

Julián Ferreyra

## Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Referencia electrónica

Julián Ferreyra, « Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 8 | 2014, Publicado el 21 septembre 2014, consultado el 22 septembre 2014. URL : <http://ref.revues.org/525>

Editor : EuroPhilosophie  
<http://ref.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://ref.revues.org/525>  
Document generado automaticamente el 22 septembre 2014.

© EuroPhilosophie

Julián Ferreyra

## Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical

- 1 La relación entre Deleuze y Fichte se puede pensar en dos sentidos: sea como presencia del pensamiento de Fichte en la obra de Deleuze, sea como *deleuzianización* del pensamiento de Fichte, esto es, en cuanto re-interpretación del legado de Fichte en clave deleuziana. En estas páginas voy a referirme muy brevemente al primer modo, para concentrarme luego en los desafíos y paradojas del segundo sendero interpretativo.
- 2 La presencia explícita del pensamiento de Fichte en la profusa obra de Deleuze es escasa. Apenas unos destellos en medio de la frondosa selva de referencias a los más diversos autores (desde los más célebres hasta los más ignorados por los variados cánones) tanto de la historia de la filosofía como de la literatura, la ciencia y otras ramas de la cultura. Allí donde Kant, Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza y Leibniz reciben múltiples menciones, citas, referencias e incluso libros y cursos completos dedicados a su pensamiento, Fichte es referido en forma muy sucinta. Sin embargo, estas muy pocas menciones son a mi juicio bien significativas.
- 3 Señalaré tres presencias puntuales. La *primera*, en la obra fundamental de Deleuze, *Diferencia y repetición* de 1968. Allí Fichte aparece, mayoritariamente, subsumido bajo el término “post-kantianos”. Se trata de un término por cierto antipático, como toda generalización que engloba pensamientos dispares, pero mediante el cual Fichte recibe una serie de valoraciones positivas por parte de Deleuze: alcanzar el punto de vista de la génesis sin quedarse, como lo habría hecho Kant según Deleuze, en el mero punto de vista del condicionamiento<sup>1</sup>, y “rozar el verdadero movimiento del pensamiento”.<sup>2</sup> Deleuze señala que esta cercanía con el “verdadero movimiento del pensamiento” tiene, en el caso específico de Fichte, la forma del pasaje del juicio hipotético al juicio tético.<sup>3</sup>
- 4 Pero a través del término “post-kantianos”, Fichte es objeto también de objeciones teóricas por parte de Deleuze, que dice que hay “demasiado dogmatismo” en los post-kantianos. ¡Demasiado dogmatismo! ¡Afrenta terrible para Fichte! ¿Quiere decir Deleuze que la filosofía de Fichte es una “mera invención y no tiene absolutamente ninguna realidad”?<sup>4</sup> Es posible que eso sea lo que quiere implicar, pero explícitamente indica que en los post-kantianos hay demasiado dogmatismo, en la medida en que “colman” lo que separa<sup>5</sup> y así “traicionan al máximo el verdadero movimiento del pensamiento” el cual llegaban a rozar (en el caso puntual de Fichte por el rol del Yo como “imperativo de orden eminentemente moral”<sup>6</sup>).
- 5 Todas cuestiones exigen por cierto un tratamiento extendido, reponiendo el contexto en el cual Deleuze realiza cada una de estas afirmaciones, y rastreando en Fichte los ecos, justicias e injusticias, implicancias, prolongaciones, etc. Aquí solamente las menciono, dado que el objetivo central del presente artículo es otro. Desde el punto de vista bibliográfico, en ningún momento de *Diferencia y repetición* Deleuze cita directamente a Fichte, sino que se refiere a él a través de *La evolución y la estructura de la Doctrina de la Ciencia en Fichte* (1930) de Guérout. También trabaja con dos obras de Vuillemin donde Fichte tiene una importancia central: *La herencia kantiana y la revolución copernicana* (1954) y *La filosofía del álgebra* (1962). También refiere a *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (cuya influencia explicaría la tendencia a la hegelianización de Fichte que se observa en la lectura de Deleuze). Esto en referencia a la presencia de Fichte en *Diferencia y repetición*.
- 6 La *segunda* presencia que quería mencionar ocurre en un espacio inesperado: en medio de los cursos de Deleuze sobre el cine. En efecto, en mayo de 1983 dedica una serie de clases a las “imágenes del pensamiento” y realiza una suerte de “historia de la filosofía” a partir de la aplicación de los principios que anteriormente se consideraban *meramente* lógicos a la existencia. En los post-kantianos, “[a través del principio de no-contradicción] el pensamiento y lo real se engendran y se desarrollan en simultáneo, van al mismo paso”.<sup>7</sup> Volveré sobre esta referencia más adelante.

