Filosófica



Fichte.
La subjetividad como manifestación del absoluto

Juan Cruz Cruz

EUNSA

FICHTE.

LA SUBJETIVIDAD COMO MANIFESTACIÓN DEL ABSOLUTO

JUAN CRUZ CRUZ

FICHTE.

LA SUBJETIVIDAD COMO MANIFESTACIÓN DEL ABSOLUTO

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 180

Consejo Editorial
Director: Prof. Dr. Ángel Luis González
Vocal: Prof. Dr. José Luis Fernández
Secretario: Prof. Dra. Lourdes Flamarique

Primera edición: Julio 2003

© 2003. Juan Cruz Cruz
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-2107-5
Depósito legal: NA 2.031-2003

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. Determinación de la subjetividad 13
2. Carácter de una subjetividad 18
3. Subjetividad e intersubjetividad 24
4. El absoluto en la subjetividad 30
5. Articulación de este libro 33

PRIMERA PARTE
SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD

I. LA GÉNESIS DEL SABER

1. Verdad y fundamento 39
2. Genetización de lo fáctico 42
3. La verdad en la filosofía transcendental 44
4. Evidencia y método 48
5. El residuo dogmático y la unidad de la filosofía 53
6. Subjetividad interiormente instada 56
7. Filosofía como “saber del saber” 59
8. La forma exigitiva del saber 62

II. LOS HECHOS DE LA CONCIENCIA

1. La percepción externa 68
   a) Intuición y pensamiento 68
   b) Dogmatismo e idealismo 72
2. La percepción interna 74
   a) Intuición y pensamiento 74
   b) Intuición intelectual. La unidad egológica de pensar y querer 80
   c) La apercepción transcendental 82
   d) El imperativo categórico kantiano 83
   e) La orientación de la intuición 85
3. El fundamento y la conciencia 88
4. La doble destinación del ser 91
   a) La unidad de la filosofía de Fichte 91
   b) Del ser relativo al ser absoluto 94

III. PRINCIPIOS Y CATEGORÍAS

1. Tarea principial de la ciencia fundamental 99
2. La Metafísica y el ámbito del saber humano 102
3. Los principios supremos del saber 104
   a) Primer principio fundamental: posición 104
   b) Segundo principio fundamental: oposición 108
   c) Tercer principio fundamental: limitación 111
4. El sentido del sistema de principios 113
5. Saber teórico 118
   a) Los principios del conocimiento teórico 118
   b) La condición de la conciencia: la imaginación 121
   c) El contenido de la conciencia 122
   d) El problema de las categorías 123
6. El saber práctico y el orden intersubjetivo 125

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE
SUBJETIVIDAD Y ABSOLUTIVIDAD

IV. SER Y EXISTENCIA
1. El fundamento de la conciencia 135
2. Consistencia y disolución del saber 137
3. Articulación definitiva de la "Doctrina de la ciencia" 138
4. Ser y existencia. La eclosión de la luz 142
5. Existencia como saber 146
6. La diferencia ontológica 151
7. "Doctrina de la ciencia" como idealismo transcendental 154

V. EL ACCESO AL ABSOLUTO
1. Análisis del hecho religioso cristiano 157
a) Un modelo tardo-ilustrado 157
b) La fe religiosa frente a la fe eclesiástica 160
c) La iglesia joánica frente a la iglesia paulina 163
2. Crítica al razonamiento teológico 168
a) La idea dogmática del ser supremo 168
b) Conciencia humana e impersonalidad divina 172
3. El origen del mundo 175
a) Creación y libertad 175
b) Producción del mundo por el concepto 178
c) Ascenso y conversión 183

VI. LA PRESENCIA DEL ABSOLUTO
1. El genio filosófico 187
2. La interpretación estética del genio 188
a) Teoría restrictiva del genio. Kant 188
b) Teoría universalista del genio. Fichte 191

3. La libertad del genio: lo común como transcendental 192
4. Primacía de lo estético en la teoría: la contemplación..... 196
5. La primacía estética en la práctica: el ocio 202
6. La conciencia "instada" del genio 205

TERCERA PARTE
SUBJETIVIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

VII. INTERSUBJETIVIDAD LOGRADA
Introducción. Lo jurídico y lo moral en la intersubjetividad 215
I. Microinstitución intersubjetiva: el matrimonio
1. Sentido supraindividualista del amor 218
2. La relación entre sexos 221
a) La separación natural de los sexos 221
b) Función activa y pasiva de los sexos 222
c) La sublimación originaria del sexo femenino..... 224
d) El pudor femenino 227
3. La esencia del amor intersexual..... 228
a) Metamorfosis de la sexualidad femenina..... 228
b) El amor, donación eterna del ser y del tener 230
c) La magnanimidad del varón..... 232
d) La potenciación mutua de magnanimidad y amor 234
e) Matrimonio y celibato 236
f) Indisolubilidad y divorcio..... 238
4. La mujer y sus derechos..... 239
a) La carencia pública de la mujer 239
b) Feminismo y derechos de la mujer 242
5. Conclusión..... 244

II. Macroinstitución intersubjetiva: el Estado
1. Lo extramoral y lo intramoral 246
2. El valor jurídico: despotismo y libertad 249
3. El valor económico: trabajo y organización 251
4. El valor cultural: política e historia 253
5. El valor nacional: patriotismo y cosmopolitismo 255
6. El valor educativo: pueblo y patria 258
7. El valor religioso: reino racional y germanidad 260

VIII. LA CONCIENCIA HISTÓRICA
1. Constitución de la conciencia histórica 265
2. El ideal del individuo y de la historia 266
a) La naturaleza y la historia 266
b) La individualidad de lo histórico 268
3. Individualidad histórica e intersubjetividad 273
a) La superación del solipsismo 273
b) El “destino” del individuo 275
c) El individuo histórico y el Estado 276
d) El individuo en cuanto objeto de las ciencias históricas 278
4. El despliegue de la historia 280
a) Los tiempos pasados: pueblo normal y pueblos salvajes 280
b) Edad contemporánea: la individualidad egoísta 282
c) Los tiempos futuros: la ofrenda del individuo 283
5. Comparecencia indefinida de mundos históricos 286

IX. MUERTE Y SUPERVIVENCIA
1. Inmortalidad y eternidad 291
2. La muerte desde el punto de vista crítico-metafísico 295

3. El hilo conductor ético de la metafísica 298
a) El enfoque “cosista” 299
b) Enfoque ético de la muerte..... 306

EPÍLOGO
1. Subjetividad personal..... 317
2. Subjetividad libre 326

BIBLIOGRAFíA
1. Ediciones de las obras de Fichte..... 333
2. Elencos bibliográficos..... 333
3. Obras más relevantes de Fichte editadas en *SW* 334
4. Traducciones al castellano 336
a) Obras íntegras 336
b) Selecciones de textos..... 338
5. Bibliografía general..... 339

INTRODUCCIÓN

1. Determinación de la subjetividad

1. Que un hombre vea en sí mismo el origen y el término de sus actos, es un modo *óntico* de entenderse como "sujeto": su actividad parte de él y, a la vez, en él refluye. Si, además, considera que esa actividad suya no lo deja indiferente, porque unas veces incrementa su valor y otras veces lo empobrece, es una manera *moral* de establecer mejor su calidad de "sujeto", ya que empuña, en términos éticos, su doble condición de agente y de paciente. Y si, al compararse con el mundo circundante, ese hombre se considera miembro de una operación compleja que tiene su fuente también en otros hombres y, asimismo, en todos ellos conjuntamente regolfa, intensificando o debilitando su cultura –sus formas estéticas, religiosas y filosóficas–, entonces es un modo *histórico* de entenderse como "sujeto".

En los tres casos podemos decir que ese hombre, a diferencia de cualquier otra cosa del mundo, es una "subjetividad". En principio, no se asigna esta formalidad excepcional sólo al espíritu del hombre, ni a su pensamiento, ni a su voluntad; sino simplemente a la condición unitaria –dotada de poder reflexivo– de ser productor y receptor de una conducta, en los tres niveles aludidos y con todas las capacidades que lo integran. Y así la entiende Fichte.

Por otro lado, si en la tradición griega y medieval quedó el "sujeto" definido por la *sustancia* (lo que está debajo, lo que *sujeta* a todas las operaciones y elementos), en el pensamiento moderno quedó asentado –desde una perspectiva gnoseológica– en el "yo", en cuanto que al yo se le opone un *no-yo*; o en cuanto el yo se encuentra con un *ob-jeto*; de mo-

do que un "yo" individual se dirige a un objeto enfrentado para conocerlo o para obrar sobre él. Así se pudo hablar de "sujeto del conocimiento" o de "sujeto del obrar". Especialmente la subjetividad se *ante-pone*, en cuanto poder reflexivo y condición de posibilidad, a las demás cosas[1]**.** Fichte utiliza también la palabra "sujeto" en esta última acepción. Mas no por eso debe su filosofía calificarse de "subjetivista".

Es cierto que en algunos sectores de la filosofía moderna –en Hume, por ejemplo– se afirmó que el *objeto* sólo tiene valor para el *sujeto*, que se fundamenta en el sujeto, que depende del sujeto o que sólo está referido al sujeto, de modo que se aplicó el término "subjetivo" para declarar esa situación relativa, contingente y azarosa: es lo que se advertía con el término "subjetivismo". Frente a lo que tal término indicaba, se suponía que el "objetivismo" venía a definir el ser que ni dependía del sujeto, ni descansaba con todas sus determinaciones en el sujeto y que, por tanto, tenía necesidad, universalidad y solidez efectiva frente a todo tipo de contingencia y eventualidad "subjetiva". O un objeto con un sujeto azorante. O un objeto sin ningún tipo de sujeto.

Kant –como es sabido– quiso corregir ese desequilibrio: el objeto habría de abandonar su pretensión de valer por sí mismo; y el sujeto examinaría cuidadosamente su reclamo de contingencia pura. Decía Kant, contra el objetivismo: en los manantiales del sujeto existen las condicio-

1. No entiende Fichte por "subjetividad" el mero carácter que un hecho o un elemento tiene de pertenecer a un sujeto, en el sentido del *subjectum* de la filosofía antigua: sustrato real que sería portador de cualidades y accidentes reales y al que se le atribuirían determinaciones de diversa índole. Sino que es, en el sujeto, una condición que marca el ámbito ontológico, el gnoseológico y el ético, tanto de modo individual como interindividual: para Fichte, una nota sobresaliente de la subjetividad es que ella se *antepone* –en cuanto potencia reflexiva– al mundo, al no-yo, como condición de posibilidad de todo lo real. En cierta manera esta nota de la moderna subjetividad rehabilita un aspecto del antiguo *subjectum*: "Sujeto –decía Aristóteles– es aquello acerca de lo cual se predica lo demás, mientras que él mismo no se predica de ningún otro" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 3, Bk 1028 b 36). Sólo que la filosofía moderna vio el sujeto en el yo. Habría sido Descartes el pensador que dio a la filosofía "la primera orientación hacia la subjetividad por medio del *cogito ergo sum*" (F. W. J. SCHELLING, *Über die Methode des akademischen Studiums*, en: *Schelling, Ausgewählte Werke*, vol. III, Darmstadt, 1988, 296). A continuación Kant subrayaría el valor del sujeto por su autoconciencia y por su autonomía individual. En la época de Fichte se consideraba que los atributos fundamentales de la subjetividad eran la actividad autónoma y la reflexividad o conciencia de sí. Cfr. P. K. SCHNEIDER, *Die Wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie*, 76-86.

nes universales y necesarias que, proyectadas a través de la sensibilidad, hacen que los objetos emerjan con solidez y firmeza efectivas –y esto último lo afirmaba contra el subjetivismo–.

Fichte se adhiere a esa propuesta kantiana de una subjetividad capaz de afirmar el mundo, con la intención de superar el "subjetivismo".

2. Ciertamente en el término "subjetividad" engloba Fichte todo lo que pertenece a un hombre que, dotado de capacidad reflexiva, hace y padece su acción[2]: en primer lugar, su complexión psicofísica, la cual determina su manera de sentir, de pensar, de juzgar y de querer; en segundo lugar, sus capacidades espirituales de entender y querer, por las que surge un mundo "objetivo" ante él; y en tercer lugar, sus dimensiones sociales e históricas que lo convierten en una existencia intersubjetiva[3]. En todo caso, Fichte no entiende la subjetividad como una "categoría" entre otras, sino como una condición radical de todas las categorías: "en la representación: me pongo, en cuanto (identidad) *reflexionante*, como activo. Observa que aquí comparece la verdadera subjetividad"[4].

Por tanto, la subjetividad no coincide, sin más, con la conciencia. Aunque Fichte recala inicialmente en la conciencia, eso no ocurre –como se mostrará detenidamente– para hacer de ella un principio primero. En primer lugar, el acto de la conciencia es una síntesis relativa: implica una relación y una diferencia de sujeto y objeto, siendo su valor completamente relativo y empírico. Ahora bien, un principio primero ha de tener un valor apodíctico e independiente de todas las constataciones empíricas. La constatación de un hecho (*Thatsache*) es de orden experimental;

2. Más recientemente, Husserl estuvo próximo al enfoque de Fichte, considerando que la subjetividad es un ámbito –esencial y constitutivo– donde radica la objetividad y los aspectos del mundo en general. "Todo sentido imaginado, todo ser pensado, llámese inmanente o transcendente, recae en el ámbito de la subjetividad transcendental como el sentido y el ser constituyentes" (E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, 1977, § 41). La subjetividad –subraya Husserl– está marcada por el hecho de una completa auto-interiorización (*universale Selbstbesinnung*) que no se deja reducir a un objeto, porque el yo se sustrae a toda objetivación, por su índole transcendental.

3. Asimismo, en la Fenomenología de Husserl se indica una esfera propia, la que corresponde a la *intersubjetividad*, a un "nosotros transcendental", por el que "se constituye intersubjetivamente el mundo" (E. HUSSERL, *Ib.*, § 41).

4. *GA*, II/4, 98.

en cambio, aquello en donde reposa la conciencia misma es la intuición de una originaria acción (*Thathandlung*), la cual es el acto mismo del espíritu, producción racional que otorga al sujeto su autonomía auténtica, porque es principio de toda determinación y se *ante-pone* a toda determinación[5]. Ni siquiera se *subordina* este principio a las proposiciones lógicas del pensamiento formal, puesto que –si bien el pensamiento se rige por principios lógicos– la posición de aquel acto primitivo del espíritu es el fundamento mismo del pensamiento lógico. Todo ha de partir de él, tanto la materia como la forma del conocimiento; y todo lo que existe sólo tiene existencia en él y por él, no habiendo *cosas* fuera de esta actividad del espíritu: la *cosa* coincide con la *representación de la cosa*. Debajo del acto por el que el espíritu se afirma no hay una sustancia a la que pertenecieran, como accidentes, los actos mismos del espíritu: el espíritu no es exterior a su propia acción. Así pues, lo más propio de la subjetividad es *poner* (*setzen*), o sea, producir (*hervorbringen*) y configurar (*bilden*). En la medida en que el espíritu, como principio primero de la conciencia, forma o produce, se muestra como fuerza configuradora: "Obsérvese bien que ese originario *poner* y *contraponer* y *dividir* no es un pensar, ni un intuir, ni un percibir, ni un desear, ni un sentir, etc., sino que es la *actividad total* del espíritu humano, la cual no tiene nombre, ni se manifiesta jamás en la conciencia: es *inconcebible*, porque a través de los actos particulares del espíritu (y en la medida en que ellos configuran una conciencia) es lo determinable, pero no es algo determinado"[6]. En segundo lugar, Fichte hace notar que, si bien el espíritu es autonomía pura –es lo que es porque se *pone* a sí mismo–, en la conciencia intelectual muestra una división, una referencia de sujeto a objeto, una relación a un inteligible, una dependencia que contradice la esencia misma del espíritu; pero esta supeditación provoca en él un *esfuerzo* por reducir a sí mismo lo inteligible, para identificar la conciencia con la *absolutividad* del espíritu. Y este esfuerzo constituye la *practicidad* original del espíritu, la cual define lo más propio de la subjetividad. La practicidad del espíritu consiste

5. I, 22.

6. "Jenes ursprüngliche *Setzen* und *Gegensetzen* und *Teilen* ist –nota bene– kein Denken, Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen, u. s. s., sondern es ist die *gesamte Tätigkeit* des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewußtsein nie vorkommt, die *unbegreiflich* ist, weil sie das durch alle besonderen (und lediglich insofern ein Bewußtsein bildenden) Akte des Gemüts *Bestimmabare*, keineswegs aber ein *Bestimmtes* ist". *Brief an Reinhold*, 2. Juli 1795.

en el *esfuerzo* por unificar lo relativo (o yo consciente) a lo absoluto (o yo puro). El fin último del esfuerzo está en un absoluto cuyo propio establecimiento ha de determinar a la vez todo lo demás. Ninguno de los momentos de la conciencia es el definitivo, puesto que ni siquiera el conjunto empírico de ellos realiza adecuadamente el fin último. Cuando la inteligencia se representa ese fin último, el esfuerzo del espíritu se muestra como una *creencia*, una *fe*: la inteligencia no tiene entonces por objeto de su representación una sensación empírica, sino el esfuerzo necesario del espíritu por realizar una idea infinita. Esta creencia es radical y cierta, como cierta es también la existencia del sujeto *auto-ponente.*

Desde esta perspectiva podría decirse que, después de Fichte, no estuvo totalmente fuera de lugar el que Hegel llamara "subjetividad infinita" a la cualidad propia de la vida racional universal[7]; o que Kierkegaard, por el contrario, enfatizara, frente a lo universal y abstracto, la infinitud de la subjetividad individual[8].

En cualquier caso, lo universal y lo individual no pueden implicar infinitud alguna si no están afincados en un ser espiritual. Lo cual significa que la "subjetividad" tiene su raíz en ese carácter del hombre, que aun siendo corporal, está acuñado por el espíritu. No hay "subjetividad" sin

7. Constituida la subjetividad bajo el signo de la "re-flexión", pudo Hegel decir que la verdad no es *sustancia*, sino *sujeto* (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, "Vorrede"): o sea, no es soporte inerte, sino actividad generadora; y la subjetividad misma es la vuelta del concepto sobre sí mismo: "Nur dann wäre die Idee das Formell-Abstrakte, wenn der Begriff, der ihr Prinzip ist, als die abstrakte Einheit, nicht, wie er ist, als die negative *Rückkehr seiner in sich* und als die Subjektivität genommen würde" (G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 213, nota). Según Hegel, hay dos maneras de subjetividad: una, marcada por *sentimientos* paralizantes, y de ella habla en términos peyorativos; otra, que culmina en el *concepto*, "como el reino de la subjetividad o de la libertad" (G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* II, en *Hegel Werke* en 20 vols., Frankfurt/M., vol. 6, 1969, 240); ese reino encierra la reflexión, donde toda abstracción e inmediatez es mediada y superada. Sólo cuando la unilateral subjetividad del yo es negada llega finalmente la auténtica subjetividad del espíritu, subjetividad omniabarcante, enriquecida por el proceso dialéctico (G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* II, 570).

8. Kierkegaard reconoció la subjetividad en la interioridad y la intimidad, como relación interna de la conciencia moral o del individuo consigo mismo. Coincidiendo con el individuo auténtico, la subjetividad se convierte en la realidad verdadera y única: "La subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad" (S. KIERKEGAARD, *Oeuvres Complètes*, trad. Tisseau, vol. XI, 1977, 43). En razón de la verdad misma, el hombre debe quedar fundado "de modo existencial en la subjetividad" (S. KIERKEGAARD, *Ib.*, vol. X, 178).

espíritu. Y en el caso del hombre, a la subjetividad pertenece –según Fichte– su corporalidad viva, su estructura psicológica, sus relaciones sociales, sus hábitos morales, su tradición histórica, polarizados por su idiosincrasia espiritual, que es la que otorga condición reflexiva.

Pero el modo que este filósofo tiene de enfocar y desarrollar la subjetividad no es ajeno al carácter enérgico que informa su vida.

2. Carácter de una subjetividad

Johann Gottlieb Fichte nace el 19 de mayo de 1762 en Rammenau, pueblo cercano a Dresden. Su padre, tejedor de oficio, era de modesta condición económica. Y gracias a la ayuda del barón de Miltitz pudo estudiar el muchacho, cuyo carácter imaginativo y enérgico marcan desde el comienzo su continuo anhelo de imponerse a cualquier circunstancia adversa. Ingresa en el Colegio de Pforta, con la intención de conseguir una formación que le llevara más tarde a la cátedra sagrada. Anhelaba entusiasmar a los hombres para que mirasen hacia lo más elevado. Allí aprende unas humanidades teñidas del racionalismo propio de la Ilustración. Lee además al pensador Lessing, quien marcó no sólo su estilo literario, sino muchas de sus preocupaciones filosóficas, como las concernientes al sentido de la historia y a la educación del género humano desde una voluntad divina ordenadora. También las obras de Rousseau encienden en su corazón un ideal de dignidad humana y un deseo de cambiar la sociedad en que vive. Los poetas prerrománticos, como Wieland y sobre todo Klospstock, le despiertan el sentido de lo sublime.

Pasa después a la Universidad de Jena (1780) para estudiar Teología; pero se aplica con preferencia a asimilar las corrientes que en filosofía del derecho llamaban la atención sobre la construcción del Estado. Le apasionaban los problemas referentes a la fundamentación del derecho natural. A continuación se traslada a las Universidades de Wittenberg y Leipzig. Allí se siente subyugado por la idea determinista de la voluntad. Su convicción inicial de la racionalidad de lo real y su idea de una predeterminación divina del orden natural explican, hacia 1785, su decidido determinismo, suscitado por el filósofo Crusius (y no propiamente por Spinoza, como se ha creído). Se deleita también con las obras de Goethe y Pestalozzi.

Al fin, no se decide hacerse pastor y comienza a enseñar como preceptor privado en Suiza (1788), donde conoció a la que después sería su mujer, Marie Johanna Rahn, sobrina de Klopstock. Sólo tiene la pasión de influir fuera de sí mismo; y cuanto más actúa, más feliz se siente. Vuelve en 1790 a Leipzig, donde, como profesor privado, da clases a un estudiante que le paga bien; ha de explicar la *Crítica de la razón pura* de Kant; este libro le había afianzado en sus tesis deterministas. Pero tras la lectura de la *Crítica de la razón práctica,* en la mente de Fichte se opera un vuelco decisivo. La doctrina kantiana de la libertad le había liberado de su anterior idea opresora de la determinación, del destino inexorable del hombre, atado a una cadena rígida del ser[9]. Se siente dueño de sí mismo y le invade una gran felicidad: puede afrontar ahora, rompiendo hacia el mundo, un superior destino. La libertad es la primera certeza, de la cual debe partir la especulación. Está convencido de que existe un reino de los espíritus, un mundo suprasensible, cuya construcción depende de nuestro obrar. Hace suya, en fin, la tarea que Kant se había propuesto culminar en la *Crítica del Juicio*: lograr la unidad entre el mundo sensible y el suprasensible.

Fichte visita en Königsberg (1791) a Kant –a la sazón anciano y huraño–. Desea impresionarle; y en cuatro semanas redacta, dentro del más estricto espíritu kantiano, una *Crítica de toda Revelación*. El mismo Kant la hace publicar (1792). Enseña allí Fichte que la religión de la razón tiene a Dios como ley moral representada en concreto; lo religioso se reduce a lo moral. El editor saca la obra sin indicar el nombre del autor. El público piensa que es de Kant. Pero éste deshace pronto el equívoco. Y desde este momento la fama de Fichte se extiende por todos los ámbitos cultos alemanes. Vuelve a Zürich y contrae matrimonio (1793). Pronto establecería relaciones amistosas con Goethe y Jacobi.

Confiesa que su orgullo consiste en "pagar con actos" el puesto que ocupa en la humanidad, haciendo que de su existencia deriven en la eternidad "consecuencias para todo el mundo de los espíritus". Desea cambiar la política y la moral social. Con fogosidad escribe algunas obras de combate (1793), como *Exigencia de la libertad de pensamiento* y *Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa*. Pretende que todos los individuos alcancen la autonomía mo-

9. J. M. W. GLIWITZKY, *Die Fortentwicklung des Kantischen Freiheitsbegriff,* 52-53.

ral[10]; el Estado es un simple medio; el despotismo y los privilegios deben ser abolidos, como lo hizo la Revolución francesa[11].

En seguida piensa Fichte dar unidad al sistema kantiano, siguiendo el cometido de la *Critica del Juicio*, buscando el fundamento de unidad de lo sensible y lo suprasensible (la libertad); y lo intenta dentro de la línea que había emprendido Reinhold. Pero también tiene en cuenta muchas de las incitaciones de Jacobi –filósofo del saber inmediato– contra el determinismo de Spinoza. Deseaba incluir la realidad natural en el ámbito espiritual de la libertad.

La Universidad de Jena le abre sus puertas; allí es nombrado profesor en 1794. Explica –aparte de dar vibrantes alocuciones populares sobre el destino del intelectual y el sentido de la libertad moral y política– los fundamentos de su propia filosofía o metafísica, entendida por él como *Doctrina de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*). Prepara un manuscrito destinado exclusivamente a sus oyentes, los cuales tenían que familiarizarse con la terminología que acompañaba el difícil contenido de sus explicaciones. De este manuscrito impreso hace el editor más copias de las debidas que corren de mano en mano con gran disgusto de Fichte. Llevaba por título *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* (1794).

El nacimiento de la *Doctrina de la ciencia* en la mente de nuestro filósofo es narrado de una manera franca y escueta por Henrich Steffens, oyente de Fichte en un círculo privado de amigos: “Durante largo tiempo había flotado ante sus ojos la idea de que la verdad consistía en la unidad del pensamiento y del objeto; había reconocido que esta unidad no podría ser encontrada jamás en el dominio de la sensibilidad, y que incluso allí donde ella se presenta, como en las matemáticas, sólo producía un formalismo rígido y muerto, absolutamente extraño a la vida, a la acción. Pero de improviso surgió ante él la idea de que el acto por el que la autoconciencia se sabe y se mantiene a sí misma presente es manifiestamente un acto de conocimiento. El yo se conoce como un producto de su propia acción; el yo pensante y el yo pensado, el acto de conocer y el objeto de este conocer son una misma cosa; todo el conocer parte de esta unidad central y no de una consideración fragmentaria que postularía como datos el tiempo, el espacio y las categorías. Fichte se preguntó entonces si, al extraer en toda su pureza y por sí mismo (*rein für sich*) este acto primero

10. A. PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, 21.

11. E. OPOCHER, *Fichte e il problema dell’individualità*, 145-151.

de autoconocimiento, implicado en todo pensamiento y en toda acción humana, oculto bajo la dispersión de opiniones y gestos, si, al sacar de este acto primero las debidas consecuencias, no se descubriría necesariamente en él –pero esta vez de modo vivamente eficaz y creador (*lebendig tätig und erzeugend*)–, la misma certeza que nos da la posesión de las matemáticas, y si no se podría exponer ese acto con evidencia. Esta idea se apoderó de él con tanta claridad, con tal fuerza y convicción que la potencia de su espíritu le apremió, por así decir, a intentar edificar la filosofía tomando por principio al yo, al sujeto. Así nació el proyecto de una *Doctrina de la ciencia* y esta misma teoría"[12].

Los estudiantes siguen apasionadamente sus clases y discursos, abarrotando las aulas y los pasillos. Tiene que solicitar locales que den acogida a más personas. Publica densas obras de filosofía práctica: *Fundamento del Derecho natural* (1796) y *Sistema de Moral* (1798). Sus ideas comienzan a tener repercusiones sociales y políticas. Reinhold, Schelling y Schlegel, entre otros muchos, saludan con entusiasmo los nuevos planteamientos fichteanos. Que la realidad natural sea simple *fenómeno* –decía nuestro filósofo– no es sólo una exigencia de la razón teórica, sino un postulado de la razón práctica: el mundo es materia para la realización de mi deber. Especialmente Schelling se declara deudor, en sus primeras obras, del planteamiento fichteano.

Fichte no descansa en su pretensión de poner en claro la difícil propuesta de su filosofía. Al efecto, en 1797 publica dos *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*; y en 1801 un *Informe claro como el día sobre la nueva filosofía*. Hasta su muerte estuvo ensayando nuevos modos de exponer su sistema.

Pero en 1799 es acusado de ateísmo. Su temperamento impulsivo, su desprecio por la postura oficial, las envidias de sus colegas, su enfrentamiento con las corporaciones estudiantiles –que promovían costumbres violentas– y finalmente sus declaraciones sobre el sentido de la religión, en su ensayo titulado *La razón de nuestra fe en un orden divino del mundo*, fueron los factores que, todos en conjunto, se unieron al despropósito de su expulsión. Fichte tuvo que abandonar Jena a comienzos del verano de ese mismo año.

12. H. STEFFENS, *Was ich erlebte*, Bd. IV, 161-163. Citado por H. SCHULZ, *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen*, Leipzig, 1923, 9.

Fichte aparecía ante muchos de sus contemporáneos como un adalid de la filosofía de la libertad. Y si la Revolución francesa se ofrecía como modelo de la ruptura política de las cadenas de la opresión, la filosofía de Fichte no quería ser sino su *pendant* doctrinal: "Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Lo mismo que esta nación [Francia] liberó a la humanidad de las cadenas materiales, mi sistema la liberó del yugo de la cosa en sí, de las influencias exteriores, y sus primeros principios hacen del hombre un ser autónomo"[13]. Mas para los gobernantes tenía que resultar molesta esa filosofía; y aprovechando la acusación de ateísmo, lanzada por sus detractores, obligan a Fichte a abandonar su cátedra de Jena. Corre el mes de junio de 1799. Fichte se defiende sin titubeos: "Soportar tranquilamente la acusación de ateísmo es de suyo una de las más graves impiedades. Quien me dice: tú no crees en Dios, me dice: tú eres incapaz de aquello que caracteriza propiamente a la humanidad y constituye su verdadero distintivo; tú no eres más que un animal"[14]. Es más, Fichte detecta la verdadera causa de su expulsión: "No he creído jamás que a ellos les importara mi pretendido ateísmo. Ellos persiguen en mí a un pensador libre que comienza a hacerse entender […], uno de esos demócratas tan calumniados; y lo que les asusta, como un fantasma, es –y así lo sienten oscuramente– el espíritu de independencia que mi filosofía despierta"[15]. "Para ellos soy un demócrata […], nada más"[16].

En 1800 publica Fichte *El destino del hombre*, obra en la que, con influencias de Jacobi, rechaza la idea de una necesidad universal: afirma que el hombre es un ser independiente e indica el papel central de la fe en la libertad. En ese mismo año publica *El Estado comercial cerrado*, en el que defiende no tanto un estado socialista, cuanto un modo eficaz de reformar la sociedad de su época.

Las demás Universidades le habían cerrado sus puertas. De Jena marcha a Berlín –cuya Universidad tardaría todavía unos años en inaugurarse–. Allí, aparte de publicar obras populares, imparte cursos privados, en la calle *Commandantenstrasse 9*, que le proporcionan holgados medios de vida. Asisten a ellos filósofos, ministros, altos funcionarios, damas, estudiantes y profesores. Se relaciona además con los círculos ro-

13. *FBw*, I, 449.

14. V, 194.

15. *FBw*, II, 20.

16. V, 286.

mánticos de Fr. Schlegel y Schleiermacher. Pero de estas conferencias orales no pudo cuajar su ideal de fundar una escuela de pensamiento.

En 1804 –cuando tenía ya muy segura la culminación de su *Doctrina de la ciencia*, como lo demuestran las exposiciones recogidas en el *Nachlass* de sus obras– es nombrado profesor en la Universidad de Erlangen, donde explica tan sólo durante un semestre de verano (1805). Allí pronuncia una serie de conferencias sobre *La naturaleza del sabio*. Rompe con Schelling tras una dura polémica que llegó hasta el extremo del ataque personal.

Vuelve a Berlín, donde ofrece una serie de conferencias, que llevan por título *Advertencia a la vida bienaventurada*, en las que coordina su ontología con la filosofía de la religión. Allí le sorprende la guerra contra Napoleón. Quiere tomar parte en la campaña, como embajador de la ciencia, "en forma de orador profano". A pesar de las adversas circunstancias, y después de la paz de Tilsit, analiza en fogosas conferencias (*Discursos a la nación alemana*, 1807), ante un atento público, el momento histórico que se está viviendo, y la misión cultural del pueblo alemán. Un año antes había publicado una crítica a la visión romántica de la historia, con el título *Los caracteres de la edad contemporánea*.

Cae enfermo en 1808, con una dolencia que le mermaría sus robustas facultades físicas, calificadas por su médico Hufeland como dotes de un hiperesténico. Por fin, tras la apertura de la Universidad de Berlín, es nombrado allí profesor de filosofía en 1910; de ella fue también Rector (1811), cargo que ocupó por brevísimo tiempo. En 1810 publicó *La Doctrina de la ciencia en sus líneas generales*; y en 1813 los *Hechos de la conciencia*, obra concebida como introducción a su sistema.

En 1814, a raíz de la oposición de Berlín a la invasión napoleónica, se declara una epidemia de tifus, enfermedad que contraería su mujer, a cuyo cuidado se puso Fichte. A los pocos días quedó infectado también el filósofo; y es lo que le llevó rápidamente a la muerte. Esto ocurrió hacia las cinco de la mañana del día 29 de enero de 1814. Tenía 52 años.

Fichte vivió convencido de que el "yo" no es una cosa, un ser muerto, sino un hacerse, una autogénesis, y donde no se ejecuta este hacerse, no se llega a la intelección de la propia autonomía. Quien no se hace libremente, por su propia acción, es incapaz de recibir la prueba de que es libre, porque en verdad no lo es. La prueba de la libertad es entendida sólo por el libre. El que se determina como una cosa entre cosas, ése no quiere suprimir las cosas, pues su propio "yo" es conocido por él como

determinado y fundamentado por los hechos, las cosas. "La clase de filosofía que se elige, depende por tanto de la clase de hombre que se es: pues un sistema filosófico no es un mobiliario muerto que se puede rechazar o aceptar a nuestro antojo, sino que está vivificado por el alma del hombre que lo tiene"[17]. Y en su propia vida quiso Fichte corroborar su convicción de la primacía del "yo": no del yo empírico y temperamental, sino del yo espiritual, supraempírico.

3. Subjetividad e intersubjetividad

1. El "yo" fichteano se halla prácticamente en la realidad articulado a "hechos" de cuatro clases: a un sistema de sujetos, a un sistema de cuerpos humanos organizados, a un mundo sensible y al producto de las operaciones desarrolladas por los cuerpos de los seres humanos. O sea, encuentra en primerísimo lugar un mundo de individuos. Ahora bien, para Fichte, el individuo sólo opera eficientemente como un *yo* cuando se inserta en una vida única. Por lo tanto, al determinarse a obrar ha de limitar su individualidad, urgido por una exigencia imperativa que surge de esa vida, la cual asigna a cada individuo sus tareas y funciones, distintas en cada sujeto, pero sintéticamente solidarias en el todo. Dicho de otro modo, la vida del yo es intersubjetiva[18].

Para el hombre –ser racional finito– la condición de la autoconciencia es la libertad y la individualidad. Pero la existencia del individuo se debe a que se opone tanto al mundo sensible como a la pluralidad de seres racionales. O sea, para Fichte, el concepto de individualidad implica una *reciprocidad* y, por lo tanto, la existencia de una comunidad de individuos. La libertad se despierta en la conciencia individual gracias a una incitación que supone la existencia de otra libertad: de modo que la libertad de un individuo es función de la libertad de otro. Mas para que se logre la coexistencia de seres libres es preciso que cada individuo *limite* su libertad por la idea de la posibilidad de la libertad de otro[19]. La relación que expresa la recíproca limitación –e incluso coerción– de liberta-

17. I, 434.

18. E. HELLER, *Die Theorie der Interpersonalität in Spätwerk J. B. Fichtes,* 21-28.

19. II, 7-11.

des en la comunidad de seres racionales se llama derecho. Fichte funda el derecho en la necesidad racional de lo social, en la necesidad de la sociabilidad. El derecho descansa en una *intersubjetividad externa*, en la existencia de una comunidad de seres libres que se limitan a sí mismos.

La intersubjetividad externa, aunque positiva, tiene un alcance preciso: está cercada por la coerción que fija los límites recíprocos de las esferas de acción individuales. Una fuerza externa hace que las existencias individuales sean composibles en su pluralidad.

Ahora bien, la razón es, de suyo, universal y exige que, en un plano más profundo que el de la dispersión sufrida en la multiplicidad de conciencias individuales, haya una unificación interna de esas mismas conciencias, la cual provoque unanimidad de voluntades y no solamente un acuerdo exterior o sobreimpuesto. El primer paso para ello es que la voluntad individual se someta a la legislación universal de la razón, o sea, que el instinto y las inclinaciones obedezcan al deber, que es una exigencia para todos; así empieza a surgir la *intersubjetividad interna*. Mas la razón, por su universalidad, tampoco se agota en el confinamiento individual del deber: sólo el *conjunto* de individuos racionales puede hacer la unidad y representar esa universalidad de la razón. La intersubjetividad interna se realiza plenamente cuando tiene como tarea el reino de los fines[20], una sociedad ideal en que son borradas las distinciones individuales, porque *todos* los individuos tienen unánimemente la voluntad del deber.

Así, pues, la intersubjetividad se articula en dos niveles estructurales[21]: uno externo o de co-existencia; otro interno o de con-vivencia. Y ambos responden a una legalidad que se distingue de las leyes físicas o naturales, de los mecanismos de fuerzas ciegas.

La intersubjetividad externa se establece por una ley de la conciencia colectiva. La intersubjetividad interna se constituye inicialmente por una ley de la obligación moral, que clama dentro de la conciencia individual.

20. IV, 216-235.

21. Aunque existen varios trabajos dedicados al tema de la intersubjetividad en Fichte (Raich, Lask, Faust, Gurwitch, Schelsky, Weischedel, Lauth, Willms, Hunter, Schurr, Kopp, Heller, Duesberg, etc.), con diversas propuestas de clasificación, he considerado oportuno adoptar una terminología propia que sirva, de una manera sencilla, para identificar arquitectónicamente sus niveles.

La ley de la conciencia colectiva es una fuerza que se muestra esencialmente como coerción que restringe la libertad; esa fuerza se ejerce incluso mediante un mecanismo que por su energía se parece al natural[22], y que reclama el castigo como sanción si se viola la ley. En cualquier caso, esa fuerza no es efecto del funcionamiento de potencias naturales; pues, de un lado, es una obra de la voluntad humana e implica, por eso, la existencia de la libertad, cuyo ámbito ha de ser cuidado coercitivamente[23]; de otro lado, es forma de la razón, pues no está fundada en la naturaleza: su fundamento es espiritual, inteligible. La intersubjetividad externa expresa –desde cada sujeto– la *composibilidad* de las libertades individuales que se ejercen en una esfera común[24]: es una manera de unidad en lo diverso, bajo la idea de totalidad posible. Implica, pues, primero: una comunidad de seres libres; segundo: el reconocimiento recíproco que cada uno hace de la libertad de todos dentro de esa comunidad.

2. La intersubjetividad interna está regida también por leyes de libertad; pero éstas configuran el interior de la conciencia inmediata y, en cualquier caso, son siempre mandatos individuales para el hombre[25]. Ahora bien, hay aquí dos niveles distintos: el moral y el religioso.

De un lado, tenemos conciencia del modo en que obra la razón teórica (de fuera adentro) y del modo en que obra la razón práctica (de dentro afuera). Por eso, a propósito de la razón práctica se puede hablar de una "causalidad del concepto", de una cualitativa energía práctica de la razón –o causalidad de la razón práctica sobre nuestro querer, expresada como *deber*–. Ése es otro modo de decir que la forma misma de nuestra razón es el concepto, cuyo influjo o causalidad es autónomo. No ser heterónо-

22. Así se expresa FICHTE en su *Rechtslehre* de 1812: "Es ist Naturgesetz, daß Keiner in den Andern hineindenken, Keiner durch seinen Willen die Gliedmassen des Andern regen kann […]. Das Naturgesetz hindert nicht, daß sie sich angreifen, sich mittelbar oder unmittelbar hindern" (X, 496).

23. "Ein solches Zusammenleben mehrerer freier Wesen, in welcher alle frei sein sollen; Keines Freiheit, die irgend eines Andern stören kann" (X, 496).

24. "Nun kann kein Einzelner das Gesetz einführen; denn es ist *Eins für alle*. Alle müssen ihre natürliche Freiheit beschränken, falls keiner die Freiheit des Andern stören soll; *Alle in Einem Schlage*: Alle auf die gegebene, genau bestimmte, einzig rechtliche Weise" (X, 497).

25. "Denn ein solches richtet sich in einem unmittelbaren Bewußtsein an dieselbe, und ist immer ein individuelles Gebot für Einzelne" (X, 497).

ma –ni siquiera estar dirigida a una realidad absoluta, sino al concepto–, significa que el primer momento de la intersubjetividad interna no se constituye por un lazo religioso, sino sólo moral[26].

Mas, si bien desde la mera perspectiva moral únicamente quedamos instalados en la causalidad del concepto, desde una filosofía integral aparece ese mismo concepto productor y autónomo (en lo moral) como dependiente, como expresión de un mundo superior, de una realidad absoluta que lo transciende; y desde este punto de vista, tal concepto es la representación o la imagen de la divinidad misma: en este más alto nivel se constituye definitivamente la intersubjetividad interna. Volveré luego sobre esta distinción.

3. Afirma así Fichte, acerca de la constitución y dinámica del mundo intersubjetivo, varias tesis concatenadas[27]:

Primera, que existen individuos numéricamente distintos, los cuales realizan en sentido universal la razón y la libertad, y cuyos actos recaen en el mundo sensible. Entre ellos hay un nexo o lazo de índole específica, que no es física, sino moral[28].

26. En su *Sittenlehre* de 1812 afirma Fichte: "Dieser Begriff oder dieses als selbständig und produktiv gesetzte Bild ist Abbild einer anderen Welt. So findet sich's wirklich in der *Wissenschaftslehre*, daß er sei das Bild Gottes. Aber die Sittenlehre kann und soll davon Nichts wissen: auf dem Reflexionsstandpunkte, wo sie steht, ist er dies nicht" (XI, 4).

27. Desarrolladas en *Thatsachen* 1810 y expuestas sucintamente, pero con notable claridad, por X. LÉON en *Fichte et son temps*, II, 160-169.

28. Dice Fichte en *Thatsachen* de 1810: "Afirmamos, pues, que precisamente la libertad de uno determina y forma inmediatamente toda otra libertad, pero no inmediatamente de modo físico, sino mediatamente, por el mandato surgido, de un modo moral. Con esto se ha superado la separación numérica y se ha llenado moralmente el vacío que había entre la multiplicidad de modos sensibles; pero eso no ha ocurrido por un lazo físico, sino por un lazo moral. Y es preciso, para aclarar bien lo expuesto, indicar en primer lugar la distinción que hay entre el *nexo físico* y el *nexo moral*. Hay *nexo físico*, allí donde la causa, por la acción sobre sí misma, opera inmediatamente a la vez sobre otra cosa; allí donde la propia determinación es a la vez determinación de otra cosa; allí donde tanto la acción sobre sí mismo, o la propia determinación, y la acción sobre otra cosa o determinación de lo otro, son naturalmente lo mismo. Por ejemplo, un cuerpo material que se mueve en el espacio, se mueve libremente en primer lugar, y en este sentido es autodeterminación; pero justo por eso, desplaza del mismo espacio a todo lo que le resiste, aunque sea con poca fuerza. Que él mismo se desplace y que otra cosa se desplace vienen a coincidir, y no hay un

Segunda, que ese nexo o *lazo* es la raíz de su unidad e interdependencia: "Aunque exista separación en el mundo físico, e incluso quede precisamente confirmada, sin embargo, todos son uno solo en lo moral, englobados por la ley que ordena a todos el mismo uso de la libertad"[29]. De modo que la libertad está limitada por medio de ese lazo, el cual es una *ley moral* que obliga[30] a todos de igual manera y a todos impone el mismo destino. Por esta ley cada individuo está obligado a respetar a los otros individuos y limitarse en la expansión de su propio espíritu: "El uso de la libertad (el despliegue efectivo de la fuerza real de la vida), está bajo una ley superior en el interior de la libertad misma y, en virtud de esa ley, tal libertad debe limitarse por sí misma"[31].

Tercera, que por medio de ese lazo moral se realiza la unidad de la vida espiritual, haciendo a todos los individuos –numéricamente distintos– colaboradores de una sola tarea e instrumentos de un mismo progreso. El todo solidario y orgánico –formado con los individuos numéricamente distintos– tiene por *fin común* el realizar la unidad de la vida espiritual, mediante las tareas especiales de cada individuo, justo las que él solo puede cumplir. "Cada uno debe hacer lo que absolutamente sólo él debe hacer y sólo él puede hacer (pues la contracción en un punto unitario del deber –y ciertamente porque en esa medida obtiene su validez– es a la vez una contracción en el punto unitario del poder): sólo él, y nadie más que él. Y lo que él no hace, tampoco acontece en esa comunidad firme de individuos […]. El nacimiento de un individuo es un decreto

miembro intermedio […]. En cambio, en el *nexo moral* ocurre lo siguiente: entre la propia determinación de la causa y la determinación que esa causa provoca en otro hay un término medio. Y este medio, como no puede figurar como un *ser*, en la medida en que por eso sería suprimido todo nexo, ha de figurar como una *conciencia*: una conciencia inmediata de aquella propia determinación de la causa en el otro. Ahora bien, se trata de la conciencia de la propia determinación –pero no la propia determinación que ocurre de modo inmediato, como en el nexo físico–; y ella es la que debe determinar y limitar al otro" (II, 636-637).

29. "Obwohl die Trennung im Physischen bleibt, ja vielmehr erst recht bestätiget wird, so sind sie doch Alle im Moralischen Eins, umfasst durch das denselben Freiheitsgebrauch allen verbietende Gesetz" (II, 637).

30. "Die Erscheinung eines *sittlichen Gesetzes* fürs erste nur in der Gestalt von Verboten gewisser Freiheitsäusserungen" (II, 634).

31. "De Gebrauch der Freiheit (die wirkliche Entwickelung der allerdings seyenden Kraft des Lebens) steht noch unter einem höheren Gesetze an die innere Freiheit selbst, zufolge dessen diese sich durch sich selbst beschränken soll" (II, 635).

particular y completamente determinado de la ley moral en general, la cual se expresa perfectamente en todos los individuos únicamente a través de sus decretos"[32].

Cuarta, que respecto a ese orden de fines –surgido por la acción de los individuos, internamente enlazada mediante la ley moral– se justifica incluso la naturaleza, el mundo sensible. Frente a todo pensamiento supeditado al mundo natural, por dinámico que éste sea, como el descrito por Schelling, dice Fichte: "La naturaleza es imagen (*Bild*) de nuestra fuerza real, y así es absolutamente teleológica (*zweckmässig*); nosotros podemos hacer en ella y junto a ella aquello que debemos hacer. Su principio es, sin más, un principio moral, pero no un principio natural (pues precisamente entonces sería un absoluto); en ella está la heteronomía, pero no la autonomía. Y hay que explicarla, en parte por fines, y en parte por la sensibilización de los fines"[33].

Quinta, que el orden de fines no es algo fijo o inmóvil –al modo de la naturaleza física–, sino dinámico y susceptible de enriquecimiento, en un progreso al infinito. Las determinaciones originarias y las criaturas naturales se concentran precisamente en un mundo de individuos (*Individuen-Welt*). En la producción de ese ámbito culmina la naturaleza, aunque no se paraliza por ello la emisión de esa producción[34].

32. II, 664. En la forma de unidad que tiene la vida encontramos también la fuerza real de contraerse en un punto unitario y, mediante esa contracción, configurar las formas individuales. "Dado que la vida, en su obrar real y verdadero, es sin excepción –y según lo dicho– solamente expresión del fin último, ella existe también en estos actos de individuación (*in diesen actibus individuationis*) […]. La vida está en esta producción de formas individuales completamente determinada por el fin último; por tanto, cada individuo que surge se produce a través del fin último moral y en razón de éste. Por tanto, así como el individuo surge como *contracción* (*Zurückziehung*) en un punto unitario del poder existente y como *vínculo* (*Anknüpfung*) de una *serie* del poder a partir de este punto; así también, hay aquí *contracción* en un punto unitario del deber y *vínculo* de una serie del deber a partir de ese punto unitario. Y al igual que la esfera general del poder existente se divide en muchas potencias individuales; así también se divide aquí el fin último general, dado como tarea a la vida única, en muchas tareas particulares, en partes, mediante cuya realización –si ésta fuese posible en el tiempo–, habría de ser realizado el fin último general. Y cada individuo tiene, a través de su mera existencia, una tarea determinada en la esfera de la vida universal" (II, 664).

33. II, 663. Cfr. A. SCHURR, *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, 166-172.

34. "En la forma individual como tal está cerrada y agotada la fuerza real que la vida tiene de producir individuos […]. La vida debe manifestarse absolutamente en su totalidad, porque en ella

Sexta, que los individuos que se han elevado a esta vida moral perpetúan su existencia a través de una infinidad de mundos futuros, los cuales son el teatro de la libertad[35].

4. El absoluto en la subjetividad

1. Fichte no hace del yo o de la conciencia un absoluto primero, aunque en el interior mismo de la conciencia se manifieste el absoluto. "Hay estampado en la conciencia, de un modo inextirpable, el concepto de un ser absoluto que es completamente desde sí, por sí, en sí; y también es internamente imposible que este concepto le sea transferido a la conciencia (al yo), y es imposible que, bajo cualquier punto de vista, ella se ponga a sí misma como lo absoluto"[36]. Ese carácter de absoluto no debe atribuirse ni a la naturaleza o mundo, ni al yo o sujeto, sino justo al absoluto: pues "por encima de estos elementos hay todavía otro […], un absoluto fuera del yo y de la naturaleza, el cual otorga al yo su necesaria posición

debe manifestarse el fin último. Así pues, en el ámbito de la manifestación el mundo de individuos (*Individuen-Welt*) nunca se acabará (*niemals abgeschlossen*), sino que deben surgir continuamente otros nuevos (*es müssen immerfort neue entstehen*). Y no hay solamente varios individuos, sino necesariamente también una serie progresiva de individuos, serie que se agranda y que no tiene final en el campo de la manifestación (*eine fortgehende, sich vermehrende und in der Erscheinung nie abzuschliessende Reihe von Individuen*)" (II, 666).

35. "De modo general cabe decir: a) En su comienzo, la vida individual no es moral (*unsittlich*) –no ciertamente en su determinación ni respecto a lo que debe ser–, sino en su realidad, de suerte que la moralidad es únicamente el producto de la libertad absoluta. Ningún individuo es engendrado moral, sino que él ha de hacerse tal. b) La esfera que la vida tiene para este hacerse moral es el mundo presente: él es para todos los mundos futuros el lugar formativo (*Bildungsstätte*) de la voluntad. Por eso, este nuestro mundo actual es el absolutamente primero en la serie y el comienzo de ésta, y los individuos que han de aparecer en ella no existen todavía. c) En los mundos futuros hay absolutamente sólo antiguos individuos, los que existen en el mundo presente, individuos que se han hechos voluntades en él. En ellos, por tanto, no se producirán ya nuevos individuos (por cuanto que estos no serían morales)" (II, 679).

36. "Es ist dem Bewusstseyn unaustilgbar eingeprägt der Begriff eines absoluten Seyns durchaus von sich, durch sich, in sich: und ebenso unaustilgbar ist ihm die Unmöglichkeit eingeprägt, diesen Begriff auf sich selbst (das Ich) zu übertragen, und sich selbst in irgend einer Rücksicht als das Absolute zu setzen" (II, 618).

y, mediante éste, se la da al segundo"[37]. El orden de progresión metafísica queda así establecido: el *absoluto*, el *yo*, el *mundo*.

Dado que el mundo y la vida que lo abarca son sólo instrumentos para la realización de la moralidad, al menos ésta podría considerarse como una especie de absoluto. Y efectivamente, la vida moral es única en su forma existencial: no tiene parangón, ni por arriba –pues se distingue del absoluto–, ni por abajo –pues se distingue del mundo o de la naturaleza–: "La vida es, en su *forma* o actividad, desde sí, por sí, mediante sí"[38].

Pero la vida moral no es un absoluto que se baste a sí mismo, por varias razones. Primera, porque la moralidad es un progreso, un hecho dinámico; y por lo tanto no tiene los caracteres de un verdadero absoluto, o sea, la permanencia y la inmutabilidad. Segunda, porque la moralidad pone al absoluto sólo como su *ideal*, como su exigencia misma: es el esfuerzo de nuestro espíritu para lograr y para expresar un absoluto que es su fin y su principio. Tercera, porque ese absoluto la trasciende y no se agota en la existencia de la conciencia[39], la cual es esencialmente relativa,

37. "Denn in unseren ausgedehnteren Gesichtskreis fällt ausser jenen beiden Stücken noch einiges Andere […], ein Absolutes ausser dem Ich und der Natur, welches dem ersten, und erst vermittelst desselben auch der zweiten den nöthigen Haltungspunct gebe" (II, 619).

38. "Das Leben ist freilich aus sich, von sich, durch sich der Form nach, d. i. in seiner Thätigkeit" (II, 657).

39. "Hay un fin determinado que ha de ser conseguido por la actividad de esta vida; la vida no existe en razón de sí misma ni se exterioriza por eso; sino que existe en razón de aquel fin determinado; es solamente instrumento y medio de ese fin. Ampliaremos esta tesis. Si la vida no existe en razón de sí misma, entonces tampoco existe mediante sí misma, o sea, no tiene en sí misma el fundamento de su existir, sino que lo tiene en otro, justo en aquel fin último. De modo general la vida sólo es pensada tal como lo hemos visto. Mas cuando este modo de pensar la vida se pregunta si está fundamentada en sí misma, entonces se encuentra que en el fundamento de lo pensado no puede darse un *factum*, pues la vida es incluso pensada como principio de los *facta*, y menos aún otro segundo principio de tales *facta*, pues la vida es pensada como el principio único y universal de todos; pero al no estar fundamentada en sí misma, puede y debe ser pensado un fin último como fundamento de la vida. Así pues, ese fin último, que sólo puede ser pensado de ese modo y ha de suponerse como existiendo –y, en ese momento, existiendo al menos de manera referencialmente absoluta (*als wenigsten relativ absolut seyend*)–, es, para la vida, el fundamento tanto de su existencia en sentido formal, como de su esencia en sentido cualitativo (*ist der Grund des Daseyns sowohl, formaliter, als des Soseyns, qualitativ, des Lebens*). Ese fin último no *está* fácticamente en el ámbito de los fenómenos, sino que sólo *debe* estar ahí y venir al ser por medio de la vida misma. El fin último, cuando existe, *es* solamente por medio de la vida; a su vez la vida misma, en su existencia propia *es* sólo por medio del ser del fin último (*nur durch das Seyn des*

ejerciendo un conocimiento que se hace por discurso y por determinaciones sucesivas. Por lo tanto, incluso en su carácter progresivo, la moralidad es la representación del absoluto en un espíritu limitado, el símbolo del absoluto, una expresión divina en la tierra: la moralidad es la forma de la razón aplicada a la acción –aparece como un mandato– y viene a ser el veredicto mismo del absoluto en nuestra conciencia.

2. Si la dinámica moral es un símbolo de lo absoluto, no cabe atribuirle a éste un ser muerto y vacío (como si fuera un objeto de contemplación o de intuición, según había pensado Schelling): sino la vida pura que sólo se manifiesta a través de nuestras conciencias, pero no a través del mundo objetivo, el cual es manifestación de nuestro saber mismo. Junto al ser uno y absoluto del absoluto sólo hay la existencia del saber, el cual no es un ser distinto del absoluto: sólo es la exteriorización, la expresión, el *esquema* de la vida divina. Dicho de otro modo; la única forma de realidad que le es posible al saber, respecto al absoluto, es la de símbolo y esquema.

Y, a su vez, el saber que es manifestación del absoluto, no comparece como un *factum*, como algo dado, sino como un *poder* de realizarse conforme a ciertas leyes, reflejando la vida y la libertad del absoluto que revela. Para el hombre, este *poder* se transforma en un *deber*: el deber de saber, de reflexionar, de hacerse consciente de la vida del espíritu, la cual es la realización o exteriorización de la vida del absoluto.

El absoluto se ha de hacer en la conciencia sólo lo que él es: y ésta es la ley del saber, que lo lanza a desarrollarse, a no permanecer en el estado de puro poder. Al desarrollarse este poder, surgen todas las determinaciones de nuestro mundo y se refracta el saber a través de la multiplicidad de conciencias individuales.

3. Ahora es el momento de acabar de esclarecer, junto a la determinación de la intersubjetividad externa, el sentido de aquellos dos niveles de intersubjetividad interna, antes aludidos. El deber es una dirección

Endzwecks). Entiéndase que en ambas proposiciones la palabra ‘es’ ha de encerrar distinta significación, pues ellas no deben contradecirse entre sí ni anularse mutuamente. Por tanto, el ser de la vida (*Seyn des Lebens*) no es en modo alguno el absoluto (*nichts Absolutes*); se le ha encontrado un fundamento: el fin último lo produce y lo determina de manera completa” (II, 658).

puramente ideal que la razón impone a la voluntad, porque la "causalidad de la razón práctica" sólo emite una determinación *formal* frente a los *contenidos* empíricos de nuestra conciencia. Ahora bien, la filosofía integral no debe conformarse con este formalismo kantiano, vacío o privado de contenido y realidad[40]. Y aunque la moral no pueda hacer otra cosa que mostrar la necesidad que tiene de no limitarse a un imperativo categórico puramente formal y vacío, le cabe al filósofo la tarea de mostrar que la realización de lo moral tendrá su cumplimiento –en sentido religioso– en el *reino de los fines*, plenificación de la intersubjetividad. De esa manera, la productividad del concepto, la "causalidad de la razón" tendrá su sentido último en la realización intersubjetiva del ámbito del ideal, reino del espíritu.

5. Articulación de este libro

1. Debido quizás a su enérgica "subjetividad", Fichte no muestra en su obra un bloque monolítico, sino un esfuerzo ininterrumpido por hallar respuestas convincentes al problema del ámbito y límites del "yo", o mejor, de la subjetividad humana de cara al absoluto.

Otros filósofos respondieron de distinta manera a planteamientos similares. La serie de estas respuestas fue concebida por Hegel de una manera muy peculiar[41]. Él cerró, por necesidad sistemática, la especulación

40. Así se expresa Fichte en su *Sittenlehre* de 1812: "Der in sich bestimmte Begriff trägt diesen formalen Charakter, sage ich. Bei Kant sieht es zuweilen aus (und wie er selbst darüber gedacht, möchte schwer auzumitteln sein), auch ist es allenthalben so verstanden worden, als ob jener Begriff eben ein kategorischer Imperativ und damit vollendet sei. Dies ist ganz unrichtig, und wenn man tiefer nachsieht, ohne Sinn. Darum wurde es nach dieser sehr richtigen, formalen Bestimmung die Aufgabe der Philosophie, auf eine *reale Sittenlehre* zu denken, jenem leeren Begriffe einen Inhalt zu verschaffen; und die *Wissenschaftslehre* hat seit ihrer Entstehung sich diese Aufgabe gestellt, und sie bearbeitet. Freilich kann die bloße *Sittenlehre* über diesen Inhalt nichts weiter sagen, als da eben einer sei, jener Begriff mithin nicht ein leerer und bloß formaler kategorischer Imperativ sei. Welches er sei, darüber muss sie Jeden an sein eigenes sittliches Bewusstsein verweisen. Erst die höher liegende *Gotteslehre*, oder auch die Wissenschaftslehre, zeigt, daß er sei das Bild Gottes" (XI, 25).

41. H. GIRNDT, *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen System in der Hegelschen "Differenzschrift"*, 11-22, 90-107.

en la cúspide de su dialéctica. Allí figuraba él mismo como protagonista superador. Bautizó la obra de Fichte como tesis del *idealismo subjetivo*; Schelling representaba la antítesis, el *idealismo objetivo*; la superación, la síntesis, era el *idealismo absoluto* de Hegel mismo.

Posteriormente muchos historiadores de la filosofía dieron por buena esta visión hegeliana, y en proceso sintético *ascendente* –más ideológico que cronológico– fueron colocados forzadamente los tres colosos del "idealismo alemán". Expositores como J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Zeller, Fr. Überweg, R. Kroner y N. Hartmann aceptaron, cada uno a su manera, el modelo hegeliano de progresión y culminación. Esta simplificación es tanto más grave cuanto que lleva aparejada la omisión del estudio de la época madura de Fichte (1801-1814) y a menudo también de la de Schelling (1821-1854).

Ulteriores investigaciones sobre Fichte –como las de M. Guéroult, G. Gurwitsch, M. Wundt, R. Lauth, W. Janke, W. H. Schrader, etc.–, que estudiaron con más sentido crítico el conjunto de la producción de Fichte, ofrecían nuevas perspectivas. Y lo mismo cabe decir de las investigaciones sobre la obra de Schelling –llevadas a cabo por W. Schultz, H. Fuhrmanns, M. Schröter, X. Tilliette y otros–. En cuanto a Fichte, la vieja interpretación se atuvo preferentemente a sus primeras obras (entre 1794 y 1800), las que reiteradamente Fichte mismo consideró inacabadas. De este modo, el Fichte superado por Hegel no fue sino la figura de Fichte que Hegel se forjó.

Nada tiene, pues, de extraño que desde hace algunas décadas se reaccionara para recuperar lo marginado. En este sentido llegó a decir Pareyson que sólo hoy se puede leer verdaderamente a Fichte. La crítica al hegelianismo realizada por buena parte de las corrientes filosóficas contemporáneas es en extremo elocuente. Por ejemplo, tanto Kierkegaard como Feuerbach vieron que si la filosofía hegeliana se impone como *la* filosofía, y la solución hegeliana es *la* solución, no hay más remedio que elegir entre la filosofía y la no-filosofía. La salida habría sido encontrada por Kierkegaard en la fe, por Feuerbach en la acción, pues sólo como acción existe el pensamiento. ¿Pero se agota en Hegel la filosofía? Es preciso lograr una intelección cabal de la historia del pensamiento filosófico; y con esta intención urge volver también a la figura de Fichte.

2. En este libro me propongo estudiar sólo algunas determinaciones cardinales de la subjetividad, tal como Fichte la pensó. Primeramente

aquellas que posibilitan el peculiar enfoque transcendental de la filosofía fichteana, frente al "objetivismo" y al "subjetivismo" combatidos por Kant (capítulos I-III). En segundo lugar, aquellos fundamentos que, verticalmente, hacen de la subjetividad humana una existencia que –frente al "subjetivismo"– se sabe instada en su interior, y desde arriba, por el ser absoluto (capítulos IV-VI). Y en tercer lugar, los modos dinámicos que, según Fichte, la subjetividad tiene de lograrse en la tensión horizontal que la liga a los otros, en cuanto intersubjetiva e histórica (capítulos VII-IX).

PRIMERA PARTE

SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD

I. LA GÉNESIS DEL SABER

1. Verdad y fundamento

1. Fichte exige un pensar auténtico que afirme de una vez por todas y con toda seriedad tres cosas: 1ª "Que hay una verdad únicamente verdadera y que todo, excepto ella, es incondicionalmente falso". 2ª "Que esta verdad puede ser realmente encontrada". 3ª "Que ella se patentiza inmediatamente como pura y simplemente verdadera, pero ninguna chispa suya se deja atrapar y comunicar históricamente, como determinación de un espíritu extraño; por tanto, el que deba poseerla, tiene que producirla a partir de sí mismo"[1]. Fichte concordaría de este modo con la posición de los filósofos no escépticos.

La verdad de un pensamiento es de índole supraindividual, imperecedera, dice Fichte. Pues aunque se pueda dudar, por ejemplo, de la existencia histórica de Pitágoras, no por eso queda científicamente refutado el teorema que lleva su nombre. Hay verdad en una filosofía, no porque en ella habla un individuo, sino porque en ella se expresa la razón misma, la razón que establece el teorema de Pitágoras o la geometría de Euclides. Por tanto, Fichte exige la búsqueda de la evidencia racional para los objetos de la reflexión, puesto que la auténtica evidencia hace cesar en sus derechos a la individualidad personal o a los estados psicológicos de cada cual. La necesidad normativa no se puede confundir con la psicológica; la organización psíquica es un *factum*, un hecho detectable en la experiencia y, en cuanto tal, contingente para la razón. Ésta busca y encuentra la necesidad, o sea, la inteligibilidad de los hechos. La

1. X, 90.

caída acelerada de una piedra es, para la mera experiencia, un *hecho*, al que en ese nivel no se le ve necesidad; la razón, en cambio, capta esa necesidad como ley, la ley de la gravedad.

