tanto no puede constituir la, cuando empieza a declinar (¿y cómo no lo haría si se trata de un «como sí?» sin duda angustioso?) se precipita poco a poco (*nach und nach bis zur*) hacia la *Schwärmerei*. Y aquí mejor que «fanatismo», es preciso emplear «divagación», es decir, *errancia, errar sin rumbo, pero una errancia exaltada, que para nada se contradice con la pesadumbre que ata al hombre a la tierra*.

Toda vez que el mundo pierde su apariencia teleológica, el espíritu erra sin rumbo y se precipita en la extravagancia<sup>4</sup> curiosamente inmóvil, como si los sellos bíblicos de la imaginación se hubieran roto.

La imaginación, como se ve, yace en los bordes, ¿cómo dominarla?

\* \* \*

Es en *Acerca del alma* de Aristóteles, donde se anudan, por vez primera orgánicamente, estos elementos en parte dispersos en la tradición griega más antigua.

*Phantasia*, significa acción de mostrarse, aparición, particularmente aparición de cosas extraordinarias, que provocan ilusión, visión (cfr. Bailly), expresión vin-

culada por su raíz a *pháos*, luz, particularmente luz del sol y de los cuerpos celestes; lazo que el propio Aristóteles señala en una frase incidental que nos es imposible pasar por alto.

En el libro III de *Acerca del alma*, Aristóteles convoca todos los términos que caracterizan desde la antigüedad hasta nuestros días, el léxico del psiquismo: *nous* (intelecto intuitivo), *diánoia* (intelecto discursivo), *aistheseos* (sensación o percepción), *hipolepsis* (juicio), *phrónesis* (prudencia), *episteme* (ciencia), *doxa* (opinión) (cfr. Aristóteles).

Aristóteles los discrimina con la prudencia que le exige no forzar las discriminaciones rígidas —pero no puede evitar la contaminación bajo las aguas, con ese mito que finalmente encarnará en la edad moderna Leibniz: la profunda oscuridad que asciende poco a poco hacia la luz, una luz cuya intensidad amenaza, siempre y a la vez, con la ceguera y la intuición fulminante—. Es decir, entre la sensación y el *nous*, pura luz.

Marcado el texto (para el cual «Aristóteles» es hoy, para nosotros, una marca taxonómica) por el fondo semántico-mítico de *pháos*, la fusión de la luz que ciega por su intensidad, con la visión que destella y estalla, desde semejante proliferación intenta caracterizar lo que pobremente traducimos por «imaginación», mientras sus productos, los *phantasmata*, permanecen en un limbo ambiguo, ya que *phantasma* se traduce, a veces, por «imagen», lo que propiamente en griego es *eikasía*, semejanza, y otra vez, por la expresión más neutra y por ello mismo problemática, de «representación».

Cuando llegue finalmente a la definición —la *phantasía* es un producto de la sensación en acto— habrá dejado de lado los aspectos más inquietantes y perturbadores de esta forma del espíritu.

En primer término, conviene recordar que la *phantasía*, siendo producto de la sensación, no se atiene a ella, escapa a la certificación de verdad que acompaña a la misma sensación.

Puede mentir, puede errar al blanco, puede llevar al hombre y eventualmente al animal, ya que los animales superiores también poseen *phantasía*, aunque carezcan de *logos*, por caminos peligrosos. Aunque sea su origen la luz, aun con los ojos cerrados, el que contempla sigue contemplando lo que está ausente del mundo —y es esa la razón de que una de las acepciones de *phantasma* sea «sueño» o «ensueño».

(En *Parva naturalia*, también de Aristóteles, la *phantasía* es la fuerza sin duda demoníaca que se manifiesta tanto en la enfermedad como en el sueño).

Sin embargo, un análisis fino del texto aristotélico, muestra que hay simultáneamente dos teorías acerca de la imaginación en Aristóteles. Una, la ya expuesta y que ha dado origen a esa extrema vulgaridad que juzga que la imaginación continúa la percepción, pero de manera más oscura y débil.

La otra es más interesante. Vincula la imaginación a los llamados «sensibles comunes» y a los «sensibles propios». Düring enumera con precisión los sensibles comunes que elabora la imaginación: magnitud, forma, movimiento, tiempo

(cfr. Düring 2005), a los cuales habría que enumerar los «sensibles propios» de la especie de que se trate. En este último caso, la imaginación no es una simple *deformación* de la percepción, sino su *marco estructural*, su orden y medida, una tesis que, ya lo veremos, habrá de retomar muchos siglos más tarde Kant.

(Hay otro momento que tendrá extensa posteridad: cuando dice que las inscripciones fantasmáticas, son como la marca de un *sello*. Tenemos un hilo tendido hasta el *monograma* de Kant. Ya se anticipan, embrionariamente, los rasgos contrastantes que tendrá el vocablo a lo largo de su historia: fijeza y fluidez, como la piedra y el río).

Basta leer un bello libro de Ioan P. Culianu, para percatarse de que la imaginación, durante el Renacimiento y más adelante todavía, incluso hasta nuestros días, ha estado siempre ligada, sea por la vía de Marsilio Ficino (1965 y 1993), de Pico de la Mirandola o de Giordano Bruno, a la fascinación, proliferación, contaminación y digresión: el reverso mismo de la *ratio*, a la vez que su fuente ambigua que sostiene y socava.

\* \* \*

En Kant, el problema de la imaginación es indesglosable del problema de la constitución del objeto de una experiencia posible. Expresión esta última que hay que comprender en su sentido epistémico antes que lógico. Quiero decir, no se trata de una experiencia posible con el alcance meramente lógico del vocablo (lo que sería contradictorio con la intención kantiana) sino en el epistémico: objeto de una experiencia *específicamente posible*.

(Y en esta exigencia de *especificidad*, ya veremos, es donde Kant tiene los mayores problemas. Debería decir: aporías).

En este punto localizamos un límite, sin duda apasionante por sus inmensas consecuencias.

El vocablo *Anschauung*, que proviene de *schauen*, mirar, contemplar con atención, ver de modo *inmediato*, es el problema, y no en su aspecto intelectual —la intuición intelectual no es propia del hombre para Kant, y así queda excluida del campo de examen— sino en el sensible. Contra lo que pueda suponerse, Kant *jamás termina de asignarle un objeto a la intuición sensible*. Para retomar una acertadísima expresión de Gerard Granel, Kant practica una verdadera *kenosis* ontológica.<sup>5</sup>

Un síntoma de ello es el equívoco de las expresiones kantianas: formas de la sensibilidad, formas de la intuición, intuición pura, tienden a confundirse, tal como lo ha subrayado la crítica (Paton:101–102).

Si el término intuición (intensamente poseído por connotaciones *místicas*, aun —y diría esencialmente— en el nivel sensible), con su apelación a la *inmediatez*, a su carácter *directo*, remite a un *ob-jectum*, a un objeto delimitado y arrojado *ahí*, las *formas* del espacio y del tiempo no son intuibles, por su carácter de infinitud, en el sentido de lo indefinido, y por lo tanto divisible *ad infinitum*. Más bien constituyen el marco para que en su interior puedan intuirse objetos. (¿Cómo podría intuirse algo *continuo*?).

En el comienzo mismo de la *Crítica de la Razón Pura*, aparece una expresión que concretiza, de alguna manera, una situación que es más bien y sin exageración un atolladero.

Todo pensar [dice] empero, debe referirse en último término, sea directamente (*direkte*) o por un rodeo (*Umschweifen*), por medio de ciertas características, (*indirekte*) a intuiciones, y por tanto, en nuestro caso, a la sensibilidad, porque ningún objeto nos puede ser dado (*gegeben*) de otra manera. (B33) (2007)<sup>6</sup>

Se dice en alemán *etwas geben lassen*, («pedir algo») o bien *was gibt es heute abend?* («¿Qué darán esta noche?»).

¿Cómo es posible que algo sea *dado* para la sensibilidad? (Lo *dado*, ya lo sabemos, no es un *dato*, haya o no un *Geber*, un donador. Lo *dado* proviene de la más radical alteridad; el *dato* es un *hecho*. Hasta en las situaciones comunes de la vida, registramos un vestigio de este dar, como en el ejemplo que acabo de transcribir: ¿Qué *darán...*? O «alguien me *dio* un libro que cambió mi modo de pensar...»).

*Schweifen* significa girar, dar la vuelta, pero asimismo *vagar*: literalmente «lo que vaga en torno», por lo tanto efectivamente se trata de «rodeo», pero de un rodeo que tras perder el contacto «directo» con la cosa, ya no llega más a ella: *el rodeo continúa «um», girando y girando en torno sin arribar a puerto. Um-schweifen.*

(Lo que queda insinuado por el agregado a la segunda edición de la *Crítica*: «por medio de ciertas características»).

Kant, (voy a enumerar rápidamente algunas nociones conocidas e imprescindibles para lo que viene) tiene en claro que ni la intuición ni el concepto, cada uno por su lado, pueden proporcionar un objeto posible.

El entendimiento y la sensibilidad, en nosotros, sólo enlazados, pueden determinar objetos. Si los separamos (*wir sie trennen*), tenemos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones; en ambos casos, representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado (*keinen bestimmten Gegenstand*). (B 314)

La intuición, por sí misma, no puede brindar objeto alguno, justamente porque se necesita el acto de unificación que instaura la apercepción trascendental, y que hace de lo múltiple una unidad precisamente en la variación. Es más, la misma multiplicidad no puede aprehenderse como tal, sin que cada una de las facetas del múltiple sea contada como *una por el acto que la unifica*.

¿Cómo, en estas condiciones, pueden intervenir los conceptos, que son por definición *sintéticos*, en el campo de la sensibilidad que, de acuerdo con la caracterización del propio Kant, constituye *totalidades analíticas*<sup>7</sup>, indefinidamente divisibles y en sí mismas inordinables?

Se puede dividir el espacio y seccionar el tiempo, pero estas formas, aun divididas por las formas del entendimiento, no pueden *componer* ningún objeto, en la medida en que la *materia* sensible (lo *dado* propiamente dicho, como tal incog-

noscible, algo que Kant nunca deja entrar del todo y tampoco puede expulsar)<sup>8</sup> no sea *representada* mediante una *imagen*, en el *doble sentido de la imagen-marco y de la imagen-ícono*.

Es el punto de inserción de la *facultas imaginandi* que Kant expuso en sus antropologías.

Así, pongo por caso, en el § 28 de la *Antropología desde el punto de vista pragmático*:

La imaginación (*facultas imaginandi*) como facultad de las intuiciones fuera de la presencia del objeto, es o bien *productiva*, es decir, facultad de presentación originaria del objeto (*exhibitio originaria*) que precede por consecuencia a la experiencia; o bien *reproductiva*, es decir, la facultad de presentación derivada (*exhibitio derivativa*) que conduce al espíritu, una intuición empírica que se ha tenido de antemano. (1988:47)<sup>9</sup>

Es «fuera de la presencia del objeto» que la imagen puede enlazar el material de las sensaciones por una razón que aparece con claridad si oponemos, como lo hace Kant en sus *Prolegómenos*, el juicio de experiencia al juicio de percepción.

El juicio de percepción es un juicio empírico; por el contrario, el juicio de experiencia, es un juicio de *reducción*; mediante una *imagen-marco* como organizador de una *imagen-ícono*, debe reducir las cualidades sensibles a *naturaleza cuantificada, a legalidad física-matemática*. Pero la reducción opera en virtud de ese carácter eminente de la imagen que supo captar con precisión Sartre hace ya unas cuantas décadas: la imagen (cuando habla de imagen se refiere a la imagen-objeto, no a la imagen-marco) como acto posicional, implica un carácter *privativo*, negativo (24-25). Y es esa justamente la propiedad eminente que le permite captar mediante lo no existente lo existente: la imagen-ícono de, pongo por caso, la caída libre de un cuerpo, es percibida idealmente por la reducción a un geometral, que ha despojado a los elementos sensoriales de sus cualidades secundarias y accidentales.