7 La *tercera* presencia puntual y significativa se halla en un texto breve, pero bastante célebre, dado que es una suerte de “testamento filosófico” de Deleuze, esto es, las últimas páginas que escribe antes de suicidarse. Se trata de “La inmanencia: una vida...” de 1995. Es un texto pequeño (cinco carillas en total), pero significativo para nosotros porque allí sí cita a Fichte de primera mano. Cita literalmente la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia (ZE)*, usando la traducción de Philonenko de 1972. En este libro se incluyen, además de las introducciones, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/95 y el *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* de 1795. Cito un pasaje de “La inmanencia: una vida...”, y con esto paso a la segunda y sustancial parte de este artículo:

En la medida en que supera las aporías del sujeto y del objeto, Fichte, en su última filosofía, presenta el campo trascendental como una vida, que no depende de un Ser ni está sometido a un Acto: consciencia inmediata absoluta, cuya actividad misma no remite más a un ser, sino que no cesa de ponerse en una vida. El campo trascendental deviene entonces un verdadero plano de inmanencia que introduce el spinozismo en lo más profundo de la operación filosófica.<sup>8</sup>

8 Por “última filosofía” de Fichte Deleuze entiende *Die Anweisung zum seligen Leben (El camino a la vida bienaventurada)* de 1806, pero en nota al pie dice que esto se encuentra “ya” en las introducciones de 1797, y cita el § 5 de la *ZE* donde, en referencia a la intuición intelectual, Fichte dice: “una intuición de la mera actividad, que no es nada estático, sino un curso progresivo, no un ser, sino un vivir”.<sup>9</sup> Deleuze encuentra entonces en Fichte elementos de su propio campo trascendental o plano de inmanencia. Y abre las puertas para pensar la posibilidad de una afinidad, radical incluso, entre su pensamiento y el de Fichte.

## El punto de vista deleuziano

9 Jean-Cristophe Goddard defendió con vigor esa posibilidad de una afinidad radical entre Fichte y Deleuze en un artículo de 2008:

[Lo que plantea Deleuze] es exactamente lo que venimos de leer en Fichte: el Yo pienso no es posible más que por el intermedio de un intuición de sí como autoactividad, como retorno a sí de una actividad sin autor, cuyo sujeto no posee en nada la iniciativa, sino en la cual es originariamente pasivo, afectivo, sintiente y sensible. Es por ello que no hay que traducir *das denkende* por “sujeto pensante” o *Selbsttätigkeit* por “actividad autónoma”, ya que se corre el riesgo con esas traducciones de introducir la idea de un sujeto activo por su propia iniciativa (...) Es lo que, para Deleuze, mantiene la pasividad del Yo como una “grieta del Yo” del Yo pienso.<sup>10</sup>