Fichte estima que si rebajara su pensamiento al nivel del empirista sufriría una sofisticación en su mismo núcleo. Sus verdaderos principios no pueden ser proposiciones de experiencia[2]. Porque la filosofía no puede ser la opinión de un individuo; la verdad que encierra es de índole supraindividual. Mientras el hombre se detiene en las percepciones sensibles, sólo posee opiniones, pareceres; y únicamente cuando esas percepciones son elevadas a conceptos se obtiene la *convicción*: Fichte está "convencido" cuando sabe *por qué* tienen que enlazarse así sus percepciones y no de otra manera. Para él no pueden darse dos convicciones conflictivas: la convicción es necesariamente verdadera. La filosofía, dice Fichte, no investiga *mi* saber como fenómeno individual y personal: su tema es "el saber en su unidad"[3]; su base está en lo supraindividual de cada hombre, en la conciencia de la verdad: es ciencia de la ciencia, ciencia del saber.

2. Como explica Medicus, en la intelección de la esencia del saber descansa la convicción de Fichte, la cual es algo más que mero parecer: es un saber que se sabe, un saber consciente de sí mismo y de su legitimidad[4]. El parecer depende del temperamento natural y del carácter adquirido en el curso de la vida; y si la verdad significara sólo parecer, no podría haber nada más que opiniones: nadie tendría el derecho de estar convencido; si este postulado se erigiera en máxima universal y necesaria, se destruiría a sí mismo, pues se convertiría en una convicción absoluta. Pero la filosofía es saber del saber, y el filósofo Fichte sabe que sabe: no tiene opinión, sino convicción. Al no dejarse dominar por la constelación contingente, casual, de los contenidos de conciencia, el filósofo no puede diluirse en pareceres, y eso significa que tiene que corroborar en su vida una convicción, transformar la filosofía en vida espiritual: el parecer es una resistencia que debe ser vencida. La filosofía es así, por la convicción, un empeño moral y no sólo un ajuste especulativo de representaciones. Esto no quiere decir que la filosofía sea primaria-

2. I, 335.

3. II, 696.

4. F. MEDICUS, *Fichte, Dreizehn Vorlesungen*, 11-14.

mente una ética; es auténtica especulación que, por serlo, debe hacerse vida. Pues "lo que inteligimos verdaderamente llega a ser un elemento constitutivo de nosotros mismos y, en el caso de que sea una intelección verdaderamente nueva, es una *transformación* de nosotros mismos; y es imposible no ser o dejar de ser lo que verdaderamente se ha llegado a ser"[5]. Esto explica que Fichte exigiera de sus oyentes la tarea de lograr por sí mismos, con independencia incluso de las expresiones empleadas por el profesor, el proceso regresivo hacia las premisas y el proceso progresivo hacia las conclusiones[6]. "Entre el acto del emisor y la posición del receptor tiene que aparecer como miembro intermedio el *redescubrimiento* propio"[7].

La convicción da la talla del yo fichteano, porque sólo en la medida en que Fichte está convencido es un "yo". Pues no es el individuo Fichte el que hace la verdad: "es la verdad la que se hace a sí misma por su propia fuerza; y aunque encuentre la condición de su producción, lo hace de la misma manera y con la misma rapidez"[8]. El parecer, la opinión descansa en las representaciones e impulsos del temperamento y del carácter; cuando el parecer domina, el núcleo íntimo del hombre queda subyugado por su natural, reducido por la legalidad de la naturaleza al mundo de los objetos, al ámbito de las meras cosas. Cuando el parecer se identifica con el yo excluye al hombre de la categoría de *sujeto*; la subjetividad humana sólo vive en la convicción, elevándose por encima de la azarosidad de los contenidos fácticos, asumiéndose como sujeto de tales contenidos. Por la convicción, por la vida en la verdad, el hombre es un yo[9]. Pero la verdad no se deja comunicar históricamente, y el que deba poseerla tiene que producirla a partir de sí mismo. Sólo desde fuera puede indicar Fichte las condiciones de la intelección: "estas condiciones tienen que ser realizadas por cada uno en sí mismo, poniendo su vida espiritual con todas sus potencias; y entonces la intelección se producirá por sí misma"[10]. Guiado por su talante especulativo Fichte intenta superar la

5. X, 98.
6. X, 97.
7. X, 100.
8. X, 124.
9. VIII, 342-352.
10. X, 90-91.

mera evidencia fáctica, pues busca la génesis –o justificación– de lo empírico en la verdad una, en el fundamento de todo lo fáctico.

2. Genetización de lo fáctico

1. La filosofía de Fichte no sólo quiere mostrar hechos, *facta,* sino sobre todo descubrir la conexión que existe entre cualquier hecho y el fundamento racional (sistema de las acciones necesarias de la razón). Pero con ello no asigna a su método la ridícula tarea de *deducir* la pluralidad concreta de personas o la multitud de estados concretos de un individuo; sólo quiere mostrar lo que un *factum* tiene que significar en la perspectiva de un principio radical; mas para eso debe siempre suponer la existencia efectiva del hecho. Por eso se mofa de la escuela wolffiana, la cual intenta "crear nuevos objetos del pensar natural por la fuerza de sus silogismos"[11].

El filósofo debe admitir como "hechos" la intuición de los fenómenos de espacio y tiempo, la existencia de una pluralidad de individuos, la fe en Dios, etc. De ahí que no deba confundirse lo artístico con la Estética, ni lo religioso con la Teología. El filósofo jamás deduce la realidad efectiva vivenciada. Por ejemplo, "*Filosofía de la religión* no es religión […]; la religión llena con sentimientos y sensaciones, la teoría habla sólo de ellos; ni los destruye, ni intenta engendrarlos de nuevo"[12]. El que no es filósofo –el hombre de la vida común– se encuentra con algo, con cosas que se le imponen irresistiblemente; y a ese hecho debe atenerse. "Pero el filósofo se ve constreñido a derivar ese algo del sistema total de nuestro pensar y a conectarlo, a mostrar el *lugar* del mismo en ese sistema necesario. En este negocio, ese algo permanece como es, sin sufrir modificación; si el filósofo tuviera que modificarlo para poder derivarlo, entonces ello probaría que no ha comprendido lo que se trae entre manos y su filosofía sería falsa"[13]. Esto quiere decir que para hacer la ciencia, el hombre "ha de elevarse por el pensamiento desde un dato cualquiera, percibido sensiblemente, a su fundamento suprasensible. Así ocurre también con la

11. V, 340.
12. V, 351.
13. V, 385.

filosofía. Ella parte de la percepción del saber por el sentido interno y se eleva hasta su fundamento"[14].

2. Conocer el fundamento de la experiencia, de lo fáctico, ha sido llamado tradicionalmente *Metafísica*, ciencia de lo suprasensible. En el caso de Fichte, no se trata de una metafísica transcendente, sino transcendental. "Filosofía es el sistema de la experiencia, investigación metafísica sobre su fundamento. ¿Cómo es posible la experiencia? Esta pregunta es respondida de manera transcendente si, como base de la experiencia, se acepta una cosa en sí; y es contestada de manera transcendental si se buscan las bases de nuestro pensamiento de un mundo en la razón, en el yo. Kant niega la posibilidad de la Metafísica, es decir, la tratada de manera transcendente"[15]. Para Fichte, pues, "Metafísica y Filosofía son una misma cosa […]. Filosofía es el sistema de la experiencia, investigación metafísica sobre el fundamento de la experiencia"[16].

"La Filosofía –dice Fichte– es ciencia de las ciencias o *Wissenchaftslehre*; sólo por ella se posibilita la ciencia"[17]. Y en cuanto la Filosofía se pregunta por el fundamento último absolutamente incondicionado es Metafísica: *Philosophie im höhern Sinne oder Metaphysik*[18]. La *Doctrina de la ciencia* es Filosofía en su grado superior, Metafísica. Y dado que la filosofía hace genético todo lo fáctico, la *Doctrina de la ciencia* es, por lo mismo, *Metafísica genética*.

3. Pero, en este planteamiento, ¿qué debe hacer la Filosofía, según lo que universalmente se exige de ella? "Sin duda alguna: exponer la *verdad*". Filosofía es *exposición de la verdad*. Ahora bien, "¿qué es la verdad y qué buscamos cuando la buscamos?". La verdad sólo puede residir en la unidad absoluta, o sea, en la unidad *simple e incontradictoria* que excluye "la multiplicidad y la mutabilidad de los puntos de vista". Una verdad relativa es sólo una verdad aparente; y la versatilidad de los enfo-

14. II, 541.

15. *LM*, 234. Cfr. D. JULIA, *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*, 136-138.

16. *LM*, 234.

17. *LM*, 8.

18. *LM*, 11.

ques es la prueba más contundente de que no se tiene aún la verdad absoluta. Poner la verdad en lo variable, en lo relativo, es hacer absoluto lo relativo. Allí donde se presente lo múltiple, la función de la filosofía consistirá en reducirlo a la unidad. Por eso, "la esencia de la filosofía consistirá en esto: *reducir a la unidad absoluta todo lo múltiple* (que ciertamente se impone a nosotros en el punto de vista ordinario de la vida)"[19]. Así, sólo puede llamarse filosófica "aquella visión de las cosas que reduce una multiplicidad dada en la experiencia a la unidad del principio uno y común y que, a la inversa, explica íntegramente por esta unidad todo lo múltiple y lo deriva de ella"[20].

Multiplicidad, unidad, reducción: he aquí los tres factores que determinan a la filosofía como exposición de la verdad. Pero si solamente es cierto y verdadero *un* solo principio, se sigue que sólo hay una filosofía verdadera: aquella que hace suyo este principio verdadero. "Por tanto, en caso de que coexistieran varias filosofías proponiendo absolutos diferentes, o bien todas juntas, o bien todas salvo una solamente serían falsas"[21]. De este modo, una filosofía que no hace suyo el verdadero absoluto no tiene ninguna posibilidad de poseer lo absoluto, sino solamente un *relativo*, "un producto de una disyunción"[22].

3. La verdad en la filosofía transcendental

1. La verdad y el conocimiento necesario acontecían, para los antiguos, en la adecuación de la razón a las cosas extramentales. Fichte es consciente de ello, y alaba el esfuerzo que Kant hizo al atacar esa filosofía "que consideraba al saber como una facultad plástica, absolutamente pura y por sí, totalmente desprovista de figura y determinación, a la cual toda figura que pudiera recibir le sería dada por influjo de las cosas"[23]. A partir de Kant el conocimiento verdadero se habría de dar en la concordancia o adecuación de la razón consigo misma: "La verdad es única-

19. X, 92-93.
20. VII, 4.
21. VII, 4.
22. VII, 4.
23. IX, 130.

mente la concordancia de la razón consigo misma y no con la cosa en sí"[24].

¿Qué podría ser una cosa en sí que, sin tener relación con nuestra mente, fuera objeto de lo que esta mente pronuncia sobre ella? Si hablamos sobre ella, ¿no es porque está ya en la mente? Dice Fichte: "¿Cómo llega alguien a una cosa en sí […] que no existe para él? Seres racionales hablan entonces de algo que no puede ser relacionado con la representación de ninguna inteligencia; pero, en tanto que hablan de ella, ya es relacionada ciertamente con una representación, lo cual es contradictorio"[25]. Por eso exige Fichte que si alguien habla de la cosa en sí, lo primero que debe de hacer es prescindir "de toda conciencia y de toda razón" y además, rizando el rizo, "decir sobre la cosa algo razonable". Y esto es una contradicción. En verdad "yo puedo percibir la cosa en sí sólo mediante mis representaciones: en consecuencia, yo comparo propiamente dos representaciones"[26].

No se trata ya de que la razón concuerde con una realidad externa e independiente: esta concordancia sería, en caso de que tal realidad existiese, puramente contingente. Kant precisamente quiso mostrar que había algo en la "configuración del saber que no podría ser dado por las cosas, sino que habría de tenerlo por sí mismo. Esto, que claramente se fundaba no en las cosas, sino en el saber mismo, esa especial figura y determinación, dada a sí mismo por el saber, era, pues, lo que él llamaba *a priori*"[27]. Y *a priori* significa oriundo de la sola razón, sin ser a su vez impuesto arbitrariamente por ésta: a la razón se le impone desde su interior. El saber ha de enlazar por sí y en sí; el enlace no se da fuera del saber, realizado por un ser que hubiera de hallarse fuera del saber. Esto no quiere decir que sea yo quien lo piensa así, sino que el objeto está absolutamente en la razón.

Por tanto, la necesidad del saber hay que buscarla en la concordancia de la razón consigo misma: porque en la razón se encuentran las leyes que hacen necesario el conocimiento.

24. *LM*, 19. Cfr. B. NOLL, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding*, 211-220.

25. *LM*, 19.

26. *LM*, 19.

27. IX, 130.

2. Descartes fue sin duda el iniciador de este giro crítico. "No puedo poseer –dice Descartes– ningún conocimiento de lo que existe fuera de mí, a no ser por medio de las ideas que tengo en mí mismo; por eso evito, con todo cuidado, referir mis juicios inmediatamente a las cosas y atribuir a éstas unos contenidos que no he percibido anteriormente en sus ideas"[28]. Poseemos, pues, los objetos únicamente en el ámbito de la conciencia; por tanto, sólo cuando el sujeto está seguro de la legitimidad de las representaciones que tiene en la conciencia puede afirmar válidamente algo acerca de los objetos. Nada tiene de extraño que después dijera Kant: las condiciones de posibilidad del objeto están en el sujeto. Al conocimiento de tales condiciones de posibilidad llamó Kant *filosofía transcendental*. "Llamo transcendental, dice Kant, a todo conocimiento que se ocupa no de objetos, sino de nuestro modo de conocer objetos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría filosofía transcendental"[29].

En esta perspectiva se comprende que para Fichte la distinción de ser y conciencia acontezca dentro de la conciencia misma, donde forman unidad inseparable: "Ser + conciencia, o conciencia + ser, o lo que es igual: la unidad absoluta de ambos, más allá de su separación. Kant fue el que hizo este gran descubrimiento y vino a ser por ello el iniciador de la filosofía transcendental"[30].

3. Kant –recordémoslo– remitió la organización objetiva de la naturaleza (o del mundo) a una obra de la subjetividad: por ejemplo, ni el espacio ni el tiempo son en sí, sino formas de la sensibilidad humana. Y en cuanto a la relación del entendimiento con los fenómenos –o cosas investidas de las formas subjetivas de espacio y tiempo–, y a la posibilidad de conocerlas de manera necesaria y universal –manera que él llama *a priori*–, afirma que el orden y la regularidad en los fenómenos –la naturaleza– es nuestra propia obra: pues como ha de ser necesaria, tendrá la unidad *a priori* del enlace de los fenómenos; y podemos producir esa unidad sintética *a priori*, porque en nuestro propio espíritu residen las condiciones subjetivas de semejante unidad *a priori*, condiciones que deben ser a la vez valederas objetivamente, pues son los fundamentos de

28. *AT*, III, 474.

29. I. KANT, *KrV*, A 12, B 26.

30. *FBw*, II, 388.

la posibilidad de conocer en general un objeto en la experiencia[31]. Desde estos supuestos parte Fichte para entender que el mundo –con otras palabras, el no-yo– se origina de la subjetividad –del yo–, es decir: la naturaleza posee el valor que recibe del mismo yo.

La índole y las atribuciones que Kant otorgaba al entendimiento permitían también esa conclusión. Siguiendo su planteamiento actualista, afincado en la subjetividad, había definido el entendimiento de diferentes maneras: como espontaneidad del conocimiento (por oposición a la receptividad de la sensibilidad); como facultad de pensar; como facultad de los conceptos o de los juicios. Todas esas definiciones convergían en una sola, caracterizada como la *facultad de dar leyes*. Porque si la sensibilidad nos da formas de la intuición, el entendimiento da leyes. Se trata de leyes objetivas, pues se ligan necesariamente al conocimiento del objeto. Y aunque nosotros conozcamos muchas leyes por experiencia, estas leyes, sin embargo, no son nada más que determinaciones particulares de otras leyes superiores; pues bien, las más elevadas leyes, las que someten bajo su ámbito las demás, proceden *a priori* del entendimiento mismo, y no de la experiencia. Es más, tales leyes superiores hacen posible la experiencia. De modo que el entendimiento no es simplemente una facultad de comparar fenómenos mediante ciertas reglas; es, sobre todo, la legislación para la naturaleza. La naturaleza, como unidad sintética de la diversidad de los fenómenos, es obra del entendimiento[32].

4. Todo lo cual significa, primero, que los fenómenos como tales no pueden existir fuera de nosotros; segundo, que sólo existen en nuestra sensibilidad; tercero, que todo lo que la sensibilidad contiene como objeto de conocimiento no es posible sino en la subjetividad cognoscente, unidad consciente llamada por Kant *apercepción*[33]. La unidad de la apercepción –la unidad de los contenidos cognoscitivos en una conciencia– es el fundamento que otorga legitimidad necesaria a todos los fenómenos en una experiencia. Y este fundamento, por cuanto se refiere no directamente a objetos, sino a nuestro modo de conocerlos de modo universal y necesario desde la raíz unitaria de nuestra subjetividad, se llama *trans-*

31. I. KANT, *KrV*, B 159; B 679-680.

32. I. KANT, *KrV*, B 136-139.

33. I. KANT, *KrV*, B 131-135.

cendental[34]. Por eso, todos los fenómenos sacan su posibilidad formal de aquellas instancias del sujeto llamadas entendimiento y sensibilidad.

Para Kant, por tanto, los objetos de nuestro conocimiento no son cosas en sí; además es imposible que lo sean, so pena de que no podamos tener conceptos *a priori*. Y añade que la representación misma de todos estos fenómenos, así como todos los objetos de que podemos ocuparnos, están todos en el yo, es decir, son determinaciones de un yo idéntico, lo cual expresa la necesidad de una unidad universal de estas determinaciones en una sola y misma apercepción.

De acuerdo con el planteamiento kantiano, también para Fichte resulta que todo el saber converge en el *yo* y se coloca en un acto primitivo puro de la conciencia, de donde se organiza y focaliza todo.

4. Evidencia y método

1. Al modo de alcanzar la unidad de lo múltiple desde la perspectiva de un principio se llama *método.* El método es el camino, la manera de demostrar y conocer una cosa y ha de conducir a la evidencia total. Por su término, el método es la *evidencia*. Y como no es evidencia de cosas en sí, el método incluye la *aprioridad*. De modo que evidente es lo que se patentiza de una manera pura e inmediata, sólo expresable en una intelección apriórica.

Ahora bien, Fichte piensa que Kant utilizó un método inductivo, anclado en lo fáctico, en los hechos: afirmó tales hechos, sin procurar "deducirlos", en el sentido de fundamentarlos. Kant se habría quedado en un procedimiento empírico[35]. *Empírico* significa aquí lo mismo que *fáctico,* una simple constatación; por ejemplo, Kant afirmó la unión de la razón teórica y la práctica; indicó incluso su punto de conexión, pero no llegó a enfocarlo genéticamente. Realizó, pues, una *proiectio per hiatum*, o sea, proyectó simplemente la unidad, sin justificar la razón de su nacimiento. El método, según Fichte, ha de ser *genético.* Kant descubrió los

34. I. KANT, *KrV,* B 25-27.

35. *FBw,* II, 388.

hechos más altos de la conciencia, pero se contentó con establecerlos como hechos absolutos[36].

Por tanto, Fichte reconoce que Kant va más allá de los hechos, asignándoles un principio; pero este principio es una síntesis *post factum*[37]: su posición es sintética, no genética. Lo dicho por Kant ha de ser fundamentado, según Fichte. Sólo así lo fáctico resultará genético, visto intelectualmente de una manera inmediata y pura.

El método lleva a una intelección de la ley que permite surgir la evidencia. Esta intelección es regida por una ley racional, de la cual no hay que tener ya una nueva intelección.

Fichte pretende decididamente "introducir evidencia genética, y sólo a partir de ésta deducir la fáctica"[38]. No se contenta con indicar que hay unidad, sino exige saber por qué debe haberla. El mundo sensible y el mundo inteligible "han de tener como fundamento un principio genético que absolutamente los produzca y determine"[39]. El pensamiento no se ha de hallar "como una cosa dada, sino que ha de ser comprendido como algo necesario en virtud de una ley"[40].

La *Doctrina de la ciencia* quiere mostrar la génesis de los conceptos fundamentales: no la génesis psicológica –pues eso sería empirismo–, sino el origen radical y procedencia intemporal de tales conceptos. El tema filosófico es la conexión, la remisión de un problema a su origen para verlo brotar de sus supuestos racionales necesarios en el lugar que ocupa dentro del sistema. Intenta, pues, hacer genético lo fáctico, liberándolo de la azarosidad.

Ahora bien, Fichte recuerda que no todo en la conciencia puede demostrarse. Ha de haber un principio desde el cual se haya de iniciar la demostración y en el cual descanse la validez de ésta. El quicio sobre el que descansa el principio primero no es objeto de demostración, sino de simple intelección (*Einsicht*) o intuición (*Anschauung*). Dicho principio expresará un acto originario de la conciencia, y no se puede deducir de conceptos: lo obtenemos apoyados en la intuición. Lo que Fichte preten-

36. IX, 40.

37. X, 111.

38. X, 112.

39. X, 110.

40. IX, 325.

de contemplar no es un hacer *determinado*, sino un hacer *en general*, un hacer absolutamente interno; y esto no es asunto de pensamiento discursivo, sino de intelección intuitiva.

En 1794 este método se orientaba a la *intelección del yo*. En 1804 el mismo método se dirigía a la *génesis de la verdad*, en la cual se habría de insertar la verdad del yo autoconsciente.

2. De lo expuesto se comprende que ya en 1794 Fichte dijera que el principio de la conciencia, establecido por Reinhold, para ser primero, tendría que ser completamente incondicionado: que dependiera todo de él, pero él mismo de nada. En cambio, el principio de Reinhold expresaba tan sólo un hecho de conciencia, un *factum*; Fichte objetó que el concepto de representación, como expresión de un hecho, no puede ser lo primero. Todo lo fáctico tiene como presupuesto, en la conciencia, al yo: no hay objeto sin la suposición del sujeto, no hay hechos sin la suposición de la conciencia, para la cual el *factum* es *factum*.

En la medida en que un acto primitivo del sujeto permite obtener, para todos los datos de la conciencia, una certeza viva, eficaz y creadora –no simplemente formal, como la otorgada por las matemáticas– puede considerarse como un principio primero. No trata Fichte de demostrar este principio –puesto que al ser primero no puede ser demostrado–, sino de descubrirlo en su despliegue fundante[41]. Fichte sabe que su tarea filosófica no consiste en intuirlo como una cosa cualquiera que, como determinación empírica, cayera en la conciencia; sólo ha de manifestar, mediante la obra de *reflexión* y *abstracción*, ese acto que está implicado en toda conciencia y que es hecho presente, como realidad puramente inteligible, por intuición intelectual[42]. Ésta descubre el acto en el que el sujeto o el yo retorna sobre sí mismo como ser espiritual y autónomo. Esta intuición acompaña fontalmente a cada hecho –pensamiento o acción– de la conciencia, pero jamás se presenta aisladamente como un acto completo de conciencia. Sólo el filósofo, por abstracción y reflexión, la distingue y la aísla[43].

41. I, 91.

42. I, 480-486.

43. X. LÉON, *Fichte et son temps*, I, 378-380.

En conclusión, esa intuición intelectual del acto que figura como punto de partida de la *Doctrina de la Ciencia* es el producto de un análisis filosófico, de una abstracción, nunca la intuición de una existencia en sí absoluta: el yo-sujeto que está en el punto de partida es una reflexión y abstracción del filósofo; como tal, es la *forma del sujeto puro*, y no puede confundirse con un yo-sujeto que sólo estaría al final y que, existiendo por sí mismo, sería la realización y el contenido de esa forma. Ahora bien, no hay "dos yos", dos sujetos absolutos: "Fichte ha querido mostrar solamente que una filosofía crítica que parte del espíritu humano, de la conciencia humana, no puede captar directamente en sí al absoluto; ella no puede captar de él sino aquello que en él es accesible a nuestra reflexión, es decir, la forma; y la transformación de esta forma en su contenido, su realización, constituye precisamente, para nuestro espíritu limitado, su tarea propia, su fin, el cual no puede ser alcanzado jamás. La actualización del espíritu puro, del sujeto absoluto, es infinita; el sujeto verdaderamente real en sí es para nosotros una idea, un ideal"[44].

Es preciso, por tanto, distinguir entre el "yo formal" y el "yo ideal": el primero es el punto de partida de la reflexión filosófica; el segundo –que es independiente de la reflexión y superior o anterior a ella– es el fin que da al yo formal su contenido y objeto[45]. Ese yo puro, llamado por

44. X. LÉON, *Fichte et son temps*, I, 380.

45. "Quiero añadir dos palabras más acerca de una singular confusión: la que ocurre entre el yo como intuición intelectual, del que parte la *Doctrina de la ciencia*, y del yo como idea, en el que la ciencia finaliza. El yo, como intuición intelectual, solamente retiene la forma del yo (*Ichheit*), el acto de retorno sobre sí, que se presenta también como el mismo contenido del yo; y esta intuición es la que ha sido definida ampliamente antes. El yo, bajo esta especie, sólo existe para el filósofo; y solamente porque es así captado se eleva a la filosofía. Pero el yo como idea *sólo existe para aquel mismo yo* que es enfocado por el filósofo; y el filósofo no lo pone como su idea particular, sino como la del hombre ordinario, en su estado completamente disperso en la vida. Este yo se encuentra, pues, en una esfera del pensamiento completamente diferente de aquella en que se sitúa el primero. El yo como idea es el ser racional (la razón) en tanto que, de una parte, expresa totalmente la razón universal, porque él es verdadera y enteramente racional y no es nada más que eso; por lo cual, en tanto que ha dejado de ser un individuo –cosa que él no podría ser sino como consecuencia de una limitación sensible–; y en tanto que, de otra parte, el ser racional ha realizado completamente la razón fuera de él, en el mundo, el cual queda consiguientemente puesto también en esa idea. El mundo subsiste en esta idea, como mundo en general, como sustrato, con tales leyes mecánicas y orgánicas determinadas; pero estas leyes están destinadas enteramente a expresar el fin último de la razón. El yo como ideal tiene de común con el yo como intuición solamente esto: en ninguno de los dos el yo es pensado bajo la modalidad de

Fichte a veces *absoluto divin*o, "no es el punto de partida de la *Doctrina de la ciencia*, sino su ideal; su punto de partida es solamente la forma del yo puro, del absoluto, y esta forma es la afirmación misma de nuestra humana razón. En esto Fichte siguió siendo un discípulo fiel de la *Crítica*, y no puso en el origen de la *Doctrina de la ciencia* al absoluto en sí, sino al absoluto por relación a nosotros. Si sus contemporáneos lo hubieran comprendido, si se hubieran dado cuenta de que el yo puro del inicio es una simple forma y que el yo puro ya realizado es solamente para nuestro espíritu humano un ideal, por demás inaccesible, muchos malentendidos se hubieran evitado; estos surgieron por una falsa interpretación de la doctrina; y en particular se hubiera evitado aquella absurda acusación de *egoísmo*, tan ampliamente otorgada a la *Doctrina de la ciencia*, o incluso la atribución a Fichte de dos filosofías"[46]. El *factum* no es un *absoluto*, sino un relativo, un *para el yo*, pues está sometido a las condiciones que, en la conciencia, lo constituyen. Dado que el fundamento rebasa siempre a lo que funda, el principio buscado por Fichte tiene que rebasar necesariamente lo múltiple, lo fáctico. Por tanto, no es *hecho*, (*Thatsache*): un hecho es lo contrario de un principio, porque es una determinación, algo que exige explicación. Ha de ser, por tanto, acción originaria o *autogénesis* (*Thathandlung*): actuación radical del yo mismo.

Sólo aquel actuar que fundamenta representaciones y hechos puede ser principio primero. Esta autogénesis decide el sentido de los principios de la *Doctrina de la ciencia*, en tanto que en ella se concilian las dos instancias kantianas: la de la apercepción transcendental (en el orden teórico) y la de la libertad (en el orden práctico). En Kant la apercepción

individuo; en el último, porque la determinación de la forma del yo (*Ichheit*) no ha sido todavía llevada hasta la individualidad; en el primero, por el contrario, porque el desarrollo conforme a leyes universales ha hecho desvanecerse la individualidad. Pero los dos 'yos' se oponen en esto: el yo como intuición no conserva del yo nada más que la forma, y no incluye una materia propia del yo, la cual sólo se hace concebible por el pensamiento que tiene el yo del mundo; por el contrario, el yo como idea implica, en su integridad, el pensamiento de la materia del yo. El primero es el punto de partida del conjunto de la filosofía, es su concepto fundamental. La filosofía no llega al segundo; solamente en la parte práctica es donde esta idea puede ser puesta, como el fin supremo del *esfuerzo* de la razón. El primero se ha dicho que es una intuición original –y se hace concepto del modo en que ha sido suficientemente descrito–; el último no es nada más que una idea; no puede ser pensado de una manera determinada, y no será jamás real, pero nosotros debemos aproximarnos a él indefinidamente" (I, 515-516).

46. X. LÉON, *Fichte et son temps*, I, 382.

transcendental es primariamente *forma unificadora* del conocimiento, puesto que unifica el material ofrecido por la sensibilidad, y sin este material está vacía. Pero en Fichte el yo no es sólo condición formal, sino también material. Nada puede haber que determine previamente al yo. El yo se produce a sí mismo, sin otro fundamento fáctico; es, por ende, pura autogénesis: su ser es su poner, la posición del yo por sí mismo es actividad pura y refleja. Poniéndose es, y es poniéndose[47]. Entender esa autogénesis significa concentrarse, por encima de los *facta*, hasta donde la necesidad causal pierde su vigencia[48].

5. El residuo dogmático y la unidad de la filosofía

1. La unificación del principio transcendental con el principio de la libertad ofrece la ventaja de superar la mera yuxtaposición de las dos primeras *Críticas* de Kant, que a juicio de Fichte estaban sin mediación alguna.

Resumo lo ya dicho. Primero, Kant no expone la unidad. Distingue tres absolutos, con sus tres facultades correspondientes de *representación, voluntad y sentimiento* como puntos de partida; e indica: a) El absoluto teórico para el mundo sensible; b) el absoluto práctico para el mundo moral; c) el absoluto estético-teleológico como raíz *inescrutable* de los otros dos. Segundo, Kant no logra darles unidad absoluta, "quedando atrapado en la división: el vehículo que establece entre sus tres absolutos es un mero accidente"[49].

Fichte estima que los tres absolutos de Kant, mirados en su significación última, son en verdad dos: el sensible y el inteligible. El tercero es su lazo de unión, "que crea y determina absolutamente ambos mundos"[50]. Semejante lazo pertenece al mundo inteligible, y es el saber puro y sim-

47. I, 96.

48. Este yo –obsérvese de paso– no es el yo teórico o inteligente, cognoscente, el cual está en acción recíproca con un no-yo que se le opone, con un objeto; es, pues, independiente de un no-yo.

49. X, 102.

50. X, 110.

ple. La primera escisión de todas es, según Fichte, la de *ser y conciencia* –la que primitivamente vio Kant para construir la filosofía transcendental–. A ésta sigue la de *lo sensible y lo inteligible*.

De modo que Kant, a pesar de su esfuerzo, habría dejado en el sujeto una multiplicidad de funciones sin unidad, o sea, no habría indicado su origen unitario y su conexión interna. De ahí surgía una problemática, en la que se debatieron los poskantianos.

2. Ya Reinhold había echado de menos en Kant un principio sistemático como punto de intelección absolutamente supremo; sólo a partir de ese fundamento podría establecerse un sistema estricto, al quedar los contenidos particulares enlazados sistemáticamente. Reinhold se propuso hallar un principio supremo a esta multiplicidad de funciones. Según él, ese principio se encontraba ya en planteamientos kantianos, concretamente en la "conciencia" como fundamento unitario de todas las funciones cognoscitivas. El principio primero es formulado así por Reinhold: "En la conciencia, la representación es distinguida del sujeto y del objeto por el sujeto y referida a ambos". Pero Reinhold asumió ese principio sólo por el lado teórico, o sea, por la línea abierta en la *Crítica de la razón pura,* desaprovechando otras incitaciones que se encuentran en la *Crítica de la razón práctica.* El principio de la conciencia tiene en Reinhold un claro cuño teórico. Por eso explica él que la esencia de la conciencia consiste en la *representación* (*Vorstellung*), de la cual se derivarían todas las funciones del conocer (así como las del querer y del sentimiento). Consiguientemente, Reinhold tiene que derivar el "sentimiento" y el "querer" del conocer: aquellos serían modos de la facultad de conocimiento.

Fichte piensa que incluso este "principio de la conciencia" está aún lejos de ser absolutamente primero. Reinhold acierta al exigir un fundamento a las facultades kantianas, pero yerra al establecerlo en las facultades cognoscitivas: todavía hay que subordinarlas al principio de la yoidad (*Ichheit*).

Además, si para Reinhold ocurre que en la representación el representante se refiere a lo representado (de ahí el carácter transcendental de su filosofía), también es cierto que la representación mantiene una opaca referencia a cosas en sí extramentales. Con lo cual la razón no acaba de entrar en concordancia absoluta consigo misma: siente aún la comezón

de cosas en sí. Y con cosas en sí, existentes fuera de la conciencia, no se consigue fundar la filosofía transcendental.

El principio de Reinhold tiene, pues, tres aspectos inadmisibles: es sólo *teórico*, absorbido en la mera representación; es *condicionado*, por su referencia, siquiera lejana, a cosas en sí; y es *fáctico*, por su carácter de hecho dado, no legitimado ni justificado.

3. Por otro lado, Jacobi advirtió que si se admiten cosas en sí no se puede ser kantiano. Y Schulze se propuso demostrar que ese concepto de cosas en sí es contradictorio. Porque Kant, al admitirlas, decía, de un lado, que eran *incognoscibles* y, de otro lado, que eran *causa* del conocimiento. Y esto es una contradicción, replica Schulze. Pues ¿cómo podemos hablar de la causalidad que ejerce una cosa incognoscible? Hay aquí una incoherencia palmaria.

Por su parte, Fichte considera correcta la posición de la filosofía transcendental: la fundamentación del conocimiento no acontece en la relación que va de la representación al objeto, sino en la relación que va de la representación del objeto a la representación de la representación del objeto. Pues todo objeto o se da en la representación o no existe como objeto para el sujeto.

Y agrega que hay en el objeto dos momentos: el de "donación" y el de "constitución". Para Kant, la donación del objeto es sólo constatada, pero no es conocida, porque hace referencia a cosas en sí incognoscibles. La constitución del objeto, en cambio, depende en parte de leyes racionales: mejor aún, es producida en su necesidad por nuestro conocimiento. Fichte elimina también la posible referencia a "cosas en sí", de manera que el momento de donación dependa del momento de constitución. Fichte reprocha a Kant y a los kantianos dogmáticos el haber distinguido radicalmente entre condición y determinación de las representaciones, asignando un origen distinto para cada una. Así, según Kant, "toda conciencia está condicionada sólo por la autoconciencia, pero el contenido de ella puede estar fundado (determinado) por cualquier cosa fuera de la autoconciencia"[51]. Fichte exige un paso más: "Toda conciencia está determinada por la autoconciencia; es decir, todo lo que se presenta en la

51. I, 477.

conciencia está fundado, dado y producido por las condiciones de la autoconciencia"[52].

6. Subjetividad interiormente instada

1. Kant –insistamos en ello– mantenía vigentes algunas secuelas de las cosas en sí, como la "afección" que los objetos causaban en la subjetividad, o la separación entre lo sensible y lo inteligible. Pero si lo sensible no es lo realmente existente y si el mundo es en verdad un orden espiritual, una "ley del orden y del derecho igual en un sistema de seres racionales", cuya realidad es la de "una ley espiritual que ordena lo existente[53], entonces el hombre es, en la más profunda raíz de su ser, la ley misma. "Esta ley es el ser de ese hombre, ser que se apoya sobre sí mismo, es portador de sí, no necesita absolutamente de nadie fuera de él y ni siquiera puede aceptar algo semejante. Ley, absolutamente por razón de la ley, que hace desaparecer enteramente todo fin fuera de ella"[54].

El mundo de la experiencia queda así como material para el cumplimiento de nuestro deber y arraiga en una base inobjetiva e independiente de la mera producción teórica de representaciones. En la *identidad de querer y deber* se define la autoactividad del yo y se constituye el centro en que se unen el mundo sensible y el mundo inteligible: "En mi pensamiento debo partir del yo puro, y pensarlo como absolutamente autoactivo (*selbsttätig*), no como determinado por las cosas, sino como determinante de ellas. El concepto del obrar, que resulta posible sólo mediante esta intuición inteligible del yo autoactivo, es el que enlaza los dos mundos que existen para nosotros, el sensible y el inteligible"[55]. Así es como Fichte vincula un *realismo empírico* (la conciencia moral vive el mundo como resistencia y materia de su actuación) a un *idealismo transcendental* (la objetividad se debe deducir del sentido activo que tiene la vida espiritual, descubriendo la conexión de esencia entre la objetividad natural y las leyes de la determinación moral).

52. I, 477.

53. V, 466-467.

54. V, 500-501.

55. I, 467.

Resumo. Primero: el pensar originario no es *receptivo*, ni obtiene de los objetos su determinación (como pensaban los clásicos medievales). Segundo: dicho pensar es activo o productivo, pues determina lo real. Tercero: el pensar originario, como autoconciencia, no es algo dado, sino algo encomendado, pues expresa una exigencia moral, un deber-ser. La autoconciencia tiene carácter exigitivo (carácter que distingue a la autoconciencia fichteana de la conciencia reinholdiana). Si el principio cartesiano se expresa como *yo pienso, luego yo soy*, el principio fichteano se propone como *yo quiero, luego yo soy*. En la operatividad del querer se constituye la conciencia, la cual, por lo mismo, no recoge su luz de los objetos, sino que proyecta su propia luz sobre estos, convirtiéndolos en materia de acción práctica.

2. De manera que el núcleo profundo, el ser radical de la autoconciencia es de índole volitiva, práctica: el de una voluntad que se afirma a sí misma. De ahí que el ámbito de los hechos (*Thatsachen*), el campo de la facticidad[56], sea un conjunto de determinaciones proyectadas por la voluntad que se afirma a sí misma. Incluso el hecho de que un sujeto sea afectado por impresiones sensibles es algo que acaece al espíritu como dinamismo volitivo: toda afección es autoafección. Y lo que se dice de las impresiones vale también para la totalidad del ser fáctico. Ese todo de la facticidad no es una cosa en sí, sino el producto de un espíritu cuya actividad sólo se vincula a sí misma.

Pero el conjunto de la facticidad no es comprensible desde un ángulo intelectual que sólo cuenta con ingredientes teóricos. El todo de la facticidad del espíritu está constituido esencialmente por energía volitiva, autoafirmativa. Si se dice que conocer es afirmar o negar algo de algo, hay que añadir en seguida que ese afirmar es un acto de la voluntad, el cual se actualiza por sí mismo. La afirmación de algo es autoafirmación.

De ahí que el ser profundo de toda "representación" sea de índole espiritual-volitiva, práctica. Sólo desde la perspectiva de este ser o constitución radical es pensado verdaderamente lo pensado. La representación contiene el verdadero ser en cuanto representa su auténtico ser enérgico y volitivo. La compenetración del ser verdadero y de la representación, de lo real y de lo ideal, es sabido aquí inmediatamente, intuitivamente, por

56. A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria*, 77-85.

el yo: "El yo sabe sin mediación alguna, esto es, inmediatamente, que él es la pura compenetración del ser y de la imagen [representación]"[57].

Sólo de este modo cualquier representación, imagen (*Bild*), está ante el foro de la razón. No hay representaciones "dadas", sino encomendadas como tareas a la razón. "Yo pienso; ahora bien, ¿pienso rectamente? Algo se me aparece como verdadero, pero, ¿es, por ello verdadero?"[58]. La representación "representa" en sí misma a un ser (volitivo); esto es un hecho. Pero un hecho requiere de justificación. "La *Doctrina de la ciencia* niega la validez de las proposiciones de mera conciencia inmediata en cuanto tal, y ello precisamente porque semejante validez es la misma conciencia inmediata"[59]. El proceso del pensar, la cadena de juicios, es un proceso necesario; y se trata de buscarle a los juicios un fundamento de validez.

El quicio sobre el que se apoya toda afirmación, la luz que disipa toda duda, es la autoconciencia moral del querer. Porque en el querer hay un núcleo radical de "bien" que se legitima por sí mismo. Y "aquí ocurre –dice Fichte– que sabemos en un acto de inmediatez, porque es de nosotros mismos de quien sabemos"[60]. El bien [moral] no se legitima por nuestro pensamiento; al contrario, el pensamiento se legitima por la autoposición del bien en la voluntad que enérgicamente se afirma a sí misma. "El fundamento de la verdad, en cuanto verdad (*der Grund der Warheit*), no reposa en la conciencia, sino en la verdad misma […]. Si tú crees que el fundamento de que la verdad sea verdad reposa en la conciencia, has caído en la apariencia engañosa (*Schein*)"[61]. La apariencia surge cuando desde una perspectiva puramente teórica el pensar se pierde en lo indefinido, en lo carente de fundamento, haciéndose incomprensible toda certeza. Por eso el fundamento, el punto fijo para la verdad "no está fundamentado en la lógica, sino en la actitud moral; si nuestro conocimiento no alcanza este punto o si pretende ir más allá de él, se pierde en un océano sin orillas en que cada ola es borrada por la siguiente"[62].

57. XI, 20.
58. X, 327.
59. X, 195.
60. V, 205.
61. X, 195.
62. V, 182-183.

7. Filosofía como "saber del saber"

1. Para fundamentar el conocimiento no hay que ir de la cosa en sí a la representación, sino de la representación de cosas a la representación que esta representación de cosas pretende ser. Porque la representación de cosas puede no ser manifestativa, quedando como una imagen vacía de contenido.

Como indica Lauth, el fenomenalismo de Fichte es radical. La conciencia está completamente encerrada en sí misma; y no sale de sí misma, sencillamente porque no hay un "afuera" donde ir: un "afuera" real es "irrepresentable". Pues para Fichte nuestras representaciones pueden alcanzar sólo lo "representado". Ninguna referencia a cosas en sí, fuera de la conciencia, es legítima[63].

Así se puede encontrar la concordancia de la razón consigo misma. Y a ese empeño se dedica la *Doctrina de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*): ella es una doctrina de la razón o del logos, una *Logología*[64] que estudia las conexiones necesarias, las leyes mismas de la razón. La filosofía transcendental de Fichte hace "del saber o del pensamiento mismo el objeto de su pensar y construir"[65]. Tanto en la posición natural u ordinaria como en la científica de nuestra mente se piensan "inmediatamente" objetos; pero en la posición artificial y filosófica, en la *Doctrina de la ciencia*, "de manera intencionada y consciente se piensa su pensar mismo"[66]. Como filosofía transcendental, la *Doctrina de la ciencia* es un saber que se ocupa del saber.

2. En la unidad del saber consigo mismo (representación de la representación de algo) adquiere el mundo unidad, pero unidad meramente fenoménica. Pero si no hay entonces más absoluto que el absoluto del saber o de la conciencia, ¿no quedaríamos atrapados en el *nihilismo*, como dijo Jacobi? Fichte sostiene que la insularidad del saber, su encierro en el fenómeno, es un acicate para encontrar un punto absoluto, "y sólo puede acabar si se camina de manera audaz y denodada hasta llegar al

63. R. Lauth, *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, 17-33.

64. *FBw*, II, 380.

65. IX, 27.

66. V, 339.

principio último. Nosotros filosofamos por necesidad y en búsqueda de nuestra salvación"[67].

Fichte tiene la firme intención de partir del saber para encontrar el fundamento de la *Doctrina de la ciencia.* Así lo expresa frente a Jacobi: "Si se reflexiona –pues es posible, incluso es frecuente, que no se reflexione– se pone de manifiesto que soy yo quien piensa todo objeto y todo contenido posible. Ahora bien, ello conduce a dudar si lo que yo pienso es como lo pienso. La razón de este asunto es la siguiente: el saber perdido en la facticidad, precisamente por estar perdido en la facticidad, sólo ve lo que está ante él; no hay en él ninguna contraposición y, por lo tanto, ninguna duda o vacilación. Ahora bien, tan pronto como el saber reflexiona sobre sí mismo, se aparece ante sí mismo en su cualidad de saber […] y, por lo tanto, se sabe a sí mismo como mero esquema y como no-realidad. […]. Toda reflexión destruye la realidad. Hasta este punto han llegado algunos en su estudio y comprensión de la *Doctrina de la ciencia* […]. Ahora bien, estos no querían perder la realidad y, por lo tanto, dijeron: no se debe reflexionar; la reflexión de la *Doctrina de la ciencia* es la raíz de su presunto *nihilismo* […]. Tal postura, sin embargo, solucionaba la dificultad sólo aparentemente, ya que en ella se establecía la irreflexión como máxima fundamental […]. Cierto es que lo absoluto sólo se encuentra allí donde no se debe reflexionar más. Ahora bien, ¿dónde no se debe reflexionar más? Evidentemente ello no puede quedar al arbitrio de cada uno […]. ¿Cuál es, pues, el verdadero medio para superar el derrumbamiento de toda realidad y el *nihilismo*? El saber se reconoce a sí mismo como mero *esquema*; tiene, por tanto, que descansar de algún modo en una pura y simple realidad. Se debe, según ello, reflexionar hasta el *fin*. La reflexión, aniquiladora de la realidad, contiene en sí misma su remedio: la mostración de la realidad del saber mismo"[68].

3. Mas aunque la *Doctrina de la ciencia* trata no de cosas, sino de representaciones de cosas, no pretende exponer estas mismas representaciones; sólo quiere ofrecer una *imagen* (*Bild*) de dichas representaciones (*Vorstellungen*). Y ni siquiera de todas las representaciones, sino de aquellas que vienen acompañadas del carácter de *necesidad*; las meras representaciones fantasiosas o arbitrariamente hechas por el sujeto que-

67. *Carta a Jacobi* de 1795.

68. X, 325-326.

dan a un lado. Las representaciones necesarias (del saber, de la justicia, de la ciencia, de la religión, de la historia) son el dato, la experiencia (*Erfahrung*) que debemos explicar. O sea, debemos buscar el fundamento de esa experiencia.

Pero esa experiencia, cuyo contenido son acciones de la conciencia, ¿se compone solamente de representaciones con valor puramente teórico? Si así fuera, habríamos avanzado todavía poco sobre Reinhold. Porque este autor propuso la "representación" como principio de la conciencia. Mas no debió pasar por alto el hecho de que toda representación está referida siempre a un objeto; y semejante unidad puramente referencial, relativa, no puede ser un principio primero.

Incluso Kant habría ya superado la representación como principio al indicar que todas las representaciones existían precisamente en virtud de un principio superior, a saber, el yo, al que todas se referían (pues son representaciones *mías* y están enlazadas por *mî*): se trata de la unidad del yo o –lo que en lenguaje kantiano es lo mismo– de la unidad de la apercepción transcendental, la cual es tanto unificante de los conceptos como determinante de la realidad de los objetos. Cierto es que esta unidad transcendental sólo tenía una función puramente lógica que, por su referencia a sí misma, se llamó *autoconciencia.* Mas el contenido real de esta autoconciencia estrictamente lógica se podía haber logrado en el ámbito práctico, donde se hubiera mostrado como función legisladora del mundo moral y libre, por encima del mundo fenoménico, a través del imperativo categórico.

Fichte toma ambos elementos del sistema kantiano (el teórico y el práctico de la autoconciencia) y los conjuga en unidad sistemática. El centro de la autoconciencia, el yo, es tanto un "yo pienso" como un "yo quiero"; y es más profundamente éste que aquél. Kant le había mostrado el camino[69].

69. El interés de la razón es práctico, según Kant.

8. La forma exigitiva del saber

1. La reflexión es para Fichte la forma de una conciencia que se constituye relacionalmente entre sujeto y objeto, o entre el yo y el no-yo. O sea, la reflexión es lo formal del *saber*, el cual se contrapone, por un lado, al *absoluto*, y por otro lado, al *mundo*. Ahora bien, la manera más profunda y diáfana de reflexión es, según Fichte, la moral. De suerte que la reflexión moral es el auténtico "banco de pruebas" en que no sólo se descubre la esencia del saber, sino también las relaciones que el saber mantiene con el absoluto y el mundo.

En definitiva, los tres momentos antes indicados (absoluto, saber, mundo) se entienden mejor cuando la filosofía enfoca y analiza la reflexión moral. Desde la perspectiva de esta reflexión, la forma fundamental de nuestra razón es la causalidad del concepto –y en tal caso no se trata del concepto teórico que está determinado por las cosas, sino del concepto práctico que es determinante de las cosas–. Eso quiere decir que ni siquiera el verdadero *factum* del que parte la moral –según expresa la *Sittenlehre* de 1812– es básicamente un hecho sacado de las "costumbres", sino un hecho o *factum ideale* o *conceptivum*, a saber: el concepto (*Begriff*) es fundamento del mundo, y el concepto mismo tiene conciencia absoluta de que es tal concepto, o sea, encierra reflexivamente esta relación[70].

Concepto se opone a mundo: es una mera figuración (*Bild*)[71] a la que nada horizontalmente transcendente corresponde; y se presenta a la conciencia justo en la medida en que nada le corresponde. Fichte ve, pues, en el concepto lo absolutamente figurativo: concepto significa pura figuración sustantiva; no es, visto horizontalmente (o aristotélicamente), algo así como un reflejo (*Abbild*) ni, visto verticalmente (o platónicamente), algo así como una copia (*Nachbild*). De cualquier modo, no es algo secundario, sino primario.

70. X. LÉON, *Fichte et son temps*, II, 226-228. Acerca de la conexión de este *factum ideale* con el enfoque general de la *Doctrina de la ciencia*, cfr. J. MANZANA MZ. DE MARAÑÓN, "El Absoluto y su apariención absoluta", 8-15.

71. Con todas las reservas lingüísticas que se puedan hacer a esta traducción, utilizo "figuración" para referirme en este caso a *Bild*, término que indica la fuerza constructiva o genética del espíritu humano. Puede traducirse también *Bild* por "imagen", pero con tal flexión perdería fuerza lo que Fichte quiere decir.

2. Fichte se habría alejado de aquellos que, al modo del aristotelismo, se apoyan en la relación horizontal del mundo con la mente. En esto coincidiría con algunos idealismos. Pero hay un idealismo estaticista que, a pesar de afirmar que el concepto no es primariamente el reflejo (*Abbild*) de un mundo, y que el fundamento del mundo es el concepto mismo, sostiene que el mundo existe porque el concepto existe. Para Fichte, en cambio, el concepto *se hace* fundamento, y en virtud de que se hace o deviene (*wird*), el mundo es. He aquí el idealismo dinamicista recogido en el término *Bild*, figuración. Podemos considerar entonces el mundo, cuyo fundamento debe ser el concepto, como una totalidad entitativa, como el ser (mundano) absoluta y únicamente posible, en la medida en que la *reflexión moral* no conoce otro ser que el mundo fundamentado por el concepto de manera dinámica.

Fichte se alejaría también de los platónicos que se apoyan en la imitación o *mímesis*, en la relación vertical del original a la copia. El concepto, para Fichte, tampoco es copia (*Nachbild*) de otro mundo o de otro ser, pues entonces el concepto no sería propiamente fundamento del mundo; no sería lo primario, sino un medio: a través del concepto y por virtud de que el mundo aparece por el concepto, ese otro mundo superior sería fundamento de este mundo inferior.

3. El principio de figuración –o el concepto– no remite, no va más allá de sí mismo, porque si así fuera, se explicaría como algo condicionado y relativo. Por eso, en el ser que es creado desde el concepto se incluye todo ser (objetivo); y fuera de él no hay nada.

Ahora bien, en el recorrido total de la filosofía, justo en la metafísica, Fichte indica que, en cierto modo, podríamos hablar de este concepto o de esta figuración –puesta de manera autónoma y productiva– como un reflejo, un *Abbild* de un ser superior y de otro ámbito distinto del mundo. Y así la *Doctrina de la ciencia*, en cuanto metafísica, lo vería como la figuración (*Bild*) de Dios[72].

72. La reflexión moral, desde su precisa perspectiva, no puede tener en cuenta esa referencia metafísica vertical; sólo de la figuración establecida habla esa reflexión y cualquier otro tratamiento científico no viene al caso. La reflexión moral no ha de preocuparse de saber algo sobre Dios: lo que debe hacer es tomar el concepto *como si* fuese un absoluto, pues sólo hasta él se extiende su atención. Esto lo exige Fichte como máxima científica para la pureza y fijación de las ciencia; mas no para indicar que la reflexión moral sea el todo de "la" filosofía. Porque una filo-

Lo decisivo en este punto es la dinámica del concepto en la teoría moral[73]. Porque quien sostiene la moralidad afirma un ámbito eidético (*Bilderwelt*) absolutamente sustantivo, y tiene que afirmarlo. Para la moralidad es el espíritu lo primario y lo único verdadero, y sólo desde éste y conforme a éste se hace el mundo. Fichte no concibe que se pueda hablar de moralidad sin aceptar este punto. Así se entiende mejor que el concepto sea fundamento del ser (objetivo); el ser deviene o es creado absolutamente por el concepto. Todo ser (objetivo) es creado por el concepto, y no hay ser alguno si no es por el concepto. El ámbito del concepto, del espíritu, es lo primario, lo único y verdadero. El mundo, en cambio, es lo secundario, pues existe sólo por el espíritu[74].

Para Fichte, en primer lugar, el concepto es fundamento del mundo; y, en segundo lugar, el concepto mismo tiene conciencia absoluta de que es tal concepto, o sea, encierra reflexivamente esta relación. Precisamente la reflexión moral se distingue de cualquier otro modo de filosofía por medio de lo que se ha dicho en segundo lugar: "el concepto mismo tiene conciencia absoluta de que es tal concepto". Fichte muestra esa relación del concepto con el mundo dentro de la forma de la conciencia, o sea, describe la conciencia que el concepto tiene de ser-fundamento. Pues el ser-fundamento existe en la forma de conciencia.

sofía íntegra que sólo tenga como supremo principio la moralidad no se ha concluido a sí misma, que es lo que ocurre en Kant (que se atiene a la moralidad como a su principio supremo). El punto de vista de la filosofía integral acepta que el concepto productor y autónomo –el que da origen a la moral– aparece a su vez como dependiente, como expresión de un ámbito superior, como representación o imagen de lo divino mismo. De modo que, si bien Fichte otorga a la reflexión moral (*Sittenlehre*) un grado superior, también reconoce que por encima de ella está la doctrina de la religión (*Religionslehre*); y debajo de ella se encuentra la doctrina del derecho (*Rechtslehre*) y la doctrina de la naturaleza (*Naturlehre*), las cuales, asumiendo las perspectivas que parten de aquélla, pueden ser verdaderas, exactas y profundas, en la medida que el punto de reflexión de una informa a las otras.

73. G. SCHULTE, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, 142-150.

74. A juicio de Fichte, esta afirmación había de carecer de sentido para la *Naturphilosophie* de Schelling, pues en ella es el mundo lo primario y verdadero y el concepto sólo una copia de éste. Desde aquí sería una pura ilusión poner causalidad en el concepto, aunque le sea atribuida. El concepto para Schelling sería concepto objetivo del mundo. El mundo volvería otra vez a sí mismo mediante el rodeo del espíritu. Esta doctrina se opone a la *Moralphilosophie* de Fichte.

4. Esta perspectiva ética patentiza varios aspectos filosóficos, especialmente el *genetismo,* propio del método fichteano. Pues aunque en la vida ordinaria del hombre parezca que el mundo es tal como se da a nuestros sentidos, Fichte sostiene que la realidad objetiva carece de consistencia en sí y por sí: sólo existe en su relación a nuestro pensar y en tanto que es afirmada por el espíritu en un juicio. El ser objetivo es producido por una operación espontánea del espíritu: la única vida y verdad de lo dado reside en el acto que lo construye. Mas si las cosas se consideran en su mero ser objetivo, el espíritu queda detenido en una abstracción; hay que ver las cosas en su *génesis*, en la causalidad del concepto, en la obra de una libertad transcendental, único modo en que el sujeto rebasa la necesidad que lo liga a lo dado.

Mirado desde la génesis, el mundo o el ser objetivo cambia de aspecto: porque no se atiende al ser objetivo, sino a la ley que lo pone en la existencia[75]. El error básico de todo enfoque físico, como el del naturalismo, está en que, al perder el sentido de lo espiritual, cree que el mundo o la naturaleza es un dato en reposo o un todo absoluto; no penetra en el movimiento interior, vivo y libre, que engendra el ser[76].

75. "El hombre no tiene ojos ya para el ser, pues ve siempre la ley que lo produce. No hay *dualismo* entre la naturaleza y espíritu; hay por todas partes vida, libertad, espíritu; nada hay fuera del espíritu; el ser es el espíritu fijado, el espíritu muerto; no existe sino a título de elemento de un sistema inteligible. Lo que le confiere realidad es su enlace con el conjunto de elementos del sistema. Tampoco hay *necesidad*: porque la necesidad es la obra misma de la libertad, es la libertad fijada. Quien teme la necesidad de la naturaleza, en verdad teme a una sombra: la sombra no tiene en sí misma su principio y su virtud, pues avanza o retrocede según que nosotros avancemos o retrocedamos" (X. LÉON, *Fichte et son temps*, II, 228).

76. R. LAUTH, *La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la ciencia*, 169-174.

II. LOS HECHOS DE LA CONCIENCIA

En la filosofía transcendental kantiana se habían inspirado muchos filósofos posteriores. El mismo Fichte se consideró siempre como un respetuoso continuador del regiomontano. Pero le molestaba que otros pensadores hicieran una adaptación de Kant fuera del enfoque transcendental, como a su juicio lo hizo Schelling, quien derivó su sistema hacia una metafísica realista de la naturaleza. Muchas de las obras fichteanas están marcadas por una soterrada polémica contra aquellos filósofos que habían tergiversado la intención del método kantiano.

Precisamente en *Los hechos de la conciencia* de 1810, dictados en Berlín, explica Fichte el método preciso de la filosofía y, frente a Schelling, advierte que su propio *punto de partida* no es una rehabilitada "cosa en sí", ni una realidad absoluta atribuida a la naturaleza, sino –como hubiera dicho Kant– un *hecho* de experiencia: el *factum* del conocimiento dado por el sentido interno; pero el punto de llegada o final de la filosofía ha de ser un principio primero: "La esencia de toda ciencia consiste en partir de una percepción sensible, para que el pensamiento remonte, a partir de ahí, hasta un principio suprasensible que la explique. Y esto es lo que ocurre también con la Filosofía: parte de la percepción del saber mediante el sentido interno y se eleva hasta el fundamento de ese saber"[1].

La ciencia y la filosofía tienen, metodológicamente hablando, un comportamiento paralelo, de abajo arriba. De ahí que la *Doctrina de la*

1. "Das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, dass von irgend einem sinnlich Wahrgenommenen durch Denken zum übersinnlichen Grunde desselben aufgestiegen werde. Eben also verhält es sich mit der Philosophie. Sie geht aus von der Wahrnehmung des Wissens durch den inneren Sinn, und steigt auf zu dem Grunde desselben" (II, 541).

ciencia deba, en primer lugar, fijar o constatar los *hechos de la conciencia* percibidos por el sentido interno; y, en segundo lugar, tiene como tarea –que es la propiamente filosófica–, captar el fundamento de ese saber, o sea, tomar los hechos constatados y explicarlos a partir de la esencia de la conciencia.

Esta decidida orientación de Fichte hacia los "hechos" no debe hacernos pasar por alto que, en verdad, se trata de hechos "constatados" desde el prisma kantiano, donde por ejemplo cualquier afección es vista como "autoafección", pues no habría una "cosa en sí" que dejara su marca legible en la sensibilidad. Por lo demás, no es preciso en este momento hacer un recuento exhaustivo de tales hechos, tanto teóricos como prácticos. Basta fijarnos en los teóricos[2].

1. La percepción externa

a) Intuición y pensamiento

1. En primer lugar, acude Fichte a los hechos de nuestra conciencia que podemos constatar en la percepción de *objetos externos* situados en el espacio[3]. Cuando percibimos algún objeto externo, por ejemplo, una flor, ocurre que tal objeto aparece producido por una triple operación.

Primero, hay una *sensación,* o sea "una afección del sentido externo, la cual puede ser una determinación, por ejemplo, de rojo, agudo, amargo, frío"[4]: en el ejemplo apuntado, percibimos la flor como roja. Esto significa que percibimos por autointuición (*Selbstanchauung*) que nuestra facultad de ver colores está ahora limitada al color rojo. Cada sensación es, pues, siempre la autointuición de una limitación determinada de

2. Aparte de la obra misma de Fichte, he seguido la breve y lúcida exposición que Woldemar Oskar Döring hace de este tema en su libro *Fichte. Der Mann und sein Werk,* 36-43.

3. "Ist unsere Rede […] von den Thatsachen des Bewusstseyns in der Wahrnehmung äusserer Gegenstände. Äusserer Gegenstände: […] Gegenstände, welche als ausser uns im Raume befindlich wahrgenommen werden" (II, 542).

4. "Eine Affection des äusseren Sinnes, welche durch folgend Merkmale ausgesprochen wird: roth, helltönend, bitter, kalt, u.s.w." (II, 542).

la correspondiente facultad de sensación; o dicho de una manera genérica: del sentido externo.

Segundo, está la *extensión* en el espacio: "de modo que con ambos elementos, lo perceptible y la extensión, se agota completamente la esencia del objeto externo"[5]. Ahora bien, la extensión no es una sensación. Pues para que, por ejemplo, se pueda destacar una sensación simple de rojo, ha de darse también un punto de referencia; y ello significa que hemos de extender esa sensación simple en una superficie; por tanto, hemos de intuirla espacialmente. La extensión misma se muestra como una infinitud completa y determinada. Otro ejemplo: cuando trazo una línea recta desde el punto X al Z, debo admitir que esta línea es divisible al infinito, o sea, que la puedo dividir por la mitad, y las mitades a su vez dividirlas al infinito, etc.; al trazar la línea X—Z he *completado* realmente un trayecto infinito. Y como entre dos puntos cualesquiera de la línea hay la misma infinitud, yo no puedo ir de un punto a otro sin *completar* la infinitud en esa operación. Pues bien, lo que se dice de la línea, hay que aplicarlo también a todo cuerpo: éste es divisible al infinito y, ante nuestra intuición, está dentro de sus límites de modo determinado y completo. De modo que intuyo en la extensión una infinitud *completa y determinada*. En la intuición del espacio queda realizado lo que parece imposible y contradictorio al entendimiento que trabaja con conceptos, a saber: que algo determinado y limitado puede ser infinito.

Pero cuando hablamos de la extensión no nos referimos, en verdad, a un cuerpo, sino a una *facultad propia* que tenemos; y lo expresado "se fundamenta en la propia intuición autogenerada de la facultad sobre su esencia interna, que contiene cierta infinitud"[6]. Fichte estima que la "lectura" correcta del hecho –no todavía su explicación– es que no hemos intuido realmente un *cuerpo dividido* al infinito: no debemos decir, por tanto, que el cuerpo está dividido al infinito, sino que él es *divisible* al infinito; pues no hablamos propiamente de cuerpos, sino de nuestra

5. "Ausdehnung im Raume. Durch diese beiden Stücke, das Empfindbare und die Ausdehnung, ist das Wesen des äusserlichen Gegenstandes vollständig erschöpft" (II, 542-543).