Cabe citar la *CRP*:

Así, cuando separo de la representación de un cuerpo aquello que el entendimiento piensa en ella, como la sustancia, la fuerza, la divisibilidad, etc., e igualmente, lo que en ella pertenece a la sensación, como la impenetrabilidad, la dureza, el color, etc., me queda todavía, de esta intuición empírica algo, a saber la extensión y la figura. Éstas pertenecen a la intuición pura, la que como una mera forma de la sensibilidad, ocurre a priori en la mente, incluso sin un objeto efectivamente real de los sentidos o de la sensación. (A21/B35)

Parece contradictorio que un proceso que constituye una «intuición pura», por lo tanto, directa e inmediata, sea el resultado de un proceso de reducción que exige facultades que van más allá de cualquier inmediatez. Pero es evidente que no se trata de intuición pura sino de la intervención de la imaginación, en su doble aspecto de imagen-marco e imagen-objeto. Paradójicamente, el nivel más alto de la imaginación se registra en el nivel en el que Kant clasifica los distintos tipos

de *nada* (*Nichts*) en (A 292).<sup>10</sup> En el segundo de ellos aparece la *privación* a la que acabo de evocar a través de Sartre: *nihil privativum*: es el objeto vacío de un concepto. Los ejemplos de Kant son curiosos: la sombra, el frío. Hay que entender: la sombra en ausencia del cuerpo, el frío en ausencia de calor. La concepción que tiene Lacan de la privación viene oportunamente en nuestro auxilio, al articular de un modo preciso percibir e imaginar: *imagino* el calor y me topo con el frío, *deseo* un cuerpo, incluso lo alucino, y sólo veo una sombra. La imagen de un rostro amado y lejano, es lancinante porque la situación me anuncia su ausencia radical.

Si la percepción es *real* porque se *topa* con algo irreductible, el *doble* marco de la imaginación, la rodea, enmarca, penetra.

(Estos ejemplos, de la vida cotidiana, pueden ser proyectados a la experiencia *mecánica–natural*. Es el principio mismo de la experimentación: lo que falta ordena lo que hay).

¿Y la intuición? ¿Dónde situamos la inmediatez?

\* \* \*

En A97/A98, de la CRPU, Kant escribe sobre una triple síntesis que opera en todo conocimiento: la síntesis intuitiva en la *aprehensión*; la síntesis de la imaginación en la *reproducción*, y finalmente, la síntesis de la *recognición* en el concepto.

Ya hemos visto que la primera es literalmente *ilocalizable*, y sin dudas el eje dialéctico es el tercer momento, puesto que desde él es posible volver a los momentos anteriores.

Quiero detenerme en la segunda, porque en esta síntesis interviene esencialmente la temporalidad: para reproducir hay que retener y toda retención se prolonga en el curso del tiempo.

(Y esto muestra con claridad absoluta que el tiempo reducible a una línea sin principio ni fin, ilimitado, entonces, dotado de la «falsa infinitud» así denominada por Hegel, *no es* el tiempo de la imaginación. Kant ha *desdoblado* un componente sin anunciarlo. Desde el tiempo de la estética trascendental, tiempo en última instancia puramente mecánico, al tiempo de la imaginación, hay un salto no anunciado y sin embargo efectivo).

Los *esquemas* elaborados por la imaginación, son la contribución de Kant a la necesidad de mediar entre las formas de la sensibilidad y el entendimiento; pero también es una manera de someter la imaginación a los dictados del entendimiento, de *sofrenar*, de *inhibir sus poderes de dispersión y de extravagancia*.

(Sólo la *Crítica del Juicio* producirá su liberación, que los románticos admiraron).

La *analítica de los principios* de la CRPU divide los *principios matemáticos*, es decir, los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción, de los *principios dinámicos*, es decir, las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico en general.

Para tomar, como mero ejemplo los principios matemáticos, observamos cómo la temporalidad organiza la diferenciación de las magnitudes extensivas que especifican los axiomas de la intuición, de las anticipaciones de la percepción, en la

que lo real fenoménico, objeto de la percepción, alcanza una magnitud *intensiva*, es decir, un *grado*, y así se torna juicio de experiencia.

La terminología kantiana en este aspecto es muy precisa y plástica; se precisa un movimiento temporal de *anticipación*, para captar el modo en que se despliega un grado; la aceleración del movimiento de un cuerpo en caída libre, por ejemplo. Y consiguientemente, un movimiento posterior de *retención*.

Este esquema, ¡por fin!, parece asegurar un contenido dado, una experiencia posible a la investigación, una culminación del rodeo, una sensibilización del concepto gracias a la temporalidad e inversamente, una conceptualización del nivel sensible.

Pero no. Hay un obstáculo que Vittorio Mathieu supo captar con entera precisión en sus estudios sobre el *Opus Postumum* de Kant. Los esquemas de los principios son *excesivamente generales*. Entre ellos y la mecánica newtoniana que Kant quiere dotar de universalidad y necesidad, existe ese vacío de lo *inespecífico* que interrumpe la conexión.

La cantidad intensiva —cuyo valor habrá de destacar años más tarde Hermann Cohen—<sup>11</sup> no puede determinar la aceleración de un cuerpo en caída libre, digo, para retomar el ejemplo precedente, porque entre la *intensidad* en general y la *aceleración gravitacional*, hay un salto, un hiato incolmado e incolmable como consecuencia de la extrema rigidez y generalidad de las determinaciones esquemáticas de Kant. Las leyes empíricas quedan fuera del ámbito kantiano, porque los principios sólo fundan la posibilidad de una mecánica racional, pero no de ésta que configuraron Galileo, Kepler, Newton. No es el caso, precisamente, del modelo de gravitación constituido por el sistema solar, justamente porque el sistema solar está *determinado por la ley de gravedad, y la noción de cantidad intensiva se aplica a cualquier mecánica racional, la que fuere, dejándola fuera de su órbita de determinación. Así no puede dotar de universalidad y necesidad al admirado factum de la mecánica de su época.*

(La fe en la ciencia bascula peligrosamente del lado de la fe en Dios).

Para Mathieu hay un hiato insalvable entre metafísica (en el sentido literal de la expresión) y física, porque como el propio Kant lo reconoce al concluir la *Deducción*, los modos condicionan de manera puramente *genérica al objeto*:

Queda establecido, por ejemplo, que tal cosa debe estar puesta bajo la categoría de sustancia, de causa, de acción y de reacción, etc., pero nada se dice acerca de los modos específicos del obrar y del reobrar, acerca de los valores y los grados de la magnitud, y así por el estilo. La física no se contenta con esto; además de acertar que en el mundo están vigentes leyes cuantitativas, principios de conservación, de simetría, de ligamen entre causa y efecto en general, tiene la pretensión de configurarlos en concreto. (1963:19)<sup>12</sup>

(Podemos concluir, si lo configuran de manera genérica, abstracta, entonces no lo configuran en absoluto, salvo que entendamos por configuración algo meramente *regulativo y no determinativo*. Ajeno, obviamente, a la tentativa kantiana).

En el examen del *Opus Postumum*, Mathieu parte, ya lo he dicho, de una afirmación de Kant que figura en la *Deducción*, según la edición del 87:

Pero la facultad pura del entendimiento de prescribir a priori, mediante meras categorías, las leyes de los fenómenos, no se extiende a más leyes que aquellas en las que se basa una naturaleza en general (*eine Natur überhaupt*), como conformidad de los fenómenos, en el espacio y el tiempo, a leyes. Las leyes particulares, por concernir a fenómenos empíricamente determinados, no pueden deducirse enteramente de ellas (*nicht vollständig abgeleitet*) (B165)

La susodicha «naturaleza en general» no *determina* tal y cual conjunto de leyes particulares, porque admite, en su abstracción, en sus hiatos de caracterización, a leyes particulares *cualesquiera*. Así, a un trascendentalismo vacío se opone un empirismo sin la garantía de universalidad y necesidad.

Este hiato entre la *physica generalis* y la *physica specialis*, el *Opus postumum* intenta remediarlo<sup>13</sup> mediante diversos expedientes. Uno de ellos, consiste en volver a la hipótesis del éter —esa ficción que recién el siglo XX habrá de eliminar— considerado como una *fuera viva*, en la cual la materia poseería una cualidad eminentemente *vibratoria*<sup>14</sup> y dinámica. Se trata de un objeto «indirecto», construido con la materia del éter, y por consiguiente no presente directamente a nuestra sensibilidad, dice Mathieu, pero «existente» del mismo modo indirecto (¡cómo no evocar el objeto *subsistente aunque no existente* de von Meinong!) en el cual existe el éter. «En otros términos [concluye] para poder tornar directa la construcción del objeto, Kant vuelve indirecta su presencia». De esta manera, el fenómeno indirecto precede al fenómeno *directo*, en una suerte de *Erscheinung einer Erscheinung*: fenómeno del fenómeno,<sup>15</sup> un fenómeno de *segundo rango*.

En este contexto, la facultad de juzgar adquiere un carácter de invención (*erdichten*), de plasticidad, que permitiría inventar procedimientos de la imaginación y del entendimiento, capaces de romper la rigidez categorial y esquemática con un nuevo y dinámico esquematismo trascendental, que podría colmar el hiato entre la metafísica de la naturaleza y la física propiamente dicha, que pueda ser un tránsito, un pasaje (Übergang) entre ambas dimensiones.

De golpe, la lógica se ha teñido de retórica, porque la invención, cuando opera *localmente*, posee justamente la dimensión retórica que *inventa* en el doble sentido del término: crea y recibe, recibe y crea.

Agreguemos, más allá de un tratamiento pormenorizado que escapa a mis intenciones actuales, que esta empresa estaba habitada por una imposibilidad constitutiva, con independencia de los límites que a Kant le imponían tanto la edad como el estado de sus fuerzas.

Si la estructura rígida se torna *maleable*, se introducen no sólo el equívoco, sino la derivación incesante de rango en rango, que no alcanza en ningún lugar su punto de detención. Es decir, emerge el *background* propio de la semántica «*llegue hasta donde llegue, nunca llegaré a un punto en el cual se pueda decir que mi descripción es completa*» (Waissmann en Recanati:174)

Es que el drama de Kant, que es el drama de la edad clásica, consiste en sostener una concepción *totalizante y unívoca de la universalidad y de la necesidad*.

En aras de este proyecto y a través del esquematismo, Kant intentó *someter* la imaginación al entendimiento para sostener, a su vez, la concepción mecánica<sup>16</sup> de la naturaleza.

El comienzo del estallido ya es posible localizarlo en la misma CRPU, como lo hizo Mathieu, y la brecha se torna incolmable en la *Crítica del Juicio*, con la cual Kant quería dar cima a su proyecto, sin darse cuenta, felizmente, de que en realidad lo volvía a abrir a través de su juicio reflexionante, uno de los mayores legados que nos ha dejado. El *rodeo* no culmina y el objeto que en algún punto debería ser *dado* (¿es posible que el lector capte el trasfondo inevitablemente teológico de la cuestión, sin que lo reduzcamos a ella?) vuelve a escabullirse: ya no sólo se escabulle lo infinito, el aspecto más radical e irreductible de la finitud, ese punto tan atractivo y fascinante como el *punto* con el cual toda geometría comienza y al cual vuelve, instalándose cual talismán, joya, roca viva...