10 Tanto en “La inmanencia: una vida...” de Deleuze como en este artículo de Goddard encontramos lo que yo llamaría el *afinismo* radical: el punto donde todas las distancias entre Deleuze y Fichte parecen disolverse en favor de las afinidades. Todas las diferencias parecen de pronto *olvidadas* tanto por el propio Deleuze (que en 1995 obvia la traición, el dogmatismo, el moralismo que le preocupaban en 1968) como por Goddard (quien conoce, sin embargo, bien la especificidad del pensamiento fichteano). Y aquí me encuentro en una encrucijada. ¿Para donde ir? La tentación, mi deseo incluso, es tomar el camino hacia Fichte. Poner en contexto las citas de la *ZE* en las cuales Deleuze y Goddard se basan, ver hasta donde hacen justicia, hasta donde traicionan a Fichte. El terreno en el que me sumergiría sería por cierto resbaladizo, ya que se tocan puntos neurálgicos: el *spinozismo*, el *dogmatismo*, la interpretación de la *Thathandlung*. Camino bien interesante, por cierto, pero que voy a resignar en favor de otro: desarrollar las implicancias que tiene, en el extremo, esta identificación para el pensamiento de Fichte.

11 Lo que presentaré es una suerte de refutación por el absurdo del afinismo extremo. ¿Qué le pasa al Yo fichteano cuando se lo interpreta, *hasta sus últimas consecuencias* a la luz del plano de inmanencia deleuziano? ¿Hasta dónde estamos dispuestos a suscribir las consecuencias que se siguen de tal identificación? ¿Dónde habría que decir, por muy osados que seamos en cuanto intérpretes, “aquí me planto” porque ya de Fichte no queda *nada*?

12 Voy a ir paso a paso, y voy a aprovechar para *reponer* un atisbo de la ontología deleuziana. A mí por cierto siempre me ha simpatizado en extremo como estrategia de *entrada* a la teoría de la Idea de Deleuze el camino del post-kantismo, y que es justamente el que recorre Goddard

en el artículo que está –de alguna manera– aquí en controversia. Deleuze señala la diferencia entre el *cogito* cartesiano y el kantiano: allí donde Descartes recurre únicamente a dos valores lógicos e intenta aplicar directamente la determinación (*yo pienso*) a lo indeterminado (*yo soy*), Kant añade un tercer valor lógico: la forma mediante la cual lo indeterminado es determinable por la determinación (el tiempo). “Al yo soy y al yo pienso hay que agregar el “*moi*”, es decir, la posición pasiva (lo que Kant llamaba la receptividad de la intuición)”.<sup>11</sup> De acuerdo a Deleuze, la distinción kantiana de tres “valores lógicos” dentro del Yo, pone en jaque su supuesta identidad. No hay un único Yo idéntico a sí mismo, sino dos Yo y un *moi* con minúscula. Deleuze recurre a la peculiaridad del francés<sup>12</sup> para exponer las diferencias conceptuales entre el *cogito* cartesiano y el kantiano: el *moi* aparece en la grieta del yo, como pasividad determinable *entre* la actividad del *yo pienso* y la indeterminación del *yo soy*. “La correlación del *moi* pasivo y del *Je* agrietado constituye el descubrimiento de lo trascendental o el elemento de la revolución copernicana”, concluye Deleuze.<sup>13</sup> La “Idea” que Deleuze postula como concepto central de su ontología estará compuesta por estos tres aspectos: lo indeterminado, la determinación y lo determinable

- 13 El aporte “post-kantiano”, en este contexto, es para Deleuze considerar que el tercer valor, esto es, lo determinable, no debe tener un carácter meramente *condicionante*, sino que debe ser considerado como elemento *genético*.