6. "Sie könnten ihn ins Unendliche theilen, und Ihr Urtheil spricht zu allernächst nicht von dem Körper etwas aus, sondern es spricht von ihrem eigenen Vermögen etwas aus, und zwar hat sich auch dieser Ausspruch keinesweges durch eine gemachte Erfahrung bestätiget, sondern er gründet sich, wenn er wahr ist, uf die unmittelbare, von sich selbst zeugende Selbstanschauung des Vermögens in seinem inneren Wesen, als eines Undendlichen" (II, 544).

facultad de poder dividirlo al infinito; y esto no lo conocemos por una experiencia externa, sino por autointuición inmediata. Lo que intuimos en verdad es nuestra facultad infinita y espiritual, la razón[7]. Con otras palabras: "la extensión en el espacio no es nada más que la autointuición (*Selbstanchauung*) del sujeto en su facultad de infinitud". En conclusión, la segunda característica de la percepción estriba en una propia intuición preconceptual que el sujeto hace de la capacidad que tiene de divisibilidad al infinito, o de su poder racional.

La *sensación* es, pues, la auto-intuición de una limitación determinada del sentido externo, o sea, de la razón orientada hacia fuera. La *extensión* o el espacio es la autointuición de la facultad infinita de la intuición, o lo que significa lo mismo: de la fuerza espiritual, de la razón. En la misma percepción, pues, el sujeto intuyente se siente limitado de tal o cual manera (*sensación*) y capta simultáneamente su facultad infinita (*extensión*) de modo inmediato. En esa medida, pues, el sujeto perceptivo permanece limitado completamente en sí mismo, y no puede afirmar que haya fuera de él, e independientemente de él, algo en el espacio que sea extenso.

Tercero, está la atribución que el pensamiento (*Denken*)[8] hace del ser, de la objetividad –la exteriorización– a la sensación extendida en el espacio. "En la unión inmediata con lo que en nuestra percepción externa hemos reconocido como intuición, hay añadido también *pensamiento*: y mediante este pensamiento, y mediante la unión inseparable de este pensamiento con la intuición se constituye en el sujeto intuyente un momento vital internamente imbricado, y lo que propiamente contenía se transforma en algo fuera de él, en un objeto"[9]. Dicho de otro modo: solamente

7. Por "razón" hay que entender aquí la facultad supramaterial y suprasensible que, como distintivo del hombre, comparece en distintos ámbitos de la subjetividad, implicada incluso de modo espontáneo en el objeto de la sensibilidad.

8. Lo mismo que se ha dicho en la anterior nota, en este contexto no se entiende por "pensamiento" una actividad abstracta y discursiva que se despliega en fases de concentración o reflexión. Simplemente es un modo espiritual espontáneo de "transcender la percepción externa", un acto no sensible vinculado al ejercicio de la experiencia. En cuanto transciende la intuición sensible, Fichte dice que es "libre". Esta observación debe aplicarse también al "saber", término que aparece a continuación.

9. "Es wird in unmittelbarer Vereinigung mit dem, was in aller äusseren Wahrnehmung wir als Anschauen erkannt haben, *auch noch gedacht*: und durch dieses Denken eben, und durch die unabtrennliche Vereinigung dieses Denkens mit der Anschauung zu einem innig verschmolzenen

el *pensamiento* confiere a los objetos, con la forma de la existencia externa, una realidad distinta de los estados mismos del sujeto.

2. Fichte explica que sólo saliendo de la percepción externa hacia fuera hablamos de un objeto externo. Pero la salida de la intuición inmediata se hace por el pensar (*Denken*). Con ello constatamos un nuevo hecho de nuestra conciencia: la unión inmediata de la percepción externa con la intuición por el pensamiento. Debido a este pensamiento y a la unión inseparable de este pensamiento con la intuición –que son momentos vivos, internamente concatenados, en el sujeto intuyente–, lo que había en el sujeto se convierte en algo fuera de él, en un *objeto*. El objeto de nuestra percepción no es ni sentido (sensación es autointuición), ni intuido (intuido es siempre tan sólo el propio yo), sino sólo y exclusivamente pensado. La autointuición (sensación y extensión), ofrece la *materia* del objeto de la percepción; el pensamiento ofrece la *forma*. Sin autointuición, o sea, sin materia, no puede ser pensado objeto alguno y, a la inversa, sin pensamiento la materia ofrecida por la autointuición no puede recibir la forma del objeto.

De los "hechos de la conciencia" teórica, el primer grupo –*la percepción externa*, como autolimitación no-libre–, puede resumirse así:

- *Intuición*: conciencia inmediata; ofrece la *materia* de la percepción.
  - *Sensación*: intuición de una limitación determinada del sentido externo.
  - *Extensión*: intuición de la facultad racional infinita; y de aquí la forma de intuición del espacio.
- *Pensamiento*: sale de la intuición; ofrece la *forma* de la objetividad del *espacio.*

Por lo tanto, el objeto externo, tal como se nos aparece, es una construcción espontánea y preconceptual. En la percepción externa de un objeto se unen de manera originaria e indisoluble la intuición y el pensamiento. Siendo esa percepción la manera más simple de la conciencia, no nace por medio de un acto libre, ni es hecha reflexivamente conforme a un concepto de fin, sino que es una conciencia viva que descansa en sí de manera propia y autónoma. Es, por lo tanto, una conciencia que se establece de manera involuntaria, sin nuestra obra consciente. Por ese moti-

Lebensmomente des Anschauenden, ist das, was eigentliche in ihn wäre, zu einem Etwas ausser ihm, zu einem Objecte" (II, 546).

vo, se muestra como un dato irreductible, como una *cosa*. Mas tan pronto como la reflexión recae sobre ese dato, se desvanece la ilusión de cualquier explicación "realista", la cual olvidaría que en la representación se aglutina un complicado mecanismo de operaciones del yo.

Si el realismo atribuye a la naturaleza una existencia absoluta, si hace depender del mundo sensible la vida de la conciencia, es que no ha aprendido de Kant el primer paso crítico. El verdadero "hecho de la conciencia" es para Fichte el mirado a través del prisma crítico de Kant. Aunque lo visualizado por Kant haya que reconducirlo a sus condiciones de posibilidad.

Ya desde esta "lectura" de la percepción externa pueden ser enfocados los dos sistemas que, a juicio de Fichte, se oponen al explicar la experiencia: el dogmatismo y el idealismo.

b) Dogmatismo e idealismo

1. Si lo primario no es el ser objetivo, sino la actividad subjetiva, es comprensible la polémica entablada por Fichte contra la suposición de *cosas en sí.* Las cosas en sí, que no presuponen un sujeto, son algo contradictorio. Sólo hay cosas para la conciencia, sólo hay hechos con un fundamento en el sujeto. Si además del yo absoluto se dieran *cosas absolutas*, habría que seguir preguntando por el fundamento de uno y otras, ya que los dos se condicionarían y ninguno sería realmente independiente. A juicio de Fichte, si Kant hubiera sido consecuente tendría que haber dejado de hablar de cosas en sí.

Sólo mediante la aplicación del *principio de causalidad* podría afirmarse la existencia de una cosa en sí que influyera (como causa) sobre el yo (produciendo un efecto); pero el concepto de causalidad se puede aplicar solamente, en su validez categorial, al ámbito de los fenómenos, de lo que es objeto-para-un-sujeto; es absurdo pensar que su vigencia se extienda más allá de esta aplicación[10]. Una cosa en sí, un objeto absoluto, no puede ser pensado. Porque "siempre se piensa además la inteligencia

10. I, 480-486.

que aspira a conocer la cosa"[11]. Toda cosa o entidad remite a esa suposición absoluta, de la que es imposible abstraer.

2. El juicio por cuyo medio expreso y capto la esencia de una cosa está arraigado en las leyes de la conciencia. Suprimida la conciencia –o el pensar– desaparece no sólo el juicio verdadero, sino la esencia de las cosas mismas; pues la esencia de una cosa es justo lo que expreso en el juicio verdadero.

En la experiencia –que abarca todo lo dado y es, por eso, el punto de partida de la reflexión filosófica– hay dos factores inseparablemente unidos: la cosa y la inteligencia, el ser y la conciencia, el objeto y el sujeto; la experiencia es siempre experiencia de algo, de una cosa; pero también en la experiencia está la inteligencia, el sujeto, la conciencia que conoce. Al comenzar la reflexión, el filósofo puede a su arbitrio partir de uno de los dos factores: "si prescinde de la primera, obtiene una inteligencia en sí, es decir, abstraída de su relación con la experiencia; si prescinde de la última, obtiene una cosa en sí, es decir, abstraída de que se presente en la experiencia"[12]. Al primer proceder se llama *idealismo*; al segundo, *dogmatismo*: el primero explica la cosa refiriéndola a la inteligencia, el segundo explica la inteligencia refiriéndola a la cosa, como producida por ésta.

El dogmático debe concluir que la conciencia de la libertad es una ilusión, producida por el influjo de las cosas. "Todo dogmático consecuente es necesariamente fatalista; no niega el hecho de la conciencia de que nos tenemos por libres, pues esto sería insensato; pero demuestra, partiendo de su principio, la falsedad de esta afirmación"[13]. El idealista, en cambio, parte del yo libre, explicando que la cosa en sí es una mera quimera. El idealismo tiene una cierta ventaja sobre su contrario, por cuanto al menos existe efectivamente la conciencia de la libertad, mientras que las cosas en sí no pueden en absoluto mostrarse (sino solamente la conciencia de las cosas). La pugna entre ambos es "justamente la de si debe ser sacrificada la autonomía del yo a la autonomía de la cosa, o a la inversa, la autonomía de la cosa a la autonomía del yo […]. ¿Cuál de los

11. I, 19.
12. I, 426.
13. I, 430.

dos términos será el primero? No es posible sacar ningún fundamento decisivo de la razón, pues no se habla de la inserción de un miembro en la sola serie adonde alcanzan los fundamentos racionales, sino de la iniciación de la serie entera […]. El fundamento último de la divergencia del idealista y del dogmático es, según esto, la divergencia de su interés"[14]. Un interés no meramente caracterial o temperamental, sino *transcendental*.

No soluciona nada, en este caso, la postura escéptica. Para Fichte el escepticismo es, en el fondo, un dogmatismo; pues el escepticismo afirma que por no poder nosotros alcanzar la cosa en sí no tenemos conocimiento auténtico. Pero al hacer la primera afirmación –apostilla Fichte– el escéptico supone que pudiera haber cosas en sí, con lo cual se comporta como un dogmático encubierto.

2. La percepción interna

a) Intuición y pensamiento

1. Pasemos al hecho de la percepción *interna*. Recúerdese que cuando en nuestra percepción externa transformamos la materia ofrecida por la autointuición (por ejemplo la sensación intuida de rojo) en un objeto (la flor), le damos un ser independiente de nosotros. Lo único que hay verdaderamente en nuestra conciencia (la materia ofrecida por la autointuición) se convierte por medio del pensamiento en un objeto externo, el cual *parece* poseer un ser independiente de nuestra conciencia. Así pues, en la percepción externa el pensamiento provoca un saber que es "conciencia de" objeto, y este saber significa en cierto modo, según Fichte, libertad de la conciencia respecto al ser del objeto; o sea, que ya por medio del pensamiento acontece una liberación respecto a lo que está solamente en la conciencia, en la misma medida en que el sujeto se abre hacia fuera. La percepción *externa* conduce, pues, con ayuda del pensamiento, a un saber del ser del *objeto* mismo.

14. I, 432-433.

Pero la percepción *interna* –o reflexión[15]– conduce a un saber de la *representación* del objeto, a un saber del concepto del objeto. Lo cual da lugar a una liberación más amplia, porque ahora la conciencia se ve liberada de la formación no-libre que acontece en la sensación. En la percepción interna o reflexión puedo representarme una flor, aun cuando no tenga una sensación inmediata de rojo.

Ahora puede Fichte decir que este tipo de libertad es el que constituye en general la esencia del saber[16]: la forma interna del saber tiene el ser de la libertad. El saber es una realidad espiritual, cuya esencia es justo libertad. Esta realidad espiritual y dinámica es la vida de la razón (*Vernunftleben*). Cuando esta fuerza espiritual y libre se dirige al conocer, la llamamos saber teórico. Y si se dirige al obrar, se nos muestra como voluntad racional y como saber práctico. En cualquier caso, el saber es realmente sustantivo, una vida libre y sustantiva. Fichte recuerda que cuando coloquialmente decimos que "un hombre tiene saber", no mencionamos la razón libre y sustantiva, sino un conocimiento determinado y ligado a un hombre individual. Porque, en sentido auténtico, no es el hombre el que tiene el saber, sino que el saber tiene al hombre: el hombre está entonces absorbido (*eingegriffen*) en el ámbito libre y espiritual de la razón.

Este saber, esta vida espiritual, esta conciencia viva, ha de representarse como sometida a un despliegue[17]. Si esa vida comienza con una sujeción de su libertad, su progreso vital consiste en que se libera de tal sujeción. De modo que una *exposición* de los "hechos de la conciencia" sería también una *historia natural* del despliegue de esta vida. Semejante historia del despliegue se inicia en el punto más bajo, en el que la vida se muestra sin un desarrollo previo: la percepción externa.

Ya se ha dicho que la percepción externa no es producida mediante libertad por la conciencia, sino que inicialmente contiene un forzoso encadenamiento interno, por cuanto la conciencia se ve obligada a formar esta sensación determinada, o sea, a limitarse de una manera determinada. No obstante, ella conduce hacia un saber de cosas fuera de la con-

15. La "reflexión" es aquí entendida como una vuelta que el sujeto hace hacia el interior, incluso de modo espontáneo; y también este giro es un signo de "libertad".

16. Por "libertad" debemos entender la cualidad de lo que no está sometido internamente a la materia y a la sensibilidad. Sobre esta libertad puede llegar luego la llamada "libertad de arbitrio".

17. II, 555.

ciencia; eso lo interpreta Fichte como una primera liberación, la liberación del ser, el cual queda ahora desatado de la conciencia y transferido a las cosas.

En la *percepción interna* prosigue luego la liberación. Ella conduce no sólo al saber de cosas, sino al saber de imágenes de cosas, o sea, a la *representación*. Mientras que en la percepción externa la conciencia está ligada o sujeta a la formación de imágenes del objeto –por tanto, a la autolimitación, de suerte que la sensación parece establecerse desde una presión interior–, en la percepción interna la conciencia se transforma en una fuerza de configuración más libre, pudiendo producir con más iniciativa la imagen del objeto, lo cual significa que puede limitarse a sí misma por libertad.

Al igual que la percepción externa –y no libre– de un objeto acontece por una doble intuición –de nuestro estado de limitación (=sensación) y de nuestra facultad racional infinita (=extensión)– y por el pensamiento, así también la libre percepción *interna* de la representación de un objeto participa de semejante dualidad de intuición y pensamiento (siendo la percepción interna una autolimitación libre):

- *Intuición:*
  - *Saber del saber*.
  - *Saber de la facultad de la libertad*, o sea, del principio; de aquí la forma de intuición del *tiempo*.
- *Pensamiento*: el yo como *sustancia* y como *principio*.

Cada libre autolimitación de la facultad racional conduce a un saber de la imagen de un objeto, al igual que la autolimitación no-libre provoca la sensación. “El saber sin más, en su forma y esencia internas, es *ser de la libertad* (*Seyn der Freiheit*). Entiéndanme: lo que la libertad sea, lo doy por sabido. De esta libertad, pues, digo que ella no es sin más lo que alguien podría pensar a primera vista, una propiedad de algo que existe por sí mismo, radicada accidentalmente en él, sino que es un ser sustantivo propio. Y este ser especial y sustantivo de la libertad, digo, es saber. El ser sustantivo de semejante libertad sale en sí mismo como saber”[18].

18 II, 550.

2. Así pues, encontramos también en la percepción *interna* tres actos constitutivos.

Primero, tenemos la conciencia inmediata o intuición de que nuestro sentido interno –o sea, nuestra conciencia dirigida hacia dentro– está limitado de modo determinado por la *representación* de un objeto. Lo cual significa que nosotros sabemos de nuestro saber.

Segundo, tenemos a la vez una conciencia inmediata de nuestra facultad infinita de libertad, o sea, intuimos que somos portadores de la posibilidad de una libre actividad ilimitada, infinita. En la percepción externa, la intuición es una conciencia inmediata del yo, en parte de su estado, en parte de su facultad; mas en la percepción interna, la intuición se modula de otra manera: "La intuición es aquel saber que se da inmediatamente por el ser de la libertad. También aquí, como en la percepción externa, es doble la intuición, cuyas partes se distinguen al igual que allí se distinguen la intuición del estado y la intuición de la facultad. 1) *Saber del saber*: saber de una ligazón, de una limitación del sentido interno por la *percepción* de un objeto externo determinado; al igual que antes el sentido externo estaba ligado por el *objeto* mismo. 2) *Saber del principio*: al igual que lo anterior fue explicado como existiendo por encima de toda su causalidad. Aquí está la intuición de la *facultad*, de la misma manera que en la percepción externa estaba la *extensión.* Aunque hay una diferencia: allí la facultad infinita de poner se realizó realmente y tenía causalidad (una infinitud real), sólo comprendida en la totalidad mediante la forma de la intuición; aquí el principio es intuido sin ningún acto y sin causalidad alguna en su infinitud meramente posible"[19]. En la percepción externa intuimos inmediatamente esta facultad en su *eficiencia*, en su autoconfirmación como extensión; pero en la percepción interna intuimos esta facultad infinita como *fuente*, como fundamento, como principio de toda posible eficiencia. Con esto vamos más allá de la mera intuición y penetramos en el ámbito del pensamiento.

Tercero, estas dos partes esenciales de la intuición (el saber del saber y el saber del principio) son comprendidas ahora por el pensamiento (*Denken*) –aunque de una manera más elevada que en la percepción externa– y puestas en un objeto que existe por sí mismo, a saber, en el *yo*: "*Pensamiento*. Éste se descubre claramente en lo siguiente: la conciencia nos dice ahí: yo *soy*, existo de modo autónomo, incluso de manera inde-

19. II, 560.

pendiente de este encontrarme así, y eso desde ahora y eternamente. Yo me intuyo ciertamente, pero no existo por medio de esta intuición, y no dejaré de ser cuando esta intuición haya desaparecido; pues tengo una existencia sustantiva que descansa en sí misma. En la mencionada intuición del principio hay un transcender (*Herausgehen*) por encima de toda posible intuición, cuya causa puede ser el principio mismo. Aquí hay un transcender por encima de la intuición misma, y por ésta es expresado el principio como el carácter propio del pensar. En la percepción externa, la conciencia, apoyada únicamente en la intuición, no podía decir que intuía la existencia de *algo* de una manera o de otra (*ein so und so, ein Etwas, Ist*), sino simplemente que intuía así o así. No podía decir: intuyo un principio"[20]. Se trata aquí, pues, de una *intuición intelectual*, en la que se interpenetran íntimamente –como se verá en el siguiente apartado– el carácter de la intuición y el del pensar. La representación del yo, la que acompaña a todas nuestras representaciones, es producida así por el pensamiento. Por tanto, el yo *es* y *se da* por el pensamiento, al igual que el objeto externo. En tal sentido, *el yo es solamente la forma en que necesariamente hemos de pensar nuestro estado intuido y nuestra facultad.* Es el portador, lo sustantivo, respecto a estas propiedades o accidentes. Pero *además* de este pensamiento, regido por la forma de la sustancialidad –mediante la cual surge el objeto externo y el yo mismo–, hay también el pensamiento de un principio o fundamento. Así, el yo es pensado no solamente como sustancia, o sea, como portador de cualidades, sino también como principio o fundamento, o sea, como punto fontal de actividad infinita surgida por propia libertad –y desde este punto se configura el primer principio de la *Doctrina de la ciencia*–.

3. Se ha indicado antes que tenemos que representarnos el saber real, y también el yo, como sometido a un *despliegue* (*Entwickelung*) determinado[21]. Su autodespliegue está ligado a una secuencia serial continua. Así pues, cuando intuimos el yo como principio infinito, o sea, como fuente de efectos en la realidad –en tanto que es prinicipio real–, y lo representamos mediante la imaginación libre[22], se nos manifiestan los actos del yo –las consecuencias que se derivan del principio– en una sucesión estric-

20. II, 561.

21. II, 571.

22. P. SALVUCCI, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, 179-185.

tamente determinada, en el *tiempo*. "Lo que es uno y permanente pasa así a través de una serie de modificaciones que se suceden entre sí, o a través de un *tiempo*"[23]. El tiempo es la forma en que la conciencia, como imaginación libre, se intuye en la percepción interna y se representa a sí misma como principio infinito, como fundamento de todos sus posibles actos. El tiempo no es, pues, nada más que una forma *a priori* de la intuición o de la representación. El *tiempo* es una imagen intuitiva que guarda correspondencia con el concepto del yo como principio infinito. De modo completamente similar hemos conocido antes el *espacio* como la forma en que la conciencia –o imaginación no-libre– se intuye a sí misma en la percepción externa y se representa como potencia que actúa infinitamente. El *espacio* es la forma de la intuición del sentido externo, es decir, de la conciencia orientada hacia fuera; el *tiempo* es la forma del sentido interno, o sea, de la conciencia que se vuelve hacia dentro.

Mientras que la conciencia, en la percepción externa, no es libre, por cuanto la autolimitación que corresponde a la sensación no puede producirse de manera libre –la conciencia del recién nacido se halla en este grado–, en cambio, la conciencia que se ha elevado al grado de la percepción interna es capaz de limitarse a sí misma por libertad y, por ello, producir autónomamente representaciones de los objetos. Esta libertad se expresa especialmente como *atención*, o sea, como capacidad de aplicarse –con libertad y desde una multiplicidad de representaciones– a una representación estrictamente determinada. Y ella se expresa además en el hecho de que la conciencia como imaginación libre puede repetir varias veces las representaciones ya poseídas. "Poniendo atención en el punto al que llega, la imaginación tendría que tener por sí misma causalidad para reproducir libremente este punto, justo tal como existía en la más unitaria percepción real; y aquí lograríamos otra causalidad de la imaginación por medio de su mero ser"[24].

Precisamente mediante esa reproducción la conciencia logra poseer el mundo de la percepción externa independientemente del mundo mismo. Sólo por ella se hace posible por vez primera la ciencia y, con ello, una primera visión del despliegue.

23. II, 572.

24. II, 567. Cfr. F. INCIARTE, *Transzendentale Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus*, 113-117.

Por otro lado, esta facultad reproductiva hace a su vez posible lo que llamamos memoria (*Erinnerungsvermögen*)[25]. La fuerza recordativa es imaginación libre, la cual pone en su debido lugar a las representaciones reproducidas –correspondiendo a su condicionalidad en el tiempo–. Si la conciencia no tuviera la capacidad de recordar, entonces no habría conexión de representaciones, o sea, de estados de conciencia, en el tiempo. En consecuencia, la conciencia quedaría esparcida en momentos singulares y no llegaría siquiera a una conciencia del yo, el cual se mantiene en el cambio de estados como portador de estos.

b) Intuición intelectual. La unidad egológica de pensar y querer

1. Al describir la percepción interna, Fichte se ha referido a la *intuición intelectual*. Aunque en el capítulo anterior ya se indicaron sus notas más importantes, éste es el momento de explicitar detenidamente su estructura. ¿Qué debe entenderse por tal acto? Por intuición intelectual entiende Fichte la visión que el sujeto tiene de sí mismo en la ejecución del acto por el que le nace el yo. Y esa intuición intelectual es, para Fichte, el único punto firme de toda filosofía; de modo que a partir de él –y sólo a partir de él– se puede explicar todo lo que existe en la conciencia. Kant había negado la posibilidad de una intuición intelectual; pero Fichte recuerda que Kant entendía por intuición intelectual la facultad pura de intuir las cosas en sí en su ser independiente de la conciencia –la conciencia inmediata de un *ser no sensible*, por ejemplo de Dios–; y rechaza esta facultad porque las cosas no se pueden intuir en su ser *en sí*: sólo hay un conocimiento de las cosas como fenómenos, como objetos para nosotros. También Fichte rechaza la intuición intelectual en este sentido, porque para él no hay cosas en sí.

Según Fichte, la intuición intelectual no se dirige a un ser, sino a un *obrar*, a un acto del yo. Coincide, de un lado, con lo que Kant llama *apercepción pura* (en la *Crítica de la razón pura*); y, de otro lado, con lo que el mismo Kant llama *conciencia del imperativo categórico* (en la *Crítica de la razón práctica*): esa conciencia, opina Fichte, es en Kant *inmediata* –por tanto, intuitiva– y *no sensible* –por tanto, intelectual–,

25. II, 577-579.

justo lo que Fichte denomina *intuición intelectual*: se trata de la conciencia, inmediata y suprasensible, del yo, que es un actuar, la actividad retroversiva del representar, la sujeto-objetividad, la *yoidad* del yo. Expliquemos estas correspondencias.

2. En su juventud, Fichte había considerado el yo humano como un objeto, al estilo de la filosofía espinozista y leibniziano-wolffiana; pensaba, pues, que la voluntad no es libre, que la conciencia de la libertad es una ilusión. Mas la lectura de Kant le hace comprender el absurdo de equiparar al yo del querer con las cosas, con los objetos. Tratar al yo como objeto equivale a dejar de tratarlo como sujeto; engarzar la voluntad humana en la cadena de los objetos es negar, por lo mismo, la libertad. El yo está en la base de todo posible objeto, como supuesto de todo enlace de representaciones. Así pues, dos determinaciones fundamentales de Kant aparecen en Fichte con especial significación. En primer lugar, lo que en la *Crítica de la razón pura* se llama *apercepción transcendental* o "aquella conciencia de sí que, en tanto produce la representación *yo pienso*, que ha de poder acompañar a todas las demás, y es una y la misma en toda conciencia, no puede ir acompañada de ninguna más"[26]. Siguiendo esta formulación, dice Fichte: "También la *Doctrina de la ciencia* señala el yo como fundamento de las representaciones"[27]. En segundo lugar, lo que en la *Crítica de la razón práctica* llama libertad, la autodeterminación por motivos racionales prácticos. "Pues –dice Fichte– ¿acaso no se es consciente del imperativo categórico? Y, ¿qué clase de conciencia es ésta?"[28]. Fichte intenta unificar ambos momentos, estableciendo con ellos una última unidad que ilumine el principio fundamental sobre el que pueda construirse un sistema.

26. *KrV*, B 132.

27. IX, 178.

28. I, 472.

c) La apercepción transcendental

Aunque la noción de "apercepción" –el *yo pienso*– pueda tener un uso psicológico –en tanto que la Psicología podría aceptarla como uno de sus objetos–, Kant subraya que el "yo pienso" no es un concepto, sino "el vehículo de todos los conceptos en general"[29], el cual los hace posibles como conceptos, como acciones del pensar; por tanto, no se puede considerar como un objeto, al que fueran sintéticamente aplicables las categorías como modos de conocimiento. La apercepción en cuestión es "pura", o sea, no empírica, "es un acto de espontaneidad, esto es, no puede considerarse como perteneciente a la sensibilidad"[30]; ella posibilita un enlace sintético-apriórico de todas nuestras representaciones, las cuales obtienen realidad objetiva sólo en la medida en que la unidad pura de la apercepción es referida a la experiencia. Es, pues, *transcendental* como condición apriórica del conocimiento.

En cuanto principio supremo, la apercepción transcendental es, según Kant, unidad originaria y sintética. *Originaria*, porque la representación del "yo pienso" es un acto de la espontaneidad: no existe como dada, sino que brota y es en la actividad por la que ella se refiere a sí misma, y estando en la base de todas las representaciones, acompañándolas, no necesita ella misma ser acompañada por otra más originaria. *Sintética*, por encima de la permanente identidad analítica de la conciencia; la unidad analítica se establece en la relación que cualquier representación guarda con el yo representante; pero semejante unidad supone otra sintética, porque la unidad de la autoconciencia estriba en la conciencia de un acto de enlazar apriórico: lo dado no es solamente representación *mía*, sino representación enlazada *por mí*.

El principio de la unidad originaria y sintética de la apercepción está limitado al uso del entendimiento finito y es el punto de partida de la *filosofía transcendental*, ya que posibilita el enlace de sujeto y objeto como tales: "El enlace no estriba en los objetos y no puede ser tomado de ellos […], sino que es obra del entendimiento, el cual no es nada más que la facultad de enlazar *a priori* y reducir lo múltiple de representaciones

29. *KrV*, A 341.

30. *KrV*, B 132.

dadas bajo la unidad de la apercepción"[31]. Fichte indica que "Kant reconoció esta apercepción como unidad o fundamento deductivo de todas las leyes mentales o categorías. Lo que propiamente debería significar: todas las leyes mentales y todo pensar producido conforme a éstas son aquella apercepción misma, sólo que determinadas ulteriormente por casos especiales de aplicación"[32].

Es más, Kant establece una conexión entre el aspecto formal estático y el aspecto dinámico de la apercepción. El aspecto estático lo configuran los caracteres formales de *aprioridad* y *objetividad*, y sobre esto habla Kant ampliamente, señalando el valor crítico que le corresponde; pero, como indica Maréchal, no desarrolla el aspecto dinámico, ni se pregunta por el valor crítico de ese dinamismo, en cuanto posibilitante de los caracteres formales. Y esto es lo que hace observar Fichte: "Kant vislumbró que esta apercepción, en el yo, es el punto de unidad de todas las formas fundamentales del saber o de las categorías, como él dijo, pero no pudo comprobarlo de algún modo"[33].

Pues bien, aunque es cierto que en la *Crítica de la razón práctica* Kant afirma la actividad como fundamento de las determinaciones formales, es Fichte el que señala en la forma pura de la apercepción la actividad supraempírica de aquélla: y a esa captación la llama *intuición*. La forma misma es configuración de un dinamismo.

d) El imperativo categórico kantiano

1. En Kant el imperativo categórico expresa una posición absoluta, un requerimiento que transciende toda determinación empírica, un absoluto moral previo a la actividad discursiva y categorial. Nuestra voluntad tiene móviles verdaderamente *objetivos* y, asimismo, desinteresados y *universales*. Ello supone su *aprioridad*, su carácter supraempírico; y como no son empíricos, jamás actúan violentamente, sino por solicitación:

31. *KrV*, B 134.

32. IX, 177.

33. IX, 78. J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica, IV. El sistema idealista en Kant y en los postkantianos*, 370-400.

en el ámbito racional, el principio de determinación práctica sólo tiene influencia *moral.* Del carácter *a priori* y absoluto de la ley moral se desprende la autonomía de la razón práctica. Autonomía es autolegislación, independencia frente a la ley empírica de causalidad: es libertad.

Sin embargo, en Kant subsiste una antinomia entre la forma pura de la moralidad y los fines concretos de la acción individual. Además Kant establece dos puntos terminales en su sistema: por una parte, en el terreno práctico, la independencia del yo en sus intenciones morales; por otra parte, en el terreno teórico, lo múltiple de la experiencia, la materia de la sensibilidad. Su conciliación es, en Kant, extrínseca.

2. Fichte quiere enlazar ambos extremos, afirmando que los "datos" de lo múltiple de la experiencia son producidos desde dentro por una facultad productiva de índole egológica. ¿Cómo surge un mundo objetivo? Si el mundo es para el yo y por el yo, ¿no se naufraga entonces en el subjetivismo? La explicación, el "por qué" del hecho del conocimiento objetivo ha de estar en el obrar absoluto del yo; y con este obrar absoluto se relacionan los objetos de nuestra experiencia: sólo por medio de este obrar –en cuanto que es actividad impedida o detenida– llegamos a la conciencia de lo real y se hace posible la experiencia.

Pero los datos de la experiencia son "producidos" como datos, como objetivos. Aunque el momento objetivo de las representaciones nace por conexiones prácticas: todo lo que existe para nosotros tiene un destino práctico, el cual nos permite comprender el auténtico sentido de la objetividad. Kant había afirmado *también* que la razón es práctica. Pero, a juicio de Fichte, lo que Kant quiere decir es "que la razón es, entre otras cosas, práctica, pero también y en ciertas ocasiones no lo es. Nosotros, en cambio, decimos que la razón es *únicamente* práctica y sólo lo que absolutamente es práctico es razón"[34]. El objeto no es representación teórica exangüe, sino obstáculo necesario, resistencia y material para el desarrollo moral. Pero esto no quiere decir que el mundo sea una mera apariencia o un capricho de los sujetos; el mundo está firmemente afianzado por su significación moral, por la función de sus elementos en el despliegue de las tareas morales.

34. XI, 37.

Fichte implica en un sólo núcleo los conceptos de *yo*, *ley* y *deber*. El querer del yo es un querer normado, vinculado por la misma ley que en él existe supraempíricamente. Fichte profundiza así aquella expresión de Kant, según la cual la conciencia moral (*Gewissen*) es una conciencia de sí (*Bewusstsein*) que es ella misma deber[35]. El centro espiritual del hombre es una acción por deber, jamás un acto arbitrario. ¿Por qué? Porque el querer originario es el que conviene a un ser racional (a un yo) que tiene en sí mismo la ley de actuar siempre conforme a su índole racional. Ser racional y libre significa *deber* de serlo.

e) La orientación de la intuición

1. Fichte establece así la equivalencia de la apercepción transcendental con la *intuición intelectual* del yo puro. La *Doctrina de la ciencia* parte, pues, de una intuición intelectual de la autoactividad del yo. Su objeto "no es un concepto muerto, que se conduzca sólo de un modo pasivo frente a su investigación y del cual únicamente por medio de su pensar haga algo, sino que es algo vivo y activo que engendra conocimientos de sí mismo y por sí mismo"[36]. Únicamente por el acto de volver sobre sí mismo, por medio de un actuar sobre un actuar primero, "al cual determinado actuar no precede absolutamente ningún actuar, viene a ser el yo primitivamente para sí mismo […]. Éste su volver sobre sí mismo no es un *concepto*. Este sólo surge mediante la oposición de un no-yo y la determinación del yo en esta oposición. Por consiguiente, es una mera *intuición*"[37].

Fichte toma de Kant la distinción de dos facultades intelectuales (aparte de las sensibles): la *razón*, que es facultad de las ideas reguladoras, y el *entendimiento*, facultad de los conceptos constitutivos de los objetos. Según Kant, la ideación que la razón efectúa viene a dar un concepto amplio, sólo "regulativo" del uso del entendimiento. La conceptuación que el entendimiento ejecuta puede desembocar o en un mero "pensar" (*Denken*) los objetos –sin referencia a la experiencia– o en un

35. IV, 173.

36. II, 454.

37. I, 459.

estricto conocer (*Erkennen*) los objetos constituyéndolos categorialmente desde el propio entendimiento y aceptando su referencia a lo múltiple dado en la experiencia.

Fichte, al igual que Kant, considera que del yo no hay una configuración representativa, ya sea de *idea*, ya sea de *concepto* estricto. Si el yo es condición de toda representación no puede a su vez ser abarcado por representación alguna. Y añade: "Para una representación completa son menester tres cosas: 1) Aquello por cuyo medio la representación se refiere a un objeto y viene a ser la representación de *algo*, que es lo que llamamos todos de acuerdo *intuición sensible*. Aun cuando sea yo mismo el objeto de la representación, es así, yo vengo a ser para mí mismo algo estable en el tiempo. 2) Aquello por cuyo medio la representación se refiere al sujeto y viene a ser *mi* representación, que es lo que según Kant y Schulz no debe llamarse *intuición intelectual*, pero por mí es llamado así, porque se halla en la misma relación con la representación completa que la intuición sensible. 3) Y finalmente, aquello por cuyo medio se unen las dos anteriores, y en esta unión únicamente surge la representación, que es lo que llamamos una vez más de acuerdo todos, el *concepto*"[38]. Para Fichte, la inteligencia, como tal, se *intuye, se ve a sí misma*. La intuición intelectual, por tanto, no es facultad alguna nueva. Es la referencia que en la conciencia hace cualquier facultad o acto a su propia índole egológica: "La intuición inteligible es la conciencia inmediata de que yo obro y de lo que obro: es aquello por lo cual yo sé algo porque lo hago"[39].

2. Para entender esta doctrina de Fichte sobre la auto-intuición, no es ocioso contrastarla, aunque sea brevemente, con la de los clásicos medievales. Estos enseñaban que en el hombre la intuición intelectual era tan sólo una connotación consectaria o *existencial* –no de esencia– que hace el yo de sí mismo a través de cada uno de sus actos. En cambio, para Fichte, la autorreferencia es una connotación *existencial* y, de algún modo, *esencial* a la vez: pues *sabe* de sus determinaciones constitutivas en la misma medida en que las *pone*; es pues –en sentido óntico y no temporal–, previa a la heterorreferencia y constitutiva de ésta: "Este verse a sí misma la inteligencia se dirige inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta intuición inmediata del ser y del ver consiste la naturaleza de la inte-

38. I, 474.

39. I, 463.

ligencia. Lo que en ella es y lo que ella en general es, lo es ella *para sí misma*. Y sólo en cuanto ella lo es para sí misma, lo es ella como inteligencia […]. Con su ser puesta, como inteligencia, está ya puesto al par aquello para lo cual ella es. Hay, según esto, en la inteligencia una doble serie: del ser y del ver, de lo real y de lo ideal. Y en la inseparabilidad de estas dos series consiste su esencia (la inteligencia es sintética), mientras que, por el contrario, a la cosa sólo le conviene una serie simple, la de lo real (un mero ser-puesto)"[40].

Este yo fichteano es, inequívocamente, traducción del *yo pienso*[41] o de la apercepción transcendental kantiana. No se trata de un yo *individual* condicionado, de la conciencia de la propia individualidad, "pues la conciencia de la individualidad está necesariamente acompañada de la conciencia de un tú, y sólo es posible bajo esta condición"[42]. Pues bien, la auto-intuición es el punto de partida de la filosofía fichteana. En esto jamás tuvo Fichte vacilación alguna; ya en 1794, en la *Recensión del Enesidemo*, escribe: "El sujeto absoluto, el yo, no es dado por intuición empírica, sino por intuición intelectual"[43]. O también: "Si en la intuición intelectual el yo es porque es, y es lo que es, entonces en esta medida es autoponente, absolutamente autónomo e independiente"[44]. Sólo desde esta intuición del yo puede ser visto el *sistema de las acciones necesarias del yo*. La *Doctrina de la ciencia* quiere exponer dicho sistema. Su tema es la vida de la razón[45]. Pero la filosofía misma no es intuición intelectual, sino el concepto de esa intuición.

Ello se comprende. Porque si la intuición intelectual no es *concepto*, ni tampoco puede ser captada por conceptos, "cada uno tiene que encontrarla inmediatamente en sí mismo, o jamás llegará a conocerla […]. Bien se le puede probar a cada uno, en la experiencia por él mismo admitida, que esta intuición inteligible ocurre en cada momento de su conciencia. Yo no puedo dar un paso, ni mover mano ni pie, sin la intuición intelectual de mi autoconciencia en esas operaciones; sólo mediante ella distingo mi obrar y, en el mismo, a mí con respecto al objeto pre-

40. I, 436.
41. I, 472.
42. I, 476.
43. I, 10.
44. I, 22.
45. I, 466.

encontrado del obrar. Todo el que se atribuye una actividad, se remite a esa intuición"[46].

Hecho este largo excurso sobre la intuición, es preciso volver al tema general de los "hechos de la conciencia" para preguntar cómo han de ser justificados o "derivados" desde la conciencia.

3. El fundamento y la conciencia

1. La cuestión que sobre los "hechos de la conciencia" surge a continuación es la siguiente: ¿qué tipo de *leyes* o *principios* debe haber en la conciencia, en virtud de los cuales sean posibles los hechos encontrados y todos los hechos de la conciencia empírica en general? Hay que buscar, pues, el fundamento. La tarea básica de la filosofía consiste en encontrar y aclarar el sentido del *fundamento*. En su acepción corriente, fundamento significa aquello sobre lo que reposa un edificio. Del fundamento depende, pues, que tanto el acto de construir como el edificio mismo tengan consistencia. En Fichte, el tema del fundamento está indisolublemente conectado al problema del presupuesto necesario del que depende el saber, el conocimiento.

A su vez, responde al planteamiento kantiano de la posibilidad del conocimiento humano en general, conforme a la relación del sujeto con el objeto. Los kantianos pensaron que sus antecesores habían intentado resolver esa cuestión dando la primacía al objeto: el conocimiento sería posible en la medida en que el objeto impusiera su estructura y su dinámica al sujeto; era la tesis de la "metafísica dogmática", en la cual el ser es fundamento del sujeto y de la relación cognoscitiva que éste mantiene con él. Kant se esforzó en demostrar que del sujeto no sólo no se puede prescindir, sino que es el fundamento de la relación sujeto-objeto: "el yo pienso tiene que acompañar a todas mis representaciones"[47]. Por tanto, jamás es dado el objeto "en sí" mismo; sólo se ofrece como objeto para un sujeto. Del sujeto precisamente "no se puede hacer abstracción", dice Fichte[48]. Sólo por el sujeto puede tener explicación el objeto, y no al

46. I, 463.

47. *KrV*, B 131-132.

48. I, 97.

revés. En la objetividad para un sujeto se reabsorbe lo que tradicionalmente se llamó "ser". En tal caso el fundamento se ha escindido del ser. No es el ser el que funda al sujeto: esto sería dogmatismo y, más aún, materialismo[49]. Es el fundamento como sujeto el que funda al ser.

Pero, ¿de qué sujeto se trata en el acto de fundar el objeto? ¿Acaso del sujeto "meramente" finito? Si fuese "meramente" finito, el sujeto en cuestión tendría, para conocer, que someterse a la recepción del dato. La actualidad de fundamento que el sujeto poseyera sería sólo una actualidad alicorta, capaz tan sólo de fundar un objeto como simple fenómeno, mas no como cosa en sí; o sea, no podría fundar un objeto total. Éste es el límite palpable que el kantismo más puro muestra. Mas sin fundamento objetivo el saber naufraga en sí mismo[50]. Si el saber fuese un simple saber de sí mismo, "se disiparía en sí y desaparecería, privado de toda duración y de todo apoyo"[51].

Sin embargo, Fichte piensa que el sujeto finito se transciende a sí mismo no por ser "finito" ni por ser "sujeto", sino por estar instalado en la actualidad del fundamento. Es el fundamento el que, por estar más allá de la limitación y oposición de sujeto y objeto, es principio de todo sujeto (saber) y de todo objeto (ser). Por estar más allá de toda oposición y limitación es "absoluto". Del fundamento o del "absoluto" recibe sentido el saber que se pone a comprender o explicar el ser.

Para que haya conocimiento objetivo tiene que haber en el saber mismo –no hay otra plataforma de búsqueda– una connotación originaria al fundamento, connotación que asegura la marcha explicativa del saber hacia el ser.

Fichte caracterizó al fundamento, en su primera época, como sujeto o "yo absoluto" (*absolutes Ich*), precisamente para recalcar que excedía de las posiciones del sujeto finito. Pero en sí mismo no era propiamente "sujeto para un objeto"; o sea, pura y simplemente no era "sujeto": se pone por sí mismo y nada más[52]. Inicialmente el tema del fundamento surge tan sólo cuando se intenta encontrar un principio absoluto al proceso constructivo del saber: en nuestro saber, el fundamento es lo primero.

49. I, 431.

50. II, 245.

51. II, 685.

52. I, 97.

Pero, de cualquier manera, la donación del fundamento se hace *en el interior de la conciencia.* Él no es ajeno a la posición del saber. Que no sea ajeno no quiere decir que esté "condicionado" por la conciencia. Se pone con el saber, pero no como el sapiente, ni como lo sabido, sino como el fundamento originario de que haya saber de un objeto para un sujeto. De haber utilizado Fichte "conciencia" como sinónimo de "fundamento" habría caído en el mismo error que pretendía superar. Habría afirmado, por ejemplo, que no hay nada que no sea la conciencia. Con lo cual se concluiría que el fundamento mismo estaba condicionado por la conciencia, y no al revés. Sólo dijo en verdad que la conciencia no agota todo lo que hay; pero hay ser objetivo: y éste sí se agota en la conciencia. Y de otro lado, hay fundamento en el que la conciencia se apoya para pensar el ser objetivo.

2. En Fichte alentó siempre una intención básica: la fidelidad a la filosofía como reconstrucción del espíritu finito, su instalación en el saber mismo –en la conciencia– y no en el absoluto.

A este respecto dará luz comparar, como hicieron X. Léon, L. Pareyson y R. Lauth, la intención de Fichte con la de Schelling. Tanto éste como aquél quieren llegar a una afirmación del absoluto; pero Fichte no sale, para ello, del punto de vista de lo finito; la afirmación del absoluto es indirecta, el absoluto no se puede convertir en conciencia filosófica; el absoluto es principio y coronamiento del sistema, sin que para afirmarlo haya que salir del idealismo transcendental. Schelling, en cambio, quiere lograr la conciencia directa del absoluto: el absoluto no se capta por medio del saber, sino por intuición inmediata. Para Fichte, la filosofía no es conocimiento del absoluto, puesto que no hay otro conocimiento del absoluto que el habido en el espíritu finito; la filosofía sólo debe ser retrato y reconstrucción sistemática del espíritu finito, el cual sólo connota al absoluto; filosofía es, así, "historia pragmática del espíritu humano"[53]. Para Schelling, en cambio, la filosofía nos introduce directamente en el punto de vista del absoluto, a través del órgano de la *intuición intelectual*. Si la intuición intelectual es para Fichte la transparencia del espíritu a sí mismo[54], para Schelling es conocimiento del absoluto, conocimiento filo-

53. I, 122.

54. J. STOLZENBERG, *Fichtes Begriff der intellecktuellen Anschauung*, 148-152.

sófico –aunque en su última filosofía ese absoluto careciera de existencia real en la conciencia–.

Pero al colocarse decididamente en el punto de vista del saber, Fichte no llega directa y videncialmente al absoluto. "El absoluto no es ni saber, ni ser, ni identidad, ni indiferencia de ambos, sino que es absolutamente única y exclusivamente el absoluto"[55]. El saber es siempre relativo, o mejor, referencial. El absoluto sólo aparece en función del despliegue de la conciencia, como fundamento de ésta. Pero el fundamento escapa de la actualidad de la conciencia. De aquí que sea completamente infundada la interpretación que se hace de Fichte, según la cual éste habría *deducido* todo lo real, objeto de nuestra conciencia, partiendo directamente del absoluto. Si Fichte refiere todo lo real al absoluto, lo hace como a un principio absolutamente primero; pero su sistema racional es derivado en el plano del saber. Aunque el absoluto pone, en un aspecto, a la conciencia y al mundo, no se confunde con el acto por el cual el yo, el saber o la conciencia se pone. Así pues, Fichte permaneció siempre fiel a su idea de realizar una filosofía del espíritu finito, sin llegar a definirla como autoconciencia del absoluto, a la manera en que posteriormente la entendería Hegel.

4. La doble destinación del ser

a) La unidad de la filosofía de Fichte

1. Los intérpretes y comentadores de Fichte tropiezan siempre, como explica Pareyson, con una dificultad de relieve: concierne al establecimiento de la *unidad de la filosofía fichteana*, dificultad suscitada por el hecho mismo de que Fichte, desde el comienzo de su vida de publicista (1792) hasta su muerte (1814), ofreció el más sorprendente caso de la historia del pensamiento, rehaciendo incesantemente su sistema filosófico, denominado por él *Doctrina de la ciencia*; esta dificultad es de índole hermenéutica. Para esclarecer su sentido debe tenerse en cuenta que Fichte, tras la acusación de ateísmo de que fue objeto –y por la que fue

55. II, 12.

expulsado de Jena en 1799–, renunció a publicar sus investigaciones, convencido de la ineficacia de las obras impresas que no fueran acompañadas de la explicación oral. Una vez instalado en Berlín, sólo dio a la estampa escritos populares o divulgadores, pero sus lecciones fundamentales pasaron inadvertidas para quienes con más acritud lo juzgaron: Schelling y Hegel. Asimismo, el modo algo defectuoso con que el hijo de Fichte publicó años más tarde aquellos cursos –pues ni los publicó todos, ni transcribió escrupulosamente los originales– impidió un juicio definitivo sobre muchos aspectos de su filosofía; estos se van esclareciendo en la medida en que la edición crítica, iniciada por R. Lauth, va ofreciendo al investigador materiales inéditos.

En lo referente al problema de la unidad de la filosofía de Fichte, encontramos dos tipos de interpretación, ya apuntados en la Introducción.

En el primero de ellos se afirma que a lo largo de la especulación fichteana se conserva la unidad de método, pero hay cambios en el contenido; en este caso, la forma más importante de la *Doctrina de la ciencia* sería la primera (1794); los restantes escritos de Fichte representarían una desviación de la idea inicial, originada sobre todo por la presencia de elementos religiosos. Uno de los primeros en detectar este presumible cambio fue el mismo Schelling en 1806. Hegel era de idéntica opinión[56]. Posteriormente afirmarían los mismo J. E. Erdmann, W. Windelband, E. Zeller, R. Kroner y N. Hartmann, entre otros.

En el segundo tipo de interpretación se destaca la unidad de la filosofía fichteana en lo tocante también al contenido; así lo han hecho quienes han estudiado a Fichte de un modo más monográfico: I. H. Fichte, X. Léon, F. Medicus, H. Heimsoeth, M. Wundt, G. Gurvitsch, L. Pareyson, R. Lauth y W. Janke, entre otros. Aunque por otra parte, casi todos admiten en el pensamiento de Fichte un progreso, referente a la formulación y a la temática[57].

2. En verdad, no se puede exponer a Fichte como si nada hubiera pasado por su cabeza desde 1794 a 1814. Por eso, las exposiciones monolíticas cometen una equivocación tan nefasta como las que sostienen un cambio radical. A medida que maduraba, Fichte iba eliminando aspectos

56 R. LAUTH, *Hegel critique de la Doctrina de la science de Fichte*, 83-96.

57. L. SIEP, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, 98-101.

accesorios que en un principio aparecieron abultados. El sentido de este progreso debe explicarse conforme al intento fichteano de buscar un primer principio absolutamente incondicionado. "En el período de Jena –afirma R. Lauth–, Fichte llamó a este primer principio *yo*, a fin de dar verbalmente expresión a su carácter espiritual. El craso malentendido de esta palabra lo indujo después a buscar otras expresiones: sujeto-objeto, etc. Desde 1800 a 1804, en confrontación a la vez con el realismo superior de Jacobi-Reinhold y con el idealismo superior de Schelling-Hegel, Fichte luchó sin cesar por el perfeccionamiento de la filosofía transcendental en sus principios supremos. La *Doctrina de la ciencia* de 1804 muestra que el punto supremo de unidad de esta ciencia no es la autoconciencia en su inmanencia, sino la autoconciencia como aparición del absoluto; la *Doctrina de la ciencia* se sitúa en el punto de la unidad y de la reunión del saber y de la verdad absoluta que se revela en él"[58]. Y comparando la versión de 1794 con la de 1804, concluye Lauth: "Así como el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* de 1794 demostró la inmanencia del ser-consciente y desarrolló sistemáticamente todas las posiciones inmanentes, así la *Doctrina de la ciencia*, sustentada en el año de 1804, expone el perfecto tratamiento del problema de la transcendencia. La *Doctrina de la ciencia* (=Filosofía transcendental) no se sitúa en la inmanencia absoluta de la conciencia […], sino en el punto de reunión de la conciencia y de aquello que primeramente funda y justifica a toda conciencia, el absoluto (=Dios)"[59].

Asimismo, Fichte declaró reiteradamente que era necesario distinguir entre la *intelección* del núcleo filosófico y el *despliegue* de éste. La primera es única, indiscutible y hay que poseerla de una vez por todas; el segundo permite la corrección y el perfeccionamiento. La filosofía se posee en una intelección total, en un acto indivisible; pero su exposición discursiva puede partir de un punto cualquiera, ya que supone captado inicialmente el sistema de relaciones y determinaciones. Por tanto, para entender a Fichte hay que lograr esa intelección inicial; sólo así se llegará a comprender en *qué medida y respecto* es expresado por cada exposición sistemática. Todo el esfuerzo de sus exposiciones va encaminado a enfocar ese centro; una vez logrado éste, el filósofo se hace *Doctrina de la ciencia*, o sea, ojo transparente a sí mismo. El sistema expositivo como

58. R. LAUTH, *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, 28.

59. *Ib*, 57.

tal tiene mero carácter instrumental, destinado a desaparecer tan pronto como la intelección fundamental haya surgido.

b) Del ser relativo al ser absoluto

1. En este sentido, las amplias exposiciones de 1794 y 1804 –traducidas por mí al castellano– pueden considerarse como hitos fundamentales para comprender a Fichte: expresan además dos momentos, el de Jena y el de Berlín, en que Fichte logra establecer con claridad sus objetivos. Podría decirse que en los dos períodos se dibujan respectivamente dos conceptos de ser, conceptos que se complementan.

En el período de Jena (1794-1799), *ser* significa el ser del mundo objetivo. La *Doctrina de la ciencia*, al reducir la afección a la autoactividad del yo, elimina esa realidad o cosa en sí objetiva, base de toda la especulación del dogmatismo: no hay cosas en sí. Pero en la vida corriente, el hombre acepta ese ser cósico como realidad sustantiva; ello es comprensible, porque ese yo no filosofa. La reflexión filosófica, en cambio, asciende por encima de la conciencia actual hasta una condición transcendental, desconocida completamente por aquel hombre. Esa regresión transcendental nos da la clave de la oposición entre filosofía y vida. "La especulación no es nada más que la salida de la vida real, es el punto de vista fuera de la misma"[60]. Sólo así, filosofando, se puede mostrar la insustantividad del ser cósico, de la realidad externa.

Además en el período de Berlín (1800-1814) se abre paso otro concepto de ser que, si bien no estaba excluido en el primer período, no había sido entonces tratado: la *realidad absoluta* o realidad del absoluto, el amparo y el límite del saber humano como tal. El saber finito pulveriza la realidad en sí de las cosas y, al hacerlo, necesita de una realidad, un *esse in mero actu* (X, 206), que le dé consistencia. Si se suprime la realidad del absoluto, el saber cae en un estado de infinita fluctuación. El dogmático afirma que el ser cósico, en sí, forma una conexión sometida a la ley mecánica de causalidad, a la que queda miserablemente reducida también la libertad. La *Doctrina de la ciencia* no puede marchar con el dogmático, buscando su apoyo en lo cósico; mas para superar el estado fluctuante

60. V, 342.

en que el saber queda, al disolverse el aparente apoyo en la cosa en sí, tiene que preguntar expresamente por un amparo del saber, indisoluble por el saber mismo en el saber.

2. Así pues, mirado en su conjunto, el pensamiento de Fichte es unitario; su evolución representa una ininterrumpida profundización desde el primitivo nivel del *saber* en que siempre quedó situado. Además, la reflexión analítica, incansable en los años de Jena, fue dejando paso a una visión sintética más abarcadora, la cual sólo pudo actualizarse una vez que el análisis cumplió su misión. Por eso, en 1801 Fichte consideraba que la exposición de 1794 seguía siendo válida: "Quiero no obstante que también se mantenga aquélla antigua, en la que muchas materias están tratadas con una paciencia y una habilidad, de las que ahora difícilmente podría disponer"[61]. Es en 1804 –a pesar de que Fichte jamás estuvo totalmente satisfecho de sus anteriores exposiciones– cuando considera que su pensamiento estaba completo. En la *Pro-Memoria* al Gabinete Real Prusiano escribe: "Desde hace poco hay un sistema, completo también en su forma externa, el cual se precia de estar absolutamente concluido en sí mismo, de ser invariable e inmediatamente evidente, que otorga a todas las demás ciencias fuera de él sus primeros principios fundamentales y sus hilos conductores"[62]. Y en su carta a Jacobi, de ese mismo año: "Creo que mediante mi último trabajo he culminado la *Doctrina de la ciencia*, incluso en su forma externa, y creo que la he dominado hasta un supremo grado de comunicabilidad; pero no la daré jamás impresa a esta época, sino sólo la comunicaré oralmente a los que tengan el ánimo de acogerla en sí mismos"[63].

En su período de Berlín sólo publica obras populares (*El destino del hombre*, *Advertencia a la vida bienaventurada*, *Los caracteres de la edad contemporánea*, etc.); en ellas el entramado metafísico expuesto en sus clases queda reducido o eliminado. A raíz de esta circunstancia, quienes estaban alejados de la enseñanza oral se precipitaron a denunciar un cambio de pensamiento: la *Doctrina de la ciencia* habría entrado en conflicto consigo misma. A esta interpretación salía ya al paso el mismo Fichte en el Prefacio a la *Advertencia a la vida bienaventurada*, escrito

61. *FBw*, II, 40.

62. *FBw*, II, 375.

63. *FBw*, II, 176.

en 1806: todas las obras populares en conjunto "son el resultado de mi autoformación proseguida ininterrumpidamente, desde hace seis o siete años con más ocio y en la edad del hombre maduro, autoformación dominada por las intelecciones filosóficas de las que participaba hacía ya trece años, las cuales, aunque espero que puedan haber operado en mí varios cambios, ellas mismas no han cambiado ni un ápice en ese tiempo"[64]. Y en ese mismo año: "En virtud de que acabo de dar por buena y exacta la antigua exposición de la *Doctrina de la ciencia*, se comprende así que jamás se puede esperar de mí una doctrina distinta a la dada al público en tiempo pasado. La esencia de la *Doctrina de la ciencia* expuesta en otro tiempo consistía en afirmar que la forma del yo o la forma absoluta de la reflexión, era el fundamento y la raíz de todo saber, y que todo lo que antes podía presentarse en el saber, tal como se presenta en él mismo, se seguía únicamente de ella; y consiste asimismo en el agotamiento analítico-sintético de esta forma desde el punto central de una acción recíproca de la sustancialidad absoluta con la causalidad absoluta: y el lector encontrará invariable ese carácter en todas nuestras presentes y futuras explicaciones sobre la *Doctrina de la ciencia*"[65].

La exposición de 1804 será la base sobre la que explícitamente Fichte construirá su sistema metafísico de los años 1810-1814[66].

A título de ejemplo, y por lo que hace al ámbito teológico, Fichte sostiene que si fuese pensada la divinidad desde la óptica del ser objetivo, entonces habría que decir que Dios es un objeto para un sujeto: o sea, una contradicción; cosa que afirma Fichte en sus primeras obras hasta 1800. No obstante, Dios podía ser vislumbrado por otro lado, por la vertiente del fundamento; en cuyo caso quedaría transcendiendo –ya veremos cómo– a la conciencia, en la medida en que la fundamenta cuando ésta piensa el ser objetivamente. Es lo que precisamente hará más tarde Fichte, una vez profundizado el sentido del fundamento mismo.

3. Resumiendo. Como el saber –el yo– es el plano en que esta metafísica se coloca, su despliegue tiene como dos momentos, como dos palpitaciones o tareas: *la primera va del saber al ser objetivo, la segunda va*

64. V, 399.

65. III, 357.

66. X, 368.

del saber al ser absoluto. Movimiento horizontal y movimiento vertical de un mismo desarrollo, anclado en el yo, en la apercepción transcendental horadada por la conciencia de la libertad. Y a grandes rasgos se puede decir que el primer movimiento coincide con el período de Jena (1794-1799), y el segundo con el período de Berlín (1799-1814).

a) En la primera tarea, reflejada en el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* (1794), el supremo principio kantiano de la apercepción transcendental es acogido en la fórmula *yo soy yo*: "aunque Kant no lo ha establecido como principio fundamental"[67]. Fichte piensa que Kant estableció el yo puro como condición de toda conciencia y entrevió la idea de una derivación sistemática de toda la conciencia a partir del yo[68]. Mas a pesar de todo, quedaban pendientes dos tareas que Fichte resuelve en el susodicho libro de 1794 sobre el *Fundamento*: 1) la de encontrar el principio fundamental supremo como absolutamente incondicionado; 2) la de ponerlo absolutamente en el fundamento de toda conciencia, tanto de la teórica como de la práctica, corroborándolo como fundamental en un ininterrumpido y perfecto despliegue por todo lo que constituye la conciencia[69]. Así, el contenido de la *Doctrina de la ciencia* es éste: "la razón es absolutamente independiente; es sólo para sí; mas para sí es también sólo ella. Todo, por consiguiente, lo que es ella, tiene que estar fundado en ella misma, y ser explicado sólo por ella misma, pero no por nada fuera de ella, a lo cual, fuera de ella, no podría llegar sin anularse a sí misma"[70]. La razón reflexiva no se eleva al absoluto directamente. Éste es el punto que será estudiado en el capítulo III, con el que se termina la primera parte de este libro.

b) En la segunda tarea, establecida magistralmente en la *Doctrina de la ciencia* de 1804, la apercepción transcendental es entendida como *forma de imagen* o de representación, como conciencia en que el absoluto o ser originario aparece. El absoluto no se confunde con su *manifestación*. De aquí que haya que derivar "la conciencia originaria del ser formal de la manifestación"[71]. La apercepción no pertenece al ser absoluto, pues el absoluto es sólo ejerciendo el ser, *siendo*. De ahí que fuera

67. I, 99. Cfr. I. THOMAS-FOGIEL, *Critique de la représentation*, 69-90.

68. I, 478-479.

69. III, 357.

70. I, 474.

71. IX, 298.

del ser absoluto únicamente puede haber imagen, esquema del mismo. A su vez, el esquema o la imagen sólo puede subsistir diferenciándose del ser absoluto, justo en la medida en que se refiere como imagen a sí misma. La imagen es tal diferenciándose en autorreferencia. La tarea del segundo período estriba en derivar la apercepción transcendental como forma en la que el absoluto *existe*, se manifiesta. La filosofía llega propiamente a "la imagen exacta de la apercepción pura y absoluta, del entendimiento absoluto en su más profunda conexión con el absoluto"[72]. Aquí la percepción es yo *en tanto que* yo: la imagen –o el saber del ser– se sabe a sí misma como sapiente. "A la apercepción pertenecen dos cosas. 1) El que sea algo que es absolutamente imagen de sí *mismo*, un ser, única y exclusivamente en esta relación a sí mismo como imagen, cuyo ser formal queda absorbido en esta relación. Así hemos concebido la manifestación, y éste es el fundamento de una apercepción que no deviene, sino que absolutamente es. 2) El que este algo tiene también una imagen de esta relación consigo mismo"[73]. Esta autocaptación del yo, como imagen o manifestación del absoluto, es la idea clave de la filosofía transcendental. "La filosofía es justamente el establecimiento y el desarrollo de esta imagen de la mera forma en ella misma"[74]. La razón filosófica es crítica en tanto que no se eleva, como reflexión, al absoluto, sino que se capta como aquella forma de representación en la que el ser absoluto a la vez se revela y se oculta. Este es el punto que será abordado en el capítulo IV, con el que empieza la segunda parte de este libro.

72. X, 42.

73. IX, 178-179.

74. IX, 174.

III. PRINCIPIOS Y CATEGORÍAS

1. Tarea principial de la ciencia fundamental

1. Fichte indica que los "hechos de la conciencia" deben ser derivados o justificados, partiendo de la esencia misma de la conciencia. Él busca, por lo tanto, la ley que, existiendo en la conciencia, haga posible todos los hechos de la conciencia empírica. Esa ley ha de quedar expresada en un primer principio, con cuya validez pueda ser pensado todo lo que ocurre en dicha conciencia. Este primer principio, por su parte, no puede estar condicionado por nada. Y una vez que se ha conseguido, debe permitir que desde él mismo se derive o justifique toda la actividad racional, tanto la teórica como la práctica; de modo que todo nuestro saber y hacer quedaran así determinados y unificados en una ley única y suprema.

Es claro que el resorte de este primer principio no se puede encontrar entre los elementos de la conciencia empírica misma; y puesto que ha de hacer posible y fundamentar las determinaciones empíricas, debe expresar una actualidad que no se halle entre ellas. Fichte ha de separar todas las determinaciones empíricas hasta encontrar algo que ya no se pueda dejar de lado. Lo cual significa que nos es imposible demostrar racionalmente este primer principio supremo, porque sólo podemos demostrar aquello que está ya condicionado por otra cosa. Lo último e incondicionado sólo puede ser elevado a conciencia mediante la intuición interna, la cual está íntimamente unida al pensamiento mismo y, por eso, se llama intuición intelectual.