En este punto (aquí el vocablo «punto» es insustituible) el juicio reflexivo en alianza con la imaginación productiva, generarán un vuelco de importancia decisiva.

\* \* \*

Es en la *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»* que Kant plantea una distinción, de vastas consecuencias en el pensamiento posterior, entre el juicio *determinante* y el *reflexivo o reflexionante*: en alemán hay dos términos para caracterizar a este último, uno del teclado latino, *reflectieren* y el otro del germánico, *überlegen*, literalmente «sobre–poner».

Lo que se sobrepone y retorna a...

El determinante intenta subsumir un particular en una forma general preexistente.

(Sin duda, el asunto es más complicado: más que subsumir se trata de producir; es una cuestión de generación, no de mera taxonomía).

El reflexionante se apoya en un particular y se lanza a la búsqueda de una generalidad problemática (Guyer). De esta forma, se produce una revuelta de todos los conceptos: un particular sin la caución de la generalidad, no es un simple particular, oscila entre un mero *hecho* impreciso en sus límites y un *faktum*, que es un hecho, pero *irreductible*, tan irreductible como ese grano de real que la percepción enfrenta sin comprender. Una generalidad que no está rígidamente establecida, es ya y de antemano una generalidad *lacunaria*.

El pasaje, que los alemanes llaman *Übergang*, empieza a cobrar el aspecto de un *Sprung*: «salto».

En ese tránsito, o como quiera denominárselo, tiene que intervenir, forzosamente la imaginación, liberada ahora de su tarea de sierva de la ciencia.

Podemos verificar todo esto en la *Crítica del Juicio*, un texto asombroso, porque está compuesto como un verdadero *patch-work*, pese al peso aparente que tienen las determinaciones escolásticas y sistemáticas.

La *Crítica del Juicio* o *Crítica del discernimiento*, merecerá más adelante un análisis minucioso; por el momento, me atengo a ciertos aspectos críticos, indispensables para sostener mis tesis acerca de la imaginación.

1. El juicio del gusto (*Geschmacksurteil*) implica de por sí una innovación compleja y pertinente para nuestro objetivo. Como lo aclara el propio Kant, el gusto como juicio no coincide con el mero «me gusta», tan de moda ahora en Facebook, porque reclama universalidad a pesar de que ningún concepto pueda avalarlo. Es un juicio en el sentido estricto del vocablo: *aserta y hasta el mero nombre del sujeto gramatical (en este caso «juicio») es un predicado afirmado*. El nombre del sujeto es ya una predicación, anterior al predicado que es predicado del predicado. No obstante, ningún concepto puede garantizarlo. Su universalidad es una *idea*, en el sentido de las totalizaciones de la Razón, y no obstante el existente apuesta ante los otros. Como lo dice el mismo Kant: reclama, demanda, la adhesión de otros. Como advirtieron los románticos alemanes, la *Crítica del Juicio* está inmersa en un sistema de *comunicación* entre los hombres. Su universalidad es una universalidad *débil* por *retórica*, no por *lógica*. La imaginación actúa aquí en el territorio de la *intersubjetividad* (C.D. 166, D.B. 129/130).

2. El juicio reflexivo, lo sepa o no Kant, echa por tierra ciertos binarismos que aherrojan el pensamiento. Entre ellos y en primer lugar, la oposición entre *directo* e *indirecto*. Es reemplazada, sin duda, por un movimiento que llamo, *ad-hoc*, *oblicuo*. ¿Qué quiero decir? Que el particular al que referimos nuestra intención, ha abandonado el territorio de la simplicidad. Kant decía en la primera de sus críticas, que a ningún psicólogo se le había ocurrido que la percepción está enmarcada por la imaginación. Ahora bien, un objeto particular *sin* concepto, o mejor, un particular cuyo concepto es problemático, no se nos entrega *enmarcado a secas*, sino atravesado por múltiples líneas que se intersectan e incluso se borran. Estamos ante un *dibujo oblicuo y no obstante real, porque en el corazón de la percepción siempre hay como esa molestia en el ojo que provoca la lágrima, un pequeño toque de real que, en ocasiones, puede ser, como ya lo anticipé, pero quiero ahora refrendarlo, literalmente, un choque*. La imagen se distorsiona al tiempo que sostiene a una circunstancia en desorden. Es lo que Husserl, en coincidencia inesperada con el inglés Whitehead,<sup>17</sup> ha denominado el *Lebenswelt*, el mundo de la vida, cuyo fondo presenta un estatuto inorgánico. La imaginación brota de lo inorgánico: lo sabía Aristóteles cuando invocaba el sueño, la enfermedad, la animalidad, el esplendor enigmático del *bios*.

3. «Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung *ins Spiel* gesetzt werden, sind hiebei in einem *freien Spiele*, weil *kein bestimmter Begriff* sie auf eine besondere *Erkenntnisregel* einschränkt» (D.B. 131). Este importante fragmento de la *Crítica del Juicio*, está así traducido en la versión que tenemos en cuenta: «Las capacidades cognoscitivas que se ponen en juego por medio de esta representa-

ción, están aquí en un libre juego, puesto que ningún concepto determinado las limita a una regla cognoscitiva particular» (E.C. 167). Hay algo fundamentalmente *unseingeschränkt*, «ilimitado», en el libre juego (*frei Spiel*) que se instala en el nivel estético que, en definitiva, podemos definir como la posibilidad efectiva de que todos los niveles que intervienen en el circuito productivo del alma, juegan entre sí interfiriéndose, interrumpiéndose, suspendiéndose, llevando una vida del espíritu que no se experimenta en otras zonas del psiquismo.<sup>18</sup> En cierta medida, aquí opera lo que en su *Antropología* Kant denominó *Witz, el ingenium* (1988:71),<sup>19</sup> definido del mismo modo que el juicio reflexivo: la capacidad de buscar lo general para lo particular. Lyotard, por su parte, ha observado cómo en el ámbito de lo sublime, el entendimiento y la imaginación entran en competencia (yo soy más radical y hablo de *demolición*) entre sí sin que ninguno predomine sobre el otro (Lyotard:127).

4. En el § 17 de la *Crítica del Discernimiento*, Kant comienza a discurrir acerca de la «imagen originaria o prototípica del gusto (*Urbild des Geschmacks*) (D.B. 149 y subs.) que es una imagen compuesta mediante un complejo proceso de reducción que instaura una «imagen suspendida» (*schwebende Bild*) por encima de todas las intuiciones particulares (C.D. 188; D.B. 152). Este vocablo *Schweben* será clave en Fichte y también en el romanticismo alemán, particularmente en Solger.<sup>20</sup> Se lo traduce de diversas maneras: estar en suspenso, oscilar, vacilar, pender, en italiano puede evocar, según el diccionario alemán de los hermanos Grimm, *pendente e movente in aria senza appoggio*. Es que la imagen originaria está construida un poco como las en un tiempo célebres fotografías de familia, que toman rasgos de aquí y de allí de una familia para componer una imagen única, que no representa a nadie en particular pero tampoco a todos en general. Esta imagen prototípica refuta a Berkeley, quien decía que no puedo imaginar un triángulo en general porque todo triángulo representado es siempre ineluctablemente particular: isósceles, escaleno, equilátero. Pues bien, hay algo que es la imagen en *suspense*, carente de generalidad, pero al mismo tiempo *no enteramente* particular. Podemos decir, algo *sincretico*. Una imagen así (y por estas imágenes está Kant indudablemente interesado) alterna los trazos llenos, con los trazos quebrados, incluso borrados. Simultáneamente carece del carácter *discreto* que poseen los fonemas del habla. Es, digámoslo de una vez, totalmente *muda*, y fascina como fascina cierto tipo de mudez, cuyo silencio conmueve y provoca transferencia. Es preciso que algo esté a la vez en exceso y en defecto para constituir imágenes prototípicas que actúan constantemente en nuestro espíritu, introduciéndonos en los arcanos de lo imaginario. Mas es preciso ahondar en ciertas características vinculadas a un término que Kant emplea a menudo: *Darstellung*, equivalente en algunos aspectos de *Vorstellung*, en cuanto a representación, en el sentido teatral, pero que presenta la particularidad de evocar lo que se va *exponiendo* poco a poco, como cuando se expone una teoría; uso que es notorio en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Ahora bien, la exposición o exhibición de la imaginación, presenta aspectos que preanuncian la concepción de Fichte.

Quiero citar un párrafo elocuente:

Hay que hacer notar —dice Kant— que de una manera que nos resulta totalmente inconcebible, la imaginación no sólo evoca los signos para los conceptos ocasionalmente, incluso desde hace mucho tiempo, sino que también reproduce la imagen y la figura del objeto a partir de un número inexpressable de objetos de distintos tipos o también de uno y del mismo objeto. (C.D. 187; D.B. 151)

La imaginación —quiero identificarla aquí aunque Kant no lo haga así, como imaginación *productiva*— *oscila*, es ése el término con el cual podemos en este lugar traducir *Schweben*, entre la cara significativa del signo, es decir, entre la cara *discreta* y la continua, constituida por la imagen, a la cual, para identificarla prefero llamarla *reproductiva*. La imaginación propiamente dicha, *Einbildungskraft*, *se mueve entre contrarios y construye su libertad experimentando a través de lo sublime, sus límites*. Es tal una de las paradojas de la imaginación en el ámbito de lo sublime, esta forma estética supera a la imaginación, en la medida en que es en el *pensar* donde halla su refugio y delimitación; no obstante, el valor de lo sublime se nos escaparía por completo sin la *experiencia radical de los límites de la imaginación que ella misma efectúa, toda vez que la IDEA de totalidad, la idea de origen se entregan al VÉRTIGO del instante en que son, tanto la una como la otra, inabordable. La VIOLENCIA ejercida en y por la imaginación, forma parte de su concepto*.

5. Vayamos ahora al momento en que Kant elabora la noción de genio, en el §49 de la *Crítica del Juicio*. Allí intenta definir la idea central de *espíritu* (*Geist*) en conexión con *Gemüt*, traducida por ánimo, aunque también podemos transcribirla por alma o, dada la circularidad de estas terminologías siempre fascinantes y oscuras, tremendamente oscuras, una vez más por «espíritu» (D.B. 249).

«*Geist*, in ästhetischer Bedeutung, heißt das *belebende* Prinzip im Gemüte».

«El espíritu, en su referencia estética, significa el principio que vivifica al ánimo» (traducción modificada).

¿Qué quiere decir, o mejor, qué dice efectivamente la mencionada vivificación?

Estimular, despertar la fuerza del organismo, hacer que el cuerpo, por así decirlo, se *yerga*, introducir la expansión anímica: todos vocablos cuyo fondo mítico es imposible neutralizar.

(Así se corrige y se complica el fácil racionalismo).

Y luego a continuación, un párrafo decisivo:

Ahora bien, sostengo que este principio es la capacidad de exhibición (*Darstellung*) de ideas estéticas. Por idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que ofrece ocasión (*veranlasst*) para pensar mucho (*viel zu denken*) sin que le sea adecuado ningún pensamiento determinado, esto es un concepto; (*ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff...*) que en consecuencia, ni alcanza ni puede hacer plenamente comprensible ningún lenguaje (*Sprache*). Se ve fácilmente que se trata de la réplica (*Gegenstück*, sería preferible

traducir: «equivalente») (*pendant*) de una idea de la razón, la cual es, a la inversa, un concepto que no puede ser adecuada ninguna intuición (representación de la imaginación).