## Grieta y elemento genético en Fichte

- 14 Hasta aquí “los hechos”. Aplicar lo que Deleuze señala en general para los post-kantianos al caso particular de Fichte –con las escasas alusiones explícitas que ya señalamos– exige evidentemente un gran esfuerzo interpretativo. La grieta del yo podría rastrearse en cada uno de los principios fundamentales del *GWL*: en el primer axioma, como la *x* que relaciona al Yo con el Yo; en el segundo, como la oposición que se abre entre Yo y No-Yo; en el tercero, como el límite que permite que Yo y No-Yo se opongan *en el Yo*. Por supuesto, la cosa no es tan simple, porque decir que se trata de una *grieta* es una afirmación por lo menos controversial. Pero aún más complejo, intentando aplicar a Fichte el esquema deleuziano determinación-indeterminado-determinable, es rastrear en Fichte la forma de lo determinable. Y este es el punto clave, ya que para Deleuze lo determinable es precisamente el elemento *genético*, lo que dinamiza, hace viviente y productiva la ontología. ¿Qué *concepto* fichteano ocuparía entonces el lugar de lo determinable? ¿El Yo absoluto o por el contrario el Yo limitado? La letra de Fichte apunta a lo segundo,<sup>14</sup> los requerimientos del afinismo radical hacia lo primero, ya que sólo en cuanto Yo absoluto lo determinable podría ser principio genético y candidato a *campo de immanencia* en sentido deleuziano (claro que así lo determinable no es ya un camino para la realización del Yo, orientado por un concepto de fin, sino el *prius* ontológico del cual toda determinación –sea *Bestimmtheit*, sea *Bestimmung*– se deriva<sup>15</sup>). Esa es en efecto la operación de Goddard: ligar el *moi*, posición pasiva o forma de lo determinable de Deleuze al Yo puro de Fichte:

El Yo puro, alcanzado por la abstracción de todo *ser* del sujeto como de todo *ser* relativo al sujeto, es entonces singularmente el sí mismo (*Soi*) concreto, sensible, corporal (*leiblich*) – antes que todo un ser receptivo, *pasivo*. La pasividad es aquí indisociable de la autoactividad [...] El Yo es, por la reflexividad viviente que él *es*, originariamente y ante todo posición consciente de sí, originariamente sensible. Él define, contra la existencia *cósica*, una existencia fundamentalmente *afectiva*.<sup>16</sup>

- 15 Darle preeminencia trascendental a la posición pasiva, interpretar la autoactividad absoluta del Yo como pasividad es todo el objetivo de Goddard. Es decir, no sólo dar por buena la interpretación deleuziana de una triplicidad de valores lógicos en relación a Fichte (esto es, que la autoactividad consiste en el juego de lo indeterminado, la determinación y lo determinable en el Yo fichteano), no sólo además darle una preeminencia ontológica a uno de esos valores, y particularmente al de lo determinable, sino, fundamentalmente, atribuirle el carácter de pasividad (es decir, poner lo *genético* en la pasividad, atribuir una “actividad pasiva” al Yo fichteano).

16 Claramente esto no es lo que piensa Deleuze que ocurre, por lo menos en 1968 –si ocurriera, no habría distancia entre su pensamiento y el de Fichte, y los post-kantianos en general dirían junto con Deleuze “efectivamente lo mismo”. Como ya señalé, en el mismo lugar donde Deleuze dice que los post-kantianos aspiran a superar el punto de vista del condicionamiento para alcanzar el de la génesis, también los acusa de “excesivo dogmatismo” por “colmar lo que separa”<sup>17</sup>. Esta, tal vez, enigmática e indudablemente sucinta acusación obtiene algo más de desarrollo justamente a continuación de las consideraciones acerca del *cogito* cartesiano y kantiano que recién comentaba, cuando Deleuze dice que:

“la grieta [del Yo] es rápidamente colmada [*comblée*] por una nueva forma de identidad, la identidad sintética activa, mientras que el *moi* pasivo es únicamente definido por la receptividad, sin poseer en tal sentido ningún poder de síntesis.”<sup>18</sup>

17 La *identidad sintética*, es para Deleuze uno de los rasgos distintivos de los post-kantianos:

“[los post-kantianos] pretenden que la identidad sintética esté fundada en el yo como tal. He aquí que van a decir que la identidad sintética es ‘yo no es no-yo’. (...) Es el yo = yo de Fichte: la auto-posición del yo implica la oposición del yo con un no-yo. El yo sólo se sitúa como yo por negación del no-yo.”<sup>19</sup>

18 Si la identidad sintética activa es lo que colma la grieta del Yo, la filosofía de Fichte, entonces, para Deleuze, lejos de estar regida por la pasividad del *moi*, obtura dicha capacidad genética mediante la actividad del Yo (un *Moi* con mayúscula que colma la grieta del Yo) – al menos como tarea infinita.