Por su modo de proceder, la *Doctrina de la ciencia* viene a cumplir el cometido de la Metafísica. ¿Cuál es el lugar de la Metafísica en el sis-

tema de las ciencias, o sea, cómo se relaciona con las demás ciencias? Adelantando la respuesta puede decirse que las ciencias se relacionan con la Metafísica como lo fundado con el fundamento, pues ésta les asigna a todas sus puestos. Así, la Metafísica es ciencia de las ciencias.

La Metafísica es, en primer lugar, una ciencia; y como toda ciencia tiene forma *sistemática*, todos los principios que hay en ella "están ligados a un único principio fundamental y se unifican en ella para formar un todo"[1].

Porque una ciencia íntegra debe ser algo uno. Incluso una multitud de principios diversos adquiere unidad por su relación con el todo. Mas si los principios enlazados carecieran de certeza –en una de sus partes o en su conjunto–, entonces tampoco tendría certeza el todo originado. Tiene que haber, pues, al menos un principio cierto que comunique a los demás su certeza; todos tendrían entonces en común *una* certeza, por muy diferentes que los principios fueran. Pero el primer principio cierto "no puede obtener su certeza sólo por medio del enlace con los restantes, sino que necesita tenerla previamente"[2].

Un principio que tuviera una certeza independiente de los otros, sería cierto aun cuando los otros no lo fueran y, por tanto, no estaría vinculado a ellos mediante certeza. Pues bien "un tal principio cierto previamente al enlace se llama *principio fundamental*. Toda ciencia necesita tener un principio fundamental"[3]. Los otros principios pueden ser reconocidos como ciertos sólo mediante el enlace con aquél: ese enlace da forma sistemática al todo y confiere "certeza" a principios que en sí no tendrían ninguna; y así la forma sistemática no es el fin de la ciencia, sino que es el medio accidental"[4].

2. Mas si el *principio fundamental* de todo sistema científico tiene que ser cierto con anterioridad al sistema, entonces la certeza de tal principio no puede ser probada *dentro* del sistema mismo, puesto que ella es el supuesto de toda prueba en el sistema. ¿Cómo se legitima, pues, su certeza y la posibilidad de derivar de ella? Dado que se llama *contenido* a

1. I, 38.
2. I, 41.
3. I, 41.
4. I, 42.

lo que la proposición fundamental debe tener y comunicar a las demás proposiciones de la ciencia (el contenido interno de la ciencia es la verdad del principio fundamental, del que cualquier otro depende); y que se llama *forma* a la manera como debe la proposición fundamental comunicar el contenido a las otras proposiciones (la forma o el sistema de la ciencia es la secuencia necesaria de todos sus principios), la cuestión planteada es por ende ésta: "¿cómo es posible en general el contenido y la forma de una ciencia; es decir, cómo es posible la ciencia misma?"[5]. Esta pregunta sólo puede ser respondida por la ciencia fundamental (o *Doctrina de la ciencia*).

3. La Metafísica tendría ante sí dos tareas complementarias: una, de cara a las demás ciencias; otra, de cara a sí misma. En primer lugar tendría, por un lado, que "fundar la posibilidad de los principios fundamentales en general"; por otro lado, "tendría que demostrar los principios fundamentales de todas las ciencias posibles, los cuales no pueden ser demostrados en ellas mismas"[6]. En segundo lugar, dado que la Metafísica (o *Doctrina de la ciencia*) es ella misma ciencia, necesita "tener ante todo un principio fundamental, que no pueda ser demostrado en ninguna otra ciencia superior, pues entonces esta ciencia superior sería la *Doctrina de la ciencia*"[7]. Tal principio fundamental "necesita ser cierto, y precisamente en sí mismo, por causa de sí mismo y mediante sí mismo. Todos los otros principios serán ciertos, porque se puede mostrar que en algún punto son iguales a él"[8]. Todos los demás principios, al descansar sobre él, tienen sólo una certeza mediata y derivada. Pero él es cierto en sí mismo, tiene una certeza inmediata, siendo presupuesto por todo saber.

Además la *forma sistemática* de la Metafísica, en la medida en que es el enlace de todas sus proposiciones, no puede ser tomada de otra ciencia; la Metafísica debe dársela a sí misma, si es que mediante ella se establece la posibilidad del enlace de las demás ciencias[9]. Éstas se hallan garantizadas por la Metafísica tanto en su contenido como en su forma.

5. I, 43.
6. I, 47.
7. I, 47.
8. I, 48.
9. I, 49.

Si el principio debe ser cierto por sí mismo, entonces ni su *contenido* (sujeto y predicado, pues el contenido es aquello de lo que se sabe algo, ejemplo: el oro es un cuerpo) ni su *forma* (el enlace de sujeto y predicado, pues la forma es lo que se sabe de algo, ejemplo: del oro y del cuerpo se sabe que en cierto aspecto son iguales) pueden ser determinados por ningún otro principio: su contenido debe determinar a su forma y, recíprocamente, su forma a su contenido. Este primer principio fundamental es así absolutamente incondicionado, tanto en su contenido como en su forma. En caso de que hubiera otros primeros principios, serían de algún modo relativos, pues penderían de aquél o en su forma o en su contenido. Ello quiere decir que todas las demás ciencias están fundamentadas en la Metafísica, o sea, en un principio fundamental absolutamente incondicionado.

Así pues, la Metafísica es un saber cierto, justo la intelección de la inseparabilidad de un contenido respecto de una forma. De no existir un principio absolutamente primero (principio de certeza inmediata) no habría Metafísica, ni fundamento, ni sistema del saber humano. El saber sería una serie indefinida e inconexa, en cuyo caso el saber no estaría acabado –sería fragmentario–, ni fundamentado: el saber quedaría dividido en varias líneas finitas sin contacto alguno; sería un manojo de hilos pero no un tejido; un agregado de materiales, pero no un edificio[10].

2. La Metafísica y el ámbito del saber humano

1. Al igual que son infinitamente muchos los radios de un círculo infinito, cuyo centro ha sido dado, de suerte que la dirección de las líneas también está dada, pues deben ser líneas rectas, así también "el saber humano, en cuanto a los *grados*, es infinito, pero en cuanto al *modo* está completamente determinado por sus leyes, y permite ser agotado completamente"[11]. Que el saber humano deba ser agotado significa que debe determinarse incondicionalmente lo que el hombre puede saber y, para ello, hay que mostrar: primero, que el principio fundamental *ha sido agotado* (a); segundo, que *no es posible otro principio fundamental* (b).

10. I, 53.

11. I, 58.

a) *Originariedad del primer principio.*– Un principio fundamental está agotado "cuando se ha construido sobre él un sistema perfecto, esto es, cuando el principio fundamental conduce necesariamente a *todos* los principios establecidos, y todos los principios establecidos se reducen a su vez necesariamente a él"[12]. El sistema está cerrado cuando describe un círculo completo, de modo que al final aparezca el mismo principio fundamental como resultado: el final se cierra con el comienzo. La Metafísica posee las condiciones que explican que el principio fundamental está agotado. ¿Cuándo y bajo qué condiciones no puede ser deducido ningún principio más? Cuando el principio fundamental, del que hubiéramos partido, "sea el último resultado. Entonces sería claro que no podríamos ir más adelante, sin hacer otra vez el camino que ya antes habíamos realizado"[13].

b) *Originalidad del primer principio.*— El principio fundamental contiene la condición bajo la cual es posible un sistema del saber humano; pues un principio que contradijera al principio fundamental tendría a la vez que contradecir el sistema del propio saber, o sea, tendría que estar situado fuera de la conexión de todo saber: no podría ser principio de la ciencia y, por eso, principio verdadero. Si el sistema es uno sólo, debe estar asentado sobre un principio fundamental. Cualquier otro principio de fuera "tendría que ser, no simplemente *otro* y *diverso* del principio fundamental establecido, sino además uno *directamente opuesto* al mismo […], en el cual se hallara el principio: el saber humano no es un único sistema"[14]. Si el primer principio se formula, por ejemplo, "yo soy yo", el principio opuesto tendría que formularse "yo soy no-yo", lo cual es absurdo.

2. Si en esta ciencia tuvieran que darse aún otros principios fundamentales, entonces estos sólo serían en parte absolutos, ya que también en parte estarían necesariamente condicionados por el primero y supremo. "Así, pues, lo absolutamente primero en ellos sólo podría ser o el contenido o la forma, y lo condicionado igualmente sólo el contenido o la forma"[15]. Si lo incondicionado es el contenido, entonces el principio ab-

12. I, 58.

13. I, 59.

14. I, 60.

15. I, 60.

solutamente primero tendría que condicionar la forma del otro principio; si lo incondicionado es la forma, entonces el principio absolutamente primero tendría que condicionar el contenido del otro principio. "Según esto, tampoco podrían darse más que tres principios fundamentales: uno, determinado absoluta y simplemente por sí mismo, tanto en su forma como en su contenido; otro, determinado por sí mismo en cuanto a la forma, y otro, determinado por sí mismo en cuanto al contenido"[16].

El principio supremo de la Metafísica tiene que ser absolutamente presupuesto en todo saber; y toda posible certeza está fundamentada en la certeza de éste, el cual determina su contenido simplemente por su forma, y su forma simplemente por su contenido. De ahí que sólo pueda haber un único sistema en el saber humano; en su último resultado, la ciencia debe volver a su punto de partida, con lo cual "da la prueba de su acabamiento"[17]. El principio supremo, el supuesto de todo saber, es el que expresa la *yoidad*, el actuar absoluto en el cual el sujeto consiste, la *autogénesis*: como condición formal y material a la que absolutamente nada le puede ser previamente dado. Su ser es su poner.

3. Los principios supremos del saber

a) Primer principio fundamental: posición

1. Antes se dijo que Kant había expuesto aquellas conexiones fundamentales de la conciencia que tenían significado transcendental; mas el propio Kant no logró la última conexión entre las dos funciones "penúltimas" de dicha conciencia: la teórica y la práctica. Se ha indicado también que Reinhold pretendió encontrar la última unidad en el principio de la representación; pero su intento conservaba todavía la "cosa en sí" fuera de la conciencia.

Eliminada la cosa en sí, quedaba la tarea de hallar aquella función de la conciencia que fuese el origen de todo posible conocimiento. Esta función básica podría encontrarse a través del análisis del *hecho* de la auto-

16. I, 50.

17. I, 59.

conciencia, hecho en el que la conciencia sabe de sí misma. ¿Qué nos enseña, según Fichte, este hecho? Algo para él muy simple: que la conciencia es para sí misma su propio objeto de conocimiento.

Es oportuno recordar que para la filosofía clásica medieval no es tan simple este hecho: pues el conocimiento de sí, la autoconciencia, es una dimensión inobjetiva –de existencia y no de esencia–, consectaria o concomitante al acto del conocimiento de las cosas: sólo por una vuelta reflexiva sobre esa dimensión egológica concomitante –o sea, sólo en segundo lugar–, puédese objetivar el yo que acompaña a toda representación.

Mas para Fichte, en el fenómeno de la autoconciencia tiene lugar una operación muy singular, a saber: la operación que podría considerarse creadora. Vamos a suponer por un momento que las cosas en sí influyeran en la conciencia para despertarla. ¡Suposición vana, según Fichte! No es el caso de que tal despertar por objetos de fuera se diera en la autoconciencia: en ésta, el objeto conocido está dentro de la conciencia, o mejor, es la conciencia misma. Y Fichte estima que no hay aquí nada de enigmático: la conciencia que se conoce realmente a sí misma es propiamente la autoconciencia. Y si quisiéramos seguir utilizando los términos "influir" y "efectuar" –propios del lenguaje de la cosa en sí–, habríamos de decir que lo efectuado es la conciencia por sí misma, por la propia actividad de la conciencia. De manera que por su propia fuerza, por su propia operación, la conciencia crea su estado autoconsciente.

Esta operación originaria es llamada por Fichte *Thathandlung*, término que Fichte mismo considera "demasiado" alemán (de *That* = hecho, y *Handlung* = acción; en consecuencia "hecho-acción", donde se identifican el hecho y la operación de hacerlo). Fichte reconoce la dificultad del término y propone otro de origen griego: *génesis*. La operación fundamental mediante la cual la conciencia se hace autoconsciente es una génesis; y como se trata de una génesis de sí misma, *Thathandlung* puédese traducir por *autogénesis*[18]. Además como a un ser que es consciente de sí mismo se le llama "*yo*", Fichte concluye que la función originaria por la que la conciencia es un "yo" (o es consciente de sí misma), puede ser expresada en una proposición, en un principio fundamental, de esta manera: "El yo pone originaria y absolutamente su propio ser". O abre-

18. Así lo hice en mi traducción (1974) de las dos obras dedicadas por Fichte a la *Doctrina de la ciencia* (1794, 1804).

viadamente: "El yo se pone a sí mismo". Éste es el principio fundamental, en el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* (1794): expresión de la *yoidad*, del actuar absoluto del sujeto.

Ya se ha indicado que cualquier convicción tiene que apoyarse en lo absolutamente incondicionado y cierto: de no ser así, sólo habría parecer, opinión. Mas el fundamento de la certeza no puede ser un *factum*, *Thatsache*, ya que éste, de suyo, exige justificación, requiere exhibición de condiciones bajo las cuales esté su certeza. El fundamento de toda posible convicción ha de ser indemostrable y necesario: no ha de buscarse en un *factum*, sino en una *autogénesis* (*Thathandlung*): la acción necesaria que fundamenta a toda conciencia, y hace posible a toda conciencia, la acción que garantiza cualquier hecho en la conciencia.

2. El principio fundamental ha de ser, pues, aquél en que se exprese la posición del yo por sí mismo (yo=yo). En este principio fundamental se unifican lo teórico y lo práctico, a lo cual apuntaba ya la conciencia kantiana.

De modo que al volver la conciencia sobre sí misma nace la autoconciencia, pero nace en virtud precisamente de este acto de retroversión: ella no tiene más contenido que el así puesto. Hay aquí un "actualismo" radical: la subjetividad no está primero aptitudinamente dispuesta a tener autoconciencia y después la tiene en un acto segundo: es, en acto primero, radicalmente autoconsciente. El *ser* de la autoconciencia es la *posición* de la autoconciencia. El "yo pienso" que ha de acompañar a todas las representaciones nace porque el yo lo pone. No es concepto, sino acción radical, autoposición. He aquí la primacía de la operatividad: incluso los conceptos teóricos son acciones; también es operación práctica el juicio.

Por lo tanto, el principio "yo soy yo", entendido como "el yo se pone a sí mismo", expresa la identidad suprema de la conciencia consigo misma. Cierto es que hay un principio lógico de *identidad* (A=A), pero éste es sólo una mera abstracción de aquél, pues prescinde de los contenidos implicados en la posición del yo.

Si se toma el juicio "A=A", se debe reconocer que ahí no se afirma que A *exista*, sino: "*si* A es, *entonces* A es". La conexión necesaria afirmada entre el primer "A" y el segundo es lo cierto en el juicio. Ahora bien, la conexión necesaria es acto del sujeto, de modo que la proposi-

ción “A=A” vale sólo porque detrás hay un yo idéntico que afirma la conexión necesaria, un yo que, por ende, no es arbitrariedad, sino necesidad. La proposición “A=A” vale porque la proposición originaria “yo=yo” vale. Si “yo=yo” no tuviera vigencia, perdería su necesidad la conexión afirmada en “*si* A es, *entonces* A es”. O sea, la proposición “A=A” presupone el principio “yo=yo”.

Además, la proposición “A=A” es solamente *forma* sin contenido, sin realidad, pues no queda decidido si “A” en general es: “*si* A es, *entonces* A es”. En cambio, la proposición “yo=yo” no significa “*si yo soy*, *entonces yo soy*”; o sea, vale no solamente en su *forma*, sino también en su *contenido*. “yo=yo” significa: *yo soy*.

Como indica el mismo Fichte, en la proposición “yo soy yo” no tiene la misma significación el primero y el segundo *yo*[19]. El yo como sujeto es el yo ponente, o sea, la realización activa de la autoconciencia, mientras que el yo como objeto es el yo como ser. Y lo que el principio dice es que ambos son el mismo. El ser del yo se da en la posición del yo. Su ser consiste en su poner.

Y esta autogénesis absolutamente incondicionada, la posición del yo por sí mismo, está en la base de toda posible convicción. El yo es el fundamento necesario, por encima del cual nada puede ser sabido; como es supuesto último, no puede haber realidad que no sea realidad para el yo. Si la autoposición del yo es incondicionada, todo lo demás está condicionado por ella. “El yo se pone a sí mismo, y él es en virtud de este puro poner por sí mismo”; y a la inversa: “el yo es, y él pone su ser, en virtud de su puro ser”[20].

La *forma* del principio es la posición, o sea, la retroversión de la conciencia sobre sí misma; y el *contenido* es el ser, o sea, la misma autoconciencia actualizada. El principio indicado expresa entonces que forma y contenido son idénticos. En cuanto principio absolutamente primero debe dar o su forma o su contenido a todos los demás, siendo él absolutamente incondicionado en su forma y en su contenido.

De la forma del poner originario surge la categoría de *realidad* y el *principio lógico de identidad* (el cual es una abstracción de la acción ori-

19. I, 96.

20. I, 96.

ginaria de autoposición). Pero en su valor metafísico, aquel principio es el principio de *la posibilidad* del saber.

b) Segundo principio fundamental: oposición

1. El dato primitivo es la conciencia, desde la cual se debe empezar para descubrir, por análisis y por abstracción, el sujeto puro, expresado en el principio primero. Pero el sujeto puro y espiritual sólo puede aparecer a la conciencia como un fin situado en el infinito, buscado incesantemente, justo porque la conciencia humana y finita implica una oposición de objeto y sujeto, una dependencia del yo mismo; esta dependencia y oposición no tiene su explicación en el sujeto puro. Luego para justificar tal oposición es preciso admitir en dicho espíritu, y frente a la posición absoluta del sujeto, una función de negación, de oposición del yo a sí mismo, de reflexión. Esta antítesis no se puede deducir del acto primitivo tético: es una original emisión formal del espíritu.

Ocurre, pues, que la conciencia, aparte de saberse a sí misma como tal, se distingue de todos los fenómenos que no son la conciencia misma, pero de los que ella es consciente. Esta diferenciación, esta distinción se realiza por una operación también original, mediante la cual la conciencia misma confronta el hecho de ser conciencia de un yo con el hecho de ser conciencia de algo diverso, conciencia de un no-yo. Por eso el segundo principio se formula así: “Al yo se le opone absolutamente un no-yo”.

El yo absoluto no es *pensable* como absoluto puro, porque pensar significa moverse en *opuestos conceptuales*. Sólo por medio de su opuesto es captable el yo.

De la acción de oponer surge la categoría de *negación* y el *principio lógico de contradicción*, el cual es una abstracción de esta acción de oponer. La realidad no puede ser adscrita al no-yo (que es pura negación). Entonces el no-yo adquiere determinaciones sólo por aquella acción de la conciencia que lo pone en relación recíproca con el yo. Esto significa que el no-yo solamente es puesto *en* el yo y únicamente *para* el yo; pues nace en el yo cuando éste se eleva a la conciencia de sí mismo. La única realidad que el no-yo obtiene le es participada por el yo.

El principio "-A ≠ A" designa una oposición y, en su *forma*, es tan incondicionado como el principio "A = A". No hay condición alguna para que a un A se le oponga su contrario; pero sí hay una condición de contenido, pues un A tiene ya que estar puesto antes de haber no-A. El principio "-A ≠ A" supone A: sólo si conozco A podré saber lo que no-A significa. Y como originariamente no hay puesto nada más que el yo, la oposición originaria es la del no-yo. Pero hay un no-yo, justo porque hay un yo: *el opuesto está condicionado en su contenido, aunque sea incondicionado en su forma*, porque el oponer no es derivable del poner, es acción absolutamente primitiva. Así, todo *lo que es* el no-yo, lo es sólo por relación al yo.

El no-yo expresa el *ámbito de lo objetivo*; se trata de la trasposición de la *materia* en sentido kantiano: para Kant la afección es un acontecimiento de experiencia, no dada por el yo mismo; en cambio, para Fichte el yo abre la objetividad con anterioridad a la experiencia; el fundamento de ésta no puede residir en una cosa en sí, sino en el yo mismo.

Ahora queda claro que el primer principio es solamente fundamento de la posibilidad de la conciencia (al poner la identificación de sujeto y objeto): vale para lo que, en segundo lugar, es el ámbito del conocimiento y de la acción. Pero el segundo principio, de *negación*, es principio de *la existencia de* la conciencia: la existencia de la conciencia consiste en la oposición de sujeto y objeto, careciendo por tanto de valor absoluto; su realidad es puramente *formal*. De manera que es éste el principio de reflexión u oposición, el que es principio de la existencia de la conciencia. La conciencia es así la forma o el concepto del absoluto: su existencia es posible sin contradicción al lado y fuera del absoluto. En la cúspide, por encima de la conciencia, está el acto o autogénesis que la sostiene: acto de posición absoluta de sí; con él se pone sólo la condición de todo conocimiento, la unidad de sujeto-objeto (tesis). Luego está el acto de reflexión, el cual separa el ser del pensar y los opone: acto de negación o de exclusión, condición de toda relación (antítesis).

2. Debe recordarse otra vez que el antecedente histórico de esta doctrina se halla en la relación que los dos primeros principios de Fichte guardan con la apercepción transcendental kantiana.

El sentido de la *Doctrina de la ciencia* está decidido en el primer principio: "el yo se pone absolutamente como poniéndose a sí mismo". Lo primero no es el ser objetivo, sino la actividad autoponente. Del poner

brota la configuración de algo como ser. De cara al primer principio de Fichte, la kantiana unidad originaria y sintética de la apercepción ofrece la pauta de la posición de sí y por sí, de la autogénesis, la cual, en el contexto de las acciones de la conciencia, es como la *idea* del sujeto-objeto abarcador, cuya *realidad* no está dada de antemano al yo finito, sino ofrecida como *tarea*.

Lo incondicionado se presenta, por tanto, en la conciencia como la exigencia incondicionada ("deber ser" absoluto) de ser toda la realidad. A esta exigencia corresponde una *tendencia* que pretende superar la discrepancia del yo y del no-yo en la identidad absoluta yo=yo. Si Kant había puesto la *apercepción transcendental o pura* como suprema condición de toda conciencia y la había definido como *actividad* espontánea y como *forma* de unidad, Fichte, en cambio, aun reconociendo que la apercepción es el elemento constitutivo de la conciencia, no ve en ella un principio absolutamente primero. En esto consiste la diferencia entre el primer principio (incondicionado en su forma y en su contenido) y el segundo (condicionado sólo en su forma). Si en la apercepción kantiana se mantiene el dualismo de actividad y forma, Fichte hace que *la forma se refiera a la actividad* como a su principio, definiendo la forma como *la reflexión pura de la actividad sobre sí misma.*

Fichte corrige, pues, la formulación kantiana y afirma que "las representaciones tienen que estar acompañadas *no por el yo pienso*, sino por aquello en lo que se transforma éste mediante la reflexión, por la *reflexividad determinada, la cual, al realizarse, se convierte en el yo pienso* […]. Kant no supo designar de otra manera lo mismo que nosotros ponemos y llamamos sujeto-objetividad: y así, la proposición quiere decir: la sujeto-objetividad tiene que acompañar a la multiplicidad; todo cambio se halla absolutamente bajo esta forma. Ella es la síntesis absoluta de la síntesis de la unidad y la multiplicidad"[21].

La apercepción kantiana se instala, pues, en el nivel de la reflexión, en la forma del segundo principio; para Fichte el yo puro es la condición suprema (yo puro o ponente absoluto) de la apercepción pura (yo aperceptivo o reflexivo).

21. X, 392.

c) Tercer principio fundamental: limitación

1. Para hacer posible la determinación o relación del sujeto al objeto, de la realidad y de la negación, es preciso que en el espíritu mismo exista, en cierto modo, la forma de la cantidad, de la divisibilidad y sucesión, la cual es, en verdad, la condición misma de la conciencia.

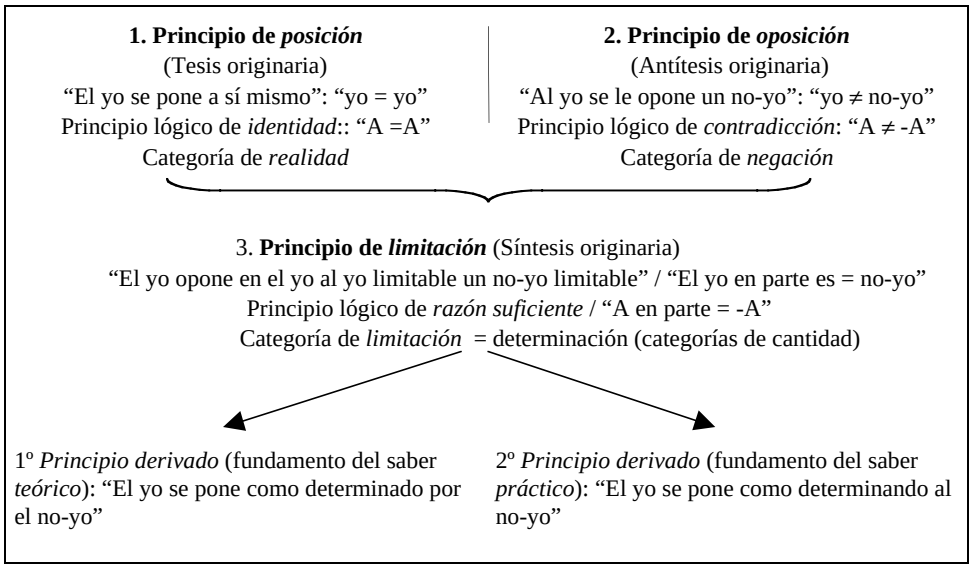
De un lado, la conciencia exige dos términos; de otro lado, el sujeto puro es el que realiza la unidad de ambos, poniéndose como fundamento de ellos; de ahí resulta que, como tal fundamento es inaccesible a toda conciencia dada, se mantiene como un ideal infinito.

Así, pues, la oposición, la confrontación expresada en el segundo principio acontece dentro de la conciencia misma, o sea, dentro de un ámbito no afectado por supuestas cosas en sí. La diferenciación no es de cosas en sí y conciencia, sino de elementos que transcurren dentro de la misma conciencia. Por lo tanto, si la conciencia no debe perder su unidad, sólo hay una solución posible: que la conciencia sea *divisible*, pero no tanto que la divisibilidad disgregue o desarticule a la misma conciencia. Y esta situación es la que expresa el tercer principio fundamental: "Absolutamente tanto el yo como el no-yo son puestos de modo divisible".

Principio fundamental *absoluto* era sólo el primero: "El yo se pone a sí mismo"; absoluto en su forma y en su contenido. El segundo principio es incondicionado tan sólo en su forma, pues la oposición es acción incondicionada: pertenece a los principios fundamentales (proposiciones que exhiben lo incondicionado e indemostrable) no por su contenido, sino por su forma. Pero tanto el *poner* como el *oponer* son acciones del yo; consiguientemente, es preciso adunar ambas operaciones en la medida en que revierten sobre el yo. Esta conciliación se realiza en el tercer principio: "El yo opone en el yo al yo divisible un no-yo divisible".

Tanto la primera como la segunda de las acciones originarias se dan en el yo: de un lado, el yo se pone incondicionadamente; de otro lado, es negado cuando el no-yo es puesto en el yo. La unificación de ambos principios acontece por un tercer principio que –a resultas del poner y oponer, de realidad y negación–, introduce la categoría de *límite* (*Schrank*). De suerte que los dos principios anteriores son compatibles si el yo y el no-yo (existente sólo en el yo) se limitan entre sí.

ESQUEMA GENERAL DE LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA



2. Los límites que separan a uno y a otro han de ser vistos como límites móviles: el yo y el no-yo se limitan mutuamente desplazando el uno en el otro sus propios límites. Y este recíproco desplazamiento de límites acontece en el propio yo. La expresión lógica de esta situación se ofrece en el *principio de fundamento* (*Satz des Grundes*) o de razón suficiente, el cual dice que los dos miembros de la relación se determinan mutuamente, siendo uno la razón de ser del otro o, si se quiere, el uno es consecuencia del otro, y viceversa.

En el yo se patentiza la relación que el objeto dice con el sujeto y, a la inversa, la relación que el sujeto dice con el objeto. Sujeto y objeto son partes del yo como ámbito que lo abarca absolutamente todo. Con los dos principios primeros se establece una *tarea*, para cuya solución se precisa una nueva acción autónoma del espíritu: esta tarea estriba en conciliar ambos principios, en explicar cómo puede ponerse un no-yo, si el yo es absoluto. En la medida en que el no-yo está puesto, no está puesto el yo; hay que explicar, por tanto, cómo el yo absolutamente puesto puede a la vez no ser puesto. En la solución dada por el tercer principio se muestra que por medio del no-yo no es completamente anulado el yo, sino sólo en parte; tanto el yo como el no-yo se ponen como *divisibles* (*teilbar*) o *cuantificables*, limitándose mutuamente. Este principio es incondiciona-

do en su contenido (divisibilidad, cuantificabilidad), pero condicionado en su forma por los dos principios precedentes.

Sujeto y objeto, conciencia y mundo son divisibles; la esfera del sujeto no es una magnitud invariable, porque en verdad cada acto del sujeto significa una conquista de algo que pertenecía al objeto, al no-yo. Cada descubrimiento científico es como un botín arrancado al no-yo. El yo tiene sus límites en lo que ignora; una vez hecho el descubrimiento científico, el yo se lo apropia y sus límites se desplazan. Cuando surge el saber y la convicción, el yo se libera del no-yo.

Pero no sólo en la esfera *teórica*, sino también en la *práctica* vale el principio de la divisibilidad o cuantificabilidad del yo y del no-yo. Por la vida instintiva pertenecemos al no-yo, pues el instinto es ciego y se opone al yo consciente limitándolo. Este límite no es fijo, pues es susceptible de desplazamiento, en la medida en que la conciencia somete –o es sometida– a esta esfera instintiva.

El yo y el no-yo son divisibles: el no-yo se opone al yo cuando el yo no se pone a sí mismo por propia acción. Luego el no-yo no es nada en sí mismo, pues sólo es en tanto que el yo no es. Pero el yo limitable opuesto al no-yo jamás debe ser identificado con el yo absoluto del principio primero, el cual se pone a sí mismo y, por lo mismo, no es cuantificable. (Como si dijéramos, a título de ejemplo, que antes de que el imán se descubriera, sus leyes estaban vigentes, abarcadas en el primer principio, en el yo absoluto). Si el yo está limitado por el no-yo, ese límite, que está puesto en el yo, puede ser desplazado al infinito por el yo limitado[22].

La *fórmula* comprensiva de los tres principios es entonces ésta: "El yo opone en el yo al yo divisible un no-yo divisible". Y con esto se tiene el núcleo de principios propios de la *Doctrina de la ciencia*.

4. El sentido del sistema de principios

1. Desde los primeros momentos en que Fichte articuló su primer principio sistemático –que, expresado en la proposición "yo soy" o "el yo

22. I, 137.

se pone a sí mismo", no descansa sobre ningún otro principio[23]– surgió en la mente de muchos filósofos una objeción que ha sido varias veces reiterada en distintos momentos. Venía a decir dicha objeción que el principio de Fichte es cierto en cuanto a la *existencia* –la serie de los hechos de conciencia descansan en la propia existencia del sujeto, último término que no nos permite ir más allá–, pero no en cuanto a la *esencia*: porque si bien el acto con que percibimos nuestra existencia está expresado en la proposición "yo soy" o "yo existo", en cambio, esa proposición no parece decir nada por sí sola acerca de la naturaleza del yo.

En efecto, Fichte estima que el acto "yo soy" es un principio puesto absolutamente: él es su propio fundamento, siendo su índole el puro carácter de la actividad en sí. Y para quienes elevaban aquella objeción, resultaba difícil entender que la actividad –la índole de un acto– tuviera en el hombre un carácter tan puro, o que en el hombre hubiera un acto que fuese pura actividad: sólo habría *éste* o *aquel* ejercicio de actividad. Mas Fichte sostiene que, para el yo, ponerse a sí mismo es lo que constituye la pura actividad. "El yo *se pone a sí mismo* y *es* en virtud de esta simple acción de ponerse; y, recíprocamente, el yo *es* y *pone* su ser, simplemente en virtud de su ser. Él es al mismo tiempo el agente y el producto de la acción; lo que obra y lo que es producido por la acción; en él la acción y lo hecho son una sola y misma cosa; y por esto, *yo soy* es la expresión de una acción originaria (*Thathandlung*, autogénesis), que es también la única posible"[24]. Según Fichte, algo sería a un mismo tiempo productor y producido, principio y término de la acción, causa y efecto de la misma acción.

Ante esta arrebatada afirmación fichteana, la objeción antedicha recuerda que el existir en virtud de una simple acción y el ejercer esta acción en virtud de la existencia fue históricamente atribuido –justo por el pensamiento clásico– al ser infinito o divino, en donde se identifican la esencia, la existencia y la acción. Pero a los medievales, por ejemplo, jamás se les habría ocurrido decir que, en el ser infinito, *la acción produce su ser*; pues una cosa es decir que Dios existe por necesidad –y que por lo mismo es imposible que haya sido producido pasando del no

23. I, 95.

24. I, 96.

ser al ser– y otra cosa muy distinta afirmar que se pone con su acción, pasando realmente del no ser al ser.

2. También la filosofía cartesiana había pensado, en el ámbito de lo finito, una especie de actividad autoproductiva. Concretamente el alma humana fue tenida como una actividad; pues su esencia consistiría en el pensamiento, y de esta manera se manifestaría a sí misma en el acto de la conciencia. El alma sería principio de su acto de conciencia, y así sería productiva; a su vez, ella misma se presentaría en el acto de conciencia como un objeto; pero sólo sería producida en el orden ideal (inteligible o abstracto), y, por tanto, sólo bajo diferentes aspectos sería principio y término de una acción.

Pero Fichte estimó que este desdoblamiento –de lo ideal y lo real– tampoco encajaba en su propia propuesta. Porque en la proposición "yo soy yo" el yo es puesto absolutamente; de modo que "el yo que ocupa en esa proposición el lugar del sujeto formal designa el yo *puesto absolutamente*, y el yo que se encuentra en el lugar del predicado designa el yo *existente*; por lo cual, tiene un valor absoluto el juicio que afirma que ambos son completamente una misma cosa o puestos absolutamente: el yo *es porque* se ha puesto a sí mismo"[25]. Dicho de otro modo, si todo juicio implica identidad del predicado con el sujeto, en la proposición "yo soy yo" la identidad está explícitamente consignada: es una proposición idéntica, porque su predicado sólo repite lo que hay en el sujeto. Fichte afirma rotundamente que el yo existe porque se ha puesto a sí mismo. Así pues, cuando el yo dice "yo soy yo", se afirma a sí mismo, y así se *pone* como sujeto y predicado de una proposición. Entonces, *poner afirmando* coincide con *poner produciendo*. Si el *afirmar* se toma por un *poner* produciendo, entonces para legitimar la afirmación no es necesario garantizar previamente la existencia de la cosa afirmada.

Por tanto, sobre la proposición "yo soy yo", Fichte no habría querido decir que el yo es sujeto y predicado según dos aspectos diferentes, ni que el yo en cuanto ocupa el lugar del sujeto expresa simplemente la existencia, y que en cuanto ocupa el lugar del predicado se ofrece como un objeto (abstracto) de reflexión. Por la palabra *poner* entendería *producir*. Y tratándose del yo, la simultaneidad de ser y poner sería

25. I, 96.

completa. En tal caso, no cabría preguntarse cómo es posible que se produzca a sí misma una cosa que no es. Pues poner no sería simple manifestarse, de modo que el objeto manifestado sirviera de término lógico de una proposición: más bien, el yo existiría porque se pondría a sí mismo. Es claro así que "el yo de la primera acepción y el yo de la segunda deben ser puestos como absolutamente idénticos el uno con el otro; luego se puede convertir la proposición precedente y decir: el yo se pone a sí mismo absolutamente porque existe –se pone a sí mismo por el simple hecho de su existencia– y existe simplemente porque es puesto"[26].

En resumen, si la objeción antes indicada tenía alguna fuerza es porque Fichte daba por supuesta la acción de poner, sin darle inicialmente otro contenido que lo expresado en la obvia proposición "el yo es el yo"; y concluía que el yo existe porque se pone, y se pone porque existe. Identificaría la *existencia* con el *poner*, y daría por sentado que una cosa pueda ser activa sin existir: existe porque se ha puesto. El paso del poner al existir y del existir al poner le resultaría evidente. Aunque a muchos filósofos posteriores no les pareciera ni evidente ni razonable ese paso.

Es posible que las perplejidades que provocaba la formulación de tal principio egológico –en 1794– contribuyeran a que posteriormente llevara Fichte la filosofía transcendental hasta la aceptación de un fundamento absoluto que diera consistencia a ese principio, como ocurrió en la *Doctrina de la ciencia* de 1804.

3. No obstante, los defensores del filósofo advertían que para entender el principio fichteano deben tenerse en cuenta dos puntos.

Primero, que ese principio responde a un planteamiento dinámico, exigitivo, donde el espíritu no es una actualidad flotante, sino una actividad urgida desde dentro, estimulada por un "deber ser" que tiene la primacía del interés práctico sobre la totalidad espiritual.

Segundo, que es improcedente descuajar este primer principio del ámbito en que él mismo resalta: el ámbito de la conciencia; aquí hay un sistema triádico de principios; y cada uno de ellos muestra un aspecto incondicionado que los otros no pueden abolir. Por lo tanto, hay que exponer coherentemente el sistema mismo. Antes es preciso recordar que la

26. I, 96-97.

determinación y *relación* es la forma misma de nuestra conciencia humana, de modo que los juicios ordinarios comportan una relación definida de conceptos. Y precisamente el intento de Fichte no consiste en *deducir* el mundo entero partiendo de un principio seleccionado entre los múltiples elementos del conocimiento y de la acción que flotan en la conciencia; sólo trata de establecer la últimas condiciones de posibilidad de la conciencia misma, ausentes en la filosofía de Kant, quien había dejado sin explicación la dualidad de sujeto y objeto.

En efecto, hay en la base de la conciencia un acto original espiritual que es superior a toda determinación o relación. Ese acto inmanente a la conciencia es el que hace posible a la conciencia misma y, además de no existir como un estado presente añadido, impulsa interiormente como exigencia, fin o ideal infinito. Ese acto se expresa como un juicio *tético*, en el que el sujeto se afirma como absoluto y libre; y se erige como un ideal (pues aunque no esté puesto como objeto abstracto, se establece como realidad que "debe ser")[27]. Sujeto y libertad son conceptos que están unidos; pero no pueden estar unidos en ningún otro concepto fáctico, "no pueden estarlo sino en *la idea de un sujeto* cuya conciencia no estaría determinada por algo que le fuese exterior; más bien, su conciencia determinaría, por su simple posición, todo lo que le es exterior. Idea inconcebible por sí misma, porque, para nosotros, ella es contradictoria; pero es la idea que, en consecuencia, se nos da como fin práctico supremo. El hombre debe aproximarse siempre y cada vez más al infinito de la libertad inaccesible"[28].

De ahí que ese principio supremo sólo pueda aparecer a la conciencia empírica bajo la forma de *deber*. En este punto divergen las doctrinas de Spinoza y de Fichte; porque, en el caso de Spinoza, "lo que empujaba a su sistema es la tendencia necesaria a realizar en el conocimiento humano la unidad superior. Esta unidad está en su sistema; su fallo consiste únicamente en que él creía razonar con argumentos puramente teóricos, siendo así que simplemente estaba empujado por una necesidad práctica: creía producir una cosa realmente dada, mientras que producía sin más un ideal, situado ciertamente ante sus ojos, pero siempre inaccesible. Ahora bien, encontramos su unidad suprema en la *Doctrina de la ciencia*, mas no como una cosa que *es*, sino como algo que *debe ser* producido

27. X. LÉON, *Fichte et son temps*, I, 383.

28. I, 117.

por nosotros: que debe, pero que no *puede* serlo"[29]. Por el deber –por el carácter exigencial del primer principio– se eleva el espíritu humano a la altura del espíritu puro, el yo empírico al yo absoluto.

De modo que el principio organizador de la filosofía es la idea de ese sujeto absoluto e incondicionado, superior a toda determinación: refleja la autoridad de la ley moral en el interior de la razón autónoma y libre. El sujeto absoluto está definido pero no está realizado, sino que está presente como ideal o como *exigencia*. Por tanto, la filosofía ha de tener como base propia el principio del cumplimiento del deber, que es la realización del espíritu como sujeto. Su interés no es completamente especulativo –la concordancia del pensamiento con las cosas–, sino práctico, referente a nuestro destino y a la conquista progresiva de la libertad, mediante la limitación fáctica del sujeto. La filosofía tiene así un primer principio que es de carácter práctico, exigitivo.

5. Saber teórico

a) Los principios del conocimiento teórico

1. Sobre el tercer principio se basa tanto el *Fundamento del saber teórico* como el *Fundamento de la ciencia de lo práctico*.

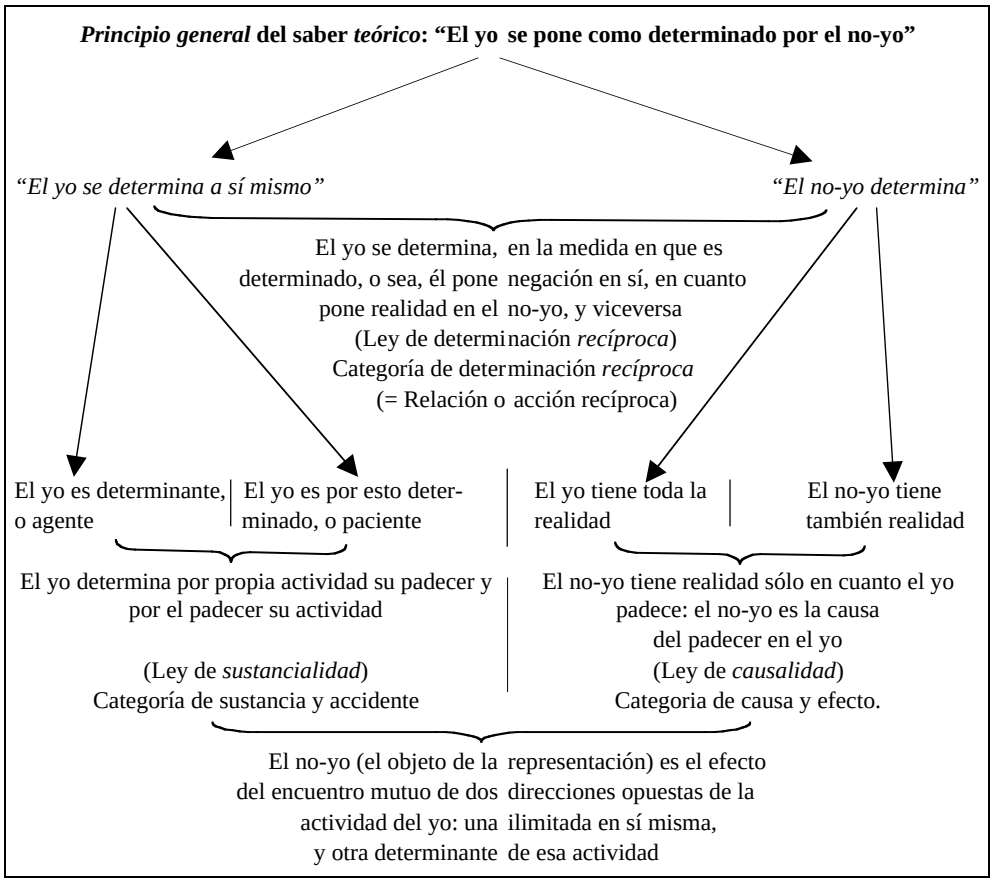
En la parte teórica, reconoce Fichte, con los antiguos, que conocer es adecuarse al objeto, sufrir influencias de éste, ser afectado por su presencia. Pero advierte –frente a los antiguos– que la afección o el estar afectado de fuera es, en el fondo, una actividad del yo. El yo se determina o se limita a sí mismo, y en tanto que lo hace se opone el no-yo. Los grados de esta autolimitación son las distintas formas que hay de *representación*. Ahora bien, no se puede derivar teóricamente la limitación efectiva del yo, porque la limitación oponente es una acción primitiva. Hay un hecho primitivo, un *choque* (*Anstoss*) que provoca la reflexión incesante del yo sobre sí mismo, choque que no proviene de una cosa en sí, sino que el yo mismo se da para reflexionar sobre sí. De esta actividad primitiva –que

29. I, 101.

provoca la reflexión del yo sobre sí– nace la representación en todas sus formas: sensación, intuición, imaginación, entendimiento, juicio y razón.

Pero en la parte práctica se encuentra el sentido de esa acción primitiva. La oposición, la obstaculización del poner incondicionado, exige que el yo arremeta contra los límites, requiere que el yo se haga activo. El fin de la actividad práctica es la superación de toda limitación de la acción libre, es la idea de aquello a lo que nada puede oponerse. Veamos, en primer lugar, la parte teórica.

ESQUEMA GENERAL DE LOS PRINCIPIOS DEL SABER TEÓRICO



2. En el *Fundamento del saber* teórico se propone Fichte construir y desenvolver las distintas configuraciones del saber *según la forma*, en tanto que el sujeto se siente afectado por el objeto –de modo que la verdad consistiría en una adecuación del entendimiento con la cosa–.

El yo teórico es sólo posible en relación recíproca con un no-yo que se le opone. En esta medida existe de modo dependiente. En tanto que es inteligencia, o en tanto que es teórico, el yo no puede corroborarse como absoluto e independiente. Si tuviera que superar al no-yo se destruiría a sí mismo como teórico. La conciencia teórica existe en relación a algo por conocer.

Así, pues, el primer estado del yo, en el proceso por el que constituye el mundo objetivo, es negativo, designado por el concepto de "limitación". Ese estado negativo en el que el yo experimenta las restricciones que se oponen a su acción expansiva, es propio de un ser finito: su actividad no es realmente infinita, se encuentra *de facto* limitada. Pues bien, la facultad que se dirige a esos límites para rebasarlos se llama *imaginación* (*Einbildungskraft*).

3. Para mejor entender lo que se acaba de decir, conviene recordar que Reinhold propuso la "representación" (*Vorstellung*) como facultad fundamental de la conciencia. Mas Fichte objetó que, con ello, Reinhold había establecido meramente un hecho, sin derivar o deducir la representación genéticamente a partir de las condiciones de la conciencia. Para comprender esa deducción hay que tener en cuenta dos aspectos que la representación ofrece, a saber: la constitución y la donación. Porque siendo producida o constituida por la conciencia, aparece no obstante como algo dado. Son los dos factores que ya Kant había considerado en los objetos, los cuales estaban, de un lado, referidos a la espontaneidad del entendimiento y, de otro lado, a la receptividad de la sensibilidad. O sea, Kant los remitió a dos facultades distintas. Fichte, en cambio, no acepta que haya dos fuentes de condiciones, precisamente porque rechaza la cosa en sí. Hay un sólo origen: el del sujeto.

Pero se debe distinguir aquí lo que es condición previa de la conciencia y lo que es contenido de ésta; porque la condición no puede ser contenido de la conciencia, sino supuesto de ella.

b) La condición de la conciencia: la imaginación

1. Kant había llamado a este supuesto –o condición– "imaginación"; y explicaba que en el centro de la facultad teórica estaba la imaginación como medianera entre intuición y concepto. Ella mediaba con esquemas que ponían en forma temporal el contenido lógico del concepto; así podía aplicarse el concepto a la intuición. Y en esta aplicación estribaría la función central del proceso cognoscitivo.

Por tanto, intuición y concepto, o sea, receptividad de la sensibilidad y espontaneidad del concepto se unifican, según Kant, en la imaginación. De ahí que Fichte reabsorbiera espontaneidad y receptividad, hacer y padecer, en la función central de la imaginación.

No es difícil entender esta facultad con los supuestos fichteanos. La representación, en verdad, ha de seguir las mismas vicisitudes que aquel principio fundamental que funda en la conciencia el orden teórico. Éste formulaba que el yo se encuentra determinado por el no-yo. El yo, para conocer, ha de tener un *objeto* que se le enfrente. O sea, al *hacer* (*Tun*) del no-yo se le opone un *padecer* (*Leiden*) en el yo. Pero quien se afirma o pone siempre es el yo. Por tanto, el yo se pone como determinado por el no-yo, pero adscribiendo al no-yo un hacer o realidad y atribuyéndose a sí mismo un padecer o negación. De este modo, hacer y padecer se relacionan recíprocamente, en virtud de la mutua limitación del yo y del no-yo. Pero es claro que la realidad del no-yo jamás es sustantiva o autónoma; más bien, brota de la autolimitación del yo. Por eso, la realidad que el no-yo tiene no es positiva, sino aminorada, pues es sin más la actividad autolimitada, refrenada, del yo.

2. ¿Dónde se halla el fundamento de aquel aminoramiento de actividad que el yo evacua para producir realidad en el no-yo? Pues este fundamento se encuentra en el no-yo. Pero entonces caemos en un círculo: porque ese padecer que hay en el yo y que debe explicar el hacer en el no-yo se explica a su vez por el hacer que hay en el no-yo. ¿Cómo se sale de este círculo? Se sale suponiendo que tanto el hacer como el padecer se condicionan sólo *parcialmente*; de suerte que se debe admitir, al lado de la relación recíproca de hacer-padecer, una a*ctividad independiente*.

¿Y qué puede ser esta actividad independiente? Indudablemente se trata de una actividad que tanto en el yo como en el no-yo *jamás se agota*

en la reciprocidad de hacer-padecer, de modo que al ponerse en marcha no es correspondida por un respectivo padecer en ninguno de los dos elementos.

Esta nueva relación ha de ser adscrita a una facultad teórica que sea a la vez *independiente y limitada, productiva y objetiva.* Y esta facultad es la *imaginación.*

A la imaginación (*Eingildungskraft*) se le atribuyen los dos caracteres que manifestaba toda representación: de un lado, es "creadora", en la medida en que es una actividad independiente, productora de formas; de otro lado, está ligada a la forma objetiva de esta producción. De este modo, lo por ella creado aparece también como dado; o dicho con el tecnicismo de Fichte: lo que está condicionado por su actividad aparece como un padecer hecho por el no-yo. Fichte piensa que la transformación de la producción creadora en producto dado, o sea, de la actividad en padecer acontece de manera *inconsciente*. ¿Y por qué ha de ser inconsciente? Porque es la condición misma de la conciencia. Entiéndase bien: es inconsciente no por ser ajena a la conciencia, sino por ser el fundamento de ésta. Y por ser así inconsciente esta producción no se nos manifiesta como tal, ni el producto se nos aparece como originado por esa actividad, sino como objeto dado fuera de nosotros.

c) El contenido de la conciencia

La imaginación es la que produce las determinaciones que se atribuyen a las cosas u objetos. De suerte que los objetos son producidos por el yo mediante la imaginación, la cual es una fuerza de configuración (*Kraft des Einbildens*). Si la "limitación" es un momento pasivo de la expansión del yo, la "imaginación" es un momento activo que lo transciende. "En mi *Doctrina de la ciencia* asigno al ser finito una imaginación creadora (*schöpferische Einbildungskraft*), es decir, una capacidad de crear absolutamente la materia –se entiende la ideal, para la representación, puesto que en seres racionales no se puede hablar en absoluto de ninguna otra–"[30].

30. *FBw*, I, 410.

La materia o lo múltiple de la experiencia que, según Kant, provenía de los sentidos, es producida, según Fichte, por la imaginación creadora[31]. De este modo, el objeto del pensamiento se identifica con el producto de la imaginación; sólo la filosofía separa lo que en sí está unido, a saber, la aparición y lo que aparece. Las formas categoriales –las categorías– del pensar surgen a la vez que los objetos, y es la imaginación misma la que las hace posibles.

d) El problema de las categorías

1. Para la filosofía clásica, las cosas del mundo deben ser ordenadas en distintos niveles ontológicos, los cuales serían llamados "categorías" por los griegos y "predicamentos" por los latinos. Las categorías no se definen por relación a una supuesta cosa en sí, sino por relación a la posibilidad de la autoconciencia. Esto lo había dicho ya Kant; pero como él suponía un origen extramental de lo múltiple, las categorías quedaban como funciones de enlace de lo múltiple. Para Fichte, en cambio, también lo múltiple tiene que ser determinado desde el yo, desde lo simple. Las categorías son los modos en que el yo sale del puro pensamiento de sí mismo (conciencia inmediata) al pensamiento de algo diverso. No son lo que enlaza lo múltiple, sino los modos de convertir lo simple en algo múltiple. Las categorías son las maneras en que el yo se despliega a sí mismo y se divide en algo múltiple. Sólo de acuerdo con ciertas reglas o leyes el yo se contempla a sí mismo como múltiple.

Aunque las categorías no provienen de cosas en sí, tampoco yacen en el espíritu de modo innato. Por tanto, "surgen simultáneamente con los objetos"[32]. En virtud de esta simultaneidad de presencia, no hay en Fichte propiamente una "aplicación" de las categorías a la experiencia. Más bien, "existen sólo en cuanto yo internamente obro, pienso, concibo, me represento", pues en tales actuaciones hay una diversidad enlazada en unidad[33].

31. *FBw*, I, 501.

32. I, 387.

33. *LM*, 15.

En Fichte las *categorías son casos particulares del despliegue de la apercepción transcendental, modos de ejecución del yo pienso*, acciones fundamentales de la autoconciencia. Y si el yo da la medida de la realidad a todo lo demás, las categorías figuran en verdad como determinaciones ontológicas, pero engarzadas en el hilo progrediente de la dialéctica de la constitución de la conciencia.

2. Kant había distribuido las categorías en conformidad con los cuatro grupos lógicos de *cantidad* (unidad, pluralidad, totalidad), *cualidad* (realidad, negación, limitación), *relación* (sustancia, causa, acción recíproca) y *modalidad* (posibilidad, existencia, necesidad).

Para Fichte, la ley fundamental de la razón se constituye en la tríada de *realidad* (primer principio), *negación* (segundo principio) y *limitación* (tercer principio); o sea, el primer nivel principial absorbe el grupo que Kant asignó a la cualidad. Se trata propiamente de un ámbito supercategorial.

Además la razón *teórica* se entreteje con la tríada de sustancialidad, causalidad y determinación recíproca, justo lo que Kant asignó al grupo de la relación. Dicho de otro modo, lo múltiple se reduce a unidad según tres conceptos unificadores: sustancialidad, causalidad y acción recíproca.

Pero Fichte no acoge explícitamente las tablas kantianas de *cantidad* y *modalidad*. Así, la cantidad está ya contenida en la tercera categoría de la tríada fundamental: la de *limitación*, exponente de una cuantificación o una división de *hacer* (yo = realidad) y *padecer* (no-yo = negación). En tanto que el yo pone una parte de realidad en sí, pone también negación en el no-yo; y en tanto que pone negación en sí, pone también realidad en el no-yo. Hay una alternancia de lo real y lo ideal desde el movimiento total del yo puro. En el yo hay una parte de actividad puesta y otra parte refrenada o impedida por el no-yo; es *real* la actividad puesta, e *ideal* o virtual la actividad refrenada: el yo aperceptivo abarca ambos momentos. En el no-yo hay una realidad que corresponde a lo refrenado en el yo, y una idealidad que corresponde a lo puesto realmente en el yo. Pues bien, la división de realidad y negación explica el pensamiento de la limitación; con esto, la categoría de cualidad queda cuantificada, es decir, se hace comprensible por su relación interna a la cantidad.

En lo referente a la tabla kantiana de la *modalidad*, Fichte la reabsorbe en un ámbito que transciende el de la razón teórica. Un objeto es efectivo si es determinado por una actividad del yo en función del *choque* (*Anstoss*) primitivo. Dicho de otro modo, la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) no resulta de la reflexión sobre la universalidad del obrar originario del yo, sino que se encuentra en la reflexión sobre el *choque*: la realidad efectiva es teóricamente inderivable, y la reflexión sobre un yo universal es secundaria. Además no se debe olvidar que, en Fichte, a la realidad efectiva del yo pertenece la unidad con el *otro* (tú, mundo, Dios).

Esta consideración nos invita a entrar en la parte práctica de la filosofía.

6. El saber práctico y el orden intersubjetivo

1. Se ha indicado que la proposición según la cual "el yo se pone como limitado por el no-yo" fundamenta la parte teórica de la filosofía. A su vez la proposición según la cual "el no-yo es puesto como determinado por el yo" fundamenta la parte práctica. También se ha visto que el yo teórico es radicalmente dependiente del no-yo. Pero el yo no puede suprimir su carácter de sustantividad absoluta; y dado que no la puede corroborar en la actividad teórica, surge una *tendencia* (*Streben*) a transformar el mundo de la representación, haciendo del no-yo algo dependiente, unificando el yo representante con el yo autoponente. Éste es el significado de la razón práctica; la razón es práctica no en el yo puro, tampoco en el yo como inteligencia de su limitación, sino en la *tendencia* a unificar ambos[34]. El absoluto, por tanto, no puede ser interpretado como tendencia moral infinita. Esta surge en el ámbito del tercer principio, no del primero.

En definitiva, si la parte teórica desenvuelve las configuraciones sólo según la forma, la parte práctica trata de la *materia* misma de la certeza; la mera forma de reflexión carece enteramente de contenido: las síntesis teóricas que se presentan tienen su significación en las relaciones que involucran; en cambio, la significación de contenido se obtiene de la

34. I, 278.

parte práctica, al descubrirse la verdadera realidad del no-yo, realidad captada por el *sentimiento* y por la *fe*. Creemos, pues, en un mundo externo, en la inviolabilidad del derecho, en la solicitación del deber, en Dios (como absoluto objetivo). La *Doctrina de la ciencia* expone la validez de tales incitaciones internas en su conexión con el todo científico de la filosofía. De este modo, la fe está en la base de todas la formas de reflexión. Pero conviene detenerse un momento en este punto.

2. Pues habría dos perspectivas sobre el yo. Primera, mirado el yo como absoluto, es infinito e ilimitado, él pone todo lo que hay, y lo que él no pone no existe: fuera de él no hay nada; el yo, bajo este aspecto, abraza en sí toda realidad, es una realidad infinita e ilimitada: "Si el yo no existe sino en cuanto se pone, no existe sino cuando se pone, y no se pone sino cuando existe. El yo es para el yo. Pero si él se pone a sí mismo absolutamente en cuanto existe, se pone necesariamente y existe necesariamente para el yo; yo no existo sino para mí; pero para mí existo necesariamente (diciendo para mí yo pongo mi ser). Ponerse a sí mismo y ser son, hablando del yo, completamente idénticos"[35].

Desde esa perspectiva primera es inevitable la absorción de toda realidad en el yo: si el yo se determina a sí mismo, "se concede al yo la totalidad absoluta de la realidad, porque es puesto absolutamente como realidad, y ninguna negación es puesta en él"[36]. Por consiguiente el yo debe ser puesto como totalidad absoluta, como una suma que comprende todas las demás sumas. "Así, el yo pone absolutamente, y sin ninguna condición posible, la totalidad absoluta de la realidad como una suma sobre la cual es absolutamente imposible que haya una mayor, y este máximo absoluto de realidad él lo pone en sí mismo; todo lo que es puesto en el yo es realidad, y todo lo que es realidad es puesto en el yo"[37].

En una segunda perspectiva, se mira el yo en cuanto se opone un no-yo: pone necesariamente límites y se pone a sí mismo en estos límites. Aunque si yo=yo, todo lo puesto es puesto en el yo: del yo sale el no-yo, o mejor, todo lo que no es el yo. Pues el no-yo no puede ser puesto, sino

35. I, 98.

36. I, 129.

37. I, 129-130.

en tanto que en el yo hay puesto un yo al cual pueda ser opuesto[38]. Luego tanto el yo como el no-yo son productos de acciones primitivas del yo; de modo que el *no-yo* surge por el yo.

Pero es necesario mantener las dos perspectivas, según el sistema de principios.

3. Si se capta la metafísica de Fichte como un todo, comparece en ella un sistema triangular de principios, a saber: la posición del yo, la posición del no-yo, y la relación entre el yo y el no-yo. Pero este sistema sólo expone la constitución de la conciencia, pues únicamente en la conciencia se da todo lo que "es": de modo que el no-yo sólo puede ser puesto por el yo y como posición del yo. Pero si se mira ese mismo sistema principial desde sus últimos eslabones, particularmente desde la perspectiva práctica, allí donde el yo experimenta el *límite* para realizarse, entonces se comprueba que desde ahí queda explicado el ser humano como portador de conciencia finita. Pues ¿qué hallamos en la conciencia finita del hombre? Fichte responde de la siguiente manera: "Así está abarcado y agotado todo el ser de las naturalezas racionales finitas. Hay: 1º La *idea* originaria de nuestro ser absoluto. 2º El *esfuerzo* de reflexión sobre nosotros mismos según esta idea. 3º La *limitación*, no ya de este esfuerzo, sino de nuestra *existencia real*, puesta solamente por esta limitación, por un principio opuesto, un no-yo, o simplemente por nuestra finitud. 4º La *conciencia de sí* y particularmente la conciencia de nuestro esfuerzo práctico. 5º Debido a ésta, la determinación de nuestras *representaciones* (sin libertad y con libertad). 6º Debido a ella, la determinación de nuestras *acciones* –de la dirección de nuestra facultad sensible real–. 7º La *ampliación* continua de nuestros límites en avance hacia el infinito"[39].

38. I, 102-103.

39. "Un so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfasst und erschöpft. Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seyns : Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee : Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten *wirklichen Daseyns* durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit : Selbstbewußtseyn und insbesondere Bewußtseyn unseres praktischen Strebens : Bestimmung unserer Vorstellungen darnach (ohne Freiheit, und mit Freiheit) : duch sie unserer Handlungen, — der Richtung unseres wirklichen sinnlichen Vermögens : stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort" (I, 278).

Estos puntos son suficientemente claros, pero merecen un breve comentario. En primer lugar, se presenta la idea del yo absoluto. En segundo lugar, el yo absoluto no puede ponerse sin "flexionarse sobre sí". Tercero, él no puede hacer eso sin "limitarse", y no puede limitarse sin oponerse un no-yo, interpretado metafísicamente como expresión de propia finitud. Cuarto, la limitación y la necesidad de un no-yo coartan la tendencia absolutamente expansiva del yo, "hasta el punto de que el yo detiene su esfuerzo y produce así otro esfuerzo que rebasa el límite que le es puesto e intenta restituir, con ese segundo esfuerzo, el yo absoluto"[40].

Los demás puntos se entienden de suyo. Lo admirable del asunto es que la posición del no-yo acontece justo en la "flexión sobre sí" que hace el yo. Y así el no-yo recibe, por un lado, de la reflexión su forma y, por otro lado, del esfuerzo la realidad. En la explicación de Fichte queda claro que la determinación del yo por el no-yo no se produce jamás sin provocar una determinación del no-yo por el yo. Dicho de otra manera, la determinación del yo por el no-yo hace al yo práctico, justo para destruir el límite puesto y transformar de nuevo el no-yo en yo[41]. Es claro, pues, que la posición del no-yo es condición necesaria de la posición del yo. Porque si, de un lado, el yo no es nada más que en la reflexión y, de otro lado, la reflexión no es nada más que por la limitación que experimenta el yo absoluto, entonces el yo finito se muestra como una incesante –pero jamás alcanzada– reconstitución del yo absoluto: si consiguiera esa reconstitución se suprimiría como yo. Toda su acción no puede jamás consistir sino en "ampliar siempre nuestros límites en avance hacia el infinito", como dice el último punto.

De esta explicación se sigue que el no-yo debe concordar con el yo, o sea, debe hacerse expresión del yo. Y como el yo comparece como un

40. R. LAUTH, "Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte", *loc. cit.*, 328.

41. Ahora bien, esa vida en el fenómeno o manifestación es limitada en todos los momentos de su existencia; y sus límites deben ser poco a poco rotos por la creciente potencia de la vida. Precisamente en el concepto de límites se inserta también el concepto del *mundo objetivo y material,* o sea la *naturaleza.* En comparación con la conciencia y la razón, la naturaleza carece de vida y es incapaz de un desarrollo indefinido. Primero, posee una existencia yerta y circunscrita en sí misma. Segundo, constriñe a la vida dentro de sus límites, la somete al flujo temporal, impidiéndole surgir de golpe como una vida total y perfecta: el hombre tiene una existencia limitada. Tercero, está sometida en su mismo desarrollo a la vida de la conciencia: comparece como el objeto y la esfera de actividad de la vida humana en su desarrollo infinito, como el medio y la condición de la existencia humana, teniendo el destino de cesar paulatinamente.

fin ideal infinito, resulta que cada no-yo que se expresa como un yo –cada individuo– está limitado y, por ello, tiene su ideal particular "que, según la concepción de 1794 no difiere del que tienen los demás individuos sino en *grado*, mientras que en la filosofía posterior difiere en *cualidad*"[42].