La idea estética, liberada de las constricciones epistémicas que someten la imaginación al ideal de ciencia, puede encarnar, por así decirlo, a cielo abierto, la floración perfecta de la imaginación: multiplicidad de pensamientos que afloran y se hunden para volver a aflorar y alcanzar esa extraña plenitud que consiste en surgir, cesar, fulgurar, sin que ningún pensamiento determinado la ciña en un concepto. El pensamiento se le ha tornado a Kant extrañamente *tumultuoso*.

Para lo que prefiero verter por «equivalente», Kant usa el vocablo francés «pendant», referido a la idea de la razón que ninguna intuición puede captar. La imaginación se sitúa, al parecer, a la vez más acá y más allá del lenguaje, si entendemos por lenguaje el sistema de la lengua.

Pero ¿qué quiere decir esto?

Este más acá y este más allá del lenguaje, quizá constituya el secreto mismo de la vida del lenguaje que se le oculta sin cesar al estructuralismo; es decir, es la alteridad que pone en escena el *lenguaje en acción*, *el que pone en movimiento el cuerpo de los hombres y hace que siempre exista algún otro que INTERPELE a cada cual*.

(Es la riquísima e imprescindible idea de «interpelación» que nos trae el psicoanálisis).

Ese rumor de pensamientos, ese enjambre de vida intencional y hasta preterintencional, desborda la obligada linealidad del lenguaje, constreñido como está a poner en *sucesión* algo que es, en definitiva, *simultáneo, infinita e inabarcablemente simultáneo*.

Tal simultaneidad, ¿no es esa totalización a la cual todo lenguaje aspira sin alcanzar jamás?

La vida del espíritu se mueve así entre dos ejes, cada uno de los cuales posee *dos polos*, el primero de los cuales puede ser ceñido por el aforismo de Paulhan sobre el lenguaje, que nos persigue cuando no pensamos en él y se nos escabulle cuando lo buscamos, el cual nos muestra maravillosamente los límites del meta-lenguaje, siempre separado del lenguaje del cual intenta dar cuenta, y por eso mismo siempre sufriendo su presencia irremplazable. El segundo concierne al *fenómeno del fenómeno*. La frase ya citada de Mathieu adquiere en este sitio toda su verdadera dimensión: para poder captar la presencia es preciso tornarla indirecta: una presencia indirecta, pese a que es una expresión vecina al oximoron, sigue siendo una presencia, porque la percepción aporta la dimensión realísima —su *punctum*— en torno al cual giran las vueltas del lenguaje en acción.

El fenómeno del más acá, que se transparenta en el fenómeno del más allá, pasando el uno al otro de forma intersticial, se resuelve en esa extraña dimensión de un eje oblicuo que hace pasar, bruscamente, desde la cristalización del signo, a la puesta súbita en movimiento de la imagen matricial. Y en retorno, la voltereta de la imagen hacia el signo, en un movimiento en perpetuo desequilibrio.

\* \* \*

La concepción de la imaginación de Fichte aparece ya en 1794, en la obra que a lo largo del tiempo y a través de sucesivas e incansables reasunciones, permanecerá como el eje troncal de su obra, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (como manuscrito para sus oyentes)*.<sup>21</sup>

Mas antes de exponerla, es preciso despejar un obstáculo que hasta hoy ha dominado toda la cuestión fichteana.

En este sistema primero, Fichte adopta una *forma de exposición* que, en apariencia, es puramente deductiva, en un sentido muy cercano al spinozismo e inspirado sin duda por Kant y la tradición leibniz-wolffiana.

Parte de un principio fundamental y absolutamente incondicionado, el Yo; de él deriva otro, condicionado en su contenido, el No-Yo, y finalmente un tercer momento, condicionado en su forma, sitio en el que se genera la conciliación del Yo y el No-Yo como momentos *divisibles, pasando así de lo infinito a lo finito*.

Así expuestos, y aun desplegados con obstinación y detalle como lo hace Fichte en las tres primeras secciones de su *Grundlagen*, estos momentos en su sucesión de tesis, antítesis y síntesis, se asemejan a un fogonazo en la noche, una mera consagración de lo que despectivamente se ha calificado de *idealismo subjetivo*.

(Ironía del destino: estos tres términos de la dialéctica han dado origen a la concepción vulgar de la dialéctica hegeliana. No obstante, el sistema de Fichte es complicadamente quintuple, y lo es ya desde 1794. Un primer elemento, digamos, A determina a C, B, por su parte, determina a D, C y D se determinan recíprocamente, y de ellos resulta finalmente E.

Pese a su aspecto mecánico y exterior, tiene la ventaja de rehuir —aunque posea un fondo indudablemente pitagórico y hasta masónico— de la Santísima Trinidad y además ofrece intensas sugerencias sobre la temporalidad, la que se saltea tiempos y produce retornos y reciprocidades).

Y es evidente que en este punto la poderosa dialéctica forjada por Hegel puede refutar los supuestos principios deductivos. En la medida en que el Yo tiene conciencia de sí (;y cómo no podría tenerla si se quiere construir un sistema con él?), el yo (de ahora en más lo voy a escribir con minúsculas) reflexiona desdoblándose entre un yo-sujeto y un yo-objeto, y así entra en la indefinida regresión: se necesitará un tercer yo para que garantice la unidad de los dos primeros, y como éste experimentará el mismo proceso, tendrá que aparecer un cuarto y así sucesivamente... ¡El argumento del tercer hombre ya expuesto hace siglos por Platón!

Desde luego, hay respuestas, podemos partir del tercer principio y retrogradar, como si lo *divisible fuera finalmente la clave de lo indivisible* (cfr Serrano:201–204). (Volveré sobre esta cuestión un poco después...). También puedo apelar como lo hace Vetö en su gran obra dedicada al idealismo alemán, a una *duplicidad original* de la conciencia (340), que hace que no haya, primero, conciencia para *luego constituirse a sí misma en una vuelta sobre sí*. Es en el *retorno mismo*, en un segundo tiempo y contra el sentido común, que se genera la conciencia como tal.

(Este problema no les aparece a los kantianos, porque el yo de Kant es un *yo formal, despojado de reflexividad psicológica*. Unifica transcendentamente sus objetos, pero jamás los *interioriza* ni, menos, *se interioriza*).

También podemos, y se trata de una perspectiva realmente liberadora, considerar con Philonenko, que los *Grundlage* constituyen una dialéctica trascendental en el sentido kantiano del vocablo, es decir y con todas las letras, las formas mismas de una *ilusión trascendental* que parte de un absoluto que, como tal, es inconcebible para el ser finito.<sup>22</sup>

*Para el ser finito no hay acceso inmediato a lo absoluto.*

Y aunque no es este el lugar para una exposición del sistema (o más bien los sistemas de Fichte) es preciso aclarar que la apuesta radical consiste en *exponer* (exponer significa «construir», *no deducir*<sup>23</sup> en el sentido matemático de la expresión) la relación *semántica* entre el yo y el mundo de las relaciones, que llevará a pensar *de nuevo la dimensión metafísica del FAKTUM del mundo mismo*, antes que el sueño de «crear», en cualquiera de los sentidos del término, el mundo. Le interesa (interés que se vuelve absolutamente notorio en *Nova Methodo*) *la relación de la relación con el conjunto de las relaciones, antes que la relación con LO relacionado, allí donde el realismo necesariamente fracasa.*

(Lo cual explica que Fichte pueda hablar, metafísicamente, de *Trieb*, «impulso», e incluso de *Anstoss*, habitualmente vertido por «choque». La suya es una metafísica de lo finito en tensión perpetua con lo infinito: un modo de continuar la empresa kantiana con medios que el propio Kant repudió, al menos en las obras éditas. Como se sabe o debería saberse, la tensión con lo infinito no es explicable sin apelar a la *opacidad*. Una nueva paradoja que en otro momento exploraré: la filosofía de la transparencia se *topa*, literalmente, con la opacidad de la existencia: impulsiones o choques originarios).

\* \* \*

Dieter Henrich (1967) ha insistido en que la afirmación de Fichte, tan problemática, *Das Ich setzt sich selbst*, «El yo se pone a sí mismo», no debe entenderse de acuerdo con las nociones tradicionales de *representación* y *de reflexividad*. El mismo Fichte, en una «Aclaración» que pertenece a la exposición del primer principio, llega a esbozarlo de manera indudablemente implícita.

Dice allí:

(Aclaración: Se oye a menudo plantear esta cuestión: «¿qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo?». La respuesta natural a esto es: «yo no era en absoluto; pues yo no era yo. El yo es en la medida en que tiene conciencia de sí». La posibilidad de esa cuestión se funda en la confusión entre el yo como sujeto y el yo como objeto de la reflexión del sujeto absoluto; y esto es completamente inadmisibile. El yo se presenta ante sí mismo y se percata de sí mismo en la forma de la representación y sólo entonces llega a ser algo, un objeto; bajo esta forma la conciencia recibe un sustrato que es, aunque carece de conciencia real, e incluso es concebido como un cuerpo. Uno piensa un estado semejante y pregunta: «¿Qué era antes

el yo?; es decir: ¿Cuál es el sustrato de la conciencia?». Pero también entonces inadvertidamente uno piensa además el sujeto absoluto como intuyendo ese sustrato; e igualmente piensa, pues, inadvertidamente aquello de lo que se pretendió abstraer; y uno se contradice a sí mismo. Nada puede uno pensar sin pensar además su yo, como consciente de sí mismo; jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia: por lo tanto, semejantes preguntas no pueden responderse, porque no pueden ser planteadas cuando uno se entiende bien consigo mismo). (E.C. 17)

Subrayo: «jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia».

Con todo, el problema está en otro lado, en el lugar donde se produce la polémica entre los partidarios de la conciencia y los que defienden el carácter constitutivo del lenguaje.<sup>24</sup>

Enfrentar a unos y a otros haciendo de ambas determinaciones *entidades gobernadas por un supuesto principio de razón suficiente*, es una empresa estéril.

Hoy en día forma parte de las convicciones de nuestra lengua común el pensar que el lenguaje está en el origen de la conciencia de sí. ¿Cómo podríamos obviar semejante evidencia? No obstante, es preciso indagar qué se entiende por «lenguaje»; ¿es acaso tan obvio? Sabemos, ya desde Aristóteles, que el lenguaje, entendiendo por tal y en principio, lo corrientemente abarcado por la gramática: flexiones verbales, morfo-sintaxis, procesos de nominación y de predicación, *sufre de generalidad: hasta los términos que designan individuos son genéricos; vaciedad que se confirma radicalmente en los vocablos sincategoremáticos, que son los que efectivamente flexionan en el habla*. De otra parte, las teorías generales del lenguaje no han podido ni quizá puedan jamás dar cuenta de su objeto, precisamente porque el lenguaje no puede ser reducido a objeto en vista de la multiplicidad de estratos que lo constituye y que nos *envuelven*, sin que podamos tomar distancia para volverlo *objectum*.

Por lo demás, cualquier descripción del más humilde de los objetos es, por razones precisas e inequívocas, literalmente *inagotable, tan inagotable como lo es cualquier campo semántico*.

En este medio, la palabra como *acontecimiento* (cfr. Sini). tiene que abrirse paso entre una maraña que se le resiste, mientras constituye en un *no lugar* una marea de restos de naufragio que se desprenden de las *teorías* del lenguaje, destinadas a disimular los remiendos de la noción, puesto que si digo lenguaje, no puedo dejar de apelar a niveles tan heterogéneos entre sí que en su apertura, en sus intervalos, llegan a revelarme *exactamente* las condiciones mismas del surgimiento de la imaginación productiva. La división de la palabra entre *energia* y *ergon*, entre actividad y obra, sólo puede ser captada en el complejo de relaciones que denominamos imaginación.