19 Por supuesto, esto no invalida en absoluto el intento de Goddard. Es perfectamente aceptable afirmar que en 1968 Deleuze tuvo una interpretación sesgada de la filosofía de Fichte, y que no pudo entonces ver que *bien interpretado* Fichte no dice algo tan distinto de lo que él mismo sostenía (en lo cual Deleuze repararía sólo al final de su vida). Y eso es lo que hace Goddard, cuando afirma que de ninguna manera hay en Fichte un sujeto detrás del pensamiento o una autonomía detrás de la actividad (como la traducción de Philonenko haría pensar), sino que la *Selbsttätigkeit* y *das Denkende* refieren, según afirma, a una actividad sin autor y a un sujeto que no posee la iniciativa, sino que es originariamente pasivo.

20 Los aportes teóricos que este abordaje presenta son significativos, desde la perspectiva de ambos autores en juego. Desde el punto de vista de Fichte, evita las interpretaciones excesivamente subjetivistas, antropocéntricas y, en el límite, dogmáticas que deslucen el verdadero aporte de su pensamiento. Desde el punto de vista de Deleuze, permiten aportar a nociones que suelen presentarse como evidentes de suyo el necesario andamiaje teórico sin el cual resultan vagas y vacías. Toda la complejidad teórica y la tradición interpretativa que implica el Yo fichteano permite dar una nueva luz a las nociones de campo de inmanencia, determinación-indeterminado-determinable, grieta del Yo, etc.

## Desfondamiento del legado de Fichte

21 Más allá de las ventajas teóricas de interpretar la autoactividad de Fichte en términos de elemento genético pasivo e impersonal, este abordaje ignora las consecuencias extremas que Deleuze deriva de este movimiento: desde el punto de vista de la ontología, el fundamento es superado hacia un sin-fondo, un *desfondamiento* universal<sup>20</sup> que implica la *exclusión* de la acción del Yo, que se vuelve *contra* el Yo, que lo proyecta en mil pedazos<sup>21</sup>; esto implica la afirmación del azar y de un cosmos caótico de donde todo surge.<sup>22</sup> Son sólo algunas de las tantas fórmulas en las cuales Deleuze intenta expresar el giro propio de su ontología (y cuya articulación en una ontología coherente, mediante su teoría de la Idea y de la “síntesis asimétrica de lo sensible” implica un delicado trabajo interpretativo).

22 Llegado a este punto me pregunto ¿qué queda de Fichte si aceptamos la *exclusión* del Yo y el fundamento? ¿cuál es el sentido de buscar en el Yo el principio absolutamente primero de todo conocimiento humano para luego hacerlo estallar en pedazos? ¿por qué llamar en suma “Yo” a un principio genético profundamente impersonal e inhumano? Supongamos que aceptemos que, como quiere Goddard, el Yo puro que “funda, da y produce” todo lo que surge en la consciencia<sup>23</sup> sea “actividad impersonal”, no autoconsciente, como en efecto la novena sección

de la *Segunda introducción* parece señalar,<sup>24</sup> ¿implica esta abstracción de la personalidad individual un “desfondamiento” de ese mismo fundamento y un estallido de la supuesta unidad de “todo lo que surge” (el Yo determinado, por ejemplo)? La postulación de un sin fondo, de un desfondamiento universal como origen radical de todo lo que existe, que Deleuze cree hallar en el Schelling de las *Investigaciones filosóficas acerca de la esencia de la libertad humana*, ¿no implicaría una traición irremontable de toda la empresa fichteana? ¿Tiene sentido, para escapar a la acusación de “dogmatismo” en virtud de sostener una identidad sintética, caer en las garras de un caos y un azar que sin dudas serían el “verdadero dogmatismo” desde el punto de vista de Fichte?