De un parte, el yo sólo puede ponerse en la reflexión y, por tanto, siempre de manera finita; de otra parte, el fin más alto pretendido por las posiciones del yo no consiste en suprimir el yo mismo, "sino en poner el no-yo como yo, como un segundo yo objetivo en la comunicación y en la comunidad moral con el yo ponente, en el cual él se posee a sí mismo en plena realidad. Las posiciones del yo no pueden, pues, encontrar su plenitud, sino en una comunidad interindividual realizada moralmente"[43].

3. Por lo tanto, aislar el primer principio puede provocar un escrúpulo filosófico de gran calado: con la reducción de la subjetividad al yo absoluto, ¿no quedaría transformado el ámbito objetivo en mero espectro? Antes de responder, conviene advertir que en muchas filosofías de la subjetividad, el hombre vuelve hacia sí mismo sin relacionarse con lo demás, buscándose a sí mismo de una manera *inmediata y directa*. Al hacerlo así, ese hombre impone un proceso que lo insulariza.

Mas lo que Fichte propone es que –aun sin renunciar a la absolutividad del primer principio– la subjetividad debe comparecer y realizarse *por medio* de algo distinto de ella misma. Y dice además que esta *automediación indirecta* no puede ser puesta en marcha sólo por sí misma. Esto significa que deja abierta la exigencia de transcender la subjetividad, no entendiéndola sólo desde el primer principio. Este proceso de transcendencia ya lo había requerido Kant en su *Crítica de la razón práctica*, donde declaraba dos cosas. Primera, que la acción moral del hombre encuentra un límite insobornable en la realidad de la persona humana: "Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio"[44]. Segunda, que la realización moral sólo se cumple adecuadamente en el "reino de los fines"[45], o sea, en la colaboración estrecha de

42. R. LAUTH, "Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte", *loc. cit.*, 332.

43. R. LAUTH, "Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte", *loc. cit.*, 333.

44 I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785)*, Ak.-Ausgabe, 429.

45. I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785)*, Ak.-Ausgabe, 433-434.

las personas que configuran un ámbito de aspiraciones espirituales supremas. Esta doctrina marcó profundamente la reflexión de Fichte; en ella se enseña que, a pesar de que yo hago la mediación, soy a la vez mediado: sólo esta comprensión me eleva por encima de una enquistada autorreferencia y hace posible una real estructuración de la filosofía de la subjetividad. En esta perspectiva –tan metafísica como antropológica– debe darse respuesta al reto de una filosofía de la subjetividad.

Con el fin de penetrar en el movimiento de la automediación *indirecta* es necesario superar el trance de una subjetividad absoluta que se pone por y para sí misma. Esta superación se realiza cuando el sujeto se hace consciente de una *limitación.* Así lo había esbozado el tercer principio fundamental. Lo decisivo es que la subjetividad se determina *a sí misma* en un *límite* que originalmente se le impone. La subjetividad tiene que "experimentar" este límite en su totalidad interior y, por tanto, también con el pensamiento.

Si el yo sólo se refiere a sí mismo e intenta concentrarse únicamente en sí mismo, pierde todo sostén y cae en la autodisolución. Pero este peligro amenaza no sólo al yo absoluto, sino a toda forma de subjetividad cuyo rasgo esencial sea la pura autorreferencia. En contraposición a esta situación, Fichte reconoce que la subjetividad no se determina primitivamente en sí misma y por sí misma. Sólo cuando la subjetividad experimenta una limitación interior, puede llegar a su verdadera plenitud.

4. Para preservar al yo de la autodisolución, opone Fichte el *otro,* el prójimo (el *Mitmenschen*) como limitación real del yo. El peligro de una disolución del yo, la posibilidad de que el yo se pierda, reside en su índole *indeterminada* e *ilimitada.* Pero ocurre que, en el hombre, la determinación y la limitación van siempre juntas. Por tanto, una libertad ilimitada, que no encuentra resistencia alguna contra la que pueda chocar, se desdibuja en lo indeterminado. Solamente en un límite puede la libertad concentrarse y flexionarse sobre sí misma, o sea, volver hacia sí misma y con ello lograr la determinación para obrar. Respecto de esa exigencia de una limitación del yo surge una pregunta: ¿qué puede ser realmente un límite para el yo? Fichte responde: el límite que ha de re-

conocer al yo como un incondicionado es un ser similar a él, el otro. Sólo en un *otro yo* logra el *yo* su firmeza[46].

Para Fichte, la relación con el otro significa la posibilidad de autorrealización. Esta concepción fichteana evoca presupuestos mentales claramente kantianos, como he dicho. Pero el punto de arranque es tan esencial que debe considerarse como una de las grandes concepciones que el pensamiento actual ha de tener en cuenta para seguir reflexionando.

El yo quiere y apunta por encima de la mera especulación, o sea, más allá del círculo del saber que sabe de sí mismo. Apunta con exigencia a algo real que está fuera del saber. Esta exigencia es llamada por Fichte *impulso a la realidad*. La palabra *impulso* significa una fuerza inmediata que está en contraposición con la reflexión del saber. El impulso a la realidad es, como tendencia fundamental, tan originario, que precede a toda reflexión y no puede satisfacerse por medio de esta. Pero la plenificación de este impulso no está en manos del *saber*, sino en las de la *fe*. La fe no está aquí subordinada, como algo inferior, al saber. Fe –que no es sobrenatural, sino natural– es certeza primaria e incondicionada, convicción de mi determinación o destino.

El hombre no puede ser determinado desde las cosas; pero a la vez no puede determinarse él mismo en completo arbitrio. Dicho positivamente: es propio del hombre el determinarse por medio de lo que tiene como tarea propia, de su fin. Este fin no puede ser captado por el mero saber, justo porque previamente el yo ha de tener un *interés* en él. Esto significa –visto también desde Kant– que sólo es captable a través de la *fe*. De modo que la fe –como convicción real– es mediada por la intelección que brota de la conciencia moral: intelección de lo que yo debo hacer.

¿Y cual puede ser el fin del hombre? Ese fin, dice Fichte, no puede estribar en lo privado y egoísta. Yo me tengo que orientar y determinar siempre en ese límite de mi mismo que es el *otro*. Esa relación con el otro se realiza desde la *conciencia moral.* Porque la *conciencia moral* (*Gewissen*) está en contraposición con toda especulación que degrada al otro y lo hace mero producto de representación; la conciencia moral, por el contrario, exige que el otro sea reconocido *libremente*. El límite que para mí significa el otro, no se da en el sentido de la presencia de una

46. Es lo que enseña también FICHTE en *Grundlage des Naturrechtes (1796-7)*, III, 39.

cosa mostrenca, sino que, por la llamada de la conciencia moral, me lo tengo que apropiar, desde el interior, con los otros –con los que forman "el reino de los fines", según Kant[47].

Fichte concluye que el yo debe superar su egoidad, estando en relación con los demás. No pretende, sin embargo, establecer –en la relación con los otros– un mero estado jurídico o legal, en el sentido, por ejemplo, en que los hombres se limitan entre sí para entrar en relación unos con otros. Pues lo puramente jurídico –y con ello la intersubjetividad externa– es hasta cierto punto compatible con el principio conductor del egoísmo. Esto significa que la especulación teórica –que reduce al otro a una representación puesta por mí– y el egoísmo pueden ir juntos fácticamente, porque el egoísmo ve al otro como un ser que no debiera determinarse por sí mismo. Pero como el otro, a pesar de todo, no se muestra en realidad como un ser condicionado por mi representación, sólo le queda al yo egoísta o bien impugnar al otro o bien establecer con él un acuerdo o pacto. Lo social surgiría, como intersubjetividad externa –en el nivel jurídico– por pacto o acuerdo.

Mas por el mero pacto o acuerdo no es reconocido verdaderamente el otro como ser *libre*, sino que sólo es simplemente puesto en cálculo. A este egoísmo se enfrenta la conciencia moral (*Gewissen*): ésta exige un reconocimiento radical del otro. Mediante esta reciprocidad intersubjetiva, el yo y el tú se unifican en la dirección común hacia algo que debe hacerse. Lo que hay que configurar es un mundo mejor, dice Fichte. Aquí empieza la intersubjetividad interna.

Lo decisivo de esta argumentación fichteana es que ha tenido que recurrir –como Kant– a la esfera práctica para indicar el límite que una persona encuentra a través de otra. Con claridad ha distinguido Fichte, de un lado, la relación al otro y, de otro lado, la referencia a las cosas. Ha visto que verdaderamente en el otro experimenta el yo un límite real, el de su propia condición personal. Y que ese límite sólo existe, en el despliegue de la personificación, cuando me lo apropio en la conciencia moral y lo acojo en libertad.

47. Fichte declara la ley fundamental (*Grundgesetz*) del mundo de los seres espirituales: "Inwiefern sie *Welt* oder *System* von mehreren einzelnen Willen ist: *jene Vereinigung und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbstständiger und unabhängigerWillen miteinander*" (I, 299).

SEGUNDA PARTE

SUBJETIVIDAD Y ABSOLUTIVIDAD

IV. SER Y EXISTENCIA

1. El fundamento de la conciencia

1. Recordemos que cuando Fichte sale de Jena, los estados rehusaron acogerlo en sus territorios. Al fin Prusia lo aceptó en julio de 1799; y poco después comenzó a enseñar en Berlín –a partir de 1809 en la nueva Universidad, de la que luego sería Rector–. Fichte sigue profundizando. Ve imponerse el pensamiento de Schelling, al principio ligado al suyo, pero ahora en flagrante desacuerdo, y siente la necesidad de reelaborar su exposición. En Jena, el concepto de *ser* había sido acuñado con el modelo del ser del mundo objetivo exterior, cuya insustantividad en el saber quedó de manifiesto. Pero también el saber mismo mostraba sus límites: el saber es incapaz de asir la realidad, saber es no-vivir. Y si Kant veía preciso limitar el saber para hacer sitio a la fe, Fichte quiere horadar el saber mismo, inteligirlo en su necesaria condicionalidad y relatividad, desde su *fundamento*, para encontrar la realidad viva.

El fundamento fue declarado inicialmente por Fichte como "lo absolutamente puesto por sí mismo"[1] –el yo–. Sin embargo, su transcendencia respecto de la conciencia no era una transcendencia "objetivada": su transcendencia era inseparable del hecho mismo de la conciencia, tanto en el comienzo como en el término de ésta. *Se encuentra como autoposición incondicionada* que, de un lado, posibilita que en la conciencia misma se produzca la escisión de sujeto y objeto en limitación recíproca y, de otro lado, posibilita también que el polo subjetivo de la conciencia no se agote en su respecto al objeto, ni quede jamás empastado en

1. I, 95.

el objeto, sino que lo transcienda indefinidamente. *El fundamento no funda simplemente la limitación en la conciencia, sino también su superación indefinida.* Por eso, el fundamento jamás está "hecho conciencia", sino que "se hace conciencia": es dado a la conciencia como tarea infinita.

Sólo en la conciencia se da la posición limitante de sujeto y objeto[2]. El fundamento mismo no consiente semejante oposición limitante en su interior. *Si conciencia y personalidad equivalen a oposición de términos* (*sujeto-objeto, yo-tú*), *hay que decir que el fundamento carece de conciencia y de personalidad*. Por el fundamento hay conciencia en el mundo; y por la conciencia sale de sí el fundamento, *ex-siste* (*da-ist*). La existencia es la salida que el fundamento hace de sí mismo para fundar. La existencia no es existencia de la conciencia, sino del fundamento. La conciencia es la misma existencia del fundamento.

Para la conciencia siempre hay fundamento, aunque ella no pueda conocer de él otra cosa que no sea el acto de fundar: pero en sí mismo escapa a la conciencia. Sabemos de un "fundar", pero no de "un" fundamento. El saber que del fundamento tenemos es consectario al acto mismo por el que el ser objetivo es dado a la conciencia. Y nada más. El fundamento es para nosotros una actualidad *manifestada*.

2. Desde esta perspectiva se entiende claramente el nuevo planteamiento de la teoría fichteana de los principios.

En el período de Jena la *Doctrina de la ciencia* explicaba los modos necesarios por los que funciona el entendimiento, el descubrimiento de sus acciones necesarias; aunque indicaba también la tarea de penetrar ese saber del entendimiento hasta su verdadera raíz. En Berlín predomina esta última tarea. Asimismo subraya que saber y vida no están desligados, pues no habría saber si no hubiera vida: el saber se remite a la vida originaria, sin la cual no sería posible. Por eso, Fichte no tiene ahora inconveniente en hablar de *ser puro* o de *ser absoluto;* "ser" no como categoría de la existencia perceptible; no algo objetivo, sino el origen del saber: no un objeto del saber, algo concienciable, sino vida condicionante de todo saber efectivo.

2. I, 271.

2. Consistencia y disolución del saber

1. El saber necesita de un amparo para no perder su consistencia; tras haberse absorbido en él la realidad de las cosas, hay que recurrir a una realidad absoluta que lo apoye. Ya se vio que el yo puro, de suyo inaprehensible, sólo es connotado a través del dinamismo de la apercepción pura o reflexión originaria, unido a la relatividad propia de toda acción de la conciencia, la cual envuelve inexorablemente la relación sujeto-objeto. El saber o la reflexión es lo que nos hace apuntar al yo puro; éste, de suyo, es lo que hace ser a la reflexión o al saber. Por eso, Fichte tiene que determinar en profundidad la relación del saber con el absoluto. Ya en 1794 el yo absoluto, inaprehensible, era distinguido del yo sapiente, del yo que se capta a sí mismo en su relación con los objetos. En 1804 plantea con nitidez la necesidad de explicar cómo es posible un saber filosófico sobre el absoluto.

Por una parte, el saber filosófico se afirma con validez incondicional, de suerte que no puede reconocer nada previamente dado o fuera del saber. Por otra parte, si al ejercitar el pensar el saber filosófico se apoderase del absoluto, anularía con ello la supuesta realidad independiente del absoluto. Pero "el absoluto no es ni saber, ni ser, ni identidad, ni indiferencia de ambos, sino que es absolutamente única y exclusivamente el absoluto"[3]. ¿Cómo entra el absoluto en nuestra conciencia? Entra "sólo en la conexión en la que es establecido, como *forma* del saber, pero de ningún modo como absoluto puramente en sí y para sí"[4]. La superación del dogmatismo quedaría en un irremediable estado de fluctuación si el sostén del saber se disolviera mediante el ejercicio mismo del saber.

2. Recordemos que, desde el punto de vista dogmático, los seres mundanos forman una conexión real sometida a la ley mecánica de causalidad. Mas desde el punto de vista de la *Doctrina de la ciencia*, el ser mundano descansa en las posiciones del yo. Y si este yo no tuviera un apoyo ontológico firme, todo quedaría disuelto en un torrente de imágenes desvaídas. "No hay nada más que imágenes; estas son lo único que existe, y ellas se conocen a sí mismas sólo como imágenes. Imágenes que

3. II, 12.
4. II, 13.

pasan, sin que haya algo que pase. Imágenes que dependen de imágenes por medio de imágenes; imágenes sin nada reflejado en ellas "[5].

El yo, aislado y encerrado en sí mismo, es insuficiente para fundamentar el sistema, pues se ve entregado a la dualidad de reflexión y vida, de forma y realidad. Esto exige una penetración crítica de la apercepción transcendental en su conexión profunda con el absoluto. El mero yo sapiente destruye –horizontalmente– todo ser fijo y también a sí mismo, si queda desamparado de algo real y "diferente" de las cosas que acaban de reducirse a la nada. "Tu esfuerzo será vano si pretendes obtener ese algo de tu saber y por medio de tu saber. Si no posees otro órgano para captar la realidad, nunca la alcanzarás"[6]. Ese órgano es, en *El destino del hombre*, la *fe moral*, por la cual nos adherimos al absoluto como fin, como exigencia de una actividad moral. Justo por ello, la relatividad de la *Doctrina de la ciencia* involucra la firmeza absoluta del objeto de fe.

Esta solución viene a confirmar que el saber, la forma de reflexión –recuérdese el segundo principio– no queda desamparada o puramente relativizada, puesto que se conoce como forma de lo que no es puramente formal, de un *ser principial*: se reconoce como forma pura de un ser puro o absoluto. Desde el punto de vista principial, el "ser absoluto" de 1801 es la transcripción del "contenido absoluto" de 1794. El comienzo del saber es ser *puro* (no perceptible sensorialmente ni determinable categorialmente)[7].

3. Articulación definitiva de la "Doctrina de la ciencia"

1. La cuestión fundamental, en torno a la cual se enhebran los temas de la *Doctrina de la ciencia* de 1804, consiste en concebir las diferencias del saber en relación a un fundamento sustraído a todo lo diferenciante. La diferencia fundamental, ella misma inconcebible, es la del *absoluto* y su *manifestación* (el saber); de esta diferenciación se siguen las demás diferenciaciones de la razón y de sus objetos. La *Doctrina de la ciencia*

5. II, 245.
6. II, 247.
7. II, 63.

de 1804 se articula así siguiendo dos temas: el acceso al principio absoluto y la exposición del sistema de la manifestación[8].

a) El primer cometido –proceso ascendente que reduce lo fáctico a su génesis última– es abordado en la preparación de la *Alethología* o teoría de la verdad, estableciendo una lógica de toda ontología posible y una exposición de las teorías inadecuadas. Parte de la incuestionable escisión sujeto-objeto de la conciencia y de todas las distinciones dadas con ella (sensibilidad, entendimiento, etc.), buscando el punto de vista desde el cual sea posible darles coherencia y encontrar una unidad. Fichte subraya que el absoluto no puede ser miembro de una disyunción, sino que tiene que ser afirmado como unidad completa. No obstante, el punto de vista de la *Doctrina de la ciencia* no puede identificarse con el absoluto mismo; ni este es objeto del saber absoluto[9], porque si así fuera, quedaría como mero miembro de una disyunción. El ser absoluto es indiferenciable y fuera de él no puede existir nada; entonces el saber tiene que ser manifestación, exteriorización o exhibición del ser absoluto[10].

b) El segundo cometido –proceso descendente que justifica lo fáctico desde la génesis última– es abordado por la *Fenomenología* o crítica del saber absoluto desde la conciencia real: trata de cómo puede entenderse la conciencia a partir del saber absoluto. Las formas de esta conciencia pueden considerarse como condiciones de la "manifestación absoluta" del saber transcendental que se sabe como *ex-sistencia* e imagen del absoluto. En la medida en que el absoluto es el contenido mismo del saber y éste no es nada fuera de aquél, el saber se determina retroactivamente en su conexión y en su unidad con el absoluto como *ex-sistencia, imagen, manifestación, esquema*[11]. El yo puro, el ver, se califica como ver*se*, como exteriorización o manifestación. Pero lo finito, la manifestación, no puede ser construida desde el absoluto, y su autoconcepción remitida al absoluto no es una autoconcepción del absoluto mismo.

Valga anotar de paso la enorme distancia que, en este planteamiento, separa a Fichte de Hegel. Para Hegel, el sistema es el autodespliegue del concepto absoluto; para Fichte, no hay tal autodespliegue o devenir del

8 H. RADERMACHER, *Fichtes Begriff des Absoluten,* 93-102.

9. W. H. SCHRADER, *Empirisches und absolutes Ich,* 127-140.

10. Los puntos de este proceso son tratados en las conferencias I-XV de la *Doctrina de la ciencia* de 1804.

11. Expresión de la *Doctrina de la ciencia* de 1810.

absoluto. La *Doctrina de la ciencia* describe un círculo: un extremo es visto como necesario *in se* (ser necesario); el otro extremo (el *factum* absoluto del ver que se sabe como exteriorización del absoluto) es visto como fácticamente existente en virtud del primero. No hay dualismo de principios, sino sólo un principio absoluto y un *factum* concebido como relación al absoluto: *factum* que es *ex-sistencia*, manifestación. El absoluto es conocido sólo en el *factum* de la manifestación, pero la manifestación se conoce *como tal* en el acto de concebir lo inconcebible[12].

El saber es esa exhibición (del absoluto): saber como *autodistinción* respecto del mismo absoluto-fundamento y *autoconcepción como imagen* del absoluto. Ni la manifestación se deja deducir del absoluto –puesto que ella es un *factum*–, ni el ser puro es tenido como objeto. Es más, el absoluto no debe ser comprendido en la relación-de-imagen, pues hay una irreductible dualidad de absoluto y manifestación. Fichte camina superando las formas más sutiles de *idealismo* (que fundamenta el en-sí en el para-nosotros) y de *realismo* (que fundamenta el para-nosotros en el en-sí)[13]. La solución comienza a entreverse con la autosuperación del yo que abdica del lenguaje vertido a la objetividad. Lo que queda o subsiste no es la pura nada, pero tampoco el ser objetivo como un correlato suplementario de la conciencia, sino el ser puro: "El ser es radicalmente un *singulum*, encerrado en sí, de vida y ser, que jamás puede salir de sí"[14]. La lógica carece de medios para explicar esta proposición; para concebir lo inconcebible hay que aniquilar el concepto, aunque el ser puro y absoluto no es de *suyo* inconcebible, sino sólo por referencia al concepto objetivante.

2. Es, pues, la forma del concepto –establecida en el segundo principio– la que debe ser superada –y reinterpretada sistemáticamente– y, con ella, toda apariencia de contenido que hubiera podido surgir por medio de esa forma. Al liberarnos, por abstracción completa, de toda objetivación plurificante, tenemos entonces ser y vida, no en el concepto –como objeto del pensar–, porque somos ser en tanto que lo vivimos. Al mantenernos en el acto inmediato de la vida, el nosotros es ser viviente y "el ser

12. Todos estos temas son tratados en las conferencias XV-XXVIII de la exposición de 1804.

13. I. SCHÜßLER, *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, 53-85.

14. X, 212.

mismo es yo absoluto o nosotros"[15], desapareciendo la disyunción entre el nosotros y el ser. Fichte afirma, pues: 1º. Que la subsistencia del ser puro no puede confundirse con la sustancialidad de las cosas del mundo; 2º. Que el absoluto es internamente independiente de su manifestación: en estricto sentido, no cabe una dialéctica (hegeliana) de absoluto y manifestación.

La *Alethología*, pues, mira *el principio absoluto, el ser,* que según la *Fenomenología* precede y fundamenta a la conciencia y al yo. Este ser, de suyo no se refiere a nada y, por ende, no puede figurar como miembro absolutizado de una oposición del entendimiento.

Si brevemente comparamos el orden principial de 1804 con el de la exposición primera de 1794 (yo, no-yo, divisibilidad), tenemos la siguiente equivalencia:

1804		1794
1. Dios o absoluto	⟷	1. Yo absoluto
2. Relación absoluta	⟷	3. Divisibilidad
3. Manifestación reflexiva	⟷	2. No-yo (como *factum*)

Por manifestación reflexiva hay que entender la manera de ser que no es lo absoluto, puesta en la facticidad de lo otro, enfrentada a Dios en tanto que manifestado. O sea, el yo absoluto es ahora Dios; el no-yo, como magnitud negativa opuesta, es la mera manifestación o la existencia muerta; el yo cuantificable finito es ahora la existencia viviente. Fichte explica la configuración de imágenes (representaciones), el brote de la evidencia y la génesis del saber como un proceso único, al que enfáticamente califica de *esquema* (en 1810)[16]. Esquema es la exhibición imaginativa (figurativa) de algo en sí mismo no exhibible; esquema no es el absoluto, sino su exhibición o exteriorización.

15. X, 207.

16. K. SCHUHMANN, *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse, 1794-1810,* 102-104.

4. Ser y existencia. La eclosión de la luz

1. La dualidad de ser (objetivo) y pensamiento presupone la unidad absoluta. Tal unidad absoluta había sido caracterizada por Schelling como "indiferencia" ante la dualidad de pensamiento y ser. Fichte replica que el absoluto fundamento es "fuente absoluta de luz"[17], nunca indiferencia absoluta. Puede decirse que el fundamento es "luz absoluta", *absolutes Licht*[18], "pura luz, que es el único punto central y el único principio tanto del ser como del concepto"[19].

Caracterizar el fundamento como "luz" es determinar la realidad como apariencia y exteriorización de la luz, irradiación (*Erscheinung*) de una luz única, la cual se descompone en la dualidad de ser y pensamiento[20]. Mas el fundamento mismo puede ser descrito "como unidad subsistente por sí, independiente de toda mutabilidad, igual a sí mismo y cerrado en sí"[21]. Quiere esto decir que el concepto, irradiado a la luz del fundamento, fracasa ante el fundamento mismo. Indicar el fundamento puede hacerse a costa del concepto mismo, del que hay que operar una negación o anulación[22].

Si este fundamento toma ahora el nombre de "ser", indudablemente el "ser" queda "absolutamente inaccesible al entendimiento"[23]. Sólo hay que concebirlo negativamente, nunca positivamente. Estamos, por tanto, en una tesis que reiterará Fichte: el pensamiento presupone un fundamento absoluto, el cual permanece para nosotros incomprensible e irrepresentable. Y sin reservas Fichte lo llama "ser absoluto", "ser uno y úni-

17. II, 66.

18. X, 114.

19. X, 118.

20. X, 148.

21. X, 108.

22. X, 117.

23. X, 162.

co"[24], "ser viviente"[25], "luz viviente"[26]. El ser es "viviente y activo en sí, y no hay más ser que la vida"[27].

2. Al caracterizar el fundamento como "luminoso" y "viviente", se esfuerza Fichte por superar la "sustancia muerta" de Spinoza[28]. El fundamento es así descrito como *esse in mero actu*, ser en pura actualidad, luz absoluta. Este fundamento, "para expresarnos de manera escolástica es *esse in mero actu*, de suerte que uno y otro, el ser y la vida, la vida y el ser, se penetran absolutamente, pasan el uno al otro y son la misma cosa"[29]. El fundamento es así "principio absoluto de todo", acto puro y absoluto de ser, luz y vida a la vez[30]. Esto da pie a Fichte para indicar "dos maneras diferentes, para la luz, de ser y de vivir: una, mediatamente y exteriormente en el concepto; otra, de manera absolutamente inmediata por sí misma"[31]. La única comprensible para nosotros es la primera, la externa. La actualidad pura y viva "es en y para sí íntegramente escondida en sí misma […], ella es accesible a sí misma. Ella es el ser entero y fuera de ella no hay ser […]. Ella es enteramente sin cambio ni mutación […]. Pero esta actualidad pura y viva se expresa, sale, aparece y se presenta, como tal, como vida absoluta; y esta presentación de sí, o su existencia exterior, es el mundo […]. Ella se presenta tal como realmente ella es y vive interiormente, y no puede presentarse de otra manera"[32].

La *existencia* de la actualidad pura y viva es, en otros términos, el "género humano", apariencia finita y limitada; mientras que la actualidad pura en sí es infinita e ilimitada. De manera que el ser exterior de la luz es llamado "existencia" (*Dasein*), es decir, el ser mismo del hombre como sede del saber. El *Dasein* exterior de la luz es el hombre mismo[33].

24. X, 208.
25. X, 151.
26. X, 147.
27. VI, 361.
28. X, 147.
29. X, 208.
30. X, 172.
31. X, 149.
32. VI, 361-362.
33. X, 217.

Lo que al inicio de este capítulo se había llamado "fundamento" es, pues, fundamento de la existencia; y existencia es vida exterior de la luz, el espíritu finito como irradiación de la luz absoluta. "Nosotros no entramos inmediatamente en esta luz, sólo la poseemos en aquello que está en su lugar y la representa, a saber, en una *intelección* (*Einsicht*) de la luz, de su propiedad de ser origen y de su cualidad absoluta"[34]. Y "ser" (*Sein*) significa "ser interior", encerrado en su absolutividad; existencia significa "ser exterior"[35]. Ahora bien, como el ser no puede salir de sí y multiplicarse en la exterioridad, Fichte dice que se "proyecta" hacia el exterior, en "una *proiectio per hiatum irrationalem*"[36]. Y dado que el ser es luz (*Licht*), *su proyección es una irradiación de la luz como apariencia exterior* (*Erscheinung*). La aparición o fenómeno tiene razón de luz, es *Erscheinung des Lichtes*[37]. Esta manifestación de la luz es precisamente existencia de la luz (*Dasein des Lichtes*) o, simplemente conciencia ordinaria (*gewöhnliches Bewusstsein*)[38]. La conciencia humana es la existencia de la luz, o, si se quiere, la *existencia del ser* (*Dasein des Seins*): el "ahí" (*da*) del ser (*Sein*).

En resumen: la representación de la luz absoluta en nosotros es el saber, la intelección. Esta intelección, por su parte, no puede captar la luz absoluta misma; sólo puede proyectar en la representación una imagen (*Bild*) del ser absoluto. Si somos *ex-sistencia* del ser (*Dasein des Seins*), *somos imagen* (*Bild*) del ser. Y en la conciencia que tenemos como simple "existencia del ser", como simple *Bild*, nos diferenciamos del ser mismo.

3. Llegado a este punto, se considera Fichte facultado para identificar "ser" con "Dios"[39]. Pero tanto el ser como Dios –al igual que aconteciera con el yo absoluto– son introducidos en la metafísica al filo del problema del "fundamento del saber" e identificados con él. Si el saber

34. X, 131.

35. X, 217.

36. X, 218.

37. X, 246.

38. X, 245.

39. E incluso el pensamiento tiene con Dios la misma relación (negativa) que con el ser absoluto. Como dice FICHTE en los *Hechos de la conciencia* de 1813: "Dios no es por el pensamiento, sino que en él se anula el pensamiento". IX, 563.

debe ser, sin que sea el ser absoluto, no puede "sin embargo sino ser Dios mismo fuera de sí; ser de Dios fuera de su ser; su expresión en la que es totalmente tal como es, permaneciendo por completo en sí mismo tal como es. Pero semejante expresión es una *imagen* (*Bild*) o un esquema (*Schema*)"[40].

Si bien se mira, como sólo hay un fundamento, también solamente hay un ser: "El ser es total, como una unidad indivisible que no puede ser fuera de sí"[41]. "El ser es uno, y allí donde es, es entero: es, pues, total y absolutamente necesario"[42]. El ser es, pues, *uno y único*; es imposible una pluralidad en el ser, un devenir, una mutación en el ser. "Este ser es simple e igual a sí mismo; en él no hay ni cambio ni mutación, no hay en él nacimiento ni desaparición, no hay juego cambiante de formas, sino que es y permanece siempre en un reposo igual"[43]. O también: "sólo hay un ser que es absolutamente por sí mismo"[44].

Los espíritus finitos, en su manifiesta multiplicidad, guardan una relación de tipo eleático con el ser inmutable, pues el ser finito parece absorberse y desaparecer totalmente en el único ser verdadero: "Es imposible que un nuevo ser nazca bien en él, bien fuera de él"[45]. De este modo, el ser "debe pensarse únicamente como uno, no como múltiple, y sólo como una unidad encerrada en sí misma, acabada y absolutamente inmutable"[46]. Los espíritus finitos serían apariencias sin realidad: "Lo mismo que el ser y la vida son una sola y misma cosa, así la muerte y la nada son una sola y misma cosa. No hay una pura muerte y una pura nada […] pero hay una apariencia y esta es la mezcla de la vida y de la muerte, del ser y de la nada"[47].

En cuanto los espíritus finitos se caracterizan como "existencia" (*Dasein*), no son el ser mismo; pero son absolutamente "del ser": "Vivimos inmediatamente en acto vital; somos, pues, el único ser indivi-

40. II, 696.
41. X, 206.
42. X, 223.
43. V, 405.
44. II, 696.
45. I, 696.
46. V, 439.
47. V, 404.

so mismo, en sí, de sí, por sí, que no puede absolutamente salir para separarse en dos"[48].

5. Existencia como saber

1. El ser es absolutamente: no es algo devenido, ni nada en él deviene. Este ser "existe" también exteriormente. Pero ni siquiera esta existencia (*Dasein*) es algo que ha sido hecho, ya que "está fundada en la *necesidad interna* del ser y, por ello, está puesta de manera absoluta. Ocurre que por medio de esta existencia y en esta existencia, el ser se hace *conciencia* (*Bewusst-sein*), y conciencia dividida de muchos modos"[49]. Esta existencia es llamada también por Fichte "*existencia de Dios*", o Dios fuera de sí. En tal sentido, no puede decirse que "la existencia de Dios es el fundamento (*Grund*), la causa (*Ursache*), o algo análogo, del saber, de modo que ambos pudieran separarse uno de otro, sino que es absolutamente el saber mismo (*das Wissen selber*). Su existencia o el saber es totalmente una y la misma cosa; en el saber existe él, absolutamente como es en sí mismo. Y por tanto, decir que él existe absolutamente (*er ist da schlechthin*) es lo mismo que decir que el saber existe absolutamente (*das Wissen ist schlechthin da*)"[50].

¿Cómo puede haber entonces algo fuera de Dios, si todo está en Dios? ¿Cómo puede haber un ser fuera de Dios, si Dios es el ser mismo o es todo el ser? El ser fuera de Dios es solamente el saber (de Dios) como *imagen* o *esquema* de Dios. La existencia como imagen es manifestación (*Erscheinung*) o expresión, sin que el original se pierda en la copia. Por tanto, la copia sólo posee en el original su esencia de copia; o, dicho de otra manera, la copia es el ser del original fuera de sí; y a esto llama Fichte "esquema". El esquema no es un *efecto* producido por Dios, sino una *consecuencia* inmediata del ser, una irradiación no libre de Dios, una

48. X, 206.

49. V, 508-509.

50. VII, 129-130.

simple reproducción exterior que Dios pone fuera de sí en "puntos de concentración" espirituales, en los seres finitos[51].

Mas aunque el saber se funda en el ser, no por eso pierde su originalidad. El saber sigue como expresión del obrar libre: el saber es absolutamente su propio creador. El llegar o no llegar a un saber es un acto de libertad. Quiere esto decir que el ser absoluto no es jamás la *causa eficiente* de que algo sea sabido: el saber brota absolutamente sin causa. Es lo que dictaminan los principios segundo y tercero de 1794, los cuales, aunque presuponen la tesis del primero, no se derivan de éste.

2. De aquí se desprenden –como observa X. Léon[52]– dos importantes consecuencias: una, concerniente a la *forma* del saber; otra, referente a su *materia*.

El saber no se sigue por eficiencia ni por emanación del ser. El ser puro encierra la *pura posibilidad* de que el saber se ponga: el primer principio establecía la posibilidad del saber; el segundo principio establecía la existencia misma del saber. El contenido absoluto no se realiza por propia actividad en la forma real de la convicción en el tiempo: se halla con ésta en relación de pura posibilidad. Sólo la libertad, lo absoluto formal, hace efectivo lo posible, haciendo que el contenido eterno entre en el mundo sensible y se presente en la forma del saber. La libertad del saber, del yo, del *nosotros*, es libertad transcendental y formal, hacia arriba, hacia la posibilidad pura; pero libertad también hacia abajo, hacia la posibilidad empírica, ofrecida en el curso psicomecánico de los contenidos de conciencia. Tales contenidos no encierran el fundamento de que en un caso sirvan al conocimiento y en otros no: "son únicamente la condición de que se llegue en general a un saber, en su forma vacía y desnuda"[53]. El saber se remite a un ser originario como a la posibilidad desde la que se hace real, pero no se deriva inferencialmente de él. El yo es libre en su esencia.

El saber se crea absolutamente a sí mismo, "pero sólo según su forma, pues en su materia lo hace conforme a una ley absoluta"[54]; la materia

51. II, 115.

52. X. Léon, *La philosophie de Fichte*, 412-445.

53. II, 155.

54. II, 64.

la recibe del ser absoluto. Ya en 1798 distinguía Fichte[55] entre la forma de la yoidad (de la que parte la *Doctrina de la ciencia*) y el yo como idea o la materia completa de la yoidad, porque esta idea expresa el fin supremo de la aspiración de la razón. Asimismo, hacia 1801 se repite esta relación: la materia o el contenido esencial del saber no puede verse por el entendimiento categorial, puesto que es dada por el ser absoluto. El entendimiento categorial, referido a los perfiles de lo real, nos constriñe en sus propios límites, ofreciendo la mera forma en que se debe expresar el contenido eterno. El dominio del entendimiento es puramente formal, moviéndose en la relación y en la multiplicación indefinida de relaciones. Ahora bien, la certeza del entendimiento está condicionada en su contenido. Lo finito no sería si no estuviera soportado por lo infinito, y esto infinito se expresa en *la conciencia del deber*. Las cosas con las que me encuentro y sobre las que influyo son instrumentos del deber. En la convicción del deber asgo la materia o la sustancia de la realidad, el ser al que se remite significativamente todo saber.

Forma es todo lo que podemos ver, figurar, concebir categorialmente, conectar en el ámbito de las manifestaciones (fenómenos), cuyo *contenido* es la determinación eterna de la existencia. La relación del saber (la pura forma reflexiva) a su principio (el ser de la misma) es la relación de la *manifestación* (fenómeno) *a la realidad en sí*. La *Doctrina de la ciencia* se ocupa directamente de la *manifestación del absoluto, de la imagen del ser*. El punto crucial es aquí la estructura reflexiva del yo: el yo *como* yo. Este "como" indica la *libertad* del yo en la medida en que *se encuentra* dado a sí mismo.

Lo que el yo crea no es su "ser", sino su ser-visivo. Aquí el segundo principio fundamental de la *Doctrina de la ciencia*, el de la absoluta reflexión[56], se despliega como principio de la imagen: el yo es autosaber que se sabe como imagen del ser. Imagen no es ente junto a otros entes, sino la visibilidad del original. Dicho de otro modo, el saber es absoluto porque no es mero *saber de* algo –pues todo algo se funda ya en él–, sino más bien ser-de-imagen (*Bildsein*), encerrado en sí: *esse in se*. Pero el yo, en cuanto saber absoluto, sería inconsistente sin el absolutamente absoluto, *esse a se*. El saber absoluto, encerrado en sí mismo, tiene una relación-de-imagen con el absoluto, y en explicarla estriba la marcha de la

55. I, 516.

56. G. SCHULTE, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, 62-78.

Doctrina de la ciencia. El saber absoluto señala al absoluto como fundamento originario por encima de él mismo. El absoluto sólo es en el saber (yo absoluto), pero en tanto que está *sobre* todo saber. El saber oscila pendularmente entre su ser y su no-ser, pues él lleva en sí, *sabiendo*, su origen absoluto. Sólo así queda garantizada su realidad: ésta es para él, en la medida en que se le escapa. El yo es manifestación absoluta del absoluto.

3. Dado que el absoluto no es el saber constitutivamente, el peligro que acecha a la *Doctrina de la ciencia* es hablar del absoluto y del saber absoluto como si fueran dos objetos en relación extrínseca. Ello es superado por Fichte, al afirmar que el saber se ve a sí mismo en su génesis del absoluto.

Un clásico medieval podría advertir que Fichte se mueve entre la univocidad y la equivocidad, en un difícil pensar que no se tensa en la analogía; por una parte, identifica en el ser –de ahí el momento de univocidad– el saber absoluto y el absoluto; por otra parte, los separa –de ahí el momento de equivocidad–. Pero ambos momentos son asumidos sintéticamente. Saber absoluto y absoluto tienen que coincidir en el ser; porque el saber, si pretende captarse genéticamente como saber absoluto, tiene que entenderse desde el absoluto que hay en él. En su comienzo originario, el saber es un ser quiescente en sí, el absoluto puro. De este estado originario brota el saber engendrándose a sí mismo. La distinción entre el saber absoluto y el absoluto se da en el saber mismo: el saber se sabe como proviniendo del absoluto. La posición de la *diferencia* es a la vez la prueba de la *identidad* o de la pertenencia del saber absoluto al absoluto.

No se puede considerar el saber como un ojo que, estando ya en acto de saber, se orientase *luego* al absoluto. “Este ojo no está fuera de él, sino en él y es precisamente la autopenetración viva de la absolutividad misma”[57]. Por medio de esta penetración nace la yoidad. El saber es siempre egoico, como señalaba Fichte en 1794. Pero este saber se remite al absoluto puro, desde el cual se esclarece genéticamente. Con ello el ser-de-imagen se patentiza como una relación reflexiva: en tanto que “imagen”, esta relación es libertad; en tanto que “ser”, la relación se encuentra dada

57. II, 19.

a sí misma. Precisamente esta relación es vista por la intuición intelectual. Fichte puede así decir que la esencia de la libertad estriba en este carácter reflexivo del saber: carácter formal que descansa completamente en sí mismo, pero que en su *quid* o contenido está ligado a lo otro.

4. La *Doctrina de la ciencia* puede ser considerada desde dos perspectivas: la de lo ideal o del principio que es postulado y exigido; y la de lo real o de la libertad formal, la reflexión. "Considerada desde el punto de vista de lo ideal, la *Doctrina de la ciencia* es un monismo: porque reconoce el fundamento absoluto de todo saber en lo Uno eterno (determinante), que se encuentra más allá de todo saber. Considerada desde el punto de vista de lo real, o sea, en cuanto concierne al saber mismo, en su actualidad propia, la *Doctrina de la ciencia* es un dualismo; porque bajo ese respecto tiene dos principios; la libertad absoluta y el ser absoluto; y sabe que el Uno absoluto no puede lograrse en ningún saber *efectivo*, sino sólo puramente pensando. En el punto de oscilación pendular entre ambas perspectivas está, pues, precisamente el saber, y sólo así es un saber; en la conciencia de este inalcanzable –que es en verdad captado incesantemente, pero justo como inalcanzable– consiste su esencia como saber, su eternidad, su infinitud, su carácter implenificable"[58].

De este texto se desprenden cuatro conclusiones: 1ª. En la medida en que el saber permanece inmanente a sí mismo, hay un dualismo de libertad y ser. 2ª. Pensando se transciende a sí mismo, rebasa el dualismo y se restablece la unidad en el orden ideal. 3ª. El absoluto es afirmado entonces no como realidad conocida en sí, sino idealmente como exigencia principial y final. Sólo tenemos la representación de una relación a lo absoluto, pero no la captación directa de él. 4ª. El saber se constituye no en la univocidad pura (en la perspectiva del monismo), sino "en el punto de oscilación pendular entre ambas perspectivas" (situación similar a la analogía). Así, pues, el saber que se sabe a sí mismo, se sabe a la vez como imagen del absoluto. Pero la intelección suprema consiste en el saber del no-saber, ya que libera la mirada para la positividad de lo que es no-saber: el saber es negado por éste. Fichte sostiene desde los tiempos de Jena que el ser objetivo es la negación del saber; ahora, el ser puro es la negación del saber, el no-ser del saber.

58. II, 89.

5. Sin embargo, el no-ser del saber no es un concepto negativo; en tanto que negación de la inadecuada forma del yo, es la posición del ser absoluto. El ser objetivo no es nada más que la manifestación, la imagen, del ser puro y escondido en sí. En virtud de que el saber de la conciencia es puramente formal, conceptual (la existencia del concepto es puramente formal, un ser-de-reflexión), hay que afirmar el no-ser del saber: la afirmación de su mero carácter formal es la negación de su ser como absoluto; o sea, por la negación de la conciencia se revela el absoluto. La luz del absoluto adviene a través del movimiento de la conciencia. La afirmación de la forma de la conciencia es negación de su ser: la conciencia *es* en cuanto apariencia. La posición de la ciencia, el saber o el concepto, es así *necesaria* para la patentización de la verdad que la supera: es condición de realización del absoluto. La conciencia es el *factum* del cual parte la filosofía; se ve puesta como dependiente del absoluto, como surgiendo, en su contenido, de él. La conciencia, el concepto, el yo, es así manifestación del absoluto. Sólo con la posición de la manifestación (*Erscheinung*) comienza el saber y en ella se desarrolla.

De este modo, la existencia o el saber es el ser fuera del ser, en tanto que se opone al ser y se divide o derrama en un mundo de conciencias, de libertades finitas[59]. El saber es libertad; pero la salida que hace del ser no es libre, sino necesaria. Esta tesis de la libertad interior de la existencia o del saber es una de las más permanentes en el sistema de Fichte, en su lucha contra el *dogmatismo* y el *materialismo*. El saber humano es mera *imagen* de un ser subsistente e independiente de él. Por medio del saber, lo que en sí y en tanto que absoluto es pura vida y actividad, queda transformado en un ser fijo, en un *mundo* en general.

6. La diferencia ontológica

1. Se ha indicado que el ser es absolutamente por sí y desde sí, uno e inmutable en sí. El espíritu finito no es el ser, pero está religado a él en la raíz de su existencia, pues *fuera de él* no le sería posible existir. Lo cual significa que, en sentido propio, no existe fuera del ser absoluto nada más que el *saber*, y ello porque este saber es la misma existencia del ser ab-

59. II, 703.

soluto. "Todo lo demás que se nos aparece aún como existencia (las cosas, los cuerpos, las almas, nosotros mismos en la medida en que nos atribuimos un ser autónomo e independiente) no existe en absoluto verdaderamente en sí; pero existe sólo en la conciencia y en el pensamiento, en tanto que sabido y pensado, pero no de otra manera"[60]. El ser absoluto, pues, se manifiesta, existe; y su existencia inmediata es *saber*. En esta existencia suya se presenta tal como es, sin sufrir transformación alguna: en el paso del ser a la existencia no hay hiato ni separación. Además este paso es necesario.

La existencia del ser es, pues, conciencia o representación del ser. Ello quiere decir que nunca podemos saltar por encima de la existencia para llegar al ser mismo: siempre quedamos en el atrio del ser, en la existencia[61]. La conciencia del ser, o el "es" referido al ser, es la existencia del ser.

Podría suponerse que Fichte se está refiriendo a que la conciencia sería plenamente una forma más de la existencia, junto con otras formas. De ninguna manera. *La conciencia del ser* es la única forma de *existencia del ser*. El ser puro y absoluto debe existir, aunque no se mezcle con la existencia. Así es preciso que la existencia se distinga del ser y se oponga a él. Distinción y oposición que sólo puede encontrarse en la existencia misma, ya que el ser mismo no abandona jamás su carácter absoluto. Y como "existencia" es "conciencia del ser", resulta que la diferencia aludida acontece dentro del "logos" mismo o del saber: es una diferencia *onto-lógica*: "La existencia debe captarse, debe reconocerse y formarse como simple existencia, y poner y formar frente a ella un ser absoluto, del cual es ella misma simple existencia: ella debe por su propio ser anularse, en vez de afirmarse como una existencia absoluta; lo cual da justamente el carácter de simple *imagen*, de representación o de conciencia del ser; la existencia del ser debe mantenerse necesariamente como una autoconciencia de sí misma (de existencia), como simple imagen del ser que es absolutamente en sí mismo, y no puede mantenerse como otra cosa"[62].

60. V, 448.

61. V, 440.

62. V, 441.

2. Mas esta diferencia ontológica es fáctica, no genética. Pues aunque el saber puede concebir que la conciencia es la manifestación del ser en su única forma posible, no puede en modo alguno concebir cómo surge o nace él mismo, ni cómo del ser puro en sí se sigue una existencia o manifestación. La existencia está fijada a sí misma: siempre se encuentra a sí misma: siempre se presupone a su actividad; dicho de otra manera: la existencia implica su autocaptación. Por el hecho de que la existencia está ligada a sí misma, no tiene posibilidad de sobrepasarse o comprenderse desde más allá de sí misma. Por eso dice Fichte que el saber es en sí, y para sí, sin poder explicarse cómo y por qué es tal. Este reposar en sí misma, con antelación a todo concepto que tenga de sí misma, es la vida misma de la existencia, su fondo esencial. Esta actualidad, previa a la determinación que le viene de su concepto, es la existencia misma del absoluto, "el único que puede ser y existir y fuera del cual nada es ni existe verdaderamente. Pero el absoluto, lo mismo que sólo puede ser mediante sí mismo, sólo puede igualmente existir mediante sí mismo. Y como debe existir él mismo, nada extraño puede ser ni existir fuera de él: existe, pura y simplemente tal como es en sí mismo, todo entero, sin partición y sin reserva"[63]. La actualidad viva del saber es radicalmente el ser interior y la esencia del absoluto mismo. "No hay separación entre el absoluto (o Dios) y el saber en la raíz de su vida más profunda, sino que ambos se confunden completamente"[64].

El momento central de la vida espiritual es aquél en que el ser absoluto se "descubre" expresamente a la conciencia, entrando en la existencia y en la conciencia en una *imagen* (*Bild*) y una reproducción (*Abschilderung*), o en un concepto (*Begriff*) que se ofrece simplemente como concepto, sin hacerse pasar por la cosa misma. El ser absoluto está directamente con su ser real y sin imagen en la vida real del hombre sin que sea reconocido; y, una vez que es reconocido, sigue penetrando y además es reconocido en su imagen.

La esencia profunda del pensar es, a juicio de Fichte, esta *bildliche Form*, forma representativa. Sólo en el pensamiento puede ser reconocida nuestra unión con el ser absoluto.

La diferencia entre ser y existencia, en conclusión, sólo es *para nosotros*, como consecuencia de nuestra limitación; pero de ningún modo

63. V, 443.

64. V, 440.

es *en sí* y directamente en la existencia del absoluto: "porque su ser por sí y mediante sí comporta su existencia, y esta existencia no podría tener otra razón: y su existencia a su vez comporta todo lo que él es interiormente y por esencia"[65]. Esto justifica la afirmación fichteana de que en la mera existencia (*in dem blossen Dasein*) el ser no se confunde con la existencia, ya que en aquella el ser surge "*en tanto que ser*" (*als Sein*), o sea, en tanto que fundamento de la existencia misma.

7. "Doctrina de la ciencia" como idealismo transcendental

1. Llegados a este punto, se puede afirmar que la *Doctrina de la ciencia* no puede ser calificada de idealismo *subjetivo*, ni de idealismo *absoluto*, sino de idealismo *transcendental*.

No es *idealismo subjetivo*, porque la reflexión absoluta, la afirmación de ser (*Ist-sagen*) o la forma de nuestra conciencia, no es algo arbitrariamente individual, sino la forma necesaria de toda conciencia y la afirmación del absoluto.

Tampoco es *idealismo absoluto*, porque el absoluto está en ella sólo como fundamento de su posibilidad: la *Doctrina de la ciencia* entra con un principio que se opone al absoluto puro, entra con la *libertad formal* de la reflexión, que hace relativo todo nuestro saber.

Es *idealismo transcendental*, porque afirma el mundo como obra del espíritu; pero la acción espiritual que engendra el mundo es puramente formal: el mundo es fenómeno. El mundo, desde el punto de vista del conocimiento y de la acción, es un conjunto de formas; pero también es verdadero, porque el principio del que surge es la forma misma del absoluto. El mundo se conecta al absoluto por medio de su manifestación. Pero la manifestación, la reflexión, es tal que el ser le es necesariamente exterior: entre la reflexión y el ser hay un *hiato irracional*. Para el saber, el ser puro es un no-ser.

A Fichte le había reprochado Schelling que esta relación del absoluto con el saber absoluto es una reducción del absoluto mismo. "Me parece evidente –responde Fichte– que el absoluto solamente puede tener una

65. V, 452.

exteriorización absoluta, es decir, por referencia a la multiplicidad, exteriorización tan sólo radicalmente *una*, idéntica a sí eternamente; y ésta es precisamente el *saber absoluto*. El absoluto mismo, empero, no es ser, ni es un saber, ni es identidad, o indiferencia de ambos: sino que es precisamente lo absoluto, y cualquier otra denominación lo traiciona"[66].

2. La afirmación de que el entendimiento se comprende como imagen del absoluto, es todo un programa. A partir de 1804 el absoluto es en sí y para sí, con independencia incluso del acto de saber que se niega a sí mismo ante él. Así lo detectó Schelling –aunque refiriéndose sólo a los escritos populares publicados–: "Un principio capital de la doctrina fichteana, y no sólo un pensamiento lanzado sólo de pasada, sino una doctrina fundamental, era, como es sabido, el siguiente: que el concepto de ser es meramente negativo, en tanto expresa solamente la negación absoluta de la actividad; asimismo, que tal concepto debe ser desterrado completamente de Dios y de las cosas divinas. Ahora el señor Fichte aparece resueltamente y dice: todo ser es viviente, y no hay más ser que la vida. El absoluto, o Dios, es de suyo la vida. Dios es todo ser, y fuera de él no hay ser"[67].

Ser, *existencia* y *mundo* son los tres conceptos básicos que reclaman una doble distinción: la de existencia y mundo, por un parte, y la de ser y existencia, por otra. El mundo es, en su totalidad, manifestación del ser absoluto. Sólo una parte determinada del contenido de esta manifestación es accesible y comprensible al filósofo. Mas el ser, absolutamente en cuanto ser, vive y tiene en sí actividad propia: no hay otro ser que la vida, la actualidad móvil. A su vez, la única vida, "la vida absolutamente por sí, desde sí, mediante sí, es lo absoluto". Vida y absoluto son, para Fichte, una y la misma cosa; de suerte que al decir *vida de lo absoluto*, se emplea tan sólo una forma de expresión: pues lo absoluto es la vida. Pero la vida del absoluto "se oculta en sí y por sí dentro de sí misma, tiene su asiento en sí misma, y permanece en sí misma, absorbiéndose en sí misma, y es accesible sólo a sí misma". Esa vida constituye todo el ser, y fuera de ella no hay ser posible. Aunque actual, de ningún modo hay en ella cambio ni variación.

66. *Carta a Schelling*, 5 enero 1802.

67. *Darlegung des wahren Verhätnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, VII, 25.

V. EL ACCESO AL ABSOLUTO

En este capítulo se estudiarán dos temas relacionados entre sí. Primero, el enfoque que Fichte hace del hecho religioso ocurrido en Occidente. Segundo, la crítica al razonamiento teológico ordinario.

1. Análisis del hecho religioso cristiano

a) Un modelo tardo-ilustrado

1. El modo en que Fichte analiza el hecho histórico de la religión cristiana es deudor de posturas inmediatamente vigentes en la Europa ilustrada. Especialmente de aquellas que postulaban un uso de las categorías intelectuales, guiado por el racionalismo crítico y por el antropocentrismo[1].

Por racionalismo crítico se puede entender la autoposición de la razón como fuente y norma de toda actividad humana, incluida la fe, cuyo alcance y límites son determinados desde las fuentes de la razón. La razón examina o escudriña todos los ámbitos del saber y del hacer. Es la misma razón del siglo XVII (la de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, capaz de una verdad eterna y común a todos los espíritus), pero más purificada y obligada a descubrir con sus propias fuerzas todas las verdades y asegurarlas una vez poseídas. El modelo de la razón fue ini-

1. J. CRUZ CRUZ, *Filosofía de la historia*, 169-172.

cialmente el matemático, o mejor, el de la ciencia matemática con sus procesos de análisis y síntesis.

Este aspecto de la Ilustración fue enjuiciado favorablemente por Hegel[2], quien aplaudía, de un lado, la lucha de la Ilustración contra la supersticiones y contra la fe en un infinito que estuviera más allá de lo finito; mas, de otro lado, criticaba el carácter abstracto de los ilustrados.

2. El antropocentrismo no ha de entenderse con una simple nota de oposición intrahumana, como si se tratase de acentuar el valor del hombre frente al resto de los seres naturales; más bien, ha de calificarse en la oposición entre lo humano y lo suprahumano, donde lo último es determinado en función de lo primero.

La Ilustración, en este aspecto, es una liberación, una "emancipación" o, como dice Kant, una "salida de la culpable inmadurez" mediante el uso crítico de la razón. A partir de la Ilustración, dice Ernst Troeltsch, "el pensamiento moderno se afirma como formación y cultura autónoma y mundana en contra de la formación teológica"[3].

De ahí que la Ilustración desembocara, partiendo de Lessing, y a través de Kant, en la construcción de un humanismo secularizador. Por tanto, el fin del hombre no sería ya la felicidad futura supra-humana, sino la bienaventuranza interna al curso (espontáneo o reflejo) de la vida espiritual. Y en el libre despliegue de las tendencias humanas superiores consistiría la moralidad misma, coincidiendo asimismo con un rechazo de la transcendencia.

Desde esta perspectiva adquieren sentido las palabras escritas a mediados del siglo XVIII por el pensador alemán G. E. Lessing (1729-1781)[4], el ilustrado que, a juicio de Th. Mann, fue el gran educador de la nación alemana: "Es absolutamente necesario que las verdades reveladas se conviertan en verdades de razón"[5]. Gravita aquí la distinción que

2. G. W. F. HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, Glockner, 414.

3. E. TROELTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, 1925, 7.

4. Entre sus obras principales de crítica y creación filosófica deben ser citadas –aparte de las más literarias–: *Die Erziehung des Menschengeschlechts, Die Religio Christi, Das Christentum der Vernunft, Über die Entstehung der geoffenbartes Religion, Einwände zu den Frangmenten eines Ungenannten.*

5. *Erz.*, § 76.

Leibniz hiciera entre "verdades de hecho" o contingentes y "verdades de razón" o necesarias. Verdad contingente o de hecho es la revelación concreta, el milagro, el cumplimiento de una profecía, el surgimiento de una religión determinada, la Iglesia y su historia. Verdad necesaria es el contenido mismo de la razón, sin aditamento de lo que pudiera sobrevenirle de los puros hechos. Cuando los "misterios" fueron revelados, dice Lessing, "no eran ciertamente todavía verdades de razón; pero fueron revelados para llegar a serlo"[6]. ¿Y en qué queda el "misterio" cuando es despojado por la razón de su hojarasca contingente? Queda en contenido de la religión racional o natural. Basta con reconocer un Dios, intentar formarse sobre El los conocimientos más dignos y tomarlos en consideración en todas nuestras actividades.

¿Cual sería entonces la mejor religión positiva y, con ello, la mejor Iglesia? La que acoja el "mínimo de caracteres convencionales unidos a la religión natural". Si una religión aduce milagros, lo que aporta son hechos históricos, contingentes. Pero la verdad de la religión reside en el orden racional.

Las religiones positivas han de ser vistas, por tanto, como eslabones de una cadena, cuyo punto final es la razón interiorizada dinámicamente. Este es el sentido, por otra parte, que le da Fichte. En la misma relación que hay entre la "religión de Cristo" y la "religión cristiana" se encuentra el espíritu y la letra, sobre todo el "espíritu" que penetra el sentido de la Biblia. Así como la letra no es el espíritu, la Biblia no es la religión; y las objeciones contra aquélla en nada afectan a ésta. "La religión existía antes de que existiese la Biblia. El cristianismo existía antes de que los evangelistas y los apóstoles hubieran escrito"[7], decía Lessing.

Así pues, la Revelación conduce –según Lessing– a su propia anulación, o sea, al ejercicio absoluto y puro de la razón sobre objetos espirituales, el único que nos hace amar la virtud por sí misma, sin motivaciones extrarracionales (sean sensibles, sean metasensibles). No está ya lejos este planteamiento del que poco después hiciera Kant sobre la autonomía de la razón en la vida moral.

6. *Erz.*, § 76.
7. *Fragm.*, 815.

b) La fe religiosa frente a la fe eclesiástica

1. Kant estimaba que el fin de la humanidad no puede ser *sobrenatural*: sólo un fin antropocéntrico ha de constituir dicha meta.

El primer momento de ese fin antropocéntrico consiste en la fundación en el curso histórico, ejecutada (*Vollziehung*) por fuerzas naturales, del Reino de Dios sobre la tierra, que no es otra cosa que reinado de la paz perpetua mediante una perfecta estructura política (*Staatsverfassung*) y el desarrollo de todas las potencialidades humanas.

El fin *sobrenatural* es místico. Y Kant lo interpreta como ausencia de cambio, eterno reposo. Pero añade que esta es una representación que va más allá de toda imaginación y va a dar en el puro fantasear, porque "hay que mantenerse como conviene a un habitante intelectual de un mundo sensible, encerrado en los límites de éste".

¿Por qué niega Kant la posibilidad de afirmar fines extranaturales? Porque los juicios humanos no se extienden hasta la existencia en sí de las cosas. Los juicios alcanzan, a lo sumo, las "condiciones a priori" de los objetos de una experiencia posible (formas de espacio, tiempo y categorías), condiciones que están en el sujeto. Ni siquiera los juicios morales han de apuntar a fines ajenos a la razón misma. Cuando obro moralmente no busco otro fin que la adecuación de mi máxima subjetiva con la ley universal que dicta autónomamente mi razón.

Así, una doctrina de fines absolutos no abriría para nosotros jamás un ámbito de conocimiento teórico (referente a la existencia o a la esencia de tales fines). A lo sumo puede pretender enseñarnos "la manera en que podemos vivirlos"; aunque la única manera correcta de vivirlos es ajustándonos al incondicionado del imperativo categórico, el querer moral, el amor de la ley (*Liebe des Gesetzes*). Los fines absolutos propuestos, por ejemplo, por la religión han de ser reconducidos al querer moral único, abstracción hecha de los contenidos y determinaciones particulares que pudieran proponer. En toda doctrina de fines extranaturales sólo hay que justificar el núcleo "*reinmoralisch*" que contienen, prescindiendo de las cortezas que lo envuelven, como el culto, los dogmas y la ascética.

2. Según Kant, no se puede negar la posibilidad interna de una Revelación. Esto significa que el objeto de la Revelación puede tener una posibilidad "intrínseca", siempre y cuando no incluya contradicción in-

terna. Pero de hecho le falta posibilidad extrínseca, garantía de objetividad, porque cualquier conocimiento ha de ser visto dentro de los límites de toda experiencia posible. O sea, aquel objeto se hace imposible "de hecho". En esto consiste el aludido "antropocentrismo" de Kant. Por tanto, de hecho hay que comportarse *como si* la Revelación no existiera, porque lo único que de ella podríamos conocer es aquello que cae, para nosotros, dentro de los límites del querer moral: sus mandamientos se confundirían con el imperativo categórico. Es más, admitiendo incluso que nos hiciera más sabios, no nos haría mejores. La mejora moral viene única y exclusivamente por la obediencia a la ley que uno mismo se da. En la medida en que tal Revelación concordase con la razón práctica sería buena. De ahí que el único fin propio del hombre sea el de la moralización, por obediencia a la ley.

Kant ofrece algunos ejemplos que confirman la imposibilidad fáctica de fines extranaturales. La irrupción de un fin extranatural en el campo de los fenómenos sería debida al "milagro". No hay contradicción intrínseca en que haya milagros, pero no hay modo de constatarlos, por la imposibilidad que tenemos de dar un contenido objetivo al milagro en cuestión. El mundo fenoménico –al que se liga nuestra mente para conocer– está regido por antecedentes y consiguientes en una cadena ininterrumpida, según un férreo determinismo causal (las categorías de causa y efecto son el *a priori* formal del conocimiento del mundo como fenómeno). Decir, pues, que en el mundo de los fenómenos (determinado) hay algo no determinado equivale a negar la realidad misma del mundo. Un milagro en el espacio y en el tiempo tendría que romper dicho espacio y tiempo, sería algo así como un acontecimiento sin espacio y sin tiempo. O sea, sería realmente imposible que se cumpliera efectivamente la posibilidad interna de un fin suprahumano.

3. Que el hombre se aproxime al fin humano (o sea, a la culminación del orden moral, llamado el *Reino de Dios*), supone el tránsito desde la fe *eclesiástica* al reinado de la fe *religiosa*.

La fe *eclesiástica* es, para Kant, la fe vivida en el culto, fundamentada en lo histórico (vida y muerte de Cristo) y en una Revelación que da a conocer una historia sagrada. Por el contrario, la fe *religiosa* es la fe de la razón, sin culto, equivalente a la moralidad.