El lenguaje en acción, la palabra del otro que me es dirigida y a la cual respondo, lo quiera o no, me divide y me constituye, pero en ese mismo gesto surge algo extraño, algo profundamente *indivisible*. Hemos buscado lo indivisible allí donde no se aloja —o donde Fichte le dio alojamiento, en el llamado no-yo, porque su

verdadera encarnación es el nivel aparentemente más inocuo y superficial: la consciencia (o, si quiere, escribámosla sin la «s», pero allí pierde densidad...), que ahora, de golpe y por efecto de inversión, parece habitar el corazón del misterio del ser.

Es la radical *insuficiencia* sin embargo *suficiente* del lenguaje, la que genera una dimensión indivisible a partir de y en la misma división. ¿No se capta, acaso, que esa consciencia (y no hay que escarbar mucho en el bosque fichteano para descubrirlo) es inconsciente porque *es* sin saber *qué* es, y por lo tanto cuál es su origen.

(No podemos simetrizar e invertir especularmente las dimensiones de la consciencia y de la inconsciencia).

Ahora bien, volvamos a Fichte para localizar su descubrimiento. Sartre puede retroactivamente decirnos algo esencial sobre ese descubrimiento, a pesar de que es difícil encontrar dos figuras filosóficas más opuestas (cfr. Manfred). Me refiero a la que él denominó, para evitar justamente las trampas de la reflexión representativa, *consciencia (no)tética de sí*.

Tengo consciencia de mí mismo sin *ponerme como objeto*. Y además, no hay substancia ni esencia previa a la actividad que se ejerce: el ser de la actividad es la actividad *siendo lo que está siendo*.

Con esfuerzo, Fichte rompe la oposición entre ceguera y visión y dice que el impulso es lo *mismo (no idéntico) que la autoactividad*. No soy impulsado primero para luego ejercer mi actividad, sino que *yo me afirmo* como impulsado en tanto me impulso.

(Desde luego, el fatal «como» divide lo indivisible: de esta tensión extrema está hecha la [auto]consciencia).

De entrada en sus *Fundamentos*, Fichte funda la consciencia no en un hecho (*Tatsache*) sino en una actividad, un acto originario, o *autogénesis*, como traduce Cruz Cruz a *Thathandlung*.

Si no me pongo como objeto, soy *Uno conmigo mismo*, una suerte de no-ente, al modo de Plotino. ¡Un Plotino que ha atravesado los siglos de manera fulminante! ¿Es sostenible semejante concepción? En algunos textos, Fichte habla de la intuición en inmediata relación con el concepto, indivisos ambos, y más radicalmente, de un ojo que se vería a sí mismo.<sup>25</sup> (Un ojo que se ve a sí mismo no es un ojo, porque pertenece a la esencia del ojo que vea sin poder verse: ¡suprimiríamos el perspectivismo!). Todas formas, evidentemente, de la más absoluta inconcebibilidad: el habla en tanto habla, mientras busca su lugar a partir de su no lugar originario, no cesa de dividir, articular, segmentar, todos vocablos que dicen aproximadamente lo mismo: dividir, dividir...

Aquí podríamos intercalar a Novalis, a la voz (*Stimme*) de Novalis comentando, justamente, a Fichte: «No tener nombre [se refiere a la libertad, pero también al infinito y a todo lo que no puede devenir objeto] constituye su esencia —y por eso cada palabra lo ahuyentará—. Es la no palabra, el no-concepto» (II7).

Convertida en objeto, la consciencia se sustrae a la objetivación total: como un barco a la deriva en un mar que, pese a todo, permite alguna orientación, alguna esperanza...

¿Qué es lo indivisible? Que esta suerte de oximoron constituido por una reflexividad inmediata, es una actividad situada más allá de sí mismo (y por lo tanto, otra vez Novalis, experimenta un tránsito incesante de lo homogéneo a lo heterogéneo) y sin embargo presente ante sí: división indivisible, fragmentación que se reúne en el instante, lo cierto que cada uno de nosotros está condenado, mientras viva, a habitar esa presencia de sí a sí que lejos de ser una bendición, termina por agobiarnos y por eso nos lanza hacia los otros, para descubrir, en última instancia, que estábamos lanzados *desde* lo Otro antes de toda reflexión. Esto es Fichte y más allá de Fichte: es *su* impensado...

(El temor a la muerte radica aquí, en esa *inmediatez sin concepto y sin fondo que en definitiva somos y que alguna vez se apagará definitivamente, no momentáneamente, como en el sueño o en la enfermedad...* Aunque las filosofías de la intimidad sean pobres, aunque estemos preocupados por el pensamiento del *afuera radical*, es preciso descubrir la alteridad en la constitución de la misma intimidad. Los alcances éticos de esta figura son inmensos: baste citar uno, que remite a la imposibilidad radical de la *sustitución*; nadie puede ponerse en mi lugar —Fichte verdaderamente lo predicaba en sus lecciones, tanto las universitarias como las privadas— ni yo puedo ponerme en lugar de nadie. En esta medida y contra todas las apariencias, el *aislamiento* se torna imposible. Necesito de los otros para poder soportar mi insoportable indivisión, necesito de los otros para que mi carne no se volatilice sin el contacto de los cuerpos; esta razón es mucho más poderosa que la invocación tan evidente e irrefragable de que nadie es una isla).

Somos hechos por las palabras que nos dirigen y que respondemos, pero la *turbulencia que es efecto de la radical insuficiencia del lenguaje*, nos sustrae divisiblemente indivisos, y hace que, finalmente, la imaginación productiva sea el órgano por excelencia de esta consciencia—inconsciente.

\* \* \*

En los *Fundamentos* hay unos párrafos de extrema densidad. Voy a citarlos *in extenso* porque implican la primera culminación de la teoría fichteana acerca de la imaginación.

El yo debe ser determinado por el predicado de intuyente y ser por eso distinguido de lo intuido. Tal era la exigencia de la que hemos partido y no podíamos partir de ninguna otra. El yo como sujeto de la intuición debe ser opuesto al objeto de ésta y, por ello, debe ante todo ser distinguido del no-yo. Es claro que en esta distinción no poseemos un punto fijo, sino que giramos en un eterno círculo, (si la intuición en sí y como tal no es en primer lugar fijada). Sólo entonces podrá ser determinada la relación que tanto el yo como el no-yo tienen con ésta. Por consiguiente, la posibilidad de resolver la tarea, antes dada, depende de la posibilidad de fijar la intuición misma y como tal.

Esta última tarea es idéntica a la que acaba de ser establecida: hacer distinguible la primera dirección hacia A de la segunda; y resolver una tarea es resolver la otra. Una vez fijada la misma intuición, la primera reflexión hacia A está ya contenida en ella; y sin temor de confusión

o de mutua anulación puede ser reflexionada hacia A no precisamente la primera dirección hacia A, sino la intuición en general.

La intuición como tal debe ser fijada, con el fin de poder ser comprendida como una y la misma. Pero el intuir como tal no es en absoluto algo fijado, sino que es una oscilación pendular de la imaginación entre las direcciones conflictivas. (...*sondern es ist ein Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen*).

Decir que debe ser fijado, significa que la imaginación no debe oscilar durante más tiempo, (*die Einbildungskraft soll nicht länger schweben*), por lo cual se suprimiría y anularía totalmente la intuición. Pero esto no debe ocurrir; por consiguiente, tiene al menos que quedar el producto de este estado en la intuición, la huella (*Spur*) de las direcciones opuestas, que no se identifica con ninguna de las dos, sino que es algo compuesto de ambas». (E.C. 102, D.B. Bd. I, 231-233)

Estos momentos culminantes —donde se advierte que las nociones de *huella* (*SPUR*) y de *suspenso* (*SCHWEBEN*), esta última vertida por Cruz Cruz como «oscilación pendular», son vitales para el curso del pensamiento—, están delimitados por ciertas operaciones que voy a enumerar y analizar brevemente:

**a.** La oposición entre la consciencia natural y la reflexiva: esta contraposición de la reflexión común y de la filosófica, presenta aspectos retomados ulteriormente por Hegel. En la reflexión común la realidad de las cosas fuera de nosotros (*der Realität der Dinge ausser uns*) se torna indubitable porque ellas surgen en el entendimiento por la obra de la imaginación; en este punto no somos en absoluto conscientes de la facultad que las produce. Ahora bien, si la reflexión filosófica, artificial, trascendental, permite separar entendimiento e imaginación, es preciso no caer en la *trampa* (*TÄUSCHUNG*) de lo que bien pudiéramos denominar el solipsismo filosófico. La actividad que genera las cosas, el conjunto de la realidad, es una actividad *absoluta*; es decir, que para quien habita el universo finito, su realidad es absolutamente indubitable.

**b.** Fichte desvaloriza el entendimiento en beneficio de la imaginación. El entendimiento (*Verstand*) es la imaginación (*Einbildungskraft*) fijada (*fixirt*) por la razón (*Vernunft*).<sup>26</sup>

**c.** Hay un *faktum* de la conciencia natural, que no se reduce a *Thatsache*, a mero hecho. La presentación fichteana apunta a la coincidencia entre el acto y el *faktum*. En ella el *Cogito* y su evidencia empírica vienen a coincidir con la actividad originaria. Es ese el lugar por excelencia de lo trascendental de Fichte.<sup>27</sup>

Corresponde, tras estas aclaraciones, despejar el sentido radical del vocablo *Schweben* y de sus múltiples acepciones.

*SCHWEBEN*: Estar suspendido, estar, estar sobre, flotar, pender en el aire, fluctuar, colgar; moverse por sí mismo en el aire: *in der Luft schwebend*. Que se mueve en el aire sin apoyo. *Ich schwebe*: *PENDO*.

*Zwischen Leben und Tod schweben*: Estar suspendido entre la vida y la muerte.

Según Isabelle Thomas-Fogiel, Fichte ha traducido por *Schweben* la *oscillatio* de Wolff (1982:123).

Fichte ha hallado un nuevo modo de concebir la intuición. La insistencia tradicional en concebirla —sea sensible, sea intelectual, en este punto la diferencia entre ambas, vela las cosas— como algo directo, inmediato, oculta en su estatismo, el movimiento que le es propio. El único modo de escapar al punto fijo y a su movimiento en un eterno círculo, es hacer del movimiento de una intuición, que es inmediato porque no reposa todavía en algo fijo y determinado, una radical *oscillatio*, que no se limita a vacilar entre direcciones *ya determinadas* de antemano —direcciones que el análisis regresivo empieza por hallar en su camino— sino que alterna entre el ser y el no-ser<sup>28</sup> y aunque esta afirmación, hecha en *Nova Methodo*, dice, con respecto a la intuición, lo contrario de lo que afirma en los *Grundlage*, que la intuición está esencialmente fijada, cabe subrayar en esta vacilación, algo importante: la intuición esencialmente es algo *sujetado, constreñido* (*GEBUNDEN*), pero asimismo la intuición no está fijada en modo alguno: la intuición *oscila, pende, está suspendida entre la fijación en un complejo de determinaciones y su «flotación»* más allá de él o mejor, en sus entresijos, como si se tratase de un conjunto de islas entre las cuales hay pasos, a veces interrumpidos, otros destinados a permitir el lanzamiento hacia el mar abierto.

Ahora bien, estos entresijos, estos pasos o como se quiera llamarlos son el verdadero no-ser invocado en *Nova Methodo*.

Mas el vértigo de la intuición también la amenaza; podemos decir, la amenaza con la locura, si entendemos por locura este flotar sin contención y en plena deriva.

Es preciso amarrar la intuición al concepto, pero en el concepto, en el sentido estricto del vocablo, la tensión vital se extingue, aunque sin el concepto sea imposible pensarla.