23 Pero la cosa no termina ahí, ya que en Deleuze lo indeterminado, la determinación y lo determinable como aspectos de la Idea no se reducen al *yo pienso*, el *yo soy* y el *moi*, sino que son lugares estructurales que pueden ser ocupados diversamente de acuerdo a la variedad de Idea de la que se trate (Deleuze hablará de Ideas psíquicas sociales, biológicas, físicas, matemáticas, lingüísticas, etc.). El campo trascendental o plano de immanencia (que Fichte, según Deleuze, en su última filosofía presentaría como una vida, resultado del eterno ponerse de la actividad de la consciencia inmediata) es el entramado de todas estas Ideas virtuales que no dejan de engendrar y ser engendradas. Ahora bien, todos los análisis del Yo y del *moi* en Deleuze se aplican particularmente al sistema psíquico. De allí que para que Deleuze y Fichte digan, como requiere el afinismo extremo, “exactamente lo mismo” tenemos que estar dispuestos a pensar sistemas *fichteanos* donde el rol del Yo sea ocupado por otra instancia, absolutamente heterogénea, y la génesis de lo real se haga sin Yo, en forma radicalmente inconsciente.

24 Esos son algunos de los interrogantes que abre la hipótesis del *afinismo extremo* Deleuze-Fichte y que obligan a pensar la relación entre ambos autores a partir de una tensión que no se resuelve en una tranquila concordancia sino que nos expone a los desafíos del pensar inherentes a la tarea filosófica, y a cuya vivificación un afinismo no-radical entre Deleuze y Fichte puede ofrecer un aporte significativo.

---

### Notas

1 Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968 (de aquí en más *DeR*), p. 221, la traducción es mía. La interpretación de Deleuze está aquí en línea con lo afirmado por Fichte: “Una cosa es *condicionado*, otra *determinado*. Según Kant toda consciencia está condicionada sólo por la consciencia de sí [...] Los resultados de esta fundamentación deben limitarse a no *contradecir* las condiciones de la consciencia de sí, a no anular su posibilidad; pero precisamente por ello no necesitan *brotar* [*hervorgehen*] de ella”. (*IntroDC*, p. 101, *ZE*, GA I/4 229).

2 *DeR* 254.

3 *Ibíd.*

4 *IntroDC* 38, *EE*, GA I/4, 190. Fichte refiere allí al primer principio dogmático, la cosa en sí.

5 *DeR* 221. Traduzco *comblen* por “colmar”, que J. Vogle traduce al alemán por *auffüllen* (*Differenz und Wiederholung*, München: Fink, 1992, p. 219).

6 *DeR* 254.

7 Deleuze, G., *Cine II, los signos y el movimiento*, Buenos Aires: Cactus, 2011 (de aquí en más *Cine II*), p. 590.

8 Deleuze, G. “L'immanence: une vie..” en: *Deux régimes de fous et autres textes*, Paris: Minuit, 2003, pp. 360-361.

9 *IntroDC* 86 (“ein unmittelbares Bewusstseyn [sic], also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen ginge, sondern Anschauung der blossen Thätigkeit [sic], die nichts stehendes ist, sondern ein fortgehendes, kein Seyn, sondern ein Leben”, *ZE*, GA, I/4, 218). “Todo el que se atribuye una actividad apela a esta intuición [intelectual]. En ella está la fuente de la vida” *IntroDC* 83, *ZE*, GA I/4 217.

10 Goddard, J.-Ch. “*Commentaires* du § 16 de la *Critique de la raison pure*: Fichte, Deleuze, Kant”, en Vaysse, J.-M. (dir.), *Kant*, Paris: Cerf, 2008, p. 138-139.