¿Qué significa esta fe religiosa? ¿Es posible con ella ascender de lo finito a lo infinito? Para Kant no es posible ofrecer una prueba especula-

tiva válida de la existencia de Dios, aunque no se pueda decir que el concepto de Dios sea internamente contradictorio. Dios es, para la razón especulativa, un concepto problemático. Tampoco la razón moral puede ofrecer un argumento que convierta en asertórico ese concepto de Dios. Lo que el hombre moral quiere es su propia ley, o sea, la ley de su propia voluntad autónoma universalizada y además todas las condiciones en que ésta es posible; pero una de estas condiciones es la *postulación* libre de la existencia de Dios, no esa *existencia* misma. El valor (objetivo) de tal existencia es, así, subjetivo, pues depende de mi decisión libre, de mi creencia (*Glauben*). Si yo quiero ser bueno, entonces atribuyo al concepto problemático un valor objetivo. Pero es mi libertad la que pone en obra esa objetividad.

Pues bien, la consideración de la moral como conjunto de "mandamientos divinos" constituye la religión. Y como la moral puramente formal está –sin referencia a contenidos– es claro que, por ejemplo, la Iglesia católica, como cualquier religión histórica que presente contenidos concretos (dogmas), sólo tiene el valor que su conformidad con la ley moral-formal le da. Dogmas y prácticas litúrgicas o estatutarias constituyen el objeto de la "fe eclesiástica", frente a la "fe religiosa", la cual sólo cree en la ley moral como mandamiento divino. (Aquí el mandamiento divino se identifica con el puro deber moral).

El desplazamiento de la fe religiosa por la eclesiástica sería un retroceso, el acercamiento al Anticristo, figura de la Iglesia, la Iglesia histórica. Por el contrario, el progreso será la marcha de la fe religiosa, que puede ser abreviada por las revoluciones, y cuyo estado final es lo que Kant llama "Reino de Dios", esto es, el establecimiento "público" (estatal y legal) del desplazamiento de la fe eclesiástica por la fe de la razón.

4. De ahí que los hombres, obrando moralmente en la historia, no hayan de tener como meta ingresar en un ámbito místico, ajeno al esfuerzo humano y conseguido mediante ayuda sobrenatural. La escatología funciona, pues, sólo como "ideal moral" de un reino en el que todos obedecerían perfectamente a la ley moral. Para remarcar toda ausencia de sobrenaturalismo, Kant enseña que ese reino de Dios está dentro de nosotros (*inwendig in euch*). Desde este punto de vista, *el progreso moral* consiste propiamente en *la eliminación paulatina de los obstáculos que impiden la pura religión de la razón*, la cual supera a los fenómenos religiosos aparecidos en una encrucijada temporal, como son Cristo y su

Iglesia. "De aquí hemos de esperar una aproximación continua hacia una Iglesia que unifique para siempre a todos los hombres y que sea la representación visible (el esquema) de un Reino de Dios invisible en la tierra"[8]. Pero esa Iglesia verdadera no existe fácticamente. Y en el punto final de este razonamiento kantiano empieza Fichte su reflexión.

c) La iglesia joánica frente a la iglesia paulina

1. Hay, a juicio de Fichte, dos formas diversas del cristianismo: la del Evangelio de San Juan (imagen de la "religión de Cristo") y la del Apóstol San Pablo (imagen de la "religión cristiana", en terminología de Lessing); a la forma de este último pertenecerían los demás evangelistas. El Evangelio joánico le sirve a Fichte, en primer lugar, para diferenciar el cristianismo auténtico del judaísmo; y, en segundo lugar, para diferenciar el cristianismo auténtico de la Iglesia tal como históricamente se ha institucionalizado y extendido hasta nosotros.

En primer lugar, con la doctrina joánica diferencia el cristianismo auténtico del judaísmo. Las principales notas del verdadero cristianismo se hallan, según Fichte, en el *Prólogo* del Evangelio de San Juan. Este prólogo, según Fichte, rechaza la doctrina de la creación, considerada por el filósofo como el error fundamental y típico de toda metafísica o religión. El judaísmo habría cometido este error.

La doctrina de la creación, tan perfectamente elaborada por el pensamiento clásico medieval, queda reducida por Fichte a cuatro tesis: *primera,* que la esencia divina es en sí misma una e inmutable; *segunda,* que las cosas finitas tienen una existencia independiente y verdadera; *tercera,* que por un acto del arbitrio absoluto de la esencia divina proceden las cosas finitas; *cuarta,* que se trata de una producción en la cual Dios abandona su obra, quedando las cosas arrojadas a la nada vacía, convirtiéndose Dios en un señor arbitrario y enemigo de su criatura[9]. El creacionismo, según Fichte, pierde el concepto de la divinidad, equiparándolo al de la absoluta arbitrariedad. Con la admisión de la creación, el pensa-

8. *Religion.,* B,197.

9. V, 480-481.

miento se convierte en fantasía fabuladora. La creación es un no-pensamiento. Por eso, la afirmación de una creación es el primer criterio de falsedad, con el cual hay que medir la doctrina judía; la negación de la creación es el primer criterio de verdad de una doctrina metafísica y religiosa, con la cual se mide la doctrina joánica[10]. Según Fichte, Juan afirma en primer lugar el ser interior de Dios, en sí mismo oculto; en segundo lugar, afirma su expresión o existencia. Y concluye: Dios se expresa o existe necesariamente mediante su esencia interior y absoluta. Su existencia o su expresión sólo para nosotros es distinta de su ser; pero en sí no está diferenciada, pues está en el ser originariamente y antes de todo tiempo, es inseparable del ser y es una misma cosa con el ser. Nada se origina ni se hace a partir de Dios: todo es desde el comienzo en él.

Dicho esto, Fichte distingue sobre esta tesis una afirmación histórica y una afirmación metafísica. La afirmación histórica es la siguiente: en Jesús de Nazaret, como existencia personal sensible y humana, se manifestó la existencia absolutamente inmediata de Dios; esta afirmación histórica es válida sólo para el tiempo de Jesús y de sus apóstoles. La afirmación metafísica es la siguiente: en *todo aquel* que comprenda su unidad con Dios viviente y que *entregue* real y efectivamente toda su vida individual a la vida divina que hay en él, *la Palabra eterna se hace carne* y existencia personal sensible y humana, exactamente igual que en Cristo[11].

2. Aclarada la diferencia existente entre cristianismo y judaísmo, pasa Fichte a explicar la diferencia que hay entre la doctrina joánica y la paulina, punto éste fundamental para entender la Iglesia como institución temporal.

Se ha indicado que, para Fichte, sólo el Jesús joánico conoce al Dios verdadero, el ser en el cual todos somos, vivimos y podemos ser felices, y fuera del cual sólo se encuentra la muerte y el no ser[12].

El Evangelio joánico mantiene esta verdad, sin llevarla al razonamiento: la refiere solamente al sentido interno de la verdad que tienen los

10. V, 479.
11. V, 483.
12. VII, 98.

hombres y la deja que se desarrolle prácticamente en estos. Únicamente esta probación interior de la verdad es la reconocida por San Juan.

Pero, según Fichte, la doctrina joánica es históricamente tan antigua como el mundo: es, por originaria, la más primitiva religión. El judaísmo sería una degeneración posterior de esa verdad. Por eso, Cristo habría rechazado el judaísmo, cuando dijo "Vuestro padre es Abraham; el mío, Dios […]. Antes de que fuese Abraham, era yo. Abraham se regocijaba en llegar a ver mi día, y lo vio y se gozó".

El Cristo joánico afirma el Dios más alto de todos, el cual es opuesto expresamente, según Fichte, al Dios subordinado y postcreador, Jehová. Por eso es más antiguo y de mayor rango el cristianismo que el judaísmo. Cristo es el gran restaurador de la religión originaria.

Pues bien, Fichte sostiene que, como filósofo, sólo puede concordar con Juan, el evangelista que respeta la razón y se atiene a la demostración interna, la única que filosóficamente ha de darse por válida. A esta demostración interna se ajustan las palabras de Cristo: alguien hace la voluntad de aquel que me ha enviado, ése verá que esta doctrina es de Dios. ¿Y cual es la voluntad de Dios, según Juan? Que se conozca a Dios y a su enviado, Jesucristo. Los otros proclamadores del cristianismo se basan en la demostración exterior por el milagro, el cual, tanto para Fichte como para los ilustrados en general, no demuestra nada. Además, *sólo en Juan* se encuentra aquello que Fichte busca: una doctrina de la religión, entendida como *metafísica del ser infinito* o de la vida infinita *y de su expresión en la conciencia.* Ser y conciencia, o ser y existencia, o ser y palabra constituyen la radical diferencia ontológica, según Fichte y según Juan. Los demás evangelistas sólo ofrecen, a o sumo, una doctrina moral, cuyo valor es subordinado[13].

3. La Iglesia se institucionalizó, según Fichte, bajo la predicación de San Pablo, el principal exponente de la demostración externa por conceptos y de la doctrina moral abstracta[14]. En este asunto Fichte culmina un abultado desacierto exegético, achacable también al clima ilustrado en que su argumentación se mueve.

13. V, 476-477.

14. VII, 99.

Fichte considera que San Pablo se hizo cristiano, pero no quiso carecer de razón como judío: insertó, pues, el judaísmo en el cristianismo; partió del Dios terrible, celoso y vengativo del judaísmo, que, a juicio de Fichte, sería el Dios de la Antigüedad entera. Incluso el cristianismo paulino se presentaría como un nuevo Testamento o Alianza, que sustituye al Antiguo Testamento. El razonamiento paulino tendría una primera premisa, a saber, que el judaísmo fue una vez la verdadera religión; esta premisa es la negada en redondo por el Jesús joánico.

Además San Pablo se habría vuelto hacia el razonamiento silogístico, haciendo de éste un juez: San Pablo razona y disputa, jactándose de convencer; el concepto habría sido para él un juez supremo. Esta elevación del concepto a juez de la disputa fue el motivo que habría de traer la disolución, según Fichte, del verdadero cristianismo, cuyo destino se expresa a lo largo de la Iglesia en la Edad Media. Fichte interpreta del siguiente modo el motivo de la quiebra propiciada por el estímulo paulino: si tú me invitas a razonar, razono entonces por mi cuenta, tal como me has pedido; y si supones que mi razonamiento tiene que concluir del mismo modo que el tuyo, en eso te equivocas, porque puedo acabar pensando lo contrario y prefiriendo mi conclusión a la tuya[15]. Pues bien, la primitiva Iglesia erigió en juez a la razón; por lo que disputó prolongadamente, siempre sobre dogmas que debían exclusivamente su existencia al interés paulino de la conciliación de la vieja y la nueva Alianza, y surgieron en aquella Iglesia las más diversas opiniones y controversias. Fichte llama *gnosticismo*[16] al sistema que en el cristianismo erigió como juez al concepto. Este gnosticismo –que era propiamente el abandono de la primitiva simplicidad del cristianismo en favor del judaísmo– puso en peligro la unidad de la Iglesia.

De esta situación se salió mediante un salto en el vacío, según Fichte: desde el principio de la Iglesia se renunció a toda forma de concebir, afirmando que la verdad estaba depositada sólo en la palabra escrita y en la tradición oral existente, y sólo ahí tenía que ser creída exactamente, fuera comprendida o no. El cristianismo puso así término a la exigencia de pensar y concebir por uno mismo.

La Reforma hizo estallar muchas de estas cosas, ayudada por la invención de la imprenta. Pero la misma Iglesia reformada estuvo al co-

15. VII, 101.

16. VII, 101.

mienzo bastante lejos de descubrir el verdadero fundamento de la degeneración del cristianismo. Incluso compartió con la Iglesia católica, según Fichte, la condena del gnosticismo y la exigencia de una fe incondicional e irracional. Ahora bien, la Reforma dio a la fe otro objeto, pues rechazó la inefabilidad de la tradición oral y de las proposiciones de los concilios, ateniéndose sólo a lo expresado en la palabra escrita. Y así un libro escrito, la Biblia, fue instituido por vez primera como fundamento supremo de la verdad.

Pronto surgió en el seno de la Iglesia protestante, atenida a la Biblia, un nuevo gnosticismo, bajo el principio de que la Biblia debe ser explicada racionalmente, con una racionalidad ilustrada que tenía inicialmente su máximo exponente en el estrecho sistema de Locke. Y aunque este sirvió para impugnar algunas ideas paulinas, dejó pervivir la idea de un Dios que obra arbitrariamente, hace pactos y los modifica según el tiempo y las circunstancias. Así perdió la Iglesia protestante la forma de una religión primitiva.

En conclusión, el paradigma que –sobre la religión más extendida de Europa– Fichte propone para acercarse al fenómeno de la Iglesia implica aceptar que tanto el catolicismo como el protestantismo están equivocados, en la medida en que ambos se hallan sobre la base insostenible de la teoría paulina, la cual atribuye al judaísmo alguna validez y parte de un Dios que obra arbitrariamente mediante la creación. Fichte piensa que se debe retornar al cristianismo en su forma primitiva, tal como se encuentra en el Evangelio joánico, el cual sólo ofrece una prueba interna, "la que se tiene en el propio sentido de la verdad y procede de la experiencia espiritual"[17].

Según Fichte, en la Iglesia histórica, al seguidor paulino no le importa quién haya sido Jesús mismo en persona: sólo le interesa que Jesús fue el que denunció la vieja Alianza y el que hizo una nueva Alianza en nombre de Dios. Pero la Iglesia interior o impalpable es la del cristianismo joánico, el cual es puro y no conoce ninguna alianza ni intermediario con Dios, sino sólo la vieja y eterna verdad inmutable de que *en Dios vivimos*"[18].

17. VII, 104.

18. VII, 104.

Como se puede apreciar, la pauta interpretativa que dio Lessing –la distinción entre *Iglesia de Cristo* e *Iglesia cristiana*– constituye el nervio del razonamiento fichteano, francamente anclado en un enfoque tardo-ilustrado. Y desde luego, la razón más contundente que ofrece para preferir el evangelio joánico al mensaje paulino se reduce a expresar que aquél *concuerda mejor con su propia doctrina*. Las demás razones aducidas, incluso las históricas, se encuentran en todos los autores ilustrados de esa época, incluso bajo las mismas estrategias lingüísticas.

2. Crítica al razonamiento teológico

a) La idea dogmática del ser supremo

1. Si cuando el filósofo habla del término *ser* está mentando el "ser objetivo" referido al yo –ser objetivo que el dogmatismo confunde con una cosa en sí a la que el yo se supeditaría– es incongruente que hable del *ser de Dios*. Pues, en tal sentido, Dios no es o no existe. Este es el nervio argumental que, respecto al problema del ascenso al absoluto, Fichte mantiene en su época universitaria de Jena –y que nunca abandonó explícitamente después–; voy a exponerlo brevemente.

Para la *Doctrina de la ciencia* todo ser "objetivo" es necesariamente *sensible*, pues ella deriva el concepto íntegro únicamente de la forma de la sensibilidad"[19]. Puede decirse que las cosas "son"; pero *ser, cosa, sustancialidad*, son categorías bajo las cuales concibe el entendimiento la realidad objetiva: la existencia o el ser no es sino un producto de las acciones de la conciencia. No se puede hablar, por ende, del ser de Dios o de la sustancia de Dios; no se puede afirmar que Dios exista como esencia perceptible sensorialmente en el espacio y en el tiempo. No se puede hacer a Dios una cosa existente junto a otras sustancias (materiales o espirituales), entidad que tendría que ser inexorablemente finita y limitada. El ser "objetivo" es una categoría, y las categorías son aquellas acciones de la conciencia que elevan a unidad sintética lo múltiple sensible. Ob-

19. I, 472.

viamente sólo las realidades finitas podrán ser categorialmente abarcadas.

Ni siquiera el yo puede conocerse como cosa; su carácter autogenético es captado por intuición intelectual. En esta autogénesis no se trata de la conciencia humana y de su organización, sino del saber en general, de la ley absolutamente necesaria del saber. De cada objeto puede señalarse que es dependiente y, por tanto, que no es una realidad última, pues siempre se piensa consectariamente un yo. El yo –como se vio– es lo incondicionado en el que todo se resuelve.

Lo originariamente incondicionado, el yo absoluto, es previo a la distinción de yo y no-yo; por lo tanto ni puede ser captado en la conciencia, ni ser idéntico a ella. La conciencia figura solamente como yo finito, como correlato de un no-yo que se le opone y que a su vez se da sólo para la conciencia. Por contraposición a lo meramente cósico (cosa en sí) lo verdaderamente real estriba en el ámbito práctico de lo captado mediante la *tendencia* (*Streben*) y el *anhelo*: no es jamás lo pensado, sino lo creído o sentido. La fe, según Fichte, no tiene un carácter sentimental e irracional: es radicalmente espiritual y connota lo real inmediato y primigenio, sobre cuyo fundamento descansa el proceder teórico. "Decir que el yo puro y sus funciones carecen de realidad antes de toda conciencia, porque no se presentan en la conciencia común, es lo mismo que afirmar lo que diría un salvaje analfabeto, si hablara: vuestra causalidad y vuestra acción recíproca carecen de realidad porque no se pueden comer"[20]. La vida espiritual no está encadenada a la conciencia común; y a lo verdaderamente real y efectivo se llega en la libertad de la fe cierta.

Cuando Fichte asegura que el concepto de Dios –como una sustancia particular– es imposible y contradictorio, está diciendo que lo esencialmente real no puede ser pensado con la categoría de sustancialidad y coseidad[21]. La noción de sustancia implica algo *objetivado*, que precisamente por eso haría imposible la libertad real.

El rechazo de las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios tiene ahí su base. Fichte no es, en sentido radical, ateo; más bien es *nihilista cosmológico*[22]. El mundo puede ser *pensado*, pero no Dios; y la conexión

20. III, 26.

21. *FBw*, II, 252.

22. V, 269.

que las pruebas cosmológicas establecen entre dos realidades objetivadas (una mundana, otra extramundana) es imposible: se diría que Dios *no es* el mundo; con lo que su concepto quedaría determinado por negación: "no sería infinito, ni por ende Dios"[23].

2. Esto no quiere decir que el sentido y la validez de la verdad religiosa provenga única y exclusivamente del *deseo* que el buen corazón tiene de que en el mundo el bien domine sobre el mal; en este caso, daría lo mismo que ese sentido y esa validez fueran *ficciones*, con tal de que arrastraran al hombre. "El punto decisivo –ataja Fichte– es que la *fe* religiosa no es representada como una aceptación arbitraria que el hombre puede hacer o no hacer a su antojo; no es representada como una libre resolución de tomar por verdadero lo que el corazón desea, porque lo desea; no es representada como un complemento o un sustituto de los fundamentos de convicción por la esperanza. Lo que está fundamentado en la razón es absolutamente necesario; y lo que no es necesario, es justo por ello contrario a la razón. Tener a eso por verdadero es ilusión y sueño, por muy piadosamente que se pueda soñar"[24].

La fe en una realidad suprasensible que fundamenta la existencia fenoménica comparece con necesidad *racional*; y yo no puedo dudar de esa realidad sin anularme a mí mismo. Afirmar una necesidad práctica cuyo correlato *teórico* pudiéramos llenar arbitrariamente es, para Fichte, el más peregrino de los absurdos. En la certeza moral del deber-ser arraiga un sentido transcendente de la verdad, el cual es condición de toda certeza teórica. Pero lo que es condición y determinante "no *es* sensiblemente", según el esquema de objetos en el espacio y el tiempo. Dios no puede ser expresado como sustancia individual, sino como exponente de un orden inteligible, orden viviente, acto eterno de ordenar, motor inmóvil que domina todo acontecer. El hombre, con su obrar moral, no hace a Dios. El orden moral viviente es *ordo ordinans* y no *ordo ordinatus*: un orden que es el supuesto o la condición de posibilidad de nuestro carácter moral y que, por ende, transciende el ser moral finito. El da a nuestro obrar consecuencias suprasensibles.

23. V, 266.

24. V, 179.

De modo que, para el Fichte de Jena, la afirmación de Dios es el exponente de la seguridad o certeza de la conexión inteligible que nuestros actos tienen. "Aquel orden universal es el *prius* absoluto de todo conocimiento objetivo, del mismo modo que vuestra libertad y vuestro destino moral son el *prius* absoluto de todo conocimiento subjetivo"[25]. Así, el orbe de la naturaleza objetiva queda fundamentado en la libertad; y la certeza del ser, en la certeza de las conexiones inteligibles. La cosa en sí no subsiste con anterioridad a toda relación con el saber; y Dios es la expresión de la certeza absolutamente incondicionada del orden moral, inteligible. De suerte que "la *relación de la divinidad con nosotros, como seres morales, es lo inmediatamente dado;* un ser especial de esta divinidad es pensado solamente en virtud de nuestra representación finita, y en este ser no hay en absoluto nada más que esas relaciones inmediatamente dadas; sólo que allí están reunidas en la unidad del concepto"[26].

En cambio, según los adversarios de Fichte, "aquellas relaciones de la divinidad para con nosotros tienen que ser deducidas y derivadas de un conocimiento de la esencia de Dios en sí y para sí con independencia de estas relaciones; y en este conocimiento tiene que haber además algo –para unos más, para otros menos– que no guarda relación alguna con nosotros. Confieso que lo que sé del calor o del frío, lo sé realmente porque efectivamente me caliento o me enfrío; ellos, conocen el calor y el frío como cosas en sí, sin haber tenido jamás en su vida una sensación de esta índole; y en virtud de este conocimiento, producen en sí el frío o el calor sólo por la fuerza de sus silogismos. Mi incapacidad para hacer tales silogismos es lo que ellos llaman mi ateísmo"[27].

3. O sea, para Fichte el orden inteligible no puede ser considerado como algo complementario que externamente se incorpore a una existencia objetiva; ese orden no es accidental, sino la *regla determinante* del obrar: *ordo ordinans*. El individuo ni lo puede crear, ni lo puede destruir, pero tiene que acreditarlo constantemente. Explicado esto con la terminología del *Fundamento* de 1794: cualquier operación humana, en tanto que tiene carácter cursivo, está bajo la condición del tercer principio fundamental (expresión de una síntesis). En la medida en que se mantiene

25. V, 186.
26. V, 214.
27. V, 214.

esa cursividad, la confrontación activa del yo y del no-yo apunta a un fin *ideal*, justo al contenido absolutamente incondicionado del primer principio (expresión de una *tesis* absoluta); quiere ello decir que la tesis absoluta jamás es lograda realmente, que el obrar humano no puede crear a Dios. Pero, no obstante, el tercer principio supone necesariamente el primero; el obrar moral del hombre supone incondicionalmente el orden moral universal, orden tético, inderivable para la conciencia. La captación teleológica del absoluto, desde el punto de vista práctico de la acción moral, es sólo una *idea* necesariamente práctica. Esta captación teleológica sería una acción *particular de la conciencia*; mas el yo absoluto, al que nada puede oponerse, está *más allá de la conciencia*.

El punto neurálgico de la filosofía fichteana no lo constituye la objetivación pura de una máxima regulativa. No se puede decir, por ende, que todo valor verdadero esté puesto por la *actuación* moral del hombre o que el hombre hace el valor (esto sería subjetivismo y ateísmo)[28]. Fichte comprende la razón práctica como una mediación entre el ámbito fenoménico y el absoluto, de suerte que ni el yo práctico ni el yo teórico son absolutos. El absoluto no se identifica con la conciencia, sino que es un presupuesto de toda conciencia, la cual le está completamente subordinada. La conciencia nace con la oposición del yo al no-yo; y, como se vio, al yo absoluto no se le opone ningún no-yo. La razón práctica es sólo "vehículo de realidad"[29], no la realidad verdadera y última.

b) Conciencia humana e impersonalidad divina

1. En su primeriza obra *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), Fichte afirma que más allá de la función estrictamente crítica y racional de la idea de Dios se encuentra la función religiosa de dicha idea. Para la religión, la "voluntad divina", facultad integrante de una *personalidad* espiritual o suprasensible, determina al hombre por encima de la mera obediencia a la razón. Cuando la inclinación natural contradice tensamente al deber, la obediencia a la voluntad de Dios como tal fortalece la autoridad de la ley moral. La religión "nos liga de una manera

28. G. ROTTA, *La "Idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit,* 28-32.

29. *FBw,* II, 179.

más fuerte (*stärker*)"[30], aunque su papel sea meramente subsidiario de la Ética, pues la "voluntad divina" no puede ser "causa del contenido de la ley moral"; si fuera causa, pondría "heteronomía" en la razón práctica, la cual procede solamente por principios *a priori* internos a ella misma. La religión cumple esta función subsidiaria sin infligir menoscabo al contenido de la ley moral ni al concepto crítico de la razón práctica, a saber, utilizando una "proyección antropomórfica", una "exteriorización cosificante" de las aspiraciones humanas. "La idea de Dios, como legislador por medio de la ley moral en nosotros, se fundamenta en una enajenación (*Entäusserung*) de nosotros mismos, en una transferencia (*Übertragung*) de nuestro ser subjetivo a un ser fuera de nosotros, y esta enajenación es el principio propio de la religión, en la medida en que debe servir para determinar la voluntad"[31]. Esta explicación fichteana es la que recogerían más tarde Feuerbach y Marx.

Para la actitud práctico-religiosa, Dios es un ser personal suprasensible que determina la naturaleza conforme a la ley moral. Pero la consideración crítico-racional prohibe que esta ley moral pueda ser producida desde fuera. Por tanto, decir que Dios es una persona que legisla moralmente es lo mismo que decir que el hombre se ha sometido a la ley moral y la ha transferido a Dios. La religión se encuentra dentro de los límites de la mera razón, como dijo Kant. La voluntad de Dios es una ley moral "cosificada" antropomórficamente, personificada proyectivamente. Esta personificación de la voluntad divina surge cuando el hombre se siente prisionero de instintos naturales e incapaz de realizar en toda su pureza la ley moral autónoma; entonces personifica la validez *a priori* de la ley moral como una voluntad que transciende lo sensible e influye sobre él, rectificándolo incluso; por lo que Dios ha de presentarse como si fuera un ser capaz de influir en nuestra naturaleza sensible, o sea, ha de "figurarse y sensibilizarse", aunque esta proyección sensibilizante y figurativa sólo tenga valor subjetivo. La figuración *personal* de un Dios que hace posible el obrar moral enfrentado a las condiciones de la sensibilidad es sólo un "como si", cuyo valor meramente subjetivo depende además de las necesidades espacio-temporales de cada época.

30. V, 12.

31. V, 24.

2. En resumen, lo que la "personalidad" de Dios tiene de concepto autónomo frente a la razón práctica, lo tiene también de validez subjetiva[32], incontrolable racionalmente; el concepto de personalidad divina se acomoda al modo sensible que el hombre tiene de representar: es el concepto que saca la religión, cuyo alcance es meramente negativo. Y lo que el concepto de Dios tiene de validez objetiva, lo tiene de idéntico con el concepto de la *ética* crítica.

En su escrito *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798) saca Fichte la consecuencia de que el "régimen divino del universo" es un "orden moral universal": Dios no puede ser concebido adecuadamente ni como "personalidad" ni como "conciencia". "¿A qué llamáis propiamente personalidad y conciencia? ¿No es lo que encontráis en vosotros mismos, lo que reconocéis en vosotros mismos y lo que designáis con este nombre? Pero el hecho de que no lo penséis en absoluto, ni lo podáis pensar, sin la carga de la *limitación* y de la *finitud*, os puede ilustrar sobre la falta de atención que ponéis en construir este concepto. Hacéis finito este ser atribuyéndole ese predicado, lo convertís en un ser semejante a vosotros, y no habéis podido entonces pensar a Dios, como pretendíais, sino a vosotros mismos"[33].

Además, tampoco se le pueden atribuir las categorías de "causa" y "sustancia", las cuales son propias del uso crítico de la inteligencia –son categorías del entendimiento–, de modo que carecen de sentido fuera de la aplicación que el entendimiento hace de ellas a las formas sensibles para construir los fenómenos. "Yo niego drásticamente –dice Fichte– un Dios sustancial, que pueda ser deducido del mundo sensible"[34].

Dado que la idea de personalidad quedaba entonces ligada constitutivamente a la finitud, fue rechazada también por Schelling, por ejemplo, en la carta que éste dirige a Hegel el 4 de febrero de 1795: "Dios no es otra cosa que el yo absoluto; el yo, en la medida en que ha anulado todo el ámbito teórico, es en la filosofía *teórica* = 0. La personalidad nace por la unidad de la conciencia. Pero la conciencia no es posible sin objeto; mas para Dios, o sea, para el yo absoluto, no hay *ningún objeto*, pues por esto dejaría de ser absoluto; por ello no hay personalidad alguna en Dios, y nuestra suprema aspiración es la anulación de nuestra personalidad, el

32. V, 93.

33. V, 131.

34. V, 176.

tránsito a la esfera absoluta del ser, tránsito que empero no es *posible* por toda la eternidad; consecuentemente sólo es posible el acercamiento práctico al absoluto; y de ahí la inmortalidad"[35].

Quizás el presentador más claro de esta doctrina fue Eduard von Hartmann, quien reconociendo que la "personalidad" presupone la existencia de la "conciencia", expuso en su *Grundriss der Metaphysik*[36] dieciocho argumentos que recogían este sentir del siglo XIX y pretendían demostrar tanto la imposibilidad de una conciencia absoluta como la ausencia de personalidad en el absoluto.

3. El origen del mundo

a) Creación y libertad

1. En el período de Berlín, Fichte no rechaza directamente la argumentación expuesta, pero bruñe su exposición con relevantes consideraciones de corte metafísico; se detiene, por ejemplo, a examinar cómo el "ser absoluto" funda la "existencia" o "saber absoluto", o cómo el "saber absoluto" se hace "accidente total del ser absoluto"[37]. Y dado que el saber absoluto es para Fichte realización libre, trata de pensar cómo el ser absoluto sale de sí por medio de la "realización absoluta de la libertad". "Todo el contenido del ser absoluto debe, mediatizado por el ejercicio de la libertad, entrar en la forma de la luz y adquirir la forma absoluta del para-sí, y así el saber absoluto, por esta dependencia absoluta, depende del absoluto y lo expresa"[38]. El saber absoluto se concentra en el individuo pensante y libre. Por tanto, el fundamento común que sostiene a todos los individuos racionales y adquiere en ellos la forma del saber absoluto es el ser absoluto. La conciencia individual es punto de reflexión y concentración en el que el fundamento absoluto se mediatiza en saber por la realización de la libertad. En la conciencia individual adquiere el fun-

35. *Briefe von und an Hegel*, I, 22.

36. Bad Sachsa im Harz, 1908.

37. II, 109.

38. II, 62.

damento el carácter de ser-para-sí (*Fürsichsein*) y estado-de-luz (*Lichtzustand*).

De lo dicho se comprenden las razones por las cuales Fichte rechaza tanto el *creacionismo causal* como el *panteísmo* y el *monismo*, admitiendo un dualismo difícilmente asimilable al analógico.

2. Propiamente la noción de *creación* es remitida por Fichte a la de causación. Pero Dios no es "causa", sino fundamento de existencia. Si fuera causa, el absoluto quedaría introducido en el devenir; es el fundamento, o sea, el *quid*, el ser de la existencia; Dios es el único contenido de nuestro saber. La creación, desde la categoría de causalidad (kantiana), supondría cambio y génesis en el absoluto mismo, y por ello no puede aplicarse a Dios, que existe siempre en la vida sin estar implicado e introducido en lo finito. El *mundo* es creado por el mero concepto. La doctrina de la *creación* aparece así como "el error fundamental absoluto de toda metafísica […]. Rechazar semejante creación es el primer criterio de la verdad de esta doctrina"[39]. Fichte mantiene el postulado del "idealismo fenoménico", a saber: que el mundo es pura representación de la conciencia.

Con esta argumentación zanja Fichte cuestiones metafísicas tan espinosas como la "libertad de la creación". "Cuando alguien dice que el mundo puede también no ser, que antes no era, que empezó a ser de la nada en otro tiempo, que empezó a ser por un acto libre que la divinidad hubiese podido omitir, es enteramente lo mismo que si dijese: Dios puede no ser, y antes no era, y empezó a ser de la nada en otro tiempo, y se ha resuelto a existir por un acto de libre arbitrio, que hubiera podido omitir. Ahora bien: este ser, del cual acabamos de hablar, es el ser absolutamente intemporal, y lo que en este ser está puesto, sólo es cognoscible *a priori*, en el mundo del pensamiento puro, y es inmutable en todo tiempo"[40]. "Sobre el origen del mundo y de la especie humana, por ende, ni el filósofo ni el historiador tienen nada que decir; pues no hay absolutamente ningún *origen*, sino sólo el ser uno, intemporal y necesario"[41].

39. V, 479.

40. VII, 130.

41. VII, 132.

De aquí se concluye también que el ser absoluto, pensado como Dios, carece de conciencia y conocimiento. El saber y la conciencia de Dios mismo es el *Dasein* (ex-sistencia). Y el *Dasein* es *Dasein* de Dios. Deja, pues, Fichte claro que solamente en nosotros adquiere Dios conciencia y querer. En sí mismo es un absoluto inconsciente e impersonal. En la medida en que la *existencia de Dios* se hace autoconciencia sale de Dios mismo y se opone a él como *imagen* de Dios en el saber. Por tanto, Dios no es saber que se penetre en sí a sí mismo; como pura copia de sí mismo tiene su saber "fuera de sí": es en sí el "no ser del saber"[42].

3. Tampoco puede Fichte admitir el *panteísmo*. Si el mundo y las cosas fueran lo divino, la esencia divina quedaría destruida por la división o multiplicidad de lo absolutamente uno. Aunque nosotros vivimos y actuamos en lo divino, eso no significa que Dios y lo finito sean una misma cosa. El panteísmo rebaja a Dios a la mutación y a la finitud. Pero el mundo, para Fichte, es objeto de conciencia, es lo sabido; en cambio, la existencia de Dios no es *objeto* de conciencia, no es lo sabido, sino el saber, la luz, el hacer vivo de la conciencia misma. El mundo no es Dios, sino lo opuesto a él, ciertamente opuesto por Dios mismo. Dios existe propiamente en el existir viviente, como activo exteriorizarse. El hombre no puede con sus propias fuerzas llegar a Dios; más bien, Dios llega al hombre. Asimismo rechaza el *panteísmo moral* (que concibe el fin último como viniendo a ser constantemente, pero sin ser realmente nunca), pues Dios no es un fin meramente ideal por encima de los yos finitos. Su teísmo concibe a Dios como un *esse in mero actu*[43], unidad perfecta y actual en la que se compenetran ser y vida. Fuera de Dios no hay más que su propia manifestación, la cual no es autodivisión del absoluto.

De un lado, Fichte afirma que el saber es "penetración" absoluta de sí. De otro, sostiene que la condición del saber absoluto es el ser absoluto, el cual llega a ser-para-sí solamente en el saber del individuo finito. Entonces, este ser-para-sí ¿es penetración absoluta de sí? No. Porque el fundamento absoluto no puede jamás ser captado por el espíritu finito: no hay posibilidad de expresión conceptual del absoluto.

42. II, 63.

43. X, 206.

Por tanto, no es posible que en el espíritu pueda el absoluto penetrarse absolutamente; de hecho Fichte excluye la posición *hegeliana*, según la cual el contenido integro del absoluto se reflexionaría en el espíritu finito y en su historia. Luego tampoco el espíritu finito logra una unidad perfecta de ser y saber. Aunque el saber debe realizarse en el espíritu finito, éste no puede comprender a Dios, porque no llega jamás al ser: sólo proyecta un *mundo* sensible objetivo como "copia" de Dios. De manera que la "unidad de ser y saber" es un esfuerzo infinito que nunca termina: saber y ser están separados sin punto de unidad absoluta. En consecuencia, es irrealizable la esencia total del saber absoluto.

Pero con esto Fichte también excluye la tesis metafísica de que el ser absoluto se penetra a sí mismo de modo necesario y eterno, con anterioridad al espíritu finito; tesis metafísica que explica asimismo que, según Fichte, tal ser absoluto es la condición de todo saber finito y que el saber finito tiene absolutividad (firmeza, certeza) no por comprender el contenido del absoluto, sino por estar situado en el horizonte del carácter *formal* y real de la absolutividad.

b) Producción del mundo por el concepto

1. Se ha dicho antes que, durante el período de Berlín, Fichte indicó la necesidad de utilizar una serie de categorías que respondieran con verdad al objeto de sus consideraciones. Una de esas categorías es la de "vida", con la cual se podría calificar perfectamente al absoluto. Pero no sólo ésa: incluso la categoría de "ser" tendría que aplicarse al absoluto y a las derivaciones que se fundamentan en él. De ahí los tres niveles entitativos:

ser: como vida oculta $\Longleftrightarrow$ *absoluto*
ser: como vida abierta $\Longleftrightarrow$ *saber*
ser: como vida limitada $\Longleftrightarrow$ *mundo*

En primer lugar, el comienzo absoluto y el portador de todo es la vida pura. En segundo lugar, el saber, o la existencia o la manifestación es imagen o intelección de esta vida pura. En tercer lugar, el producto de esta intelección es el ser natural, el mundo objetivo y su forma.

Todo saber lleva inseparablemente consigo la ley fundamental de la reflexión: la escisión o división. Por medio de la reflexión, ese mundo que es simple para el puro saber recibe características y formas nuevas, o sea, se hace un mundo particular, infinitamente diversificado, que se despliega en formas renovadas[44]. La ley fundamental de toda reflexión opera una fragmentación del mundo fijo que la forma del saber hace surgir del ser, dando lugar a objetos diferentes. Con esta división se instituye el mundo con sus múltiples cosas.

El *Dasein*, la existencia, no puede comprender el ser absoluto; sólo lo capta "en la imagen", en la conciencia, donde queda transformado en un ser fijo y quieto. Esta presencia fija es el "mundo" (*Welt*). El mundo es "creado" así por el concepto, por la conciencia, al transformarse el ser puro y vivo en un ser fijo. "Sólo por el concepto y en el concepto hay mundo como apariencia necesaria de la vida en el concepto; pero más allá del concepto, o sea, en verdad y en sí, no hay nada más que la viviente vida divina"[45]. La existencia no es la facticidad de las cosas fuera del saber, ya que el *mundo* de las cosas es proyectado por el pensamiento en el concepto. La existencia es, pues, equivalente al espíritu humano.

Como el saber es primigeniamente la "imagen" del absoluto, el saber del mundo sensible fuera de nosotros no es sino "imagen de imagen" (*Bild des Bildes*). Y dado que no hay sino un solo ser, puede distinguirse el ser, tal cual es interiormente, y la *forma* que él toma por el hecho de existir. Lo que toma una forma es el ser, tal como es en sí mismo, sin modificar su esencia interna. Por tanto, en la "existencia" no hay nada más que el ser único, eterno e inmutable. Este ser eterno, por otra parte, no podría "existir" de otro modo que bajo esta forma: pues esta forma es la existencia misma; y decir que el ser podría existir bajo una forma distinta sería tanto como afirmar que el ser puede existir sin existir. El cen-

44. V, 463.

45. "El saber, en tanto que acto de distinguir, consiste en caracterizar lo que es diferente; pero toda característica supone por sí misma el ser y la presencia fija y estable de lo que es caracterizado. Pues el concepto transforma en un ser fijo y presente lo que en sí es directamente la vida divina en la vida […]. Así pues, la vida viviente *es la que* se encuentra transformada; y un ser fijo y quiescente es la *forma* que ella toma en el curso de esta transformación. O también: la transformación de la vida inmediata en un ser fijo y muerto, tal es el carácter fundamental buscado de esta transformación que el concepto hace sufrir a la existencia. Esta presencia fija es el carácter de lo que llamamos *mundo*. Así, el concepto es propiamente el creador del mundo, al transformar, conforme a su carácter interno, la vida divina en un ser fijo" (V, 454).

tro orgánico de la especulación metafísica no está, según Fichte, ni en el ser puro ni en la *forma* aislada, sino en la determinación del ser por la forma y de la forma por el ser. El pensamiento no debe partir de uno de los extremos para pensar la existencia real, sino del punto central de determinación[46]. Sólo por nuestra limitación se distingue el ser absoluto de su existencia exterior.

2. Lo que el entendimiento abarca con sus categorías (ámbito del concepto) pertenece al mundo, es objeto o fenómeno. El *concepto*, que caracteriza a algo como algo y lo fija así, distinguiéndolo de lo demás, es el *creador del mundo concebible*: pero esta creación no es nada más que transformación de la vida pura. Pues "vida" es el carácter fundamental del absoluto, en la medida en que éste es desde sí, mediante sí y por sí. La vida pura llega a diferenciaciones en la conciencia sapiente. Pero importa no perder de vista el carácter de esta transformación.

La realidad empírica es mero fenómeno, cuya elaboración por categorías del entendimiento arroja un mero saber *formal*; mas el propio *contenido* de realidad es inaccesible al entendimiento, el cual queda atado –como se dijo– a perfiles superficiales. Lo conocido por el entendimiento se da en el espacio y en el tiempo, y nada permite al entendimiento postular cosas en sí independientes de las condiciones temporales: la categoría de causalidad sólo tiene sentido como función sintética que abarca lo múltiple sucesivo en su correlación necesaria. Todo lo que aparece en el tiempo tiene su causa en algo que igualmente aparece en el tiempo. Pero la realidad absoluta tiene que estar por encima de las leyes del tiempo, tiene que establecerse como inamovible "uno eterno", más allá de lo perecedero.

El entendimiento, por su carácter discursivo, recorre en el tiempo la serie de fenómenos, de suerte que si el entendimiento es puesto, entonces es puesto a la vez un múltiple y un tiempo. Pero la *Doctrina de la ciencia* tiene que penetrar el entendimiento, reconociendo en lo eternamente uno el fundamento necesario de toda la multiplicidad. La tarea de la filosofía consiste en "reducir lo múltiple a la unidad"[47]. Mas las leyes del entendimiento son así y no de otro modo: no son azarosas o casuales, sino le-

46. V, 510.

47. X, 93.

yes necesarias del existir. Por eso, la realidad absoluta ex-siste comprendida sólo en la *forma* de la conciencia o de las categorías del entendimiento. Si lo uno eterno inmutable es llamado Dios, entonces todo lo que se concibe existe para nuestras facultades cognoscitivas porque Dios exsiste.

3. Existir significa: ser para la conciencia. Fichte distingue así entre la existencia de Dios y el ser de Dios; el ser divino es lo inmutable uno; la existencia divina es Dios en tanto que presentado a la conciencia temporalizadora y multiplicadora. Dios no puede no ser; pero, ¿puede no existir? Si así fuera, no habría mundo. La conciencia del saber no puede poner contenidos (estricta realidad), no puede sobrepasar lo meramente formal si ella misma no descansa en un ser eterno de absoluta plenitud de esencia.

El saber se distiende en el infinito porque es él mismo a la vez *imagen creadora* que se expresa en imágenes e *imagen refleja de algo superior*, pleno e indiviso[48]. El saber no es mera reproducción de objetos exteriores, muertos, sino retroversión, autopenetración espiritual que, por una parte, lleva en sí el mundo de los objetos como contraimágenes suyas, y por otra parte, se remite a su vez a algo superior, de lo cual es imagen y manifestación. Pero esto superior y absoluto no está objetivamente enfrentado al saber, porque en verdad es *lo que* en él aparece. El ser de Dios es el fundamento de la vida del saber y de la libertad. Aunque la *Doctrina de la ciencia* queda atenida a lo inmanente de la existencia real, ve ahí el propio origen esencial, génesis que brota del no-ser del saber. El contenido absoluto, el *quid* cualitativo en todo saber es anterior a toda forma o relación del saber inmanente y remite a lo transcendente oculto e incognoscible. La posibilidad absoluta precede a todo acto creador de la libertad humana. Entre el saber y el ser se abre un abismo infranqueable, un *hiatus irrationalis*[49] que impide designar al absoluto por medio de cualquier predicado; la única cualidad del ser absoluto es esta incomprensibilidad.

48. E. HIRSCH, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, 291-298.

49. X, 200-204.

4. La existencia no es así "contingente" para el pensamiento metafísico, sino una "consecuencia necesaria" de la esencia íntima del absoluto. En la "forma" se transfigura continuamente el ser al infinito y se caracteriza. De modo que el ser absoluto se exterioriza *necesariamente* y, además, la exteriorización del ser es *total*. "La vida divina se exterioriza (*äussert sich*), sale, se manifiesta y se expresa como tal, como vida divina; y esta su manifestación [*Darstellung*], o sea, su ser-ahí [*Daseyn*] y existencia [*Existenz*] exterior, es el mundo [*Welt*]. Tómese lo dicho con todo rigor; se expresa, ella misma, como es interiormente; y no puede expresarse de otra manera; entre su verdadero ser íntimo y su expresión exterior no hay en modo alguno una decisión libre, según la cual en parte se oculte y en parte se manifieste; sino que su manifestación, es decir, el mundo, es condicionado y determinado inmutablemente por dos elementos: su propio ser interior en sí y la ley inmutable de su exteriorización y exposición general. Dios se expresa como puede expresarse Dios. Su ser total, incomprensible en sí, sale afuera indiviso y sin reserva, como puede darse en una mera manifestación"[50]. Hacia dentro, la vida divina como tal es absolutamente una unidad cerrada en sí, sin cambio ni variación alguna. Mas hacia fuera –en el fenómeno o manifestación– es un principio de vida que se desarrolla infinitamente y que se eleva sin cesar en un flujo temporal sin fin: en la manifestación también es algo vivo; el ser es vida, y la *existencia* es vida. La existencia viva en la manifestación [*Darstellung*] puede ser llamada, en cada individuo, *conciencia*; y en el conjunto de los hombres, *género humano* [*menschliche Geschlecht*]. Por eso, puede decirse que sólo el género humano *existe.* La existencia –la manifestación [*Darstellung*] de la vida divina– se absorbe en la totalidad de la vida humana y se desarrolla infinitamente en grados cada vez más altos de vitalidad"[51].

Siendo el ser actualidad pura y viva no se expresa como algo muerto; por tanto, la existencia verdadera es vida. Y esta existenvia viva es el hombre, el género humano. Sólo el género humano, el "nosotros" existe. El hombre, el saber es *inmediatamente* la existencia divina; el mundo, en cambio, es *mediatamente*, por medio del saber, esta misma existencia.

50. VI, 361-362.

51. VI, 362.

5. En definitiva, el concepto es el *creador* del mundo, al transformar la vida inmediata, el ser actualísimo, en un ser fijo. Más allá del concepto, pues, nada deviene; más allá está el ser puro y viviente. El mundo objetivo y material es la "naturaleza", la cual, por razón de lo expuesto, carece de vida y es incapaz de un desarrollo indefinido; "es muerta y posee una existencia yerta y circunscrita en sí misma. Mantiene a raya y reprime la vida dentro de sus límites; y somete a la ley del tiempo lo que sin ella surgiría de golpe como una vida total y perfecta. Está, además, sometida en su mismo desarrollo a la vida racional; por esto es el objeto y la esfera de la actividad y de las manifestaciones de la vida humana en su desarrollo infinito"[52].

Fichte ofrece así el concepto de "naturaleza" expuesto por la filosofía transcendental. En ésta, la naturaleza es el conjunto de leyes y categorías del propio entendimiento en su uso objetivo. A diferencia de la filosofía clásica –para la cual "naturaleza" (*physis*) significa el principio del movimiento de la cosa–, "naturaleza" es aquí "medio y condición de otra existencia, la existencia humana, y además algo que por el desarrollo progresivo de esta vida humana debe dejar de ser paulatinamente"[53]. Fichte protesta también contra la *Filosofía de la Naturaleza* de Schelling, la cual "se esfuerza en identificar lo absoluto con la naturaleza, divinizándola"[54]. Frente a ello, la tesis de Fichte es rotunda: el carácter fundamental del "mundo" estriba en ser producido por el concepto.

c) Ascenso y conversión

1. En cuanto a un plausible ascenso natural de la razón humana al absoluto, mediante las llamadas "pruebas de la existencia de Dios" –que pueden resumirse en una aplicación del principio de causalidad a las criaturas para remontarse al Creador–, Fichte habla a veces, especialmente durante el período de Berlín, en términos que podrían interpretarse como una consideración etiológica. Por ejemplo, indica que el verdadero ser "no deviene, no nace, no surge del no-ser. Detrás de todo lo que de-

52. VI, 363.

53. VI, 363.

54. VI, 364.

viene hay que suponer algo que es, por cuya virtud aquello adviene. Porque si se supone que este segundo ser aparece en un tiempo anterior, hay que suponer también que detrás de él hay un tercer ser por cuya vitud se opera su devenir; y si se intenta asignar un nacimiento a ese otro, hay que suponer un cuarto ser, y así indefinidamente. Es preciso que se acabe por llegar a un ser que no esté sometido al devenir y que, por esta razón, no necesite tener su ser de nadie, sino que exista puramente mediante sí, por sí y desde sí. Hay que mantenerse en este ser al que nos elevamos partiendo de todo lo que está sometido al devenir. Este ser sólo puede concebirse como un ser por sí mismo, desde sí mismo, mediante sí mismo[55].

Pero la validez de esta aparente consideración etiológica no reside propiamente en la fuerza del principio de causalidad –el cual no puede en la filosofía transcendental sobrepasar el ámbito de lo fenoménico–, sino en el valor de la "condición incondicionada" del fundamento, con el límite epistemológico que encierra.

Desde esta perspectiva puede caracterizar Fichte el ser (o la divinidad) como algo interiormente inmodificable e incambiable. "Porque, siendo desde sí mismo, es totalmente de manera indivisa e irrestricta lo que puede y tiene que ser desde sí. Si debiera devenir algo nuevo en el tiempo, sería preciso o bien que estuviera impedido en un tiempo anterior a devenir eso por un ser exterior a él, o bien que cambiara porque un ser exterior a él comenzara en un momento a obrar sobre él: dos hipótesis que están en plena contradicción con la independencia y la autonomía absoluta de éste"[56]. El ser, en cuanto tal, "vive y tiene en sí actividad propia, y no se da otro ser que la vida (*Leben*); y como tal no puede ser cosa muerta, detenida e internamente parada"[57]. De manera que la vida absolutamente por sí (*von sich*), mediante sí (*durch sich*), es el absoluto o el ser. Para Fichte se equivalen estos términos.

2. Fichte considera también erróneo apelar a una *conversión* espiritual que cuente con alguna instancia distinta de la sola moralidad, como pudiera ser el fruto del amor y de la gracia divina. En el mismo hombre, y no en otra parte, se encuentra el instrumento de su propia salvación y

55. V, 438-439.

56. V, 439.

57. VI, 361.

las fuerzas de su libertad para realizarla. Y así, de su moralidad propia puede surgir la comunión de almas que construirían la unidad racional, expresión del orden divino.

Dios no aparece entonces como algo transcendente o "externo" a nuestro espíritu, sino como algo que "reina" en nuestros corazones; de modo que para verlo cara a cara, sólo necesitaríamos mirarlo en nosotros mismos. Esta afirmación fichteana no coincide, claro está, con la tesis clásica de que Dios es el "Señor de la gracia", precisamente por ser infinitamente externo al hombre por su ser, aunque sea profundamente interno a él por su poder. Parecería que, según Fichte, no hubiera más Dios que el ofrecido a la estrecha mirada de nuestro corazón.

Es cierto que la reflexión fichteana llega a la necesidad de afirmar la realidad de un "término" que no es propiamente un "primer comienzo", sino un "acto eterno" (*esse in mero actu*), en el que queda suspendido todo el movimiento de la conciencia. Pero no avanza más. La doctrina de un Dios transcendente, "creador de cielo y tierra", le resulta indescifrable[58].

58. "Bemerken Sie, auch andere Prädikate, die Gott beigelegt werden, und von solchen die dafür gelten, ihn noch am Reinsten zu denken, sind Prädikate des sittlichen Willens" (*Sittenlehre* 1812; XI, 79).

VI. LA PRESENCIA DEL ABSOLUTO

1. El genio filosófico

La conciencia es manifestación del absoluto, el cual se expone en el saber; pero no muestra en todos los hombres los mismos planos inteligibles. Algunos individuos poseen en el fondo de su conciencia secretas energías de penetración, dotes que los capacitan para mostrar los aspectos profundos del absoluto: son los genios[1].

También la figura del genio ha de ser comprendida con los parámetros explicativos de la *Doctrina de la ciencia*.

En un capítulo anterior se habló de la operación por la que el espíritu accede al objeto metafísico (el sistema de las acciones necesarias del espíritu humano). Pero, ¿hasta qué punto logra adecuarse esa operación a su objeto? El sistema de las acciones necesarias del espíritu humano es, con todas sus leyes, absolutamente cierto, de modo que si la metafísica lograra adecuarse por completo a ese sistema, sería también perfectamente cierta. Pero es posible que yerre, pues la exposición de tal objeto acontece por abstracción y reflexión, que son operaciones de la libertad. La abstracción reflexiva separa ese modo de operación necesaria de todo lo que no es él. Pero, "¿conforme a qué reglas procede la libertad en esa abstracción reflexiva? ¿Cómo sabe el espíritu humano *lo que* debe tomar y dejar?"[2]. Eso no se puede saber de entrada, puesto que si se supiera, o

1. "Nur der Sinn für das Ästhetische ist es, der in unseren Inneren uns den ersten festen Standpunt giebt; das *Genie* kehrt darin ein und deckt durch die Kunst, die dasselbe begleitet, auch uns anderen die verborgenen Tiefen desselben auf" (VIII, 291).

2. VIII, 291.

sea, si estuviera ya en la conciencia, no sería preciso conocerlo. "Luego para esta empresa no se da absolutamente ninguna regla, y no puede darse ninguna"[3]. Sólo el sentido de la verdad o el *genio filosófico* puede ayudar en esa tarea[4]. El metafísico, como yo filosofante, sólo se limita a representar o considerar; por el contrario, el yo que es objeto del filosofar –las acciones necesarias del espíritu– no es de naturaleza meramente representativa. Aunque la representación sea la acción suprema del filósofo, no es la acción absolutamente primera del espíritu[5]; el sistema de *acciones* necesarias del espíritu es más abarcador que el sistema de *representaciones* necesarias.

El genio filosófico es el único que puede recoger en representación ese sistema de acciones necesarias. ¿Qué es, pues, el genio?

2. La interpretación estética del genio

a) Teoría restrictiva del genio. Kant

La teoría fichteana del *genio* se inserta en una larga tradición de pensamiento e integra dos de sus direcciones: la transcendental kantiana y la metafísica.

En la época de Fichte confluyen, en primer lugar, las *teorías metafísicas, de corte platónico-leibniciano*, sobre el genio. Este vendría a ser una especie de ser superior o semidivino, con una fuerza suprapersonal de inspiración. En tal sentido se pronunciaría Shaftesbury (1711), para quien el genio es la revelación del espíritu universal; el artista sería como una pequeña divinidad.

En segundo lugar, comparecen las *teorías psicológico-racionales*, como la de Helvetius (1758), para quien el genio es una cualidad general humana, penetrable por la conciencia, una facultad creadora y combinadora que existe en varia medida en todos los hombres. De aquí vendría el

3. I, 73.
4. I, 80.
5. I, 80.

genio a significar el hombre dotado de especiales facultades espirituales, de superiores facultades creadoras.

Se encuentra, en tercer lugar, la *teoría transcendental* y extrarracional de Kant. Para éste, el genio no es una potencia misteriosa o divina, un mediador de potencias superiores, ni la personificación de una fuerza creadora de la Naturaleza que origina la idea productiva de la obra de arte, sino una dimensión natural, inconsciente e impenetrable a la conciencia, anclada en la fantasía. El genio es el talento o don natural innato que da reglas al arte[6].

Este talento, como facultad productiva innata, pertenece sólo a la naturaleza. En el *genio*, facultad innata, la naturaleza toma la iniciativa dando reglas al arte. La regla para el arte es dada por una facultad natural, el genio. Este no da reglas a la ciencia, sino al *arte*; y no al arte *mecánico*, sino al arte *bello*. El científico presupone reglas conocidas que determinan su método. Pero el genio no, aunque conlleve un aprendizaje mecánico[7]. El genio muestra en sus productos, según Kant, las siguientes cualidades: *regularidad acientífica, originalidad, ejemplaridad, inconsciencia inicial y libertad de juego*.

a) *Regularidad acientífica*. Ésta significa, de un lado, que el genio no se atiene a reglas ni a formas universalmente reconocidas mediante conceptos estrictos; de otro lado, que el genio crea por sí mismo tanto las nuevas *formas* de expresión que manifiestan una necesidad interior, como las nuevas *reglas* conectadas a esas formas. En principio, todo arte presupone reglas mediante las cuales se hace posible su producto: sin regla previa no puede un producto llamarse arte. Pero el juicio sobre la belleza de un producto del arte bello no es deducido de una regla determinada por un concepto: el arte bello no se inventa la regla por la cual se efectúa su producto. Dicha regla no puede recogerse en una fórmula (*Formel*) ni servir de precepto (*Vorschrift*) para juicios basados en un concepto determinado.

b) *Originalidad*. El genio no es habilidad, orientada a realizar productos de imitación mediante reglas previamente determinadas, sino talento de producir lo que no es determinado por regla alguna *definida*. De ahí que genio, propiamente dicho, sólo puede ser el artista, no el científi-

6. I. KANT, *KU*, § 46; 181.

7. I. KANT, *KU*, § 47; 186.

co: lo que *en sí mismo puede ser aprendido o está en el camino natural del descubrimiento reflexivo mediante reglas previas* no será jamás obra de genio; genio es talento para el arte bello[8].

c) *Ejemplaridad*. Los productos del genio son modelos: no surgen de imitación, pero son medida o regla del juicio de los demás.

d) *Inconsciencia inicial*. El genio, por la índole prerreflexiva, extrarracional, del acto creador y del proceso por el que se agitan en él las ideas formadoras, no es capaz de establecer racionalmente la génesis de las ideas que guían la propia obra, ni puede disponer de ellas a su antojo, por ejemplo, para comunicarlas[9].

e) *Libertad de juego*. Hay conceptos a los que ninguna *intuición* (representación de la imaginación) puede ser adecuada: son las *ideas racionales*. Y hay intuiciones (representaciones de la imaginación) a las que no se les puede adecuar concepto alguno: son las *ideas estéticas*. La *imaginación* aporta una indeterminada representación de la materia o de la intuición, para la exposición de un concepto: presupone, por tanto, una relación de la imaginación al entendimiento. Pero el genio se muestra no tanto en la realización del fin antepuesto en la exposición de un determinado concepto, como más bien en la expresión de *ideas* que representan la imaginación en su libertad de toda tutela de las reglas, y, sin embargo, como conforme al fin de la exposición del concepto dado[10]. Una gran poesía es rica de fantasía (no se puede aprender a hacer poesías) y, además, está llena de pensamiento.

El genio apronta una representación de la imaginación que provoca a pensar mucho, sin que pueda serle adecuado pensamiento o concepto alguno[11]. Posee una imaginación creadora, pues pone bajo un concepto una representación de la imaginación que, de un lado, pertenece a la exposición de aquel concepto y, de otro lado, ocasiona tanto pensamiento que no se deja nunca recoger en un determinado concepto y extiende el concepto mismo de un modo ilimitado[12].

8. I. KANT, *KU*, § 47; 183.
9. I. KANT, *KU*, § 46; 182.
10. I. KANT, *KU*, § 49; 199.
11. I. KANT, *KU*, § 49; 193.
12. I. KANT, *KU*, § 49; 194.

De lo dicho se desprende que *sólo en el arte hay genios*; *la ciencia no los necesita*: el descubridor más novedoso sólo se diferencia en grado, no en cualidad, del imitador. Sin embargo, el talento científico es, en otro aspecto, superior al genio; pues en tal talento se muestra una perfección cada vez mayor de conocimiento y de capacidad de transmitirlo[13]. Asímismo para el genio hay un momento en que el arte se detiene, topa con un límite que no puede rebasar, justo porque la obra ya está acabada y además la habilidad que la produce no puede comunicarse naturalmente[14].

b) Teoría universalista del genio. Fichte

Fichte mantiene las notas esenciales que Kant atribuía a las obras del genio (regularidad indeducible, originalidad, ejemplaridad, inconsciencia inicial), pero se niega a restringir la genialidad a la esfera artística. Tampoco Herder y Goethe llegaron a compartir la restricción kantiana. Fichte está convencido de que también en los ámbitos de la ciencia, de la filosofía, de la moralidad, del derecho se manifiesta el genio. Por ejemplo, en la filosofía se nos aparecen figuras que, como Platón, conservan todavía, por su originalidad y ejemplaridad, la misma sublimidad, fascinación, intensidad, profundidad, simplicidad, y frescura de pensamiento que hace 24 siglos; también en la ciencia encontramos hombres que, como Arquímedes, aportan nuevas ideas con una excepcional y sorprendente fuerza de representación, un admirable grado de fantasía, una sensibilidad especial para la belleza matemática y una gran claridad para limitarse a lo esencial. Los científicos geniales han producido obras originales y excepcionales que, con independencia de los trabajos de científicos antecedentes o contemporáneos, aportan ideas centrales, desde las cuales, como desde un núcleo subterráneo inicial, se desarrolla progresivamente el contenido, culminando en conceptos fundamentales últimos, en torno a los cuales cristalizan en forma de sistema los conocimientos ya sabidos, potenciando la marcha de ulteriores investigaciones, estableciendo nuevas relaciones; son obras extratemporales, pues mantienen su fuerza de

13. I. KANT, *KU*, § 47; 184.

14. I. KANT, *KU*, § 47; 185.

estímulo y de fecundidad a lo largo del tiempo; obras admirables y ricas en contenido.

Todas estas obras son puntos culminantes y tienen una posición particular en la historia de la cultura, constituyendo los recodos sobresalientes de un largo proceso. Y el genio siente la importancia decisiva de su propia misión cultural, convencido de no representar solamente la energía psicológica de su exclusiva individualidad, sino la fuerza objetiva y suprapersonal del espíritu.

Sin embargo, aunque el genio no se identifique con el artista, se constituye –según Fichte– por una función *estética* básica, de innegable ascendencia kantiana.

3. La libertad del genio: lo común como transcendental

Desde el primer período de su actividad filosófica, Fichte resalta la dimensión antropológica del genio. A este aspecto dedica –aparte de algunas consideraciones laterales en sus lecciones sobre los *Aforismos* de Platner– su opúsculo *Über Geist und Buchstab in der Philosophie*, escrito en forma de *Cartas* en 1794 para la revista "Die Horen" de Schiller, pero aparecido con algunos retoques seis años más tarde (1800) en el volumen de 1798 del "Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten". *Genio* coincide aquí con *libertad*; no la libertad entendida como actividad arbitraria, opcional, propia, por ejemplo, de la mera reflexión o abstracción filosófica; sino la libertad como espontaneidad espiritual.

a) En tal sentido, libertad significa, en primer lugar, *desligamiento de impulsos externos e internos*, aunque el espíritu no sea necesariamente consciente de ese desligamiento. El genio puede ser para la verdad, para la virtud, para el arte, etc. Ya Platner, en sus *Aforismos*, había enseñado a Fichte esta dimensión del genio[15].

Fichte acepta esta raíz antropológica del genio e indica que puede darse en el hombre una actividad inconsciente, distinta por tanto de la

15. PLATNER, *Aph.*, § 4.

reflexión o abstracción filosófica, pero original, espiritual, autogenética, que se extiende a las más variadas expresiones humanas[16].

Por el carácter espiritual de la obra genial se comprende su exaltación sobre el tiempo[17]. La obra del genio es extraepocal y supratemporal. *Extraepocal:* ya que los valores culturales de la obra genial son realizados y gozados independientemente de las tendencias, de las normas y de los ideales de la época contemporánea o pasada; de este modo, las generaciones venideras son estimuladas constantemente por la presencia de las grandes creaciones del pasado. *Supratemporal:* pues la obra del genio es inmortal, sobrevive en su validez y muestra fecundidad fuera del tiempo y de las inquietudes de la vida.

b) Libertad es también *elevación por encima del punto de vista común*. Esto explica la *originalidad* de la obra genial, de la idea o ideas representadas. El hombre genial se plasma en el trabajo productivo; y nosotros sentimos en las obras geniales la personalidad de su autor: la obra genial es inseparable de su autor. El genio puede ser para la verdad, la virtud, el arte, etc. Desde esta perspectiva Fichte afirma que el espíritu filosófico es *también genio*[18]. Esta elevación sobre el punto de vista común comporta dos determinaciones: una subjetiva, otra objetiva. *Subjetivamente,* la obra genial provoca sorpresa renaciente y reforzada; cada vez que, por ejemplo, nos ponemos ante una obra de arte, se intensifica la experiencia estética primitiva y renace en nosotros una sorpresa, un asombro tan profundo como el de la primera vez, pues la obra parece ser nueva. Esta sorpresa se transforma en nosotros en admiración silenciosa y veneración contemplativa tanto por el artista creador como por la creación misma. *Objetivamente,* la obra muestra riqueza inagotable de contenido, y manifiesta cada vez ante nosotros nuevas dimensiones y relaciones. El encuentro con ella nos enriquece, nos eleva a una esfera espiritual y moral más alta, fuera de la vida cotidiana.