Entonces lo que resta es la huella (*Spur*), concebida como huella de lo absoluto.

Por medio de un método regresivo, pasamos de lo *determinable a lo determinado*: estoy pensando, antes que nada en *Nova Methodo*. Entre lo determinable y lo determinado, yace lo *indeterminado*, que abre a esta consciencia, profundamente inconsciente, al análisis infinito. Estamos ante una verdadera *semántica trascendental* —que esto es, lo repito, en definitiva *Nova Methodo*.

Pero el análisis regresivo, cuya libertad es provisoria y limitada, se abre al fondo de la *Thathandlung*, la actividad originaria, lo indivisible que se divide para permanecer, en el fondo, indivisible; actividad en la cual es posible descubrir un tránsito incesante y en algún punto indescribible entre lo homogéneo y lo heterogéneo que se experimenta sin *finalidad calculada* alguna, pero que trae consecuencias en el plano de la finalidad. Aquí hemos pasado de la semántica trascendental a la metafísica trascendental, el momento en el cual el acto de aparecer *quisiera* reunirse en un solo círculo con la aparición misma.

Es el fondo mismo del proceso de enunciación que los lingüistas nunca terminan por aprehender, o porque lo formalizan de una manera vacía, o bien porque lo psicologizan y desdeñan su alcance metafísico.

## La imaginación según «nova methodo» y el «ensayo (inconcluso) de una nueva exposición»

En *Nova Methodo*, como en la mayoría de sus textos, sean manuscritos para sus oyentes, sean como, es el caso de éste, recogidos por sus discípulos,<sup>29</sup> Fichte ejerce un virtuosismo terminológico que será transmitido a sus herederos Schelling y Hegel<sup>30</sup> a pesar suyo.

Hay que diferenciar *Bestimmtheit* (determinidad), de lo que es *Bestimmte* (determinado), de *Bestimmbar* (determinable) y de *Bestimmen* (determinar).

La síntesis de la imaginación se mueve en torno a la determinidad o incluso de la determinabilidad (*Bestimmbarkeit*), para sostener el acto de determinar que es un único acto sintético (*einzigsten Synthetischen Acte*) propio del yo.

De otro lado, el pensar (*Denken*) se orienta por lo determinado. Para decirlo de otra manera, la imaginación tiene la libertad de explorar y producir las posibilidades reales que al convertirse en producto, ligan la intuición imaginante al pensar, que es el movimiento oscilante entre—dos, cristalizándose allí donde el pensar admite el relevo que será el relevo del concepto, cuya plenitud, por así decirlo, sólo se adquiere cuando retorna a la intuición.

«A partir de la síntesis suprema —dice— yo me intuíciono en tanto que imaginante y es por ello que intuíciono un determinable».

También veamos esta frase: «la imaginación reúne de manera absoluta la multiplicidad (*MANNIGFALTIG*) divisible al infinito en unas posibilidades de acción, ella es el poder de aprehender lo determinable, lo que no puede el pensamiento puesto que él es discursivo (*DISCURSIV*)».

Obsérvese que implícitamente Fichte reforma el concepto de intuición, al dejar de lado el estatismo que habitualmente posee la expresión. La intuición es un movimiento en el sentido genético y no local del vocablo: es *metabolé* y no mera *kínesis*.

Produce lo determinable sin ser ella misma determinada. Y lo hace al suspender y suspenderse por sobre las cadenas de determinaciones determinadas, explorando el infinito que sólo se sostiene en un acto de síntesis. En la síntesis, la intuición deja de ser y a la vez no deja de ser ella misma: es el corazón de la imaginación productiva, siempre situada entre contrarios que no son simétricos.

La imaginación intuíciona lo *continuo* que es, como la línea que evoca en este mismo párrafo, divisibilidad indefinida contenida, no obstante, por el acto de síntesis que instituye la *línea antes que el punto*.

Así, se balancea entre lo continuo y lo discontinuo, entre la fijeza y el movimiento, reuniendo todo en una composición (*Zusammenfassen*) que conserva el estatuto eminente de la *huella*: una huella es un *vestigio* de saber, un *impromptu* del concepto, un lugar donde la tensión de la actividad, alienada en su producto, conserva su impulso. Impulso y la contención del impulso sin síntesis escolar, en conjunción que retiene lo dispar en tanto que dispar: he aquí la imaginación, siempre entre dos orillas: la intuición y el concepto, el flujo y la petrificación, la densidad figurativa del continuo (y aquí reposan la música, la pintura, la escultura, la arquitectura) y el carácter discreto que es propio de la lengua en su nivel sig-

nificante. La imaginación no es la lengua, sino, precisamente aquello que permite que los enunciados de la lengua entren en el finito/infinito de la enunciación.

(Continuidad y discontinuidad no son *pendant* a fijeza y movimiento, sino cosas diversas. La continuidad es la esencia misma del trazo que no puede descomponerse en unidades últimas y que subyace a los signos del lenguaje, como el heteróclito mar de la semántica y de la retórica. Allí esplende la imagen, el ícono, la pictoricidad que nos permite hablar, sin caer en el sin sentido, de la pintura. También los aspectos *ctónicos* de la voz o de las voces, incluida la voz insegmentable del silencio y sus repercusiones musicales. Pero la imaginación se aferra a lo discreto, es su pasión, quizá melancólica).

El lugar de la imaginación es el lugar de sus contraposiciones, que no son (lo he dicho y vuelvo a decirlo) oposiciones simples, ya que éstas son simétricas; contraposiciones, entonces, bien bruscas, como la oscilación del vértigo que nos suspende en el aire, sin apoyo casi en las determinaciones, pero facilitando, por lo mismo, el flotamiento de la libertad que a la postre decide. Y de golpe, la reaparición de su contrapuesto, visible en lo que Kant llamó el «monograma» de la imaginación trascendental, que es algo fijo, *letra* que inscribe y coagula al mismo tiempo que sostiene un enorme esfuerzo que retorna al vértigo del suspenso. La obra de arte implica la *dispersión conjunta* de todos los registros: imaginación, entendimiento, razón.

Es este el lugar, para evocar la *Doctrina de la Ciencia* de 1801; en su § 12, aparece de nuevo en un lugar clave el término *Schweben*, que podemos traducir en este sitio como «oscilar». Frente al pensar (el propio Fichte alerta sobre la fluctuación coyuntural de la terminología, cosa que no hay que olvidar nunca cuando se trata de él) que reposa en la unidad, el intuir oscila, flota incluso entre la multiplicidad de las dimensiones separadas.<sup>31</sup>

Que la intuición sea a la vez actividad y reposo, es algo sobre lo cual podemos volver, finalmente, con el ya citado *Ensayo*.<sup>32</sup>

El texto de 1797, está encabezado por una cita del mismo autor: «Toda conciencia de algo se halla condicionada por la conciencia inmediata de nosotros mismos».

(Todo el texto procura una *conversión del lector, al cual se dirige ininterrumpidamente*. Este vocablo: «conversión», que en algunos aspectos incluye una suerte de ascetismo místico, encuentra ecos muy fuertes más tarde en la «reducción fenomenológica» de Husserl, sobre todo por el (pseudo)solipsismo. El poner tanto el acento sobre la inmediatez, la *intimidad* de la consciencia consigo misma, lejos de encerrar, invita a abrirse porque, justamente, es literalmente *insoportable el encierro en sí*.

De hecho, tiene razón Philonenko cuando afirma que el filósofo pretende salir de los juicios de experiencia kantianos y retornar a los de percepción, en los cuales se hallan las condiciones materiales de la intersubjetividad: el cuerpo, el aire que hace posible el habla, la luz que condiciona la visión del otro.

Todo deriva de la noción de Saber, que es absoluto, pero no *el* Absoluto: la abso-lutez del Saber queda siempre por fuera del Absoluto, y esta pertenencia a la vez

que exclusión (que tanto lo enfrentó a Fichte con Hegel), esta doble condición muestra que la *actividad originaria nos atraviesa a todos por igual, pero separándonos en la inmediatez que nos encierra en el momento mismo de abrirnos y nos abre cuando nos replegamos sobre nosotros mismos.*

En el «Ensayo», Fichte anticipa lo que luego serán las inevitables críticas: si yo me pongo como objeto, tendremos inevitablemente *dos yo en juego, el yo sujeto y el yo objeto, lo que remitirá a un tercer término y luego al cuarto, y así al infinito.*

Pero esa infinita cadena de desdoblamientos se sitúa en el terreno de la *autoafección*, lo cual no quiere decir que uno se afecte a sí mismo desdoblándose, poniéndose a sí mismo, sino que hay algo en la misma inmediatez insuperable: en el vértigo de los desdoblamientos infinitos o mejor indefinidos, dominados por la «mala infinitud», tal como la denominaba Hegel para mostrar sus límites, en tal vorágine *soy yo mismo el afectado por los vientos de la perturbación.*

Pero es en la sección tercera y final del texto inacabado donde quiero detenerme por el momento.

En el representarte un objeto [dice Fichte] o a ti mismo, tú te encontrabas activo. Observa una vez más muy en tu interior qué es lo que sucedía en tí en esta representación de la actividad —Actividad es agilidad, movimiento interior, (*Thätigkeit ist Agilität, innere Bewegung*); el espíritu se arrebató (*reißen sich*) a sí mismo por encima de entes que le están contrapuestos de un modo absoluto. (...) Pero esta agilidad no puede intuirse ni es intuida de otra manera que un arrancarse —propio de la fuerza activa— de una quietud (*Losreißen der thätigen Kraft von einer Ruhe*) (...) y sólo en la medida en que observaste ese desasir y este alterar con respecto a la certidumbre, te observaste a ti como activo» (E.C. 119) (E.A. Fichte, W. Bd. I, 531)

Arrancarse de una quietud: he aquí lo esencial. Encontrarse con la actividad absoluta que está más allá de cada cual, aunque sólo cada cual pueda experimentarla.

Algo ha quedado *losreißen*, arrancado, desasido... La imaginación está forzada a traducir, a buscar continuamente *equivalentes no equivalentes para dar cuenta de una tensión dispar entre dos orillas del discurso.*

Creo que la *traducción* que varias veces nombré como carácter de la imaginación no es, en este sentido, tercera sino *cuarta*: quiero decir, es un cuarto que *muestra* la radical imposibilidad de una síntesis clásica.

## Apéndice

Agrego como apéndice una crónica que hace tiempo publiqué y que fue, en realidad y desde el punto de vista psicoanalítico, el comienzo de estas reflexiones.

## Ambigüedad de la conciencia

Freud dijo en su *Esquema del psicoanálisis* (1938) con respecto a la conciencia:

El punto de partida para esta indagación lo da el hecho de la conciencia, hecho sin parangón, que desafía todo intento de explicarlo y describirlo. Y, sin embargo, si uno habla de

conciencia, sabe de manera inmediata y por su experiencia personal más genuina, lo que se mienta con ello.

Y agrega en una nota al pie: «¡Una orientación extrema, como el conductismo nacido en Estados Unidos, cree poder edificar una psicología prescindiendo de este hecho básico!».

En otro lugar habla de la conciencia como un «hecho asombroso»: el hombre es el único animal que tiene conciencia.

Hay que subrayar lo que habitualmente pasamos por alto: hay algo sorprendente, incomparable, enigmático, incluso misterioso, en el hecho de *tener* conciencia.

Y lo pasamos por alto porque tenemos una palabreja haragana a la mano: «imaginaria».

La conciencia es imaginaria... y ya está. Sin duda, en su «Posición del inconsciente», Lacan afirmó que la conciencia soporta el desconocimiento del *Moi*. Mas, ¿queda reducida a esta misión o posee una dimensión que la excede? Al parecer, se repite la lección de *La carta robada* de Poe: algo se oculta perfectamente a la vista, como le ocurre a quien busca los lentes perdidos mientras los lleva puestos.