11 *DeR* 117. Deleuze se apoya en la nota al § 25 de la segunda edición de la “analítica trascendental” (*KrV* B157-158). En esta nota particularmente oscura Kant, como bien señala Goddard, indica, en efecto, que el tiempo es la manera en la cual el Yo, como acto (*Aktus*), determina mi existencia (*Dasein*). El tiempo,

específica, es fundamento de una “auto-intuición” y “pertenece a lo sensible y es la receptividad de lo determinable”.

12 A diferencia del castellano y el alemán, en el francés existe una diferencia lingüística dentro del yo: *Je* y *moi*. Esta diferencia ha sido ampliamente explotada por la filosofía y la literatura francesa contemporáneas, marcando una distinción conceptual entre el *Je* y el *moi*. Sin embargo, dicha “peculiaridad” ha sido obviada tradicionalmente por el francés filosófico, que los distingue sólo gramaticalmente: se utiliza *Je* cuando se trata de un pronombre de la primera persona y *moi* cuando es complemento directo o indirecto (cfr. Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París: PUF, 1926, p. 545). De acuerdo a este criterio, *Moi*, y no *Je*, es la traducción habitual para el *Ich* fichteano, mientras el Yo del *Yo pienso* es traducido por *Je* (así, en el desarrollo del primer axioma, “Yo = Yo, Yo soy Yo” (I, 94) es traducido por “Moi = moi; Je suis Je”).

13 *DeR* 117.

14 Cf. *FDC* 32-33 (*GWL*, GA I/2, 279): “Todos los juicios cuyo sujeto lógico es el Yo limitable o determinable, o algo que determina al Yo, tienen que ser limitados y determinados por algo más alto (...) La esencia de la filosofía crítica consiste en establecer un Yo absoluto, completamente incondicionado y no determinable por algo más elevado”.

15 Agradezco aquí los aportes, la discusión y la determinación de Mariano Gaudio – a quien debo en general la influencia fichteana en mi pensamiento.

16 Goddard, J.-Ch., *op. cit.* p. 136-137. Goddard basa su interpretación predominantemente en los §§ 6 y 9 de *ZE*.

17 *DeR* 221.

18 *DeR* 117.

19 *Cine II* 588 (clase del 17 de mayo de 1983). Deleuze piensa aquí “hegelianamente” a Fichte como si hubiera una conexión procesual entre los axiomas, como si el segundo se derivara del primero. Véase también Deleuze, G. *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 132 (clase del 6 de mayo de 1980): “Se trata de una unidad sintética, porque Yo=Yo marca la identidad del Yo que se piensa como la condición de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo, y del yo que aparece él mismo en el espacio y en el tiempo”.

20 *DeR* 123.

21 *DeR* 121.

22 *DeR* 256-257.

23 *ZE*, GA I/4 229. Cf. Goddard, J.-Ch., *op. cit.* p. 135.

24 Goddard, J.-Ch., *op. cit.* p. 135: “la novena sección de la *Segunda introducción* insiste sobre el carácter *impersonal* de tal unidad viviente”.

### **Para citar este artículo**

Referencia electrónica

Julián Ferreyra, « Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 8 | 2014, Publicado el 21 septembre 2014, consultado el 22 septembre 2014.  
URL : <http://ref.revues.org/525>

### **Autor**

**Julián Ferreyra**

Conicet - Universidad de Buenos Aires

### **Derechos de autor**

© EuroPhilosophie

### **Resumen**

The presence of Fichte's thought in the work of Deleuze is scarce, but nonetheless quiet suggestive, to the extent that in a recent paper Jean-Cristophe Goddard attempts a quest of an

extreme affinity between both authors. In this paper I describe, firstly, the main appearances of Fichte in the work of Deleuze, and then I focus, through the notes that the French philosopher attributes in general to “post-Kantianism”, on a reconstruction of a *Deleuzian* interpretation of Fichte's ontology, with its merits and flaws. On this basis, I explore the advantages offered by the perspective of affinity, but also the controversial consequences of such a *deleuzianisation* of the Fichtean legacy.

***Entradas del índice***

***Keywords*** : Fichte, Deleuze, passive self-activity, genetic element