Esta riqueza subjetiva y objetiva de la obra genial se debe precisamente a que plasma la libertad más totalizadora del hombre: la propia de la *función estética*.

16. J. G. FICHTE, *Ich will untersuchen, wodurch Geist vom Buchstaben…, 1794*; *GA,* II/3, 303.

17. J. G. FICHTE, *Ich will untersuchen, wodurch Geist vom Buchstaben…, 1794*; *GA,* II/3, 303.

18. J. G. FICHTE, *Vorl. über Logik und Metaphysik, GA,* IV/1, 180.

El impulso estético tiene carácter mediador y primigenio, por lo que viene a ser *totalizador* del hombre entero haciendo que el espíritu se libere de la objetividad sensible en sí y fuera de sí. El impulso estético opera la interiorización del espíritu y asume la interioridad de todas sus funciones. Lo que la moralidad culmina es precisamente esta interiorización ya establecida espontáneamente. Por el sentido estético se establece un proceso unitario de autoliberación, proseguida en el impulso cognoscitivo (el cual nos arranca de las necesidades de la vida y nos eleva a la libre contemplación de las cosas tal como son), y en el impulso práctico (que nos libera de la presión de la naturaleza y la transforma en lo que debe ser). Dicha función totalizadora espontánea es analizada por Fichte, en su *Sittenlehre 1798,* donde explica que *la función estética, como proceso espiritual, nos abre el ámbito de lo común como transcendental.*

Es indudable que Fichte inserta en su explicación de la conciencia estética el planteamiento de los dos sistemas opuestos e irreconciliables que aparecen constantemente en sus obras: "dogmatismo" e "idealismo" (o sea, materialismo y espiritualismo, necesidad y libertad), haciendo coincidir el núcleo de la función estética con la libertad del idealismo y del espiritualismo. El "dogmatismo" vendría a ser el punto de vista *común*. Pero en el "idealismo" distingue Fichte dos perspectivas: la transcendental-reflexiva y la transcendental-prerreflexiva, o sea, la estética. Cierto es que la conciencia filosófica también se eleva por encima de lo común y se mueve en el ámbito transcendental. Pero lo peculiar de la función estética es que convierte en común el punto de vista transcendental: "sie macht den transscendentalen Gesichtspunct zu dem gemeinen". ¿Qué diferencia hay entre el punto de vista *común*, el punto de vista *transcendental* y el punto de vista estético? "Desde el punto de vista transcendental el mundo es hecho; desde el punto de vista común el mundo es dado; desde el punto de vista estético es dado, pero según la perspectiva de cómo es hecho"[19]. El filósofo se eleva al punto de vista transcendental con trabajo y siguiendo una regla. Mas el genio se encuentra aquí sin pensarlo determinadamente, sin hacerse consciente del paso[20]. Así, la función estética y la educación que comporta no es en sí

19. "Auf dem transscendentalen Gesichtspuncte wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist" (IV, 354).

20. "Sie des Übergangs sich nicht bewusst werden" (IV, 353).

misma algo puramente intelectual, obra de regulación consciente y disciplinada. Su quehacer totalizador es preconsciente, antepredicativo, por venir del hondón unitario del alma. Este momento espiritual preconsciente es, por otra parte, una nota definitoria del *genio*.

El sentido estético realiza la primera liberación de los lazos de la sensibilidad; promueve, pues, el fin de la razón, aunque no es una virtud racional: la ley moral exige la autonomía según conceptos, mientras el sentido estético va de suyo sin ningún concepto. La regla pone disciplina en el genio pero no puede dar ella misma el genio, justo porque ella es regla, y se orienta a la limitación, pero no a la libertad. El sentido estético no depende del arbitrio ni se puede formar mediante conceptos, sino que debe formarse de modo completamente espontáneo[21].

Fichte propone dos ejemplos para dar a entender su tesis: el de la *naturaleza* y el de la *moralidad*.

El mundo dado o efectivo es la naturaleza. Y en esta distingue dos aspectos: el común y el estético. En el de la visión común, la naturaleza es un producto de nuestra limitación y aparece limitada en todas sus partes, de manera que una figura en el espacio es considerada como delimitada por cuerpos vecinos. En el de la visión estética, la naturaleza es un producto de nuestro libre ideal (no de nuestra operatividad real) y aparece como libre en todas partes, de suerte que la misma figura espacial es considerada como una manifestación de la íntima fuerza y plenitud del cuerpo mismo que la posee. Quien sigue la visión común ve, como el dogmático, sólo formas comprimidas, deformadas, emprobrecidas; ve, en otras palabras, la fealdad. Quien, como el idealista, sigue la mirada estética ve la plenitud vigorosa de la naturaleza, ve la vida y su movimiento ascendente; ve la belleza.

Lo mismo sucede con lo supremo en el hombre, la ley moral. El punto de vista común considera que la ley moral manda de modo absoluto y reprime todos los impulsos naturales; se comporta hacia ella como un esclavo. El punto de vista estético considera la ley moral como el yo mismo, la ve como originada de las íntimas profundidades de nuestro ser, de modo que al obedecerla nos obedecemos a nosotros mismos. La conciencia estética ve cualquier cosa en su aspecto bello, la ve como libre y viviente.

21. IV, 355.

El genio se encuentra en lo íntimo del hombre. La obra genial arranca al hombre de la naturaleza dada y lo sitúa ante su propia autonomía racional, que es su último fin, lo introduce en sí mismo y hace que encuentre familiar este mundo interior suyo.

4. Primacía de lo estético en la teoría: la contemplación

1. En la *Carta* que Fichte escribe a Schiller el 27 de Junio de 1795 expresa que el espíritu en la filosofía y el espíritu en el arte bello son especies de un mismo género, de suerte que debe haber una *disposición natural* que sea un *impulso a la representación por la representación misma:* "Trieb nach Vorstellung um der Vorstellung willen"; o sea, *impulso a la interioridad pura*, fundamento último tanto del arte bello, como del verdadero filosofar. El poseedor de esta disposición natural es el *genio*, coincidente, en este caso, con un género superior de arte, del que el arte filosófico y el arte bello son especies. Pero este impulso original del genio (impulso a la representación por la representación misma) es llamado por Fichte "impulso estético" en su opúsculo *Über Geist und Buchstab in der Philosophie*.

Veamos en primer lugar el significado del impulso (*Trieb*). Fichte distingue entre "conciencia" (en la que se polariza la subjetividad y la objetividad) y el "fundamento" de la conciencia. Este fundamento, lo más profundo del ser humano, es una fuerza básica, el *Urtrieb*, impulso absoluto a la plena autoactividad que hace al hombre un ser autónomo, cognoscente y operante. Esta autoactividad es lo que distingue al hombre del conjunto de los seres naturales. Pero el impulso originario no se presenta nunca inmediatamente a la conciencia como elemento absoluto y unificante[22].

Precisamente el genio saca del fondo de su ánimo, y no de la experiencia externa, mediante una *facultad adivinatoria* ("*Divinations Vermögens*"), aquello que se esconde a los ojos de los demás hombres, pero

22. W. G. JACOBS, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, 133-138.

que se encuentra en el alma de todos ellos[23]: el *impulso*, lo más propio e independiente que el hombre posee.

Este impulso originario se diversifica y da lugar al impulso inferior o natural y al superior o espiritual, puro.

El impulso natural o sensible liga el sujeto al objeto. La tarea del impulso espiritual –una tarea constitutiva, por lo dicho impulso espiritual o puro es siempre, en sentido general, que *práctico*– consiste no en suprimir este ligamen, sino en desplazarlo al infinito, liberando –también en un desplazamiento infinito– al sujeto del nexo que tiene con la objetividad puramente material desde la dimensión cognoscitiva y operativa. El impulso espiritual es práctico, pues lleva a la autoactividad, fundando así todo lo que en el hombre hay de más propio; pero en él toma la autoactividad absoluta del impulso transcendental básico la dirección cognoscitiva y la práctica estricta.

Ambos, el impulso cognoscitivo y el impulso práctico, coinciden en un ligamen parcial a la objetividad, pero se distinguen en su comportamiento fáctico frente al objeto.

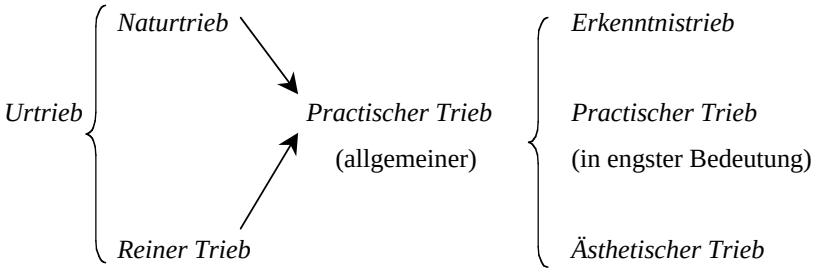
a) El impulso cognoscitivo no quiere modificar nada en las cosas: las deja como son. En tal medida, es dependiente *materialiter* de la cosa. Se orienta a conocer sólo por el conocimiento mismo. No le interesa en absoluto cambiar la esencia o constitución externa e interna de las cosas. Impulsados por él sólo deseamos saber lo que es la estructura constitutiva de cada cosa; y sabiéndolo nos sentimos satisfechos. El valor de la representación consiste aquí en acomodarse perfectamente a la cosa, la cual es supuesta por nosotros como algo determinado por sí mismo, sin intervención nuestra. Pero el impulso mismo es espontáneo, autoactivo, y se dirige inmediatamente a reproducir la cosa. Es claro que este hecho parece ser explicado mejor en la hipótesis no idealista de quienes pretenden que la materia de sus representaciones está dada por los objetos, de suerte que las imágenes confluirían en nuestra mente desde todas partes. Pero incluso en esta hipótesis, no compartida por Fichte, se precisa de una actividad propia del sujeto para captar las imágenes y elevarlas a representaciones. Así pues, en su función teórica la conciencia está ligada *materialiter* al objeto mediante el concepto; pero éste es *formaliter* resultado de la autoactividad absoluta, como en la ordenación intencionada de representa-

23. VIII, 277.

ciones que acontece en la configuración conceptual de la ciencia. Este impulso, pues, queda siempre satisfecho en cierta medida[24].

b) De modo distinto se comporta el *impulso práctico*. Este se orienta a configurar estructuralmente la cosa misma, por mor de la configuración esencial, la cual es conocida por nosotros cuando aparece la excitación de este impulso. El impulso práctico supone en el fondo del alma una representación creada, tanto en su existencia como en su contenido, por una autoactividad libre; el impulso, pues, se orienta a crear en el mundo sensible un producto que le corresponda. Pero, a diferencia del impulso cognoscitivo, jamás nos deja satisfechos, pues no tiende a conocer la cosa tal como es, sino a determinarla, modificarla y configurarla como debe ser.

Considerados en sus funciones, ambos impulsos son *antitéticos*; pero han de ser conciliados y unificados en la conciencia una e indivisible. En realidad coinciden ambos en una esfera común, en un ámbito de *mediación* que comparte una función del impulso cognoscitivo y otra del impulso práctico. "El impulso no puede dirigirse a la representación de la cosa sin que en general se oriente a la representación en razón de la representación misma; y también es imposible un impulso que influya en la cosa misma y la elabore conforme a una representación que debe estar fuera de toda experiencia y sobre toda posible experiencia, si no hubiera en general impulso y facultad de proyectar representaciones independientemente de la constitución real de las cosas"[25]. Fichte llama *impulso estético* a esa facultad de proyectar representaciones independientemente de la existencia o de la modificabilidad de la cosa. Se trata de una *función originaria* del yo. Con esta "función estética" se completa la división de los impulsos:



24. VIII, 278-279.

25. VIII, 281.

c) El impulso estético se orienta hacia una determinada representación, pero sólo en razón de la representación misma, nunca en función de una cosa que le correspondiera o de un conocimiento de esa cosa.

Ni en el aspecto cognoscitivo ni en el práctico, "el impulso se orienta a la representación sola o a la cosa sola, sino a una armonía entre ambas; sólo que en el primer caso la representación se rige por la cosa, y en el segundo la cosa por la representación"[26]. Pero de modo distinto ocurre con el impulso estético, el cual se dirige propiamente "a una representación, y a una representación determinada, sólo por mor de su determinación como mera representación"[27]. La representación es el fin propio de este impulso: el valor de esta representación no reside en su concordancia con el objeto, sino en sí misma. El tema de este impulso estético no es el original que se diera en la representación, sino la forma libre e independiente de la imagen misma. Semejante representación está aislada como fin último del impulso: carece de relación recíproca con objetos o cosas.

2. Pero tanto el impulso práctico como el estético tienen algo en común: en el fondo de ambas determinaciones hay una representación proyectada en su contenido por una absoluta autoactividad. Sólo que en el impulso estético no tiene por qué haber nada que le corresponda en el mundo sensible. Incluso cuando se exige que la imagen estética quede expresada en el mundo sensible, semejante exigencia no arranca del impulso estético, cuya tarea acaba en la mera proyección de la imagen en el alma, sino del impulso práctico, el cual penetra por cualquier motivo en la serie de las representaciones y establece un fin externo: el de reproducirla en la realidad.

Asimismo tanto el impulso cognoscitivo como el estético comparten el hecho de exigir una representación como fin último suyo, y sólo quedan satisfechos cuando ésta queda configurada: ambos son abarcados por una *contemplación desinteresada*, alejada de inclinaciones hacia objetos. Sólo que en el impulso cognoscitivo debe la representación concordar con las cosas. Y puede ocurrir que la representación de un objeto realmente existente se adecue muy bien al impulso estético; pero la satisfacción concomitante de este impulso no se dirige en absoluto a la verdad

26. VIII, 280.

27. VIII, 280.

externa de la representación: pues la imagen proyectada gustaría también aun cuando fuese vacía; el hecho de que ocasionalmente encerrara conocimiento estricto no aumentaría el placer estético.

Fichte indica, en fin, que el fundamento común de los tres impulsos es el "impulso puro" que está conectado en la conciencia real al "impulso natural". Dicho impulso puro pretende la libertad por la libertad misma, la cual se expresa en el impulso estético de un modo prístino y sin connotación alguna a objetos. Por ejemplo, el impulso cognoscitivo hacia la verdad encierra una doble relación: al carácter *formal* (espiritual, libre, supranatural), y al *carácter material* (o de contenido determinado por el impulso natural) de la verdad. El interés en la pura forma de la verdad tiene su raíz en el impulso estético.

Pero no debemos perder de vista que el impulso estético es una dimensión del "*practischer Trieb* en sentido general" y, en cuanto tal, es el portador originario de la libertad espiritual[28].

En sentido genético-histórico, el impulso estético es el primero y el último, y en él se organiza analógicamente de un modo más puro la tendencia a la libertad, a la pura autoactividad. En sentido *esencial y estructural*, el impulso práctico (moral) general es el originario, no distinto de sus formas determinadas (cognoscitiva, práctica y estética), pues está implicado en todas ellas como fundamento. En Fichte tiene primacía la "razón ética", pero no la "razón operativa". La razón ética tiene su mejor expresión en la función estética, la cual no consiste en un *facere*, sino en un *agere* interior. La razón estética es "razón práctica", pero no "razón operativa". Y dado que la libertad espiritual, interior al hombre, es la meta de toda verdadera moralidad, y la fuerza creadora que sale hacia fuera nos espiritualiza y nos hace libres en la medida en que el hombre entra en lo más profundo de su propia esencia, puede decirse que esta interioridad es el hogar del sentido estético, del "schönes Geistes".

Fichte conecta a la función estética el impulso práctico (operativo), independientemente de la realidad de su objeto, y afirma un profundo parentesco de la función estética con la conciencia teóretica; de aquí puede concluir que la conciencia real culmina como conciencia estética

28. Tempel, en cambio, entendía el "*practischer Trieb* en sentido estricto" como *impulso moral*, "sittlicher Trieb", cosa que no permite el texto de Fichte; puesto que el "sittlicher Trieb" coincide mejor, según Fichte, con el "*practischer Trieb* en sentido general", al cual se deben subordinar, como a su origen, todos los impulsos. G. TEMPEL, *Fichtes Stellung zur Kunst*, 21-27.

en un acto de contemplación, "absichtlose Betrachtung". No se trata de una primacía de lo teorético sobre lo práctico, sino de una prioridad genética de lo estético tanto sobre lo teorético como sobre lo práctico; o lo que es lo mismo, de un encumbramiento estético del impulso moral espiritual, puro. La libertad espiritual, la que es exigida por el deber moral, se inicia genéticamente, evolutivamente, en lo más profundo del hombre bajo la forma de una función estética y culmina también en los momentos estéticos del impulso cognoscitivo y del impulso práctico. La más profunda vocación del hombre es la acción; pero no la acción externa, sino la interna, aquella cuyo fin no está en un objeto externo, sino en sí misma como acción. Es la acción perfecta, a la que cumple en máximo grado el calificativo de libre, donde el representar coincide con lo representado, donde el ver y lo visto son una misma cosa, donde se identifican el gozar y lo gozado. Esto es lo que Aristóteles llamó "praxis" (que es interna, a diferencia de la "poiesis" exteriorizante) y Fichte llamó "función estética", que es lo más alto e interno del hombre. Por ella se convierte cada producto y momento de la actividad teorética y práctica en *imagen* (*Bild*) del absoluto, de la realidad primera y substante; aunque, claro está, la imagen misma no es el absoluto en sí.

El *genio*, como facultad interiorizante, se constituye no sólo por la facultad de la representación, sino por el impulso práctico. Pues una exposición cualquiera de la "imagen estética interna" en el mundo sensible pertenece al ámbito del impulso práctico. El genio es, en otros términos, una libre capacidad espiritual de creación[29], enfrentada a la mera letra de las cosas. Si la *idea* es el fin infinito de nuestro *impulso originario*, y si el *ideal* es la exposición de una parte de esta *idea* en una *imagen*, el espíritu es capacidad del ideal[30]. El *ideal*, de un lado, está limitado en cada momento, pues es la exposición *sensible* de la *idea*; pero, de otro lado, es infinito, pues es exposición de la *idea* como tal[31]. Fichte combina, pues, en el genio el impulso estético con el impulso práctico.

29. "Geist, frei Schöpfungsvermögen".

30. "Vermögen der Ideale" (VIII, 291).

31. I, 269.

5. La primacía estética en la práctica: el ocio

1. La función estética marca el sentido último no sólo del ámbito cognoscitivo, sino también del ámbito operativo. Aquél reside en la *contemplación* (*absichtlose Betrachtung*); éste en el ocio (*Musse*). El genio sólo florece en la medida en que existe un ámbito de ocio, tema éste admirablemente tratado por Fichte en *Das System der Rechtslehre* de 1812.

El ocio ha de ser visto como una solución al problema de la jerarquía de las acciones humanas. Pero sólo cuando el hombre establece su fin último puede resolver a su vez el problema de la jerarquía de sus acciones, tanto externas como internas. ¿Y cuál es el fin último del hombre? No otro que la moralidad (*Sittlichkeit*). Este es, entre todos, el fin absolutamente necesario. Fin que puede ser exigido por medios externos y sensibles, v. gr., los que tiene en su mano un Estado, pero sólo en la medida en que ya se supone que todos los hombres tienen la libertad de proponerse un fin moral. A su vez, esta libertad no puede ser obtenida sino por la liberación y desligamiento de todos los fines sensibles[32].

Mas precisamente por esta libertad asumismos cualquier tarea en el mundo y adquirimos algo en propiedad. La propiedad absoluta de cada uno es el *ocio* libre (*frei Musse*) *para lograr los fines que se quieren*. Estos fines conforman y plenifican el trabajo que el hombre toma para mantenerse a sí mismo y al Estado[33].

De modo que la propiedad no es otra cosa que la libertad o el ocio logrado por el trabajo: el ocio adquirido por un trabajo es el valor mismo de este trabajo. El ocio, pues, debe ser asegurado por un Estado que se precie de serlo[34].

Para explicar el sentido antropológico, moral y metafísico del ocio, expone Fichte una antítesis básica, similar a la habida entre dogmatismo e idealismo, o entre materialismo y espiritualismo.

De un lado, la voluntad humana está ligada al *derecho* mediante el establecimiento de un poder estatal; dentro del Estado es imposible que se de una voluntad fuera del derecho: o sea, la voluntad es consecuencia

32. X, 539.

33. X, 542.

34. X, 562.

de un mecanismo. La voluntad se convierte en instrumento del Estado. Sólo así se asegura el derecho. Pero con esto se evapora el sentido del "hombre libre", por cuya virtud se erige el Estado[35].

De otro lado, recuerda Fichte que para ser libre es preciso que cada uno logre su concepto de fin sin una imposición necesaria –porque en este caso la voluntad sería algo derivado, un producto de la necesidad tanto natural (la de la naturaleza que se le puede imponer) como jurídica (la del Estado)–; por tanto, el estado de derecho es condición de la libertad moral, consistiendo la libertad *moral* en querer un fin que no está en la naturaleza fáctica, sino en un mundo superior: la libertad es la facultad de fines suprasensibles[36].

Esta contradicción es solventada por Fichte recurriendo a una síntesis, cuyo núcleo argumental desemboca en el ocio. Su iniciativa transcendental ha de verse en la función estética del espíritu, pues en esta el desligamiento de objetos (el impulso a la representación por la representación misma) marca la pauta del desligamiento del trabajo en el ocio (el goce de la libertad por la libertad misma). Una vez que el hombre satisface sus propias necesidades y cumple sus deberes civicos ha de quedarle todavía libertad para fines que puedan ser proyectados libremente; se trata en primer lugar de fines referentes a la formación libre y la formación para la libertad moral. Esta libertad es el derecho absolutamente personal, que no puede ser contravenido por ningún contrato. A cada uno se le debe atribuir esta libertad dentro de su propia esfera, de modo que con ella no perturbe a los demás. Precisamente el contrato de propiedad debe ser realizado bajo este puesto[37].

Esto tiene una consecuencia importante, a saber: que la forma *jurídica* externa del estado nada dice acerca de su legitimidad interna. Para Fichte, la única condición de esta legitimidad interna del Estado consiste en que su fin último sea la libertad moral[38]. Y no hay Estado si éste es incapaz de asegurar aquél derecho a cada uno. Por eso dice Fichte que el Estado tiene dos aspectos: de un lado, es una institución que obliga absolutamente, porque él es el derecho mismo que se ha convertido en un

35. X, 537-538. Cfr. G. A. WALZ, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes,* 504-508.

36. X, 535.

37. X, 535.

38. X, 539-540.

poder natural constrictivo. Pero, de otro lado, el Estado tiene derecho solamente bajo la condición de obligarse a asegurar a todos la independencia y la libertad superior. Si de otro modo fuera, ni siquiera podría hablar de derechos: sería un Estado injusto, subyugador, dictatorial[39].

2. El ocio equivale, pues, a libertad, según las dos formas de ésta: como tiempo externo para lo libre y como estado interno de libertad.

a) En primer lugar, el ocio es tiempo externo para lo libre. El tiempo íntegro y la fuerza del hombre no debe desaparecer en los trabajos que emprende: si de otro modo fuere, carecería de derecho, pues no poseería una libertad superior. Por tanto en el Estado debe quedar fijada tanto la parte alícuota de tiempo y fuerzas de todos los sectores laborales, como la parte excedente[40]. Pero se debe tener en cuenta que el ocio es el fin propiamente dicho, mientras que el trabajo es sólo el medio exigido[41]. Esta relación del trabajo del todo con su ocio respectivo puede ser muy diverso según los distintos Estados. De modo que la posesión o *propiedad del todo* es el ocio. Y, por lo que a las personas concretas se refiere, Fichte señala que cuando dos entran en relación recíproca en su trabajo puede producirse injusticia precisamente cuando una de ellas ha de trabajar para el ocio de la otra, sin lograr el mismo ocio[42]. Un contrato entre dos hombres debe realizarse de modo que cada uno mantenga una esfera dentro de la cual pueda usar de su libertad como propiedad; en dicha esfera debe acontecer que, después de que el hombre haya satisfecho sus necesidades básicas y sus obligaciones cívicas, le quede todavía libertad, o sea, fuerza, tiempo, espacio y derecho para proponerse los fines que libremente quiera[43]. De aquí concluye Fichte que cuanto menos ocio deja disponible el trabajo exigido por el Estado, tanto más pobre es ese Estado; y cuanto más ocio proporciona, tanto más potente es el todo[44].

39. X, 538-539.

40. X, 543.

41. “Die Musse ist also der eigentliche Zweck, und die Arbeit nur das aufgedrungene Mittel” (X, 544).

42. X, 564.

43. X, 536.

44. X, 544.

b) Pero en segundo lugar, ocio es estado interno de libertad. Ya hemos visto que el fin último de la conexión de los hombres con el derecho es la libertad. El Estado debe asegurar esta libertad de todos de un modo visible, pues sólo cuando es público ese acto de asegurar se constituye propiamente el Estado. Este modo visible lo integran las instituciones a través de las cuales todos tienen la oportunidad de formar su libertad[45]. Dichas instituciones representan en verdad el desligamiento de otros trabajos y de otros fines sensibles.

Son instituciones a cuyo través se forma la libertad, la voluntad como fuerza primaria y original que por encima del Estado se propone a sí misma fines suprasensibles[46]. De ninguna manera deben ser instituciones de adiestamiento, de mecánica habilidad para hacer de las personas instrumentos de ajena voluntad.

Fichte señala que esta libertad interna y fundamental debe penetrar en toda la actividad del hombre, sin dividirse en tiempos prefijados o en instituciones especiales[47]; aunque hasta que no se produzca la plena penetración será preciso que exista una separación espacial y temporal adecuada. Por tanto, la libertad superior debe ser separada de los negocios precisos en ciertos tiempos. Las fiestas, los descansos dominicales, etc., tienen este significado[48]. La fiesta cobra así un doble sentido estético, por cuanto actualiza el momento lúdico de la contemplación y el aspecto gozoso del ocio. Y explica que la producción del genio creador se parezca mucho a una eclosión festiva.

6. La conciencia "instada" del genio

1. Genio es el hombre dotado de talento productivo, creador de novedades, y en él preponderan las funciones de intuición y de invención. ¿Son acaso arbitrarios su proceder y su creación?

45. "Durch Anstalten zur Bildung der Freiheit für Alle" (X, 540).

46. "Sich selbst Zweckbegriffe zu setzen" (X, 541).

47. "Nicht abgesondert sein in bestimmte Zeiten und besondere Verrichtungen" (X, 537).

48. X, 537.

En la obra *Über Geist und Buchstab in der Philosophie* –que, como antes se ha dicho, Fichte escribe en el 1794, pero sale a la luz pública en 1780–, sostiene que en el genio la función estética interioriza el impulso cognoscitivo y el impulso práctico por medio de la pura afirmación de la representación. La facultad de representación[49] es la *imaginación; pero ésta, a su vez, es una función del espíritu en su sentido más* alto, de la *razón*[50], pero no del *arbitrio*, ni de una *fuerza obstinada de afirmación*. De modo que el genio se encuentra siempre bajo la *ley de la razón una* que anima a todos los hombres. Por eso los productos del genio tienen validez universal[51]. Y su conciencia es siempre una conciencia "instada", "urgida" supraindividualmente.

El genio penetra en lo que está escondido a los ojos de los demás; posee el "sentido de lo universal", frente al "sentido de lo individual"[52] que se detiene en lo superficial y separa o divide. El sentido del genio es profundo, muestra los puntos de contacto en que coinciden los hombres. El genio no trata de presentar su individualidad ante los demás; más bien, sacrifica esa individualidad, precisamente para convertir aquellos puntos comunes de contacto en el carácter personal de su espíritu y de su obra[53]. La tarea de su personalidad finita consiste en superar la individualidad sensible. En el genio aparece el fundamento del mundo como potencia creadora que expresa su contenido ideal en formas y obras y despierta en los demás el talento y la fuerza para contemplarlas y gozarlas[54].

La genialidad creadora está constituida, en primer lugar, por el impulso estético; se trata de un concepto genérico, cuyas especies son, entre otras, las del "cientifico", la del "artista", la del "filósofo", etc. En todos ellos se encuentra la consideración desinteresada que caracteriza fundamentalmente el impulso estético de representar por el representar mismo.

Es la misma tesis que sostendrá en 1805, en su obra *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*. Aquí afirma Fichte que el fundamento del mundo es la idea, un ámbito metafí-

49. "Vermögen der Vorstellung" / "Einbildungskraft".

50. "Vernunft".

51. VIII, 292.

52. "Universalsinn" / "individuelles Sinn".

53. VIII, 275-276.

54. VIII, 292.

sico oculto para el ojo vulgar, pero accesible al hombre formado, el cual la acoge como la misión que debe cumplir libremente sobre la tierra[55]. De este modo, el *impulso hacia un objeto espiritual no conocido distintamente se llama genio*. Es un impulso que excede de lo natural y se orienta hacia un mundo espiritual, en el cual habita el hombre originariamente[56]. El genio posee una conciencia instada, solicitada verticalmente por la *idea*. La conciencia de los demás hombres está solicitada horizontalmente por la ejemplaridad[57] del genio.

El amor a la *idea*, a la auténtica vida racional, sólo es, en la actual situación del común de los hombres, –analizada en *Die Grundzüge des gogenwärtigen Zeitalters* (1806)– el amor de quien posee esa vida sólo en la representación y en una débil imagen y la obtiene comunicada por otros[58], justo por los genios. Los demás hombres participan de la vida racional en la imagen; una posesión que funciona como una relación estética. Pues quien participa de la vida racional simplemente en imagen, se enamora de esta imagen y reposa con complacencia en ella; se ha adentrado en la esfera de la vida racional hasta poseer una representación de cómo ella debiera ser. Le invadirá una complacencia estética que es simplemente una complacencia en la representación y, además la más alta complacencia estética que hay[59].

2. El genio toma una distancia histórica frente a todo lo conocido por la tradición y por el uso; se concentra con una intensidad superior a la necesaria para la mera atención aplicada al estudio o a la observación; y pone en obra, en un proceso fundamentalmente inconsciente, pero no arbitrario, unas fuerzas espirituales específicas que, desde esquemas indecisos o imágenes incipientes, culminan en formulaciones conceptuales o en plasmaciones sensibles. Pero la novedad que el genio aporta no se debe a la pura energía de sus facultades individuales: la *idea* original se le revela en el acto de *inspiración*, desde la cual, apoyándose en lo anti-

55. VI, 367.

56. VI, 373.

57. “Vorbildlichkeit”.

58. “Durch andere mitgetheilt” (VII, 39).

59. “Das höchste ästhetische Wohlgefallen, welches es giebt” (VII, 40-41).

guo, produce algo nuevo, creador en el mundo del fenómeno[60]. El hombre inspirado, el genio, es al fin y al cabo un elegido.

Fichte señala que el genio, por su propia naturaleza, no es cognoscible directamente, por ejemplo, en una experiencia. Hay que esperar a que la obra culmine para calificar de genial al hombre que la ha realizado[61]. Pero nadie sabe qué frutos puede dar aquél que está todavía en camino. El estudioso debe comportarse, pues, como si tuviera genio, para no desperdiciar las ocasiones propicias. El genio se siente realmente dominado, sobrecogido (*ergriffen*) por la idea y se eleva por encima de nuestras prescripciones o preceptos; alcanza su destino sin nuestra acción y sin su propia acción[62].

No admite que exista un genio en general; el genio está siempre concretizado. Llama *genio* al impulso hacia un objeto espiritual no conocido distintamente. Ese impulso se orienta hacia un aspecto especial de la *idea* una e indivisible en sí; por tanto, habrá un genio de la poesía o de la filosofía, o de la física, o de la legislación, etc., pero nunca genio en general. Este genio especial puede ser innato como particular y determinado desde el principio; o puede ser innato en general, indeterminado inicialmente, y sólo por la marcha circunstancial de la formación (*Bildung*), se convierte en genio de una rama especial[63].

3. Pero sean cuales fueren las modalidades del genio, ¿cuál es la naturaleza de la actividad creadora que también lo define? Para Fichte es de importancia relativa en el proceso creador la fase preparatoria consciente tanto de selección de fines, de material y de método como de concentración, en virtud de la cual el hombre, con un estado de ánimo vivo y enérgico, orienta su fuerza espiritual hacia un punto determinado, iluminándolo y potenciándolo racionalmente (*rational*), para desde él hacer que la obra surja. Lo decisivo es la fase subsiguiente de incubación, la cual se fragua en una esfera más elevada e inaccesible a la experiencia consciente: en el plano de un *inconsciente espiritual*. En el hombre de genio hay un momento en que cesa la actividad consciente y empieza un proce-

60. VI, 368.

61. VI, 380.

62. VI, 382.

63. VI, 374.

so profundo de maduración de ideas, acompañado de un *sentimiento* oscuro y vibrante que inunda el alma entera, convirtiéndose en *impulso fundamental*[64]. La solución que se buscaba en el período consciente surge ahora de improviso: la inspiración se ha convertido en invención. Sólo queda, a partir de ahora, que las fuerzas intelectuales conscientes vuelvan a tomar la iniciativa para dar forma o figura a lo incubado, determinando nuevos conceptos y revisando o perfeccionando planteamientos antiguos.

En el genio se encuentran unidos ambos momentos: el del oscuro sentimiento y el de la claridad consciente. En el genio bulle primero la ciega fuerza que con poder natural arrastra la personalidad. Inmediatamente su contenido ha de elevarse a la reflexividad, a la claridad de la conciencia transcendental. Por ejemplo, el sentimiento oscuro de la verdad[65] condiciona la claridad consciente con la que el filósofo expone ante su propia mirada, de modo sistemático y artificioso, las acciones necesarias de la inteligencia: la verdad ha de ser poseída desde el principio, independientemente de sus pruebas[66]. Del mismo modo, en el artista la inspiración originaria, no sometida a conceptos, el sentimiento de belleza[67] condiciona la fijación intencionada y reflexiva de la imagen que pretende plasmar. Incluso habla Fichte de un genio de la virtud[68]. Lo dado en el sentimiento debe ser esclarecido con la conciencia transcendental.

De modo que, si bien el genio tiene un componente *innato*, necesita también, para desarrollarse, de la educación, del trabajo intenso, de la decisión voluntaria, tanto en el momento antecedente a la inspiración como en el consiguiente a ella. En primer lugar, en el proceso que precede a la inspiración es imprescindible una cultura general preliminar; desde ahí se fraguará una inclinación natural hacia una rama especial de la cultura, un afán insaciable de saber, sólo por el saber mismo, como una especie de curiosidad cósmica[69]. Pero también requiere aplicación labo-

64. “Ahndung” / “Grund-Trieb” (VI, 372-373).

65. “Wahrheitssinnes”.

66. V, 422.

67. “Schönheitssinne”.

68. “Tugendgenie” (IV, 185).

69. “Wissbegierde” (VI, 375).

riosa el momento subsiguiente a la inspiración; sin esta actividad, sólo encontraríamos la falsificación del genio[70].

Fichte se aleja, pues, de cualquier teoría psicológica que, pretendiendo determinar la naturaleza de esta actividad creadora, recurra solamente a mecanismos conscientes: la creación no es inmediata consecuencia de un trabajo consciente anterior, de un curso de pensamientos que se sucede siguiendo ciertas reglas, orientándose a un fin preestablecido y ajustándose a un método concreto. Su teoría del genio es *metafísica*; y pone la fuerza del inconsciente, con su momento de incubación e inspiración (al margen de reglas racionales), en una instancia que está más allá de la personalidad del creador, en una potencia extraña que sobrecoge al alma y le inspira sentimientos y pensamientos. En la manifestación de esta potencia, el alma se comporta pasivamente, instrumentalmente, no presta cooperación propia individual[71].

4. El hombre de genio, como creador, desarrolla una fuerza originaria, de la que surgen ideas creadoras. Este fondo inconsciente es llamado también por Fichte lo supranatural, lo incognoscible, lo divino que, como *idea*, se forma por su propia fuerza una vida persona y autónoma en los hombres[72].

De lo dicho se desprende la *misión* del genio en la historia: ha de imprimir a la *idea* una configuración especial, incorporándola en el mundo, para que llegue a ser el más alto principio de vida en cada uno de los hombres. Pero ha de echar mano antes de la cultura de su época. Y el genio que por desidia o por orgullo no encuentra el camino de la cultura para dar a su *idea* forma o configuración abre un abismo entre él y todas las épocas[73].

Es, en fin, patente que esta doctrina del genio corrige la imagen estereotipada que vuelcan algunos tratadistas de Fichte, exponiéndolo como filósofo de la acción, de la transformación del mundo por el sujeto. Para Fichte, en el genio creador impera la tendencia a la *interioridad pura*. Sin interioridad no hay genio. La tendencia a la interioridad es llamada im-

70. VI, 375.

71. VI, 377.

72. VI, 372.

73. VI, 375-376.

pulso estético. Este, a su vez, se organiza como determinación culminante de la tendencia moral. Podría decirse que si la tarea del hombre es básicamente moral, el inicio y la culminación fáctica de esta tarea es estética: la *contemplación* (*absichtlose Betrachtung*) en la vida teorética *y el ocio* (*Musse*) en la vida práctica. *Contemplación y ocio* son las formas supremas de la conciencia real estética. Por último, en cuanto contemplativa (o no operativa), la conciencia del genio es una conciencia "instada" "requerida", sobrecogida (*ergriffen*) por una fuerza metafísica transcendental que la invade por arriba y desde dentro, *a cuyo goce puede acceder el hombre no en la operatividad externa, en el trabajo, sino en esa otra forma estética de afirmación íntima que es el ocio creador*.

TERCERA PARTE

SUBJETIVIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

VII. INTERSUBJETIVIDAD LOGRADA

Introducción. Lo jurídico y lo moral en la intersubjetividad

Se ha explicado ya que, para el último Fichte, la "existencia" –que no es otra cosa que el *hombre* o, mejor, el *género humano* mismo– es manifestación o exposición del ser absoluto. En cuanto manifestación acontece en el tiempo: mas tiene lugar no sólo en los momentos particulares, sino también en los conjuntos u "organismos homogéneos totales", los cuales se escinden a su vez en momentos particulares de dicha existencia viva. No hay así un tiempo único, sino tiempos encabalgados sobre ordenaciones de tiempos.

Esta consideración se desarrolla como un punto decisivo de la filosofía práctica, la cual enfoca al yo como determinante del no-yo, a diferencia de la filosofía teórica que ve al yo como determinado por el no-yo. El fundamento de la filosofía práctica es el esfuerzo del yo para hacer real la absolutividad que desde el comienzo tiene ya idealmente. Ese es, desde el punto de vista práctico, el esfuerzo del género humano, o también, de la vida humana *intersubjetiva*[1].

Porque la totalidad de la vida del *género humano* es un conjunto u organismo uniforme que, habiendo entrado en el tiempo, se muestra único e indiviso. Este organismo consonante de la vida temporal está regulado por leyes universales.

1. H. OESTERREICH, *Freiheitsidee und Rechtsbegriff in der Philosophie von J.G. Fichte*, 38-42, 48-63.

Pues bien, las leyes inteligibles de tales organismos –del género humano– se refieren al principio autónomo y subsistente de la vida temporal, principio que se muestra como libertad; son, pues, *leyes para un libre actuar intersubjetivo de seres vivientes.*

Mas el origen de esta legislación se halla en la vida absoluta, la cual se expresa en el tiempo como *legislación*; no ciertamente como legislación que impera con fuerza ciega y somete inflexiblemente a los seres –al igual que ocurre en la naturaleza objetiva–, sino como *legislación en la vida*; porque si la vida absoluta es independiente, su expresión o legislación ha de reflejarse como ley divina en la libertad, y tal es la ley moral (*Sittengesetz*).

Esta vida manifestada, expresión del ser absoluto y originario, tiene a todo lo que hay fuera de ella como obstáculo de su dinamismo, o mejor, como límite que ha de ser superado para que se desarrolle la verdadera vida; aquello será simple medio para el fin de la verdadera vida. La ley moral de los hombres es el único fin, por el que todo se manifiesta y viene a la existencia. Lo que el hombre debe producir libremente sobre la tierra es lo que la vida expresada encierra de absoluto, de verdad.

Pero Fichte advierte que no hay que limitarse a pensar este deber y esta libertad según el imperativo categórico de Kant, ni hay que detenerse demasiado en la *forma* de la moralidad, según la cual algo debe acontecer pura y simplemente por razón de una ley que obliga; ni tampoco es acertado concentrarse negativamente en el *contenido*, advirtiendo más lo que el hombre no debe hacer, que lo que debe hacer. Porque lo absoluto y creativo de la vida sólo se nos revela en una situación temporal cuando aparece el hombre *inspirado* y se deja guiar por ella, realizando sin precedentes algo nuevo, productor, creador en el mundo de la manifestación. Sin los elegidos –los genios– no habría nada grande y bello en el universo[2].

La vida del hombre no sólo es el único órgano o instrumento inmediato de lo absoluto en el mundo sensible, sino también el objeto primero e inmediato de su eficiencia dirigida al perfeccionamiento del género humano.

2. VI, 364-368.

Acontece aquí una pugna entre naturaleza y libertad; y en ella ha de salir victoriosa la libertad[3]. Porque la vida humana aparece dividida fenoménicamente en los varios individuos que conviven con su respectiva libertad e independencia. Ahora bien, esta división –como ya enseñó Kant en su escrito sobre *La paz perpetua*– es establecida por la *naturaleza*, la cual funciona como un factor de perturbación y represión de la vida; y se hace efectiva para que en ésta y por la lucha con ésta se realice libremente la unidad de la vida, que debe ser conforme a lo absoluto que se manifiesta. De modo que la naturaleza pone dificultades a la unidad de la vida humana –estimulando la *intersubjetividad externa*– para que el hombre consiga dicha unidad con su esfuerzo y para que todos los individuos se unan en anhelo y sentimientos –provocando la *intersubjetividad interna*–. Por eso, en el *estado natural* las voluntades de los individuos están en continua lucha y oposición: las fuerzas de la naturaleza mueven a unos contra otros.

Al compromiso que la naturaleza tiene para promover entre los hombres, a la vez, la división y la superación de esa división, está ligado el ámbito del derecho, con todas sus instituciones inmediatas. Así pues, el primer momento de la intersubjetividad es el jurídico y tiene un tinte natural. La inmediata y más elemental institución de ese momento jurídico de la intersubjetividad es el matrimonio; la más compleja y elevada es el Estado. Si en aquella prepondera lo moral sobre lo jurídico, en ésta tiene la primacía lo jurídico sobre lo moral.

No obstante, en la medida en que los hombres –aspirando hacia lo absoluto– vayan imponiéndose al mundo sensible, desaparecerá la lucha que da lugar al Estado. Con ello no tendrá que esfumarse el Estado: precisamente el *Estado* es la primera potencia que permanecerá sin estar ya fundada en la mera naturaleza, porque será engendrada en el mundo por una *nueva creación*; por eso, es el Estado la institución en que la lucha de las fuerzas individuales puede atenuarse hasta desaparecer por completo, gracias a la moralidad general.

3. H. J. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, 141-142.

I. MICROINSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA: EL MATRIMONIO

1. Sentido supraindividualista del amor

Del amor parte Fichte con el objetivo de estructurar su teoría del matrimonio. Para cumplir ese objetivo, empero, Fichte asigna el amor a una de la partes, a la mujer primordialmente, dejando para la otra parte, el varón, el ejercicio paralelo de la magnanimidad. O sea, Fichte traza los parámetros definitivos de la feminización del amor y de la masculinización del matrimonio.

Además, si para Kant existe el deber de casarse sólo cuando ha de darse la relación sexual, en cambio, para Fichte la determinación objetiva y moral del ser humano exige siempre entrar en el estado del matrimonio. Esta exigencia –también compartida después por Hegel– proviene, según Fichte, del ámbito antropológico y moral, y proclama la absolutización de la conyugalidad.

El "amor" es considerado por Fichte desde dos perspectivas: la *metafísica* y la *ético-antropológica*. El enfoque metafísico fue tratado por él ampliamente en su obra *Iniciación a la vida feliz* (1806)[4], a propósito de la relación que tiene el hombre con el absoluto. Este amor expresa en el hombre a la vez un estado de división y una aspiración a la unidad. División, por ejemplo, entre dos dimensiones reales del existente; o entre lo que un existente fácticamente es y el modelo ideal de su ser verdadero. "El amor reúne y religa de la manera más íntima el yo dividido que, sin amor, sólo se contemplaría fríamente y sin ningún interés"[5]. Esa relación metafísica es sinónima de "amor", el cual tiene carácter unitivo. La vida verdadera ama lo uno, inmutable y eterno, es decir, a lo divino[6].

Desde el punto de vista ético-antropológico, el tema del amor y del matrimonio fue estudiado por Fichte, dentro de las obras que él mismo publicó, en *Fundamento del Derecho Natural* (1796)[7] y *Sistema de teoría*

4. *Anweisung zum seligen Leben*, tomo V de *Sämmtliche Werke*.
5. V, 402.
6. V, 498.
7. *Grundlage des Naturrechts*, tomo III de *Sämmtliche Werke*.

moral (1798)[8], cuyo clima mental es filosóficamente posrevolucionario, en el que conceptos tan fundamentales como libertad, responsabilidad y familia –junto con el de las relaciones entre los sexos– sufren un proceso de redefinición. Asimismo encontramos interesantes observaciones en algunas cartas y parciales desarrollos en los siguientes inéditos: *Sistema de teoría del derecho*[9], *Lógica y Metafísica*[10], *Lecciones sobre los aforismos de Platner*[11] y sobre *Moral*[12]

Al estudiar el matrimonio –punto focal del amor–, Fichte pretende superar el individualismo jurídico y el individualismo libertario[13].

a) El matrimonio no es reducido por Fichte a una entidad puramente jurídica. Todo lo contrario. Según su *Derecho Natural*, la consideración jurídica supone el matrimonio como un *hecho moral previo*, aunque no estudie ni su fundamento ni el alcance de su deber-ser. En este caso, pues, la materia del derecho es el mismo hecho moral del matrimonio. Asimismo, cuando Fichte habla, desde el derecho, de la obligación que los padres tienen de educar a sus hijos, no está enseñando Moral; pues no dice que los padres *deben* educar; sino únicamente que ellos lo *hacen*. "Solamente establecemos aquí disposiciones naturales y morales en cuanto *hechos*, para obtener una *materia* sobre la cual tenga aplicación el concepto de derecho"[14].

Por tanto, es erróneo decir que Fichte separa abismalmente el derecho de la moral, o que cava entre ambos una sima infranqueable. El es consciente de que la determinación del matrimonio no se hace con la ley jurídica, sino con "la legislación mucho más elevada de la naturaleza y de la razón, la única que a través de sus productos crea un espacio para la ley jurídica". El matrimonio mismo no es una simple asociación jurídica basada en la coexistencia de seres libres; está fundado y ordenado por algo más elevado que la ley coactiva y ha de existir moralmente "antes

8. *System der Sittenlehre,* tomo IV de *Sämmtliche Werke*.

9. *System der Rechtslehre,* tomo X de *Sämmtliche Werke.*

10. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik,* ed. Jacob, Berlin, 1937.

11. *Vorlesungen über Platners Aphorismen,* en *Gesamtausgabe,* II/4.

12. *Vorlesung über Moral,* en *Gesamtausgabe*, Kollegnachschriften, vol. IV, 1 (cit. M).

13. M. RAICH, *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus*, 135-160.

14. III, 359.

de que puede hablarse de un derecho conyugal, al igual que es preciso primeramente que los hombres existan antes de que pueda hablarse del derecho en general". El derecho no se plantea ni la cuestión del origen de los hombres, ni la del origen del matrimonio. Sólo cuando se ha encontrado el fundamento antropológico y ontológico del matrimonio "es el momento de preguntar en qué medida es el concepto de derecho aplicable a este lazo, qué problemas jurídicos pueden aparecer a este respecto y cómo pueden ser resueltos"[15].

Por eso, en el *Derecho Natural* Fichte aborda dos cuestiones previas. En primer lugar, determina la necesidad de la existencia común de una pluralidad de seres racionales y su relación a un mundo sensible, para así tener un objeto sobre el cual aplicar el concepto de derecho en general. En segundo lugar, determina, como caso especial, la naturaleza del matrimonio como forma de coexistencia, para poderle aplicar también el concepto de derecho. "El matrimonio no es en absoluto una simple *asociación jurídica* como lo es el Estado; es una *asociación natural y moral*"[16].

b) Fichte se opone también a quienes piensan que el matrimonio es un uso inventado o una institución arbitraria. Para él se trata de una relación determinada de modo necesario y perfecto por la naturaleza y por la razón de consuno. Sólo porque la unión entre los sexos es perfectamente determinada por la naturaleza y la razón, fuera de toda arbitrariedad, "se hace absolutamente nulo otro lazo entre los dos sexos para satisfacer el instinto sexual"[17].

En virtud de que el matrimonio tiene previamente carácter prejurídico, ontológico, podemos después hablar de un "derecho natural real" y preguntar por los derechos y deberes que "el Estado posee, como administrador visible del derecho, en los asuntos conyugales en particular y en la relación recíproca de los dos sexos en general"[18].

Lo moral y lo jurídico, aunque sean órdenes diversos, se requieren además el uno al otro en el ámbito de la acción humana. Concretamente, en la *celebración* del matrimonio: de un lado, el matrimonio se funda en

15. III, 317.
16. III, 304.
17. III, 317.
18. III, 318.

la moralidad, por lo que es celebrado ante quienes son educadores morales, los eclesiásticos. De otro lado, la celebración tiene un valor jurídico, por lo que el eclesiástico comparece en este aspecto también como un funcionario del Estado[19].

A continuación se estudiará la propuesta de Fichte sobre la humanización del amor sexual dentro del matrimonio, en tanto que el varón y la mujer se colocan naturalmente ante sí mismos como personas y mantienen a su vez una referencia a su concreta sociedad civil.

2. La relación entre sexos

a) La separación natural de los sexos

El hecho de que la naturaleza haya formado *dos sexos* diferentes, por cuya unión es posible la perpetuación de la especie, debe tener una explicación antropobiológica.

Fichte parte de la siguiente idea biológica, que no somete a crítica: en cada nivel de la naturaleza orgánica hay una *fuerza formadora* (*bildenden Kraft*) cuyo más alto grado de despliegue es la formación de un ser de su especie. Si esta fuerza obrase necesariamente y sin interrupción, en la naturaleza se produciría un continuo paso a otras formas (habría un eterno *devenir*), pero nunca una persistencia de la misma forma (no habría un *ser*). Mas sin un ser o una forma persistente que pudiera pasar, tampoco sería posible un paso y, por tanto, ninguna naturaleza[20]. El sexo masculino y el femenino "no pueden estar unidos en uno, pues habría un generación continua, no habría permanencia, ninguna forma fija, o sea, dejaría de ser sí mismo para formar algo otro. Si todas las fuerzas estuvieran juntas, entonces siempre estarían ocupadas en una ininterrumpida labor de formación. A pasaría a B, pero no sería nada; este B pasaría a C, etc. Se daría el antiguo caos, nada subsistente. Por eso, aquello que debe subsistir, sólo a veces tiene que dirigir su fuerza hacia algo distinto, justo

19. III, 321.

20. III, 305.

para mantenerse a sí mismo. Cada producto natural orgánico tiene que conservarse a sí mismo y a la especie"[21].

Así, pues, el ser humano (*Mensch*), como producto de la naturaleza, no es mujer ni varón, sino ambas cosas: una totalidad orgánica"[22]. O como escribe a H. Th. von Schön (23 de Agosto de 1792): "Cada sexo humano, considerado como un producto natural, es tan necesario al otro que sólo unido a él constituye una totalidad orgánica; separado es tan sólo una media cosa (*halb*): no es ya un verdadero todo"[23]. Pero el varón es el instrumento, la articulación de la humanidad; la mujer es la organización de ésta[24].

La realidad de la naturaleza exige que la "especie" tenga a la vez como dos aspectos de existencia orgánica: uno específico o perpetuable y otro individual o irrepetible. Este último aspecto no es posible sino por la división de la fuerza formadora en dos mitades absolutamente complementarias que sólo mediante su unión forman un todo susceptible de perpetuarse específicamente. Al dividirse la fuerza, se forman los individuos. Y cuando los individuos se unen son la especie misma. "El individuo *subsiste* exclusivamente como impulso a formar la especie. Sólo así puede la forma quedar en reposo e interrumpir su actividad, y solamente con el reposo adviene una forma en la naturaleza orgánica; y únicamente así ésta deviene naturaleza. Por eso, esta ley de la separación de dos sexos formadores se extiende necesariamente a través de toda la naturaleza orgánica"[25]

b) Función activa y pasiva de los sexos

Como el matrimonio es un proyecto común de la naturaleza y de la razón, Fichte indica en primer lugar lo que la naturaleza aporta. La naturaleza hace que el fin de la propagación del género humano descanse en

21. *LM*, 275.
22. *GA*, II/4, 161.
23. *GA*, Briefeband III/1, 332.
24. *GA*, II/4, 162.
25. III, 306.

un impulso natural (*Naturtrieb*) inscrito en *dos sexos* particulares. Este impulso parece que únicamente existe para sí mismo o que sólo busca su propia satisfacción, pero en realidad es a la vez un *fin* de *nuestra* naturaleza humana y también un *medio* de la naturaleza en general. "En la medida en que los seres humanos sólo buscan satisfacer este impulso, se consigue el fin natural por las consecuencias naturales de esta satisfacción"[26].

Utilizando luego su capacidad de experiencia y de abstracción el ser humano entenderá que éste es el fin de la naturaleza; y, por elevación moral, puede proponerse este fin en la satisfacción de su impulso. "Mas con anterioridad a la experiencia, y en su estado natural, el ser humano no tiene este fin, pues su fin último es la simple satisfacción del impulso; y así tiene que ser, para que el fin de la naturaleza pueda realizarse de manera cierta"[27].

Si para lograr sus propios fines, la naturaleza se sirve siempre de un impulso natural, ¿qué relación mantiene en los seres humanos el impulso natural con la libertad? La libertad ni produce ni anula el impulso que, como tal, es algo dado y no arbitrariamente puesto. El fin de la naturaleza se consigue sólo cuando la acción del ser libre es producida inmediatamente por el impulso natural a unificar los sexos. La acción no se basa en un concepto, sino en un impulso. "El concepto puede solamente impedir o propiciar que el impulso se convierta en acción; pero no puede extirpar el impulso o ponerse en su lugar; la acción no está fundada *inmediatamente* en el concepto finalístico, sino en el impulso a través de la mediación del concepto finalístico. El género humano no se propaga por conceptos que se siguen de libres decisiones de la voluntad"[28].

Sólo se debe satisfacer el impulso como medio para un fin. Fichte distingue un doble fin: próximo y último o supremo. "El *fin próximo* es aquí la propagación de nuestra especie. Este fin hay que referirlo a su vez a nuestro fin *supremo:* el de que la razón domine". Así supera Fichte la concepción física del impulso[29].

26. III, 305.
27. III, 305.
28. IV, 328.
29. IV, 328.

Pero cada impulso tiene su función determinada. En la satisfacción del impulso –exigencia del fin natural– dentro del acto de procreación, uno de los sexos se comporta sólo de manera activa y el otro sólo de manera pasiva: "Entre los seres humanos, como en toda la naturaleza, ocurre que la relación entre los dos sexos es esta: el varón es en la procreación completamente activo, mientras que la mujer se comporta de modo enteramente pasivo"[30]. ¿Por qué es esto así?

Porque el *sistema* de todas las condiciones requeridas para engendrar un cuerpo de la misma especie debe darse completamente *unificado* (*vereignit*) en algún punto y, una vez puesto en movimiento, desenvolverse según sus propias leyes. "El sexo en el cual se encuentra ese sistema es, en toda la naturaleza, el *femenino*". Pero su principio motor ha de estar separado (*abgesondert*), porque debe haber una forma persistente. "El sexo en el que se produce este principio, separado de la materia que hay que formar, llámase masculino"[31].

c) La sublimación originaria del sexo femenino

De este planteamiento bio-antropológico se sigue que no habría relación conyugal si el fin de la naturaleza exigiese solamente *la actividad* de dos personas "La naturaleza dispone particularmente que en la unión de sexos, para la propagación de la especie, sólo uno se comporte de modo activo y el otro se limite a una actitud pasiva"[32]. Pero si la razón es actividad, ¿en qué medida participa de la racionalidad el sexo femenino, que es pasivo?

Fichte rechaza tajantemente la hipótesis de que el sexo femenino no sea racional por disposición natural; es claro que las mujeres son seres humanos.

También rechaza la hipótesis de que el sexo femenino, por su naturaleza especial, no pueda desarrollarse: lo cual sería tan contradictorio

30. M, 142.
31. III, 306.
32. IV, 329.

como admitir en la naturaleza una disposición que la naturaleza misma no tolera.

El problema reside, según Fichte, en que la razón es *absoluta espontaneidad* (*Selbsthätigkeit*); la simple pasividad contradice y suprime a la razón. De modo que la satisfacción del impulso sexual masculino concuerda con la razón en la medida en que se hace por medio de la actividad; pero la satisfacción del impulso femenino acontece siempre por la pasividad, haciéndose entonces contraria a la razón, pues propone como fin una simple pasividad. Fichte considera imposible que en un ser racional haya un impulso a comportarse de modo exclusivamente pasivo, y a entregarse a un influjo externo, como simple objeto de uso, dado que la mera pasividad contradice y anula a la razón. "Si, como es cierto, la mujer posee la razón y la razón ha ejercido un influjo en la formación de su carácter, el impulso sexual femenino no puede aparecer como un impulso meramente pasivo, sino que debe *convertirse en un impulso activo*. A pesar de la disposición natural, que debe también estar presente, este impulso sólo puede ser un *impulso a satisfacer a un varón y no a sí misma*, a entregarse no a sí misma, sino a otro. Un tal impulso se llama *amor*. El amor consiste en la unificación originaria de la naturaleza y de la razón"[33]. De modo que el sexo femenino *no puede jamás proponerse como fin la satisfacción de su propio impulso sexual*, pues un fin semejante contradice la racionalidad.

Pero es la naturaleza misma la que establece el impulso sexual femenino y su satisfacción. La mujer encuentra en sí misma tanto la racionalidad como el impulso sexual; éste es en ella algo natural, algo enteramente dado, originario e inexplicable desde cualquier acto anterior de su libertad. Por tanto, "es necesario que este impulso aparezca en la mujer *bajo una forma distinta*[34] y que, para poder subsistir al lado de la racionalidad, él mismo *aparezca* como una impulso a la actividad, y más precisamente como un característico impulso natural a una actividad que sólo pertenezca a este sexo"[35].

Observa, pues, Fichte dos principios opuestos de los que deduce una proposición conciliadora. Primero, el principio de la razón es la actividad, no la pasividad. Segundo, en la mujer debe haber un impulso mera-

33. IV, 329.

34. "Unter einer anderen Gestalt".

35. III, 307.

mente pasivo. Conclusión: o la mujer no es una criatura racional, o resuelve espontáneamente esta contradicción a través de un tercer elemento, de una "pasividad activa" que se encuentra justo en el amor, el cual es la *síntesis* más propia de razón y naturaleza: "una síntesis que, fundada precisamente en la naturaleza, es única en su género y aparece como la más bella de toda la naturaleza. La mujer se da al varón no por placer sexual, pues esto sería contrario a la razón, sino por amor; por amor se ofrece al varón y su existencia se pierde en la de éste"[36].

En esta tesitura, la mujer se despliega entre dos riesgos, entre Scila y Caribdis. De un lado, puede caer *por debajo* de su naturaleza, en lo irracional, si permite que el impulso sexual aparezca ante la conciencia bajo su verdadera forma y se proponga el fin de satisfacerlo directamente. De otro lado, puede *instrumentalizar* ese impulso, proponiéndose como fin satisfacerlo no bajo forma bestial ni bajo forma sublimada, sino como un *medio* para conseguir otro *fin* libremente propuesto. El fin de su impulso sexual quedaría mediatizado, por ejemplo, a obtener por un buen casamiento una "consideración social", en cuyo caso transformaría su personalidad en simple medio de un goce. Se propondría tener hijos con un hombre sólo para ganarse la estima de su estamento. Aunque su fin mediatizado, tener hijos, sería el de la naturaleza misma, ella podría lograr este fin con cualquier hombre, no *precisamente con este hombre*; "lo cual no testimonia, por su parte, un gran respeto por su propia persona"[37].

Fichte no duda de que varón y hembra son iguales como seres morales. Mas piensa que el sexo femenino se sitúa naturalmente en otra "longitud de onda" sexual, en un grado mucho más bajo (*tiefer*) que el masculino, pues es objeto de una fuerza que el varón despliega. El impulso sexual se manifiesta en la mujer de *forma sublimada*; mientras que en el varón aparece bajo su *forma verdadera*[38].

36. M, 142.
37. III, 308.
38. III, 309.

d) El pudor femenino

El varón, según Fichte, no pierde originariamente su dignidad cuando íntimamente confiesa (*sich gestehen*) el impulso sexual y sólo busca la satisfacción de éste con la mujer. Pero la mujer no puede aprobar íntimamente en ella este impulso. El hombre puede cortejar e insinuarse (*kann freien*); la mujer no lo puede hacer sin rebajarse a sí misma en grado extremo. "Cuando el varón recibe de la mujer una respuesta negativa, ello sólo significa que ella no quiere someterse a él –y esto se puede tolerar–. Pero cuando la mujer recibe del varón una respuesta negativa, significa que el éste no quiere aceptar la sumisión que ella ya ha efectuado –lo que sin duda es intolerable"[39]. Es ocioso en este punto, dice Fichte, introducir la cuña de los "derechos humanos", argumentando que las mujeres deben tener el mismo derecho que los hombres para ir al matrimonio. Fichte no niega, a finales del siglo XVIII, ese derecho. Sólo observa que alguna razón habrá para que la mujer no haya hecho uso de este derecho antes. "Es como si quisiéramos saber si el hombre no tiene el mismo derecho a volar que el pájaro. Más vale orillar la cuestión del derecho hasta que alguien vuele efectivamente"[40]. Claro es que este argumento se vuelve, a finales del siglo XX, contra Fichte, pues en parte hace depender su validez "de jure" de un "hecho". Y si hoy, "de facto", la mujer se insinúa al hombre –entre otras iniciativas– porque cree tener derecho a hacerlo, la teoría de la metamorfosis erótica de la mujer recibe un rudo golpe.

Fichte hace depender de tal disparidad las restantes diferencias entre los dos sexos. De esta ley de la naturaleza femenina procede el *pudor* de la mujer, pudor que, a juicio de Fichte, no pertenece del mismo modo al sexo masculino. "Los varones incultos se jactan de entregarse al placer sexual; mientras que […] la prostituta prefiere confesar que ejerce su vergonzoso oficio más por dinero que por placer"[41].

39. III, 309.
40. III, 309.
41. III, 309.

3. La esencia del amor intersexual

a) Metamorfosis de la sexualidad femenina

El fin último de la mujer es la dignidad de la razón: no puede admitir íntimamente que se abandona al placer sexual para satisfacer su propio instinto; ella misma no puede ser su propio fin, porque entonces renunciaría a la dignidad racional. Luego en el matrimonio, como hemos visto, la única salida sexual posible para la mujer es que ella *se convierta en medio para el fin de otro*: su impulso no será el de satisfacerse a sí misma, sino el de *satisfacer al hombre*. "Ella afirma su dignidad convirtiéndose libremente en medio, en virtud de un noble impulso de su naturaleza, el del *amor*"[42].