Cometamos la herejía: la conciencia es, al menos en parte, *real*. Quiero decir: ignoramos todo lo que refiera a su causa. Se dirá: ¿y el significante? El lenguaje y sus estructuras reflexivas —hablo *de mí*, considero que *yo mismo*, etc. etc.— tanto como la *diplopia* propia del hablar, que es irreductible —soy yo quien dice «yo» para referirme a mí mismo, pongo por caso— son sin duda condición de posibilidad del psiquismo, pero en modo alguno condición de existencia de la conciencia. Algo que desconocemos y que no podemos atribuir a la neurofisiología, excede las determinaciones que, desde luego, la determinan.

Mas es legítimo preguntarse de qué hablamos cuando hablamos de «conciencia».

Freud (y tras sus pasos Lacan) se mostró renuente en extremo a conceder a la conciencia un estatuto homogéneo. Repátese por ejemplo «El yo y el ello» y se observará cómo Freud describe diversos planos que no unifica: la fugacidad cíclica de la conciencia, la inmediatez que acompaña siempre su emergencia y, sobre todo, esta diferencia esencial entre la «conciencia» en su papel *tópico* y el hecho de que algo *llegue a* la conciencia; la primera pertenece al *aparato*, la segunda al campo de la *vivencia*. ¿Son reductibles la una a la otra?

Podríamos seguir así largamente. En el *Manuscrito K* habla de la «conciencia–palabra» y de su vínculo con la «representación–palabra». Reflexionemos sobre un fenómeno tan decisivo como mal estudiado; la *atención*: la capacidad de atender, de fijar un contenido consciente, ¿no forma acaso parte del proceso sublimatorio y no se articula con las vicisitudes de la negación?

No obstante, esta dispersión tiene un núcleo homogéneo que no se reduce al reflejo especular invocado por Lacan, homogeneidad única y que efectivamente no tiene parangón.

Sartre, en su *El ser y la nada* empleó una expresión plástica: «conciencia no tética (de) sí», para referirse al cogito prerreflexivo, es decir, a una forma de con-

ciencia en la cual el que tiene conciencia no se convierte en objeto temático para sí mismo.

Dicho de otra manera, que es la suya por cierto, el para-sí no se convierte a sí mismo en un puro en-sí.

Hay algo indivisible que acompaña inmediatamente a la conciencia y que mal podríamos llamar auto-conciencia, salvo que entendamos este término como designador de una absoluta falta de distancia de sí a sí mismo.

Podemos decir, y es una verdad que sólo el psicoanálisis afirma, que esta *indivisión oculta la fundamental división del sujeto*. Sin embargo, esto no quiere decir que la indivisión de la conciencia, indivisión tan frágil y recurrente, tan evidente como desvaneciente, en el desmayo y en el dormir, sea *efecto* de la división subjetiva. No estoy hablando, es preciso aclararlo, de la conciencia como instancia sino de la conciencia en devenir, cuya temporalización se anuncia en el momento en que el sujeto sale del dormir y entra en la duermevela, cuando todos los signos se organizan en torno a la recomposición del esquema corporal del «Yo», y culminan, de golpe, en la presencia de sí a sí de la conciencia, instante en que se impone este hecho tan simple como irrefutable: lo único *intransferible que tenemos es nuestra conciencia*. Las cosas *me ocurren a mí, exclusivamente a mí y es éste el momento plenamente trágico de la existencia humana, momento que una pretendida «objetividad» quiere borrar a cualquier costo*.

Así la indivisión de la conciencia, soporte del inevitable aislamiento de cada cual en el seno de la universalidad grupal que indudablemente lo configura, no sólo oculta la división subjetiva, también la sostiene en ese punto extremo en el cual el circuito repetitivo, ignorado por la conciencia en devenir, le anuncia a ésta la fractura de la que vive para impulsar el instante de la decisión. El juego incesante y en equilibrio inestable entre indivisión y división, no cesa de precipitar la decisión ante las alternativas de la vida.

(La decisión emerge de niveles más profundos que la conciencia, pero es impensable sin pasar por ella, precisamente porque la disposición a dejarse afectar por la verdad reclama una apertura que el término griego que se corresponde con el vocablo conciencia, dice de manera ejemplar, *syn-aisthesis*, es decir «con-sensación». Es el nivel más radical del cogito cartesiano, inmejorablemente expresado en sus «Meditaciones metafísicas» cuando sostiene que entre los distintos momentos de la conciencia el lazo es absolutamente contingente: vivo mientras pueda sentirlo y decirlo y el decir tiene valor *no de significación, sino de obstinación en el perdurar*).

Quiero decir: como lo mostró ejemplarmente Hegel en su «Fenomenología del Espíritu», la indivisión sentida, experimentada, se desvanece apenas intentamos aferrarla con palabras. El lenguaje de la autoconciencia, que se transforma constantemente en hétero-conciencia, justamente por esa razón, deja tras de sí sin poder apoderarse de ella, esa capa de *sensación, amortiguada como bajo continuo de la existencia* y que nos rodea a perpetuidad, sin que jamás podamos reducirla mientras vivamos.

Es la duplicidad *inmediata* de la conciencia, la que oculta esta trama. La conciencia que forma parte del aparato psíquico —según Lacan y con razón, el inconsciente separa a la conciencia del preconscious—, es un sitio casi *inerte* de irrupción de lo reprimido, y también de supresión; empero, el devenir consciente está en otro lado, precisamente del lado del sujeto, porque es, en última instancia, un índice *angustiosamente real* de esa *inmediatez inexpresable* que jamás podremos compartir con nadie.

Marx, se sabe, declaró en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1848*, que el hombre es el único animal que se toma a sí mismo como objeto.

Esta aseveración, incuestionable, debe ser discriminada en sus planos constitutivos.

La fascinación por el yo ideal es una forma de objetivación que merece claramente el nombre de imaginaria; más precisamente, imaginariamente narcisista, para no confundirla con el imaginario fantasmático.

Pero cuando reflexiono sobre mis límites en el momento en que debo apostar a lo que sea, cuando calculo qué clase de objeto soy para el otro y desde allí *conjeturo* cuáles son mis posibilidades de acción, allí hay otra dimensión de la objetivación, que nunca se separa por completo de la anterior pero que es diversa.

Finalmente, es preciso volver al cogito prerreflexivo en el cual estoy conmigo sin objetivarme, mas siempre presto a hacerlo. La incuria habitual entre nosotros suele confundir todos estos planos.

Desde luego, no ignoro que colocar a la conciencia del lado del sujeto y al inconsciente del lado del aparato psíquico es un verdadero embrollo, pero responde en mí a la necesidad de llevar a sus últimas consecuencias la idea central de que el psicoanálisis es lo más opuesto a una perspectiva genética. Es la misma idea que me ha llevado a pensar que si bien la percepción posee una dimensión imaginaria que es central, su vínculo con *lo real del traumatismo* conserva su heteronomía y una falsa totalización del significante no podría ocultar sus paradojas. El clivaje entre lo escópico y el lenguaje que hace años mostró Masotta, sigue siendo una afirmación esencial.

La *fugacidad, inmediatez e inminencia* son dimensiones precisas y preciosas de la conciencia, o más precisamente del *devenir* conciencia, del *hecho* de la conciencia, las que están condicionadas por el rasgo estructural que descubrió Lacan en el aparato cuando interrumpe los lazos de la conciencia con el preconscious introduciendo allí la cuña perturbadora de lo inconsciente.

## Notas

<sup>1</sup> Varios autores, Caimi al introducir en su traducción de la CRPu, Vuillemin al referirse a Hermann Cohen en su *L'héritage kantien, et la révolution copernicienne*, han empleado el vocablo para referirse a la imaginación: la imaginación traduce, como se verá, las disparidades.

<sup>2</sup> La traducción de Isabelle Thomas-Fogiel que seguimos es escrupulosa, y está fundada en el manuscrito citado del estudiante Krause, y por lo tanto en la versión alemana citada (ver Fichte, 2000). Hay una excelente versión inglesa debida a Daniel Breazeale, *Fichte, Foun-*

*dations of Transcendental Philosophy, Wissenschaftlebre nova methodo (1796/99)*, Cornell University Press, Ithaca and Londo, 1992. Esta edición sigue el texto entero de Krause, pero con interpolaciones del manuscrito de Halle. En la referida edición alemana, se menciona la traducción castellana de Manuel Ramos y de José Luis Villacañas, que no aclara sus fuentes, aunque difiere de las anteriores más por su ordenamiento que por su contenido: Fichte, *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Natan, Valencia, 1987.

<sup>3</sup> Kant (1998) *Kritik der Urteilskraft* (Digitale Bibliothek 4, *Philosophie von Platon bis Nietzsche*). En el cuerpo del texto se anuncia V.C., es decir, «versión castellana», de 2003, acompañada de la página.

<sup>4</sup> Hace mucho tiempo que el destino simbólico ha ligado los vocablos *romanticismo, extravagancia e imaginación*. En el siglo XVII, un autor inglés, A. C. Baugh, decía que era romántico todo lo fabuloso, todo lo que tenía el aire de extravagancia, irrealidad, fantasía, como en las novelas de caballería.

<sup>5</sup> Ver Granel (1998). En la teología cristiana, la *kenosis* es un vaciamiento de la propia voluntad para permitir que se aloje la voluntad divina. Del mismo autor, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, 1970.

<sup>6</sup> Consultar también versión: Kant 1976. La referencias a las ediciones A y B de la *Kritik* siguen el criterio habitual.

<sup>7</sup> No en el sentido del juicio analítico, sino en la homogeneidad, compacidad y estricta continuidad que poseen las determinaciones, tanto del espacio como del tiempo.

<sup>8</sup> Este es un componente de la *tragedia* del pensamiento específicamente moderno: lo que no se puede pensar, pero al nombrarlo lo introducimos expulsándolo: el lenguaje llega antes de que el pensamiento y éste termina por atorarse.

<sup>9</sup> Véase asimismo, Kant 2012.

<sup>10</sup> Véase el referido texto de Granel (1970).

<sup>11</sup> Véase el libro citado de Vuillemin (132–202), *Deuxième partie: «Le principe des grandeurs intensives»*.

<sup>12</sup> En la *introduzione*, Mathieu despliega los argumentos que yo cito en el cuerpo de mi texto. Véase también la «Introduzione di Vittorio Mathieu», a la *Critica della ragion pura*, Laterza & Figli, Roma/Bari, 2005.

<sup>13</sup> La atribución de senilidad a Kant, que empezó con Kuno Fischer (indudablemente en sus textos póstumos

hay pruebas evidentes de esto), ha servido durante décadas para no leer el *Opus Postumum*. Como lo aclara Mathieu, *il vecchio Kant* retornará con desesperada energía sobre las «lagunas» del sistema.

<sup>14</sup> Subrayo este vocablo: es a partir de la *Critica del Juicio* que el pensamiento de Kant comienza a ser transfundido por la corporalidad vibratoria, dimensión que lo conecta, sin duda alguna, con el movimiento romántico.

<sup>15</sup> En nuestro país, en España, Italia, Francia (con excepciones en este último, particularmente de Granel), *Erscheinung* se vierte invariablemente por «fenómeno». En el ámbito de lengua inglesa, Paton utiliza sistemáticamente *appearance: «coming into view»*, es decir, «aparición». En el mismo sentido Henry Allison (ver su *Kant, Idealism transcendental. An interpretation and defense*).

En la versión castellana de este texto, no se ha respetado el criterio y se ha vertido sistemáticamente «Erscheinung» por «fenómeno». En realidad los dos criterios son defendibles, pero respetando el criterio habitual entre nosotros, hay que leer sobrepuesto a «fenómeno», *aparición*, que no es un mera *apariencia*, porque es lo que comienza a darse.

<sup>16</sup> Desde luego, es ciego ignorar la dimensión metafísica (más que ontológica) de la CRPU, pero aunque no se pueda reducir esta obra a su dimensión epistémica, tampoco es posible ignorar que cuando habla de experiencia, se trata de experiencia científica, en el sentido mecánico del vocablo. Más tarde vendrá, para Kant, la turbación que genera el ser vivo, el *bios*, y desde luego las experiencias estéticas y morales. Pero estas experiencias no pueden totalizarse en un conjunto que las abarque a todas.

<sup>17</sup> «Actual experience is Husserl's perception, the *Lebenswelt*. Whitehead argues that science leaves the

*Lebenswelt* in a state of disorder. Precisely for this reason, Husserl will introduce phenomenology as science of the *Lebenswelt* and as ontology of the *Lebenswelt*, where obviously ontology is not a theory or an ideology of being, but a science of concrete operations» (Paci:45).

<sup>18</sup> Debería aclarar: digo «estético», pero en verdad pienso en «literatura».

<sup>19</sup> Cfr. Lyotard:14. Lyotard asimila el *Witz* de la «Antropología» de Kant, al juicio reflexivo.

<sup>20</sup> En su *Erwin*, Solger dice: «Dieser Augenblick des

Überganges nun, in welchem die Idee notwendig zu nichte wird, muss der wahre Sitz der Kunst sein. Hier also muss der Geist des Künstlers alle Richtungen in einen alles überschauenden Blick zusammenfassen und diesen über allem *schwebenden*, alles vernichtenden Blick nennen wir die Ironie» (387).

(Así pues, este momento de la transición, en el que la idea se destruye necesariamente, ha de ser el verdadero lugar/sitio del arte. Aquí, pues, el espíritu del artista debe acoger/reunir todas las direcciones/los sentidos en una mirada que lo abarque [ueberschauen: lit. «mirar desde arriba»] todo. A esta mirada que pende y se balancea [schwebenden: estar suspendido y en un movimiento de balanceo] sobre todo, y que todo lo destruye, la llamamos «ironía». Traducción de Nicolás Garrera Tolbert.)

Véase también Solger (2004). En el prólogo, Jacques Colette, el sensible lector, traduce *Schweben* con el verbo intransitivo francés tan espléndido: *scintiller*: «centellear». Como lo captó por su cuenta también Richir, *Schweben* implica el centelleo, el parpadeo, lo que aparece y desaparece en el mismo instante, casi simultáneamente. ¿Es imprudente, en esta ocasión, invocar una vez más el rayo, el relámpago de Zeus pindárico?

<sup>21</sup> A esta edición refieren las siglas «E.C.» acompañadas del número de página. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, (Digitale Bibliothek 4. *Philosophie von Platon bis Nietzsche*).

<sup>22</sup> Philonenko, *Fichte*, especialmente el capítulo «el problema de los *Grundlage*», en *Historia de la Filosofía siglo XXI*. Véanse asimismo las referencias a Fichte en Richir (2015).

<sup>23</sup> Ni siquiera en Kant tiene este sentido. Para Kant deducir es justificar en el sentido jurídico de la expresión.

<sup>24</sup> La polémica existe efectivamente. Véase a título informativo, Lizaga (2013). En estos momentos la bibliografía ha crecido en volumen. Cito, simplemente, algunos de los textos que en otro lugar trataré de explorar: Henrich (1969/1970). Cfr. Henrich (1970) y (2008); Frank (2011).

<sup>25</sup> Cfr. Simonelli. El texto de Fichte citado es la anotación de un sueño de éste del 18 de agosto de 1812, «En vacaciones. En un sueño una tarea (sic) me apareció de manera muy luminosa. El ver sería un ojo viéndose... un ojo viéndose = reflexión de una vida, de algo que es manifiesto a sí mismo, al mismo tiempo sin embargo un hecho (*Faktum*) que explica todo a partir de sí mismo, que (permanece) justamente en sí mismo y en su facticidad».

<sup>26</sup> Curiosamente, la tesis de Heidegger defendida en *Kant y el problema de la metafísica*, sobre el privilegio de la imaginación en la primera edición de la CRPU, es más fichteana que kantiana.

<sup>27</sup> Según Bertinetto en su trabajo ya citado, «trascendental» tiene un doble sentido en Fichte, es la consciencia originaria como condición de posibilidad de la consciencia *objetual*, pero asimismo como la autoposición que como imagen es un reflejo de una alteridad (llamémosla «Dios» o «Absoluto», términos engañosos, como cualquier término) que se exhibe exclusivamente a través de esta imagen. Podemos decir que esta imagen se corresponde, más bien, con una imaginación sin imagen. Aquí, también, habrá que volver...

<sup>28</sup> § 5, en página 60 de la ed. alemana de *Nova Methodo*.

<sup>29</sup> Este hombre que siempre habla de la consciencia de sí de cada cual, no cesa de referirse permanentemente a sus oyentes, muchas veces interpeándolos de manera explícita. La existencia del otro es esencial para su filosofía, que, tiene razón en este aspecto Philonenko, es más un idealismo semántico que ontológico: la existencia del otro y del mundo cobra sentido en la reflexión de la consciencia sobre sí. Véase Philonenko (1968).

<sup>30</sup> La ambigüedad del «suyo» es deliberada.

<sup>31</sup> Véase el §12, en la citada Digitale Bibliothek. Hay una traducción italiana en Fichte 2008.

<sup>32</sup> Cfr. Fichte (1987). Ver también *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), en la versión Digitale Bibliothek.

## Bibliografía

ALLISON, HENRY (2004). *Kant, Idealism transcendental. An interpretation and defense*. New Haven/Londres: Yale University Press.

- ARISTÓTELES (1957). *On the Soul. English translation by Hett*. Cambridge/Londres: Harvard University Press/William Heinemann.
- BAILLY, ANATOLLE (1928). *Dictionnaire grec-français*. París: Hachette.
- BERTINETTO, ALESSANDRO (1999). «Riflessione e Reflissibilita». *Anuario Filosófico* 15, 249–294.
- CULIANU, IOAN (1999). *Eros y magia en el Renacimiento*. Barcelona: Siruela.
- DAVID-MÉNARD, MONIQUE (1990). *La folie dans la raison pure (Kant lecteur de Swedenborg)*. París: Vrin.
- DÜRING, INGEMAR (2005). *Aristóteles*. México: UNAM.
- *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Digitale Bibliothek 4. Philosophie von Platon bis Nietzsche.
- FICINO, MARSILIO (1965). *Teologia Platonica*. Bologna: Zanichelli editore.
- (1993). *Sobre el furor divino y otros textos*. Barcelona: Anthropos.
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB (1794). «Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (como manuscrito para sus oyentes)». *Doctrina de la Ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1975. Traducción e introducción de Juan Cruz Cruz.
- (1797). *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Digitale Bibliothek.
- (1982). *Wissenschaftslehre nova methodo* (según las notas de Krause, 1798/99). Hamburg: Felix Meiner Verlag. Traducción de Isabelle Thomas-Fogiel.
- (1987). *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia. Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Tecnos. Traducción de José María Quintana Cabanas.
- (2000). *Doctrine de la science, nova methodo*. París: Le livre de poche.
- (2008). *Scritti sulla dottrina de la scienza, 1794/1804*. A cura de Mauro Sassetto. Milano: Mondadori.
- FRANK, MANFRED (2005). *Structure de l'argumentation de la conférence de Jean-Paul Sartre «Conscience de soi et connaissance de soi»*. Le Portique [en línea]. Consultado el 15 de junio de 2008 en <https://leportique.revues.org/739>
- (2011) ¿Qué es el neoestructuralismo? México: Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica.
- GRANEL, GERARD (1970). *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*. París: Gallimard.
- (1998). «Más allá de la sustancia. ¿Hacia dónde? Ensayo sobre la kenosis ontológica del pensamiento a partir de Kant». *Arète* 1, 103–115.
- GUYER, PAUL (1996). «Los principios del juicio reflexivo». *Diánoia* 42, 1–59.
- HENRICH, DIETER (1967). «La découverte de Fichte». *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, 154–169.
- (1969/1970). «Self-Consciousness, a critical introduction to a theory». Yale, Princeton, and Columbia Universities.
- (1970). «Selbstbewusstsein: Kritische Einleitung in eine Theorie». *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen: Mohr, 257–284.
- (2008). *Pensée et être-soi. Leçons sur la subjectivité*. París: Vrin.
- KANT, IMMANUEL (1963). *Opus Postumum. Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*. A cura di Vittorio Mathieu. Bologna: Zanichelli.
- (1976). *Kritik del Reinen Vernunft*. Hamburg: Raymund Schmidt.

- (1987). *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*. Madrid: Visor. Traducción de José Luis Zalabardo.
- (1988). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. París: Vrin. Traducción de Michel Foucault.
- (1998). *Kritik der Urteilkraft*. Digitale Bibliothek 4. Philosophie von Platon bis Nietzsche. CD-ROM.
- (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia (edición bilingüe)*. Madrid: Istmo. Edición, traducción y notas de Mario Caimi.
- (2003). *Crítica del Discernimiento*. Madrid: Mínimo Tránsito. Traducción de Aramayo y Mas.
- (2007). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Colihue Clásica. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi.
- (2012). *Antropología Collins*. Madrid: Escolar y Mayo.
- LALANDE, ANDRÉ (1991). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Vol. 1. París: P.U.F.
- LIZAGA, JOSÉ LUIS LÓPEZ DE (2013). «¿Tiene la autoconciencia un fundamento lingüístico? Ernst Tugendhat y la Escuela de Heidelberg». *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 46. 77-101.
- LYOTARD, JEAN FRANÇOIS (1999). *Leçons sur l'Analytique du sublime*. París: Galilée.
- NOVALIS (2007). *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Madrid: Akal.
- PACI, ENZO (1964). «Whitehead and Husserl». *Aut-Aut* 84, 7-18.
- PATON, HERBERT JAMES (1970). *Kant's metaphysic of experience*. Vol. 1. Londres/New York: Humanities Press.
- PHILONENKO, ALEXIS (1968). *Théorie et Praxis, dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte, en 1793*. París: Vrin.
- (1977). *Historia de la Filosofía siglo XXI*. Vol. 7. *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. México/Madrid: Siglo XXI.
- RECANATI, FRANÇOIS (2006). *El significado literal*. Madrid: Antonio Machado.
- RICHIR, MARC (2015). *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. París: Millon.
- SARTRE, JEAN PAUL (1948). *L'imaginaire*. París: Gallimard.
- SERRANO, VICENTE (2004). *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- SIMONELLI, THIERRY (1998). «La restauration du sujet absolu chez Dieter Henrich». *Dogma* [en línea]. Consultado el 15 de junio de 2008 en <http://www.dogma.lu/txt/henrich1.htm>
- SINI, CARLO (1989). *Pasar el signo*. Madrid: Mondadori.
- SOLGER, KARL (1907). *Erwin. Vier Gespräche über die Schöne und die Kunst*. Berlin: Verlag von Wiegandt/Grieben (G.K. Sarasin).
- (2004). *L'art et la tragédie du beau*. París: Editions Rue d'Ulm.
- VETÖ, MIKLOS (2000). *De Kant à Schelling, les deux voies de l'Idéalisme allemand*. París: Millon.
- VUILLEMIN, JULES (1954). *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*. París: P.U.F.