El *amor* es, pues, para Fichte, una metamorfosis, "la forma bajo la cual se manifiesta el impulso sexual en la mujer"[43]. El amor es una especie de "quiero y no puedo o no debo". Está presidido por el sacrificio de sí. No es amor el simple e inmediato impulso sexual. "Hay amor cuando uno se sacrifica por otro, movido no por un concepto, sino por un impulso natural". Esta teoría afirma consecuentemente que en el varón no hay de modo primario amor, sino impulso sexual. El amor no es en el varón "un impulso originario, sino sólo *participado, derivado*, impulso que se despliega al contacto con una mujer amante, y tiene en él una forma muy distinta"[44]. El amor es originario e innato solamente en la mujer, a cuyo través adviene el amor a la humanidad "En la mujer adquiere el impulso sexual una forma moral, porque en su forma natural habría suprimido la moralidad femenina. Amor es el más íntimo punto de unión entre la naturaleza y la razón; es el único elemento donde la naturaleza se inserta en la razón. Es, pues, el elemento más perfecto de todo lo que es natural. La ley moral exige que uno se olvide en beneficio del otro; el amor se da a sí mismo por el otro"[45]. En la mujer corrompida sólo se expresa el impulso sexual. Sólo en la mujer que ha logrado la síntesis de lo racional y lo na-

42. III, 310.
43. III, 310.
44. III, 310.
45. III, 310-311.

tural, habita el amor, el impulso natural que la mujer tiene de satisfacer a un hombre.

¿Se podría decir entonces que amar es un *deber* de la mujer? Fichte piensa que no, porque en el amor se mezcla un impulso natural que no depende de la libertad. Siendo el amor algo natural, no puede ser un deber, pues "lo que no es objeto de la libertad no puede ser mandado por una ley moral"[46]. No obstante sostiene que como la mujer posee disposición a la moralidad, no puede aparecer en ella el impulso natural de otra manera que bajo la forma de amor. "El impulso sexual de la mujer, en su elementalidad (*Rohheit*), es lo más bajo y repugnante que existe en la naturaleza y esto muestra al mismo tiempo la absoluta ausencia de toda moralidad. La lascivia del corazón femenino, que consiste precisamente en el hecho de que en ella el impulso sexual se manifiesta inmediatamente, aunque por otros motivos el impulso no se traduzca en acciones, es la base de todos los vicios"[47]. La pureza femenina no estriba en la falta de impulso sexual, sino en el hecho de que ese impulso se manifiesta en la forma del amor: "En esto estriba toda su moralidad, lo mismo que en la permanencia de esta intención durante el matrimonio, o sea, en la castidad del corazón. La castidad del corazón es inseparable del amor, y en el matrimonio es posible sólo por el amor"[48].

Pero, ¿qué tipo de satisfacción reclama este impulso? No es la satisfacción *sensible* de la mujer, sino la del hombre. La satisfacción femenina es *psíquica*: "Para la mujer, es una satisfacción del corazón. Su necesidad no es otra que la de amar y ser amada. Únicamente así, el impulso de abandonarse adquiere el carácter de libertad y de actividad que necesitaba tener para subsistir al lado de la razón"[49]. No se pueden invertir las cosas, dice Fichte, y atribuir al varón un impulso a satisfacer una necesidad de la mujer; el varón no puede ni debe suponer en ella semejante necesidad, porque en ese caso él se pensaría a sí mismo como instrumento y se avergonzaría íntimamente.

Tampoco quiere decir Fichte que en la unión sexual la mujer sea simple medio para el fin del hombre; más bien, subraya que ella es un *medio para su propio fin, el fin de satisfacer su corazón*; "y sólo en la

46. M, 142.

47. IV, 330.

48. M, 142.

49. III, 311.

medida en que se habla de satisfacción sensible, ella es medio para el fin del varón"[50].

Siguiendo sus disposiciones naturales el varón se orienta directamente a satisfacer el impulso sexual. Pero su simple instinto natural se va ennobleciendo mediante la instrucción y el trato con personas honorables del sexo femenino que, como su madre, aman y se entregan por amor. A partir de esta experiencia, el varón no desea simplemente gozar, quiere ser amado. La mujer que se ofrece sin amor hace del hombre un instrumento de su sensualidad y obtiene un placer degradante[51].

A pesar de que Fichte enseña que el amor es una metamorfosis –por originaria que esta sea–, sale al paso de los que puedan tachar la actitud femenina de *ilusión engañosa*, como si el impulso sexual fuese el que en definitiva la mueve subrepticiamente. "La mujer –sentencia Fichte– no ve más allá del amor y su naturaleza tampoco va más allá: y sólo en esta medida ella *es*. El varón no tiene la inocencia femenina, ni ha de tenerla, y puede permitírselo todo; por eso analiza este impulso, asunto que no concierne a la mujer. Para ella, esta tendencia es simple, porque la mujer no es un varón"[52].

b) El amor, donación eterna del ser y del tener

Fichte plantea la determinación del amor femenino teniendo presente el imperativo moral kantiano de no hacer de una persona una cosa, o de un fin en sí un simple medio[53]. Lo cierto es que la mujer se hace medio para la satisfacción del varón, pues le da a éste su personalidad. Mas en tal donación tiene lugar una secreta alquimia ética, por cuya virtud la mujer recupera su personalidad y su dignidad si "se entrega por el amor que profesa a este único individuo"[54].

50. III, 311.
51. III, 328.
52. III, 311.
53. *GA*,IV/1, 142.
54. III, 312.

Pero el amor o es "eterno" o no es amor. El "amor donativo" es un estado de ánimo, un sentimiento (*Stimmung*) que la mujer vive inmediatamente; y si ella se *representara* siquiera la posibilidad de que este sentimiento hubiera de acabar, y no viera en su marido al ser más digno de ser amado siempre, entonces, por este simple pensamiento, se convertiría ante sí misma en un ser despreciable. Porque si su marido no fuese para ella el hombre más digno de amor, ¿no estaría deshonrosamente admitiendo que busca su propia satisfacción con el primero que se le ha cruzado en el camino? El supuesto de una entrega con dignidad es que el *sentimiento* de amor "no tenga jamás fin, y que sea tan eterno como ella misma. La mujer que se da una vez (*einmal*) se da para siempre (*auf immer*)"[55].

Dos son las notas que reviste la entrega amorosa en el matrimonio: *totalidad* personal (*ganz*, dice Fichte) e *incondicionalidad* temporal (*einmal, auf immer, auf ewig,* son las expresiones tajantes de Fichte) "Al entregarse al hombre, ella se da enteramente (*ganz*), con todas sus facultades, sus fuerzas, su voluntad, brevemente, con todo su yo empírico; y ella se da por la eternidad (*auf ewig*). *En primer lugar,* se da enteramente: ella da la propia personalidad; si sustrajera alguna cosa a la propia sumisión, la cosa excluida debería tener para ella un valor más alto que la propia persona, lo cual acarrearía el extremo desprecio y el envilecimiento de la persona misma, no pudiendo coexistir absolutamente con una actitud moral. *En segundo lugar,* ella se da para la eternidad, siguiendo el mismo presupuesto. Sólo suponiendo que sin reservas ella se ha perdido a sí misma, con su vida misma y voluntad propia, en el amado, y suponiendo que ella no puede hacer otra cosa que ser suya, su donación acontece por amor y no va contra la moralidad. Mas si en el momento del abandono ella pudiese pensar que algún día no será suya, entonces no sentiría una perentoria exigencia interna, cosa que contradice los presupuestos y anula la moralidad"[56]. O con otra formulación brillante: "La mujer se da por la eternidad (*auf ewig*). Pues sólo la idea de que el objeto al que se ofrece no fuera eternamente digno de su amor, tendría que convencerla de que se casa por placer sexual"[57].

55. III, 312.

56. IV, 330.

57. *GA*, IV/1, 142.

¿Qué es lo que entrega la mujer eternamente? *Lo que ella cree ser y lo que tiene*. Entrega su ser personal, como hemos visto. Pero con la donación de su personalidad le entrega también al amado todo lo que ella tiene, tanto bienes de fortuna como derechos. Una donación ilimitada, sin contención, no se reserva la más pequeña cosa; lo que la mujer retuviera tendría para ella un valor mucho más grande que su propia persona. Una donación femenina refrenada constituye para Fichte un profundo envilecimiento de la persona. "Su dignidad propia reposa sobre el hecho de que ella pertenece toda entera, en su vivir y existir, al hombre amado y que se ha perdido sin reserva en él y para él. De aquí resulta como mínimo que ella le transfiera sus bienes y todos sus derechos, y que se vaya a vivir con él. Solamente unida a él, solamente bajo su mirada y dentro de sus asuntos tiene ella todavía vida y actividad. Ha dejado de llevar vida de individuo; su vida se ha hecho parte de la vida del ser amado"[58].

Pero estas delicadas determinaciones de la donación amorosa tienen el sentido de la *relación asimétrica*, que no es de ida y vuelta: quien ama, amante, es propiamente la mujer, no el varón: "El amor surge de la sumisión de la mujer y la sumisión es la expresión persistente de este amor"[59].

c) La magnanimidad del varón

Tanto el varón como la mujer poseen una respectiva disposición moral (*sittliche Anlage*). En la mujer, la disposición moral se manifiesta como *amor* (*Liebe*); mas en el varón, se manifiesta como *magnanimidad* (*Grossmuth*). Ello es debido a que el varón encuentra en sí mismo la plenitud de la humanidad[60], y puede confesar todas sus dimensiones, cosa que no ocurre con la mujer. La mujer es para él un ser libre que se le somete incondicionalmente de modo voluntario, que pone a su entera disposición no sólo todo su destino exterior, sino también la paz interior de su alma y su carácter moral, aunque no su ser (*Wesen*) mismo. En efecto, la mujer no le entrega su ser, "sino lo que ella *cree ser*, porque la creencia

58. III, 312-313.

59. "Die Liebe geht aus von dieser Unterwerfung der Frau, und diese Unterwerfung bleibt die fortdauernde Äusserung der Liebe" (III, 339).

60. "Fülle der Menschheit".

de la mujer en sí misma, en su inocencia y en su virtud depende del hecho de que ella no debe jamás dejar de respetar y de amar a su marido más que a todos los seres de su sexo"[61].

De modo que todo el carácter moral de la mujer se funda en la totalidad e incondicionalidad de su sacrificio y entrega. ¿Ha de aceptar el varón fríamente ese sacrificio? Fichte ve aquí un problema en el varón. Porque ningún ser humano puede exigir el sacrificio de un carácter humano. "El varón sólo puede aceptar la donación de una mujer si están presentes aquellas condiciones que permiten por sí mismas a la mujer cumplir esta donación; en caso diverso, él no la trataría como un ser moral, sino como una simple cosa"[62]. Mas para que esas condiciones se cumplan el varón tiene que propiciarlas y mantenerlas: se tiene que presentar como garante de ellas: al abandono incondicionado de la mujer ha de responder el varón con la *magnanimidad* más profunda: "El hombre no siente originariamente amor por la mujer. Sólo la idea de que una criatura se le ha entregado tan completamente tiene que provocar su magnanimidad. El varón, pues, que comprende toda la relación, viene al encuentro de la mujer con magnanimidad, o sea, le mostrará una ternura ilimitada"[63].

La magnanimidad significa aquí lo siguiente: aunque el varón quiere ser primeramente el señor, se despoja de todo su poder frente a la mujer que se le abandona confiadamente. "Es falta de virilidad ser fuerte con el sometido, el cual carece de fuerza contra lo que se le resiste"[64]. La magnanimidad obliga al varón a ser digno de respeto ante su esposa, pues "toda la paz que ella tenga depende de que pueda respetarlo por encima de todo". El peor daño, incluso mortal, que se le puede infligir al amor femenino es el envilecimiento y el deshonor del varón. "De ahí que en general la mujer lo perdona todo al marido, salvo la pusilanimidad y la debilidad de carácter. No por la intención egoísta de beneficiarse ella de su protección; sino tan sólo por su sentimiento de que es imposible someterse a tal hombre como lo requiere su destino femenino"[65]. El varón

61. III, 313.
62. IV, 331.
63. M, 143.
64. III, 313.
65. III, 314.

que pretenda dominar a la mujer elimina las condiciones por las que ella se le ha entregado: el respeto por su marido, sin rebajarse a sí misma"[66].

Esta unión de amor (abandono incondicionado) y magnanimidad (generosidad) se llama matrimonio. Sólo bajo el presupuesto del matrimonio es moral la satisfacción de la sexualidad. Y se trata, para Fichte, "de un perfecto e inquebrantable matrimonio[67], en el que la unión sexual, que lleva en sí la impronta de la brutalidad animal, adquiere un carácter completamente diverso, digno del ser racional. Se convierte en una función completa de dos individuos racionales en uno solo"[68]. En el matrimonio mantiene su pureza la mujer; y el impulso sexual masculino asume otra forma, convirtiéndose en amor correspondido.

Cuando en un matrimonio surgen desavenencias, piensa Fichte que "la mayor culpabilidad la tiene ciertamente el varón; pues o bien no debiera haber tomado a una mujer que no le ama, o bien tenía que haber ido al matrimonio con más magnanimidad y ternura"[69].

d) La potenciación mutua de magnanimidad y amor

El varón se abre al amor solamente al contacto con el amor de una mujer, amor que se da sin trastienda y se pierde en su objeto. La mujer encuentra su felicidad y su paz sometiéndose completamente a su esposo, no teniendo otra voluntad que la de éste. El amor femenino pone su orgullo (*Stolz*) en entregarse.

La auténtica relación conyugal se pierde si la mujer no se abandona al varón sin reservas; de seguir cohabitando con él, perdería la dignidad ante sus propios ojos femeninos y habría de creer que sólo se entrega por impulso sexual, dado que el amor no ha podido ser. Y si el varón no corresponde con generosidad a todo lo que la mujer le ha dado, dejará de ser digno de estima, "porque de su conducta depende no solamente el

66. *GA*, IV/1, 143.

67. "Vollkommenen und unzertrennlichen Ehe".

68. IV, 331.

69. *GA*, IV/1, 143.

destino temporal de la mujer, sino incluso la confianza que ella ha puesto en su propio carácter femenino"[70].

La dignidad moral del varón está en su *magnanimidad*, la cual hace todo lo posible para que la mujer encuentre fácil su donación. Pero esa magnanimidad se evapora y se convierte en *pusilanimidad* tan pronto como él se deja dominar por su esposa: los hombres que se someten al dominio femenino se hacen despreciables a sus mujeres y matan la felicidad conyugal. Un rasgo importante de la magnanimidad masculina es la perspicacia en el trato: el varón no sólo debe conocer los deseos de su mujer, sino poner las condiciones para que ella, sin darse cuenta, los satisfaga *como si fuesen del marido*. No se trata de que él satisfaga sin más los caprichos de ella, sino de hacer que ella ame siempre a su esposo por encima de todo[71]. Y como la esposa no quedará satisfecha con una obediencia no sacrificada, intentará a su vez escudriñar los deseos de su marido y cumplirlos al precio de sacrificios. "De aquí procede la *ternura* (*Zärtlichkeit*) conyugal –finura de sentimientos y de conducta–. Cada uno quiere ofrendar su personalidad a fin de que solamente reine la del otro"[72]. Como contrapartida, en la unión conyugal aprende la mujer la magnanimidad, el sacrificio consciente.

En el matrimonio, pues, confluyen todas las dimensiones del ser humano y se potencian mutuamente: el *hombre entero* realiza ahí la virtud (*Tugend*). De un lado, la magnanimidad ennoblece al varón, "porque el destino de un ser libre –como es la mujer–, que se ha dado a él con plena confianza, depende de esto". De otro lado, el pudor ennoblece a la mujer, pues por él ama a su marido, y no "se sirve de él como de un medio para satisfacer su instinto sexual". Si el hombre se convierte en pusilánime y la mujer se hace impúdica aparecen todos los vicios[73]

Una última aclaración, referente al tiempo adecuado en que debe iniciarse el noviazgo que culmine en casamiento. Fichte no es partidario de que los jóvenes se prometan en matrimonio cuando las posibilidades sociales y económicas de casarse son muy remotas. En una carta a J. J. Wagner (3-X-1797), llena de sentido común y buen humor, escribe Fichte: "No es bueno que muchachos y muchachas muy jóvenes se pro-

70. IV, 332.

71. III, 314.

72. III, 314.

73. III, 315.

metan en matrimonio tempranamente y se amarguen por ello la vida. No es la *naturaleza* la que ha introducido esta falta, sino los modelos de algunas novelas perniciosas, para las cuales son virtudes los amoríos y no hay jovencito que sintiéndose hombre no tenga su chica. En mi opinión, ningún joven debiera pedir a una moza relaciones de amor, si no incluye también la fecha de la boda (*Hochzeitstag*)"[74].

e) Matrimonio y celibato

Sólo dentro del matrimonio se da el amor de la mujer y la magnanimidad del varón; y en ambos sentimientos reside la disposición natural a la moralidad, que es lo más bello que, según Fichte, proviene de la naturaleza, aunque la moralidad misma no es naturaleza. Dicho de otro modo, no hay verdadera moralización o cultura moral, antes de que aparezca la relación matrimonial en el mundo[75].

Fichte sostiene la tesis –de estricta raigambre luterana– de que el destino *absoluto*[76] del varón y de la mujer es casarse.

El ser humano, lo que en sentido general se llama "hombre" (*Mensch*), puede ser considerado tanto desde el punto de vista *físico* (conjunto de tendencias biológicas y facultades psíquicas), como desde el punto de vista *moral* (conjunto de actitudes firmes que desarrolla en su propio ser y en el cuerpo social). Pues bien, para Fichte, el uno y el otro, el "hombre" físico y el moral, no es ni varón (*Mann*) ni mujer (*Frau*), sino ambas cosas. El hombre se desarrolla en plenitud si se mantienen unidas sus dos dimensiones. Los más nobles aspectos del carácter humano, según Fichte, sólo pueden desplegarse en el matrimonio; y enumera los siguientes: "el amor entregado de la mujer; la magnanimidad oferente del varón que lo sacrifica todo por la propia compañera; la necesidad de ser una persona digna, no por sí misma, sino por el amor del cónyuge; la verdadera amistad (pues la amistad sólo es posible en el matrimonio, en

74. *GA*, Briefeband, III/3, 84.

75. *GA*, IV/1, 143.

76. "Absolute Bestimmung".

el cual es además un fenómeno necesario), sensibilidad paterna y materna, etc."[77].

Refuerza esta argumentación señalando un "egoísmo originario" en el ser humano; egoísmo que, según Fichte, se dulcifica espontáneamente dentro del matrimonio. "La tendencia originaria del hombre es egoísta (*egoistisch*); en el matrimonio, la naturaleza misma lo guía a olvidarse en otro ser; y partiendo de la naturaleza, el lazo matrimonial de ambos sexos es la única vía de ennoblecer al hombre"[78].

Considera que estos argumentos son suficientes como para concluir rotundamente que "la persona no casada es un hombre a medias"[79].

Fichte se da cuenta de que, según su propia teoría, el amor no depende completamente de la libertad; por lo tanto, no se puede decir a ninguna mujer "tú debes amar", ni a ningún varón "tu debes corresponder al amor". ¿Es entonces un deber casarse? Para Fichte, el deber de contraer matrimonio es indemostrable, al menos como *deber incondicionado*. Está de por medio la *condición* del amor: "*si* una mujer ama, entonces tiene el deber absoluto de casarse; pues el amor no depende de la libertad"[80]. Esto significa que el matrimonio no puede ser mandado por leyes morales como deber incondicionado. "Sólo si las condiciones aparecen, puede el matrimonio convertirse en deber, pues en general es deber seguir las leyes de la naturaleza"[81]. De aquí toma Fichte pie para juzgar el celibato. Y se conforma con establecer el siguiente mandamiento absoluto: "no debe depender de nosotros, con clara conciencia, permanecer solteros"[82]. Quien hiciere el propósito claramente pensado de no casarse jamás estaría realizando algo absolutamente contrario al deber[83].

Es una desgracia, dice Fichte, permanecer soltero sin que uno sea causa de ello; pero es "una gran culpa[84] quedarse soltero porque uno quiere: no es permitido sacrificar este fin a otros fines, por ejemplo, para

77. IV, 332.

78. IV, 332.

79. "Die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch" (IV, 332).

80. *GA*, IV/1, 143.

81. *GA*, IV/1, 143.

82. IV, 332.

83. "Absolut pflichtwidrig".

84. "Grosse Schuld".

servir a la Iglesia, para obedecer a exigencias estatales o familiares, para dedicarse a la quietud de la vida especulativa o cosas semejantes; porque el fin de ser un hombre completo es más elevado que cualquier otro fin"[85].

f) Indisolubilidad y divorcio

La índole eterna del amor da pie para pensar que de suyo no es posible que el matrimonio se rompa. Sin embargo, Fichte defiende que "el divorcio, en sí y por sí (*an und für sich*), no es contrario al deber, pero es un deber de todos el permitirlo en cuanto aparece"[86].

Veremos que el planteamiento de Hegel sobre el alcance y duración del amor coincide esencialmente con el de Fichte. Para éste, la sustancia del amor es de suyo una posibilidad de eternidad; pero su realidad es contingente o quebradiza. A pesar de la retórica moral y psicológica, el amor es para Fichte un "quiero y no puedo" a la vez.

De un lado, la dignidad de la mujer, dice Fichte, depende de que ella pertenezca a un sólo hombre, y viceversa. La sociedad que acepta la *poliginia* supone que las mujeres no son seres racionales, sino simples instrumentos, sin voluntad ni derechos, al servicio del varón[87]. Por lo tanto, la unión conyugal es, *por naturaleza, indisoluble y eterna*[88]. La mujer que piense por un sólo instante que dejará alguna vez de amar a su marido, renuncia a su dignidad de mujer. Y lo mismo le ocurre al hombre: si éste supone que dejará de amar a su esposa, renuncia a su magnanimidad masculina. "Ambos se dan el uno al otro para siempre, porque se dan el uno al otro enteramente (*ganz*)"[89]. La totalidad del don exige la incondicionalidad: la condición del tiempo "a plazos", cortos o largos, distorsionaría el sentido sustancial del amor. El lazo que une al hombre y a la mujer es íntimo y penetra corazones y voluntades. Ni siquiera la sociedad

85. IV, 333.

86. *GA*, IV/1, 143.

87. III, 316.

88. "Ihrer Natur nach unzertrennlich und ewig".

89. III, 317.

tiene derecho a pensar que entre ellos pueda surgir un litigio. La relación recíproca entre los esposos es originariamente de carácter natural y moral, por lo que el Estado no tiene que enunciar jurídicamente ninguna ley sobre esa relación que expresa una sola alma. Y al igual que no podría separarse de sí mismo un individuo que acudiera ante el juez para abrirse un proceso contra sí mismo, tampoco los esposos se separan el uno del otro, ni acuden a un juez para separarse[90].

Pero, de otro lado, al acabar esta argumentación, Fichte realiza un notable efugio: trae como testigo la experiencia cotidiana, observando cómo la sociedad soporta diariamente litigios jurídicos entre cónyuges, causas de separación. Y comenta: "Tan pronto como surge un litigio, ya ha ocurrido la separación y puede seguirse el divorcio jurídico"[91]. Ahora bien, ¿por qué causa ocurre la separación, si tan íntimo y profundo es el lazo que une a los dos esposos? ¿Y por qué razón no se aplica la legislación civil a proteger ese lazo moral, de vocación eterna, procurando precisamente que no se rompa? ¿Tan irreal es su totalidad e incondicionalidad? ¿Qué clase de eternidad esfumable es ésa?

Fichte no se detiene a analizar estas preguntas y afronta secamente el hecho de las separaciones. La esencia del matrimonio es el amor ilimitado por parte de la mujer, y la magnanimidad ilimitada por parte del varón. Pero puede romperse la relación que *debería* existir entre esposos: rota la relación, se suprime el matrimonio[92].

4. La mujer y sus derechos

a) La carencia pública de la mujer

El Estado, como articulación jurídica, ha de suponer siempre que en el matrimonio la mujer se somete ilimitadamente a la voluntad del marido por un motivo moral y no meramente jurídico: por amor de su propia dignidad. En virtud de esta sumisión, la mujer ya no se pertenece a sí

90. III, 325.

91. III, 325.

92. III, 336.

misma, sino a su marido. Al casarse la mujer abandona su personalidad y transmite a su marido *la propiedad* de todos sus bienes y *los derechos* que le corresponden en exclusividad dentro el Estado. En el matrimonio, la mujer expresa libremente su voluntad de ser anulada ante el Estado por amor al marido.

Luego cuando el Estado reconoce el matrimonio como relación que no está fundada por él, sino por algo superior a él, renuncia a considerar en adelante a la mujer como una persona jurídica. "El marido toma enteramente su puesto; ella es, por el hecho de su matrimonio, totalmente anulada (*vernichtet*) por el Estado, y ello en virtud de su propia voluntad que es necesaria para esto y que el Estado ha garantizado. El marido se hace entonces garante de ella ante el Estado; él se convierte en su tutor legítimo; él vive, en todos los aspectos, la vida pública (*öffentliches Leben*) de su mujer, y ella conserva exclusivamente una vida privada (*häusliches Leben*)"[93].

El "sí" que el varón manifiesta públicamente a la mujer en la celebración del matrimonio significa, para el Estado, que él sale garante de la mujer. Y así, con el reconocimiento del matrimonio, el Estado garantiza al mismo tiempo al marido la propiedad de los bienes de su mujer. Pero esta garantía que el Estado da al varón no es un garantía *frente a la mujer*, porque contra esta, completamente sometida, no es posible ningún litigio jurídico, sino *frente a los demás ciudadanos*. "El marido se convierte, por relación al Estado, en el único propietario tanto de los bienes que ya eran suyos como de los que su mujer aporta. La adquisición es ilimitada, y él queda como la única persona jurídica "[94].

La mujer casada carece de consideración pública. Su vida transcurre en el ámbito privado, en la *casa*.

¿Qué es la casa y en qué relación se encuentra con el Estado?

El Estado es responsable de proteger la propiedad de los ciudadanos. Pero se encuentra con dos limitaciones importantes. De un lado, la propiedad de las cosas que el hombre tiene, como el dinero, no puede ser determinada en modo alguno por relación a personas concretas; por ejemplo, un billete o una moneda son, en este respecto, indeterminados personalmente: su destino es cambiar de poseedor sin otra formalidad.

93. III, 325.

94. "Die einige juridische Person" (III, 326).

De otro lado, el Estado no debe enterarse de cómo cada uno posee una cantidad de dinero; en este aspecto el ciudadano está fuera del control del Estado. ¿De qué manera debe entonces proteger el Estado lo que no conoce y lo que, según su naturaleza, es completamente indeterminado? Ha de protegerlo *indeterminadamente, o sea, en general*. Para esto la propiedad tendría que ligarse inseparablemente a algo *determinado, algo que viene a ser como el conjunto* (*Inbegriff*) *de toda propiedad absoluta, sustraído completamente al control del Estado.* Este algo determinado al que se liga lo indeterminado es, originariamente el *cuerpo* humano y, subrogadamente, la *casa que se habita.*

Lo que el hombre posee originariamente viene determinado por el ámbito de su corporalidad. Mediante el uso es enlazado algo con el cuerpo. La propiedad del hombre es lo que por el uso se liga a su corporalidad. "Ahora bien, mi propiedad absoluta no es sólo lo que yo inmediatamente uso, sino también lo que determino para el uso futuro. Pero no se me puede exigir que yo lleve siempre sobre el cuerpo todo esto. Tiene que haber un subrogado del cuerpo[95], mediante el cual aquello que está unido a él quede designado como mi propiedad. Este algo llámase la *casa*"[96].

Lo que el Estado protege, frente a todo tipo de irrupción violenta, es mi *casa en general*; pero no sabe ni debe saber lo que en ella hay. "En mi casa, los objetos particulares como tales están por tanto bajo mi propia protección y bajo mi dominio absoluto, al igual que todo lo que hago en ella. El control del Estado llega hasta la cerradura (*zum Schlosse*), y a partir de esta comienza el mío. La cerradura es el límite que separa el dominio privado del dominio estatal"[97]. Fichte recuerda que los castillos (*Schlosser*) eran los límites que, cerrando una comarca o región, servían para defenderse. Las cerraduras, como los castillos, están para hacer posible la autodefensa. "En mi casa estoy incluso salvo del Estado e inviolado. El Estado no tiene que exigir allí inspección, no tiene derecho a exigir cuentas. No ha de introducir en ella asuntos civiles, sino que debe esperar a que yo me encuentre en terreno *público*"[98]. En la puerta de la casa encontramos el límite que separa lo privado de lo público.

95. "Surrogat des Leibes".

96. X, 592.

97. X, 592.

98. X, 592.

En el matrimonio el Estado reconoce como algo común, perteneciente a una sola persona, la vivienda, el trabajo brevemente, la vida que los dos seres humanos hacen juntos y se condensa en la casa. "Para el Estado, los dos esposos aparecen como formando una sola persona; lo que uno de los dos hace en la propiedad común representa siempre lo mismo que el otro podía haber hecho al mismo tiempo. Pero sólo el *varón* se cuida de todos los actos jurídicos *públicos*"[99].

b) Feminismo y derechos de la mujer

Fichte considera ridículo preguntar si la mujer tiene los mismos derechos que el varón, porque ambos poseen la *razón* y la *libertad*, fundamento de toda capacidad jurídica[100]. Aunque reconoce que históricamente el sexo femenino ha sido postergado en el ejercicio de sus derechos. No considera suficiente alegar, en favor de este hecho opresivo, que la mujer tiene menos *fuerzas* espirituales y corporales. Sería fácil responder que ella ha sido alejada de las fuentes de la cultura; e incluso que, en asunto de energías espirituales, hay mujeres que no tienen nada que envidiar a los hombres, entre los cuales –por cierto– también se percibe una gran diferencia de fuerzas espirituales y corporales, sin que ello autorice a establecer una consecuencia jurídica opresiva en su relación recíproca.

Mas Fichte suscita la cuestión de saber si el sexo femenino *puede querer simplemente ejercer todos sus derechos.* Para responder a esto, examina las posibles situaciones de la mujer[101].

Aclaremos previamente que Fichte reconoce a las mujeres no casadas y no sometidas al dominio paterno los mismos derechos que al varón emancipado. Al no estar sometidas a ningún hombre, no encuentra razón para que no deban ejercer por sí mismas los mismos derechos civiles que los varones. "Ellas tienen el derecho de votar en la república, el derecho de comparecer personalmente ante un tribunal y de llevar sus asuntos. Si ellas quieren por pudor natural y por timidez elegir un tutor, hay que

99. III, 327.
100. III, 343.
101. III, 344.

permitírselo"[102]. Pero mientras la joven soltera vive en la casa familiar se encuentra bajo el dominio paterno exactamente igual que el joven soltero. Los dos se liberan de los padres cuando se casan[103].

El problema que nos interesa es el de la *mujer casada,* cuya dignidad depende, según Fichte, de que esté sometida a su marido; no se trata de que el hombre tenga sobre ella un *derecho coactivo*, sino de que esté sometida por su propio deseo, el cual condiciona su moralidad. Esto significa que ella podría retomar su libertad si *quisiera*; mas Fichte subraya que la mujer no puede razonablemente *querer* esto, ni en el aspecto *público,* ni en el *privado.* Desde el punto de vista *público,* "ella debe querer aparecer ante todos los que la conocen como completamente sometida al hombre, como totalmente fundida en él"[104]. Porque ella quiere, el hombre es administrador de todos sus derechos. "El es su representante natural en el Estado y en toda la sociedad. Tal es su situación por relación a la sociedad, su situación *pública.* Ejercer sus derechos directamente por sí misma, es una idea que de ningún modo se le puede ocurrir". Desde el punto de vista *privado*, concerniente a la *situación doméstica e interna*, Fichte está convencido de que "la ternura del marido *devuelve necesariamente a la mujer todo e incluso más de lo que ella ha entregado*". El marido toma y defiende los derechos públicos de su mujer como derechos propios. Las mujeres tienen incluso el derecho de voto en los asuntos públicos; aunque, a juicio de Fichte, no han de votar inmediatamente por sí mismas, "porque no pueden tener esta voluntad sin renunciar a su dignidad femenina, sino por intermedio de la influencia legítima que ellas tienen sobre su marido, fundada en la naturaleza del lazo conyugal". Y así, cuando él sea convocado a un asunto público, no dará su voto sin haberlo consultado antes con su esposa. "Aportaría ante el pueblo sólo el resultado de una voluntad común". Si el hombre no pudiera o no quisiera aparecer públicamente, su mujer podría presentarse en su lugar y exponer el sentir de los dos, "pero siempre como si fuese *la voz de su marido*"[105], porque si ella la expusiera como propia, se separaría así de su marido.

Como resultado de este análisis, y frente a las reivindicaciones históricas del feminismo, Fichte concluye que el sexo femenino tiene ya en el

102. III, 348.

103. III, 345.

104. III, 345.

105. "Stimme ihres Mannes" (III, 348).

matrimonio las mismas cosas esenciales que pudiera solicitar, y las tiene incluso de un modo más perfecto. Lo que las feministas exigen es algo no esencial, la *apariencia externa*[106]. "Ellas no quieren solamente que se realice lo que desean, sino que sepamos que son *ellas, precisamente ellas*, las que lo han llevado a término. Buscan la celebridad en el curso de su vida y, después de la muerte, en la historia"[107]. Pero la mujer que eleva semejantes demandas ha renunciado ya, según Fichte, a su dignidad femenina y, por lo tanto, no hay que hacerle caso: ha sacrificado "el pudor de su sexo, al cual nada puede ser más opuesto que el darse en espectáculo". La sed de celebridad destruye el pudor y el amor confesados a su marido, sobre los cuales reposa toda su dignidad. "Solamente de su marido y de sus hijos puede estar orgullosa una mujer razonable y virtuosa, y no de sí misma, porque se olvida en ellos"[108]. La mujer no puede buscar significarse históricamente. Fichte no considera reprobable, sino natural, que una mujer soltera, que quiera necesariamente el amor de un hombre, pretenda atraer sobre sí la atención del varón para suscitar su amor. Pero reprueba que la mujer, casada o soltera, busque la celebridad, la significación histórica, simples armas supletorias que "la mujer añade a los atractivos de su sexo para encandilar el corazón del varón"[109].

5. Conclusión

Como resumen de todo lo dicho sobre la relación entre amor y matrimonio, podemos establecer las siguientes proposiciones:

1ª. El matrimonio es "una *unión perfecta* que reposa sobre el impulso sexual, entre dos personas de sexo diferente, unión que es en sí misma el propio fin de ambas"[110].

2ª. Aunque en los dos sexos tal unión se funda en el impulso sexual, la mujer no puede reconocer nunca este fundamento sin degradarse, pues

106. "Der äussere Schein".

107. III, 346.

108. III, 347.

109. III, 347.

110. III, 316.

"no ha de reconocer sino el amor"[111]. La virtud matrimonial de la mujer se hace a expensas de una *metamorfosis antropológica*.

3ª. El matrimonio no tiene ningún fin fuera de sí mismo: él es su propio fin.

4ª. Dentro de esta relación se despliegan todas las más notables disposiciones del ser humano, convirtiéndose el casarse en una exigencia moral: "La relación conyugal es el tipo de existencia más apropiado, exigido por la naturaleza, para los seres humanos adultos de ambos sexos. Únicamente dentro de esta relación se desarrollan todas las disposiciones del ser humano; fuera de ella, quedan estériles muchos aspectos de la humanidad, precisamente los más notables"[112].

5ª. La duración del matrimonio no está condicionada por la satisfacción del impulso sexual; porque "este fin puede desaparecer totalmente y, sin embargo, la relación conyugal puede continuar en toda su intimidad"[113].

6ª. En el matrimonio, la mujer pone el amor, el hombre la magnanimidad. El amor no es en el varón "un impulso originario, sino sólo *participado, derivado*, pues se despliega al contacto con una mujer amante, y tiene en él una forma muy distinta"[114]. En la mujer, la disposición moral se manifiesta como *amor o magnanimidad*.

7ª. El único valor público del matrimonio está en el varón. "El marido se hace garante de la mujer ante el Estado; se convierte en su tutor legítimo; él vive, en todos los aspectos, la vida pública de su mujer; y ella conserva únicamente una vida privada"[115].

8ª. Es inmoral reivindicar a la mujer para la cosa pública. Dentro del matrimonio, la mujer lo tiene ya todo de modo perfecto. Las llamadas "campañas" de reivindicación de los derechos de la mujer no se refieren al "ser" de lo femenino, sino a su "aparecer". En esas campañas, las mujeres "sólo desean la apariencia externa: no quieren solamente obrar, sino

111. III, 316.

112. III, 316.

113. III, 316.

114. III, 310.

115. III, 326.

que sepamos también que obran […] Buscan la celebridad en el curso de su vida y, después de la muerte, en la historia"[116].

Como se puede apreciar, en Fichte la normatividad moral-real del amor está demasiado alejada de la esfera jurídica y social, en un limbo de exigencia ideal, que no realiza prácticamente su vocación, ni se introduce en el tejido antropológico –a la vez biológico y social– del amor, poniendo en claro peligro de ostracismo operativo la estructura personal del matrimonio.

Mientras los cónyuges viven el matrimonio, éste es *idealmente indisoluble*, pero *fácticamente disoluble*: basta que se manifieste entre ellos *incompatibilidad de caracteres* para que el lazo deba ser disuelto: hay que suponer entonces que de hecho nunca ha existido.

II. MACROINSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA: EL ESTADO

1. Lo extramoral y lo intramoral

1. El Estado es una institución más jurídica que moral; pero participa de ambos valores. Por su medio las fuerzas individuales y colectivas se asignan una esfera determinada de acción, circunscribiéndose a ella y defendiéndose de los ataques exteriores. Esta institución tiene su raíz en lo absoluto manifestado y se implanta en el mundo por hombres inspirados que enseñan a la humanidad el camino hacia su definitiva consumación[117].

Antes de llegar a esta conclusión, Fichte fue asignando al Estado la realización de diversos valores, desde el inicial valor jurídico –en *Grundlage des Naturrechts* de 1796–, hasta la elevación del Estado a un valor puramente espiritual –en *Rechtslehre* de 1812 y *Staatslehre* de 1813–, pasando antes por el valor económico, por el valor cultural, por el valor nacional y por el valor educativo. También los acontecimientos políticos y

116. "Und nach ihrem Tode in der Geschichte" (III, 346).

117. VI, 369-371. Cfr. H. DUESBERG, *Person und Gemeinschaft,* 6-14, 131-134.

sociales de su tiempo –y no sólo las implicaciones internas de su sistema–, hicieron que su doctrina culminara en un contenido amplio y matizado de la vida del Estado.

Pero no es suficiente indicar el permanente valor jurídico del Estado: conviene declarar el sentido de ese valor, especialmente por su referencia al valor moral. Desde este punto de vista, afirma Fichte que el derecho es *extramoral*, en el sentido preciso de que es independiente de la moral. Derecho y moral son dos *hechos* necesarios de la conciencia, que difieren radicalmente por su naturaleza y por su estructura. El derecho no está fundado en la moral y no puede deducirse de esta, pues el principio de igualdad que el derecho impone a todos los individuos no reside en el respeto (moral) por el valor absoluto del individuo como fin en sí. La esfera del derecho es, para Fichte, autónoma, y esta autonomía, que confiere a la teoría un cierto carácter objetivo, permite columbrar el derecho según su estricta especificidad.

Mas aunque el derecho constituye una esfera autónoma, independiente de la moral, no es *extramoral*: ni en el sentido de que esté situado *polémicamente* fuera de la moral, ni en el sentido de que se encuentre en una especie de *aislamiento*, pues el derecho es un elemento necesario para que la moral sea posible; constituye el asiento de la moral. Porque, bien mirado, no es el derecho el que depende de la moral, sino la moral la que depende del derecho, aunque no se deduzca de él, pues es un *factum* distinto del derecho e irreductible a él. El *factum* del derecho se relaciona con la moralidad como la condición a lo condicionado. Pues bien, en la relación jurídica residen los elementos necesarios para que el ser mismo de esta actividad sea posible.

Así pues, el Estado, que es una realidad derivada del derecho, aparece como *medio* respecto a los fines de la moral: para que la moral pueda exigir a la actividad libre del yo realizar su fin ideal, le es preciso inicialmente disponer de esta actividad y del Estado como medio adecuado. Y si el derecho hace posible al Estado, a su vez, el Estado –con las realidades previas que implica para su propia posibilidad, a saber: el cuerpo, el mundo sensible, los individuos, el matrimonio, la comunidad jurídica– da a la moralidad la *materia* a la cual se aplican las acciones que la misma moralidad prescribe.

En conclusión, el derecho es el principio racional que hace posible la existencia de la comunidad de seres libres –la intersubjetividad–, en tanto que esta comunidad es en sí misma uno de los momentos necesarios de la

realización del yo (del espíritu); fuera del derecho no hay garantía alguna para la libertad y la vida de los individuos, ni existencia social posible.

2. Sin embargo, aunque el derecho es la condición de posibilidad de la vida social, no determina en ningún grado *el fin o la meta de la sociedad*. La múltiple actividad de los individuos, cuya necesidad muestra el derecho, es sin duda uno de los momentos de la realización del yo, pero no es su término. Este término es la *unidad* misma del *yo puro*, que es el principio absoluto y que aparece a la conciencia como un fin ideal. Pero es precisamente esta unidad la que, a través de la multiplicidad de las actividades individuales, la sociedad persigue como su fin último, y que la moral tiene por objeto determinar haciendo de él la condición suprema de la realización de la razón.

En resumen, el derecho es *extramoral*: porque *no es una consecuencia* de la moralidad; también porque *precede* a la moral, la cual fija un fin a la sociedad instituida por el derecho[118]. Pero no por eso es *contramoral*, porque el derecho *prepara* la moralidad: es como el intermediario que permite pasar de lo empírico de la pura naturaleza al reino de la moralidad, haciendo posible la existencia social misma[119]. Y así, por este doble

118. La *intersubjetividad externa* se basa inicialmente en una legalidad que, en un aspecto, es distinta tanto de la ley *física* como de la ley *moral*. *Distinta de la ley física*, porque no es, como ésta, un juego de fuerzas puramente naturales; se dirige a la voluntad y a la conciencia; y esto no por necesitación mecánica, sino por coerción espiritual. *Distinta de la ley moral*, porque no es una *ley que obliga*, sino una *ley que coacciona*; no es un principio que dé autonomía a la voluntad, sino un principio de autoridad, que se impone a la voluntad desde fuera. No es, como la ley moral, una ley absoluta, un imperativo categórico; es una ley condicional, un imperativo hipotético (basado en la intersubjetividad como reciprocidad); en fin, no es, como la ley moral, una ley de la conciencia individual, sino una ley que implica la existencia de una dimensión comunitaria de la conciencia.

119. La ley que rige la intersubjetividad externa es, en otro aspecto, parcialmente idéntica tanto a la ley *física* como a la ley *moral*. *Parcialmente idéntica a la ley física*, porque funciona como un mecanismo: no, claro está, como un mecanismo de fuerzas físicas, sino como un verdadero mecanismo espiritual, una ley de asociación (la coerción tiene precisamente por objeto asociar, como si de un mecanismo se tratara, el castigo a la violación del derecho). *Parcialmente idéntica a la ley moral*, porque, como ésta, no es precisamente una ley de la naturaleza física, una ley de la materia, sino una ley de la libertad, una ley de la voluntad y, por consiguiente, no recae sobre el hecho o lo dado, como la ley física, sino sobre lo que debe ser, al igual que lo hace la ley moral.

carácter, la ley del derecho es como un término medio entre la necesidad y la libertad, entre la naturaleza y la moralidad[120].

Ahora bien, ya desde el principio estaba Fichte convencido de que el fin propio *del derecho* es el Estado: pues el influjo que él pretendía causar moralmente sólo podía ser logrado a través de la actividad del Estado. Y aunque se ha dicho a veces que la doctrina fichteana del Estado evoluciona desde el concepto inicial de *cosmopolitismo* (*Weltbürgertum*) hasta el concepto final de *nacionalismo* (*Nationalstaat*), lo que ocurre es otra cosa. Porque la tensión que en Fichte existe entre cosmopolitismo y nacionalismo no es genética, sino estructural[121]; por eso, aunque en su juventud aceptara el *internacionalismo*, no le quedó ajena la idea de *pueblo* (*Volk*). De hecho, por influjo de Klopstock y Herder, había asumido ya la fundamentación de toda la vida espiritual en la idiosincrasia del pueblo particular y en el valor de su lenguaje. Sólo el enlace entre *pueblo* (*Volk*) y *Estado* (*Staat*) no estuvo presente desde el principio; fue mucho más tarde cuando Fichte vio –quizás por influjo de Schlegel[122]– su conexión interna y necesaria, insertados el uno en el otro. Sobre este desarrollo hizo Max Wundt una clara exposición que tomo como hilo conductor[123].

2. El valor jurídico: despotismo y libertad

1. A medida que, desde su juventud, Fichte piensa las ideas políticas, recibe progresivamente el Estado un contenido de valores cada vez más altos. Inicialmente engarza el *valor policial* de los Ilustrados en un valor más amplio, el *jurídico*[124].

El Estado que en su juventud conocía Fichte por propia experiencia era el del despotismo ilustrado, cuyo influjo sobre las relaciones vitales

120. II, 497 (*Rechtslehre* 1812).

121. *Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriotische Dialogen vom Jahre 1807* (XI, 226-274).

122. A.-W. SCHLEGEL, *Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst,* Dritter Theil (1803-1804): *Geschichte der romantischen Litteratur,* Heilbronn, Verlag von Gebr. Henninger, 1884, 27-36, 84-120.

123. Cfr. M. WUNDT, *Johann Gottlieb Fichte,* 149-214.

124. B. WILLMS, *Die totale Freiheit,* 95.

de sus súbditos era cada vez mayor. Movido por la idea de libertad, defendida en la Revolución francesa, se enfrentó a ese Estado, denunciando la tutela que impartía. Le parecía que en él quedaba anulada la libertad personal; y se esforzó en reducir el ámbito de acción de ese Estado, pensado como un *Estado-Policía*. Así en los escritos revolucionarios juveniles aparece un Estado que tiene una significación escasa frente a lo que es una sociedad libre, autoformadora y progresista: pues la única tarea que desarrollaba era la seguridad externa y el mantenimiento del orden.

Por encima de tal *Estado-Policía* aparece –en *Grundlage des Naturrechts*– un despliegue del derecho que, como forma necesaria de la vida comunitaria, culmina solamente en un Estado cuya misión consiste, a su vez, en asegurar la existencia y duración del derecho. El Estado aparece como el portador del derecho. Porque el *derecho* es la forma necesaria de la *comunidad* de los distintos "yos"; de ahí la necesidad del Estado como portador de ese derecho y de esa comunidad[125].

Mas el derecho originario sólo lo tiene el *pueblo*, el cual es el conjunto de los particulares unidos por una voluntad general; por eso, el Estado no tiene todavía un derecho propio, fundado autónomamente en sí mismo. Su derecho es solamente transferido. Aquella voluntad general procede de la voluntad de los particulares, en virtud de un *contrato originario* de índole jurídica privada; tal voluntad aflora de modo visible en el *soberano* propiamente dicho, el cual no puede equivocarse ni sublevarse, pues no hay nada superior a él mismo.

Fichte distingue en ese contrato varios grados superpuestos, desde los cuales emerge el Estado como una configuración jurídica. El primero es el *contrato de propiedad* (*Eigentumsvertrag*), en el que cada uno promete no atacar la propiedad del otro. El segundo es el *contrato de protección* (*Schuztvertrag*)[126], en el que además cada uno promete positivamente la seguridad mutua de la propiedad. El tercero es el *contrato de unión* (V*ereinigungsvertrag*), por cuyo medio es creado un poder común para asegurar los contratos anteriores. Por este tercer contrato se convierte el pueblo en una comunidad articulada, una totalidad orgánica, en la que cada parte condiciona el todo y a su vez está condicionada por el todo. Debido al carácter orgánico provocado, ese contrato apunta por encima del ámbito de los contratos privados; pero todavía no está posibi-

125. M. WUNDT, *Johann Gottlieb Fichte*, 164-170.

126. R. SCHOTTKY, *Untersuchungen*, 201.

litado por la idea de que lo orgánico ha de originarse *naturalmente*, y no por *pacto*.

2. El *derecho de protección* es, pues, inicialmente la única tarea de este Estado. Mas por la lógica interna de su filosofía, Fichte es llevado más allá de esta visión, justo por la significación que en el primer Fichte tiene el hacer *productivo* –el trabajo creador–: porque un contenido principal de la vida social es *la determinación continua de la vida por medio del trabajo creador*, oriundo de la libertad del espíritu –idea central en el autor de la *Doctrina de la ciencia*–.

Por tanto, lo que el *contrato de propiedad* ha de expresar es la propiedad inalienable del hombre, el derecho a vivir. Por eso, el principio fundamental de una constitución estatal racional debe ser que cada uno pueda vivir de su trabajo. Con esto se introduce una poderosa idea social en el Estado y se supera el punto de partida individualista. Los primeros signos del socialismo de Estado emergen así, teniendo en cuenta que con la creación y el aseguramiento del dinero logra el Estado un influjo enorme sobre toda la vida de la sociedad[127].

Como se puede apreciar, el Estado *no es una persona moral* superior a los individuos y desde la cual obtendrían estos todos sus derechos, ni una *creación arbitraria* de individuos, como querían los filósofos del siglo XVIII, sino que es a la vez una cosa y otra. De un lado, el Estado es *obra de libertades individuales*, por lo que no es anterior a ellas. De otro lado, el Estado *se funda en una necesidad racional*, por lo que no es contingente y se impone a los individuos: existe fuera de ellos y por encima de ellos.

3. El valor económico: trabajo y organización

1. El Estado jurídico recibió luego un valor de contenido económico, especialmente según el modelo del libro *Der geschlossene Handelstaat.* En él no sólo posee el Estado un valor jurídico; porque si el *trabajo* del ciudadano es como una tarea capital del Estado, a la que éste debe impul-

127. K. SCHOLZ, *Fichtes Staatssozialismus*, 100-107.

sar para conseguir eficazmente la garantía del derecho, resulta que al Estado se le otorga ya un influjo muy amplio sobre el proceso económico[128]. La actividad económica, la protección y la promoción de la economía, empieza a ser un concepto nuclear de la actividad política en general, que impacta en el desarrollo de la intersubjetividad[129].

En *El Estado comercial cerrado* (1800) no se trata ya de definir primariamente la relación de los ciudadanos entre sí desde el punto de vista del derecho, sino de comprender que el contenido capital de esta relación se halla en las relaciones económicas. También el contrato primitivo –por medio del cual es pensado el nacimiento de la comunidad desde el punto de vista del derecho–, no es el simple contrato de *protección o tutela* (*Schutzvertrag*), sino *contrato de trabajo* (*Leistungsvertrag*). Los ciudadanos se comprometen en el contrato no sólo a proteger mutuamente su propiedad, sino además a promover recíprocamente su vida por medio del trabajo. Con ello queda también superado el punto de partida individualista, pues el individuo no vale propiamente sino como miembro de un organismo ligado por la conjunción de su operatividad económica, donde concurren tres clases: productores, artesanos y comerciantes.

Lo que el Estado, como garante del derecho, debe primeramente proteger es sólo la consistencia y duración de este contrato. Mas para poderlo hacer, se le debe otorgar un influjo profundo y abarcador sobre la vida de las clases. El Estado sólo puede asegurar a todos los ciudadanos la libertad y la condición de ésta –a saber, el trabajo y la conservación de la vida–, si ejerce la economía; además el Estado determina, dentro de las clases, las ramas especiales de actividad, define el número de los operarios que hay en cada clase y en cada rama de trabajo. El Estado regula la circulación total de bienes, estableciendo el precio de todos los bienes y asegurándose, por medio de la creación del dinero y el mantenimiento de su valor permanente, un influjo que determina incondicionadamente toda la vida económica. Se aprecia así un mayor alejamiento de los supuestos individualistas. Si la *propiedad* no es la *posesión de una cosa*, sino el *derecho a una actividad*, ocurre que en la medida en que sólo por el Estado ese derecho es eficaz, aparece la propiedad absolutamente insertada en el Estado. Sería entonces erróneo permitir que la propiedad existiera independientemente del Estado y de que sólo tuviera que ser protegida

128. M. WEBER, *Fichte's Sozialismus. Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, 66-72,

129. M. WUNDT, *Johann Gottlieb Fichte*, 171-177.

por éste: pues el destino del Estado consiste en colocar a cada uno en su área de actividad. El Estado se convierte verdaderamente en una totalidad orgánica y cerrada, donde la actividad de cada individuo se limita a un ámbito determinado, al trabajo que le corresponde según su posición en el Estado.

2. Ese Estado orgánico sólo llega a su culminación cuando se hace complemente independiente de otros Estados y procura, en la medida de lo posible, disolver sus relaciones con otros Estados, pues tales relaciones de algún modo lo limitan. La aspiración a un Estado comercial común impide a los Estados particulares llegar a su verdadera e interna autonomía. Hay, pues, que *cerrar el estado comercial*. Así como el Estado representa un cuerpo jurídico y político cerrado en sí mismo, debe también representar un cuerpo comercial también encerrado en sí mismo: regulando el movimiento económico de sus ciudadanos entre sí e interviniendo en el movimiento ecónomico de sus ciudadanos hacia fuera.

Con esta idea Fichte se proponía enriquecer la idea del Estado en la dirección de la idea de la libertad –aplicada hasta aquí sólo a los ciudadanos mismos–: si el Estado no representa una mera unión mecánica de individuos, sino un todo orgánico, se convierte en un ser vivo, una especie de yo comunitario autónomo, con pretensión ética de libertad y autodeterminación, cuyo principio espiritual unifica a sus ciudadanos en una comunidad viva, en una intersubjetividad cumplida; el Estado se configura como un ser espiritual, también con tareas espirituales, como la correspondiente a la formación (*Nationalbildung*) de sus ciudadanos.

4. El valor cultural: política e historia

1. Por lo tanto, la realización del valor económico da paso en el Estado a las exigencias de un valor *cultural*: pues los medios externos de poder se justifican *protegiendo* externamente la cultura desarrollada en un pueblo[130].

130. M. WUNDT, *Johann Gottlieb Fichte*, 177-184.

En los primeros años de su estancia en Berlín, Fichte se vio estimulado a profundizar en su concepción del Estado en tres direcciones: 1ª De un lado, captó el poderoso influjo del Estado sobre todos los ámbitos de la vida, también sobre la espiritual. 2ª Comprendió, a través de sus relaciones con filólogos e historiadores, la enorme significación del Estado en la historia de la humanidad, sobre todo del Estado antiguo. 3ª Acogió las razones de los románticos, especialmente la idea de comunidad, para oponerse al individualismo de la Ilustración: el individuo ha de obedecer a los fines del género humano.

En los *Caracteres de la edad contemporánea* (1804/5), Fichte destaca por vez primera la significación espiritual del Estado para la vida cultural del hombre y rechaza la idea de que el Estado sea solamente una configuración jurídica, originada por un contrato de individuos entre sí. Pues el individualismo se basa en aquella falsa libertad ilustrada que –frente al Estado– consiste en que cada uno sigue su arbitrio. Este giro le permite a Fichte dar un contenido específico a la articulación de varias épocas históricas –como se verá en el siguiente capítulo–. La oposición establecida en la *Doctrina de la ciencia* entre las acciones inconscientes y conscientes de la razón es a la vez comprendida ahora en la línea de los grados de la evolución histórica, desde su inicio en un "instinto racional" hasta su término en la "ciencia racional" y en el "arte racional" subsiguiente.

El fin propio de la humanidad –de la especie– es la vida en la *idea*, la cual se realiza en y por el Estado. Y tal es el ser de la cultura; de modo que la cultura es el fin propio del Estado.

En la medida en que esta tarea se realiza paulatinamente –y acontece la evolución histórica del Estado– la *filosofía política* se compenetra con la *filosofía de la historia*, y el sentido de la historia se hace un asunto central. Porque –frente a lo enseñado por el individualismo– la historia no se realiza en la libre acción recíproca de individuos (intersubjetividad sobreimpuesta), sino en y dentro de la vida de la especie (intersubjetividad orgánica).

La igualdad –propia de la índole espiritual del hombre– ya no es interpretada de modo rousseauniano, como en los años de Jena, en el sentido de una disposición establecida por la naturaleza; ni en el sentido de un estado originario, dado a todos los hombres por naturaleza; sino en el sentido de una *tarea* moral, que transciende hacia el fin realizable de la historia. De suerte que el movimiento histórico presupone –como dice

Fichte con criterio anti-ilustrado– una desigualdad originaria en la humanidad.

2. En este contexto histórico, Fichte no habla propiamente de diferentes niveles de "razas" históricas, enfrentadas entre sí, sino de diferentes *pueblos*. En el inicio habría un pueblo salvaje inculto, contrapuesto a un tipo humano superior y mejor dotado originariamente por la naturaleza, al que llama *Normalvolk*, pueblo normal, y en éste ve el primario portador de la cultura. Este pueblo, de un lado, posee por naturaleza y originariamente aquel instinto racional en el cual se da la disposición natural hacia el contenido total de la historia; y, de otro lado, lleva esa razón a los demás pueblos salvajes, dándosela como autoridad racional. En los primeros grados de la historia habría el influjo educador de un pueblo primigenio (*Urvolk*) sobre los salvajes; siendo el resultado de esta educación el contenido de la historia ulterior. ¿Cuál podría ser ese resultado, sino el Estado? Un Estado que somete las fuerzas de todos los individuos a los fines de la especie y, de ese modo, hace que sea realizada la razón como un factor que se despliega libremente.

El Estado es una forma del despliegue de una realidad absoluta en los distintos grados de la vida. En él comparece la *idea* como la vida de la especie en forma objetiva. El Estado ya no existe sólo por su acción sobre los individuos, sino como un valor y un fin propios, como una revelación sustantiva de la vida divina. Y como Fichte llama *cultura* a esta revelación, por eso, la cultura constituye la esencia y el contenido del Estado.

5. El valor nacional: patriotismo y cosmopolitismo

1. A partir de 1806 vive Fichte acontecimientos políticos que le suscitan nuevas ideas. En primer lugar, en contraposición con el influyente modo de ser francés, ve con claridad el valor del pueblo alemán, glorificado en la antigua literatura. En segundo lugar, reconoce la significación del Estado prusiano: pues una vez que todos los pequeños Estados se rompieron ante el poder francés, sólo Prusia reveló fuerzas internas suficientes, incluso tras la amarga derrota de Jena, para mantener viva la fe en su recuperación.

Su convicción es que la tarea de Prusia no era solamente prusiana, sino alemana[131]. En *El patriotismo y su contrario* (1806/7) explica la esencia del verdadero patriotismo como una actitud superadora del cosmopolitismo y del patriotismo particularista. El patriotismo limitado sólo atiende a las relaciones que le son más cercanas, al terruño, a su pequeño Estado, y no le importa que todo lo demás se hunda. Por el contrario, el auténtico patriotismo se dirige al espíritu y ve el contenido del Estado en la vida espiritual, la cual se despliega en una nación. Si la *cultura* es el contenido del Estado, la verdadera cultura –los bienes supremos de la humanidad– está determinada por el *pueblo*, en este caso el pueblo alemán. El valor cultural del Estado se reabsorbe en el valor nacional, cuyo portador sólo puede ser el orgánico pueblo alemán.

En este sentido no existe ya oposición entre patriotismo y cosmopolitismo; pues si el *cosmopolitismo* es la voluntad de que el fin de la existencia humana se alcance en el género humano, el *patriotismo* es la voluntad de que este fin se realice primeramente en la nación alemana y, a partir de aquí, se extienda a las demás. La intención cosmopolita, a su vez, tiene que convertirse en patriotismo, porque el actuar del hombre sólo puede orientarse inmediatamente a la nación, bajo la cual nace y vive: el cosmopolitismo es la voluntad moral que pretende ver realizado el bien en el mundo; el patriotismo es su forma necesaria, pues cada cual sólo puede realizar el bien en su propia nación. Y si, de un lado, el contenido del Estado solamente puede ser el espíritu que crece en una nación, de otro lado, su forma o existencia externa sólo puede quedar asegurada por el poder de las armas, en este caso las prusianas. Los soldados prusianos tienen todo el derecho de proteger el espíritu alemán, porque el sentido que los anima coincide con ese espíritu alemán

Este planteamiento descansa en un fulcro doctrinal con dos vertientes: primera, la tesis fundamental –de la *Doctrina de la ciencia*– de que la tarea verdadera del hombre es que la voluntad se desprenda de lo sensible y que se eleve a lo suprasensible; segunda, la tesis de que esa tarea es la enseñada por el espíritu alemán –cultura– y culminada fácticamente por el soldado prusiano dispuesto al sacrificio.

131. M. WUNDT, *Johann Gottlieb Fichte*, 184-191.

2. Con esta solución no pretende Fichte liquidar su antigua doctrina de que el valor jurídico y el valor moral son diferentes y se realizan en niveles distintos. Si la intersubjetividad de la política debe ser fundamentada como un ámbito propio, separado de la moral, su actitud básica debe ser únicamente suponer que los hombres son completamente maliciosos, para entonces empujarlos hacia la paz entre sí. En cambio, lo moral sólo puede realizarse por libertad interior; y aunque puede añadirse como una ayuda, ningún Estado ha de contar con ello, puesto que ha de realizar sus fines coactivamente.

Pero el fin será siempre la paz y la libertad. Y si la situación jurídica es tan sólo un medio para alcanzar la libertad interna, resulta que la fricción de los pueblos entre sí es una condición necesaria del progreso: no hay que contar con ideas morales en la relación entre Estados, los cuales deben robustecer su seguridad externa por la fuerza. Ahora bien, esta apelación a la fuerza, recibe su justificación desde valores eternos, realizados en el espíritu del pueblo y cuya protección es tarea del Estado; además, la relación recíproca de libertades que se despiertan entre sí a la conciencia de la libertad, funda la idea de una colaboración internacional entre los diversos pueblos. Y si bien no hay nada más que una humanidad –de modo que ha de haber una colaboración de todos los individuos humanos en la obra común de realización absoluta de la libertad por la libertad–, esta humanidad comporta comunidades distintas que se encuentran entre sí en la relación del *yo* al *no-yo.* Pero el valor jurídico no impone la destrucción del no-yo por el yo, sino el respeto recíproco, por el que se despiertan mutuamente a la libertad y al progreso. La relación del yo al no-yo jamás debiera ser destructiva (negación del extranjero), sino jurídica, porque el progreso de la cultura alemana no es sino una secuencia de intercambios recíprocos con el extranjero[132]. La cultura nacional alemana no es concebible sin la antigüedad, sin las naciones grecolatinas, sin el renacimiento italiano, sin Descartes, etc[133].

132. VIII, 340-341.

133. "En estos destinos diferentes en el punto de partida, pero unidos en la llegada, las dos partes [los dos pueblos] deben reconocerse personalmente y ayudarse en consecuencia; sobre todo cada pueblo debe resignarse a conservar al otro y a dejarle su individualidad en toda su pureza; este es el único medio de que en el conjunto se asegure el progreso armonioso y la cultura completa y absoluta" (VIII, 342-347).

Cuestión distinta es que, como el Estado no tiene otra función que la garantía mutua de libertades en una sociedad imperfecta –donde la violación del derecho es siempre posible–, este Estado debería desaparecer una vez que la sociedad se perfeccionara o moralizara; y ello habría de ocurrir si el progreso moral pudiera acabarse, cosa que de hecho no ocurre.

6. El valor educativo: pueblo y patria

1. Ese Estado cultural llega incluso a transformarse en un Estado *pedagógico*, pues cuando la cultura no se da por sí misma de modo suficiente, tiene que ser *producida* internamente por el Estado, a través de los caminos de la educación, como un poder general que liga a la nación[134]. El Estado *nacional* se abre paso como Estado *pedagógico*: el Estado se muestra ahora no sólo como *suscitador* externo e interno de la cultura, sino como *portador* propio de los bienes espirituales, por cuya causa existe propiamente la vida humana[135].

La incorporación de este nuevo valor se debió al hecho de que se produjo la derrota prusiana y, por la guerra, el Estado se convirtió en vasallo de Francia. Fichte no se desalentó. Reconocía que un Estado poderoso sólo tenía justificación en el valor cultural; de modo que si ese Estado se rompe, entonces los dirigentes tienen con mucha más razón que meditar sobre las tareas culturales e introducir mediante fuerzas espirituales lo que el Estado haya perdido en fuerzas externas. Y aunque tales fuerzas dirigidas al exterior hubieran sido derrotadas, se exigiría lograr para el Estado el verdadero contenido cultural y de llevarlo a la plenitud en el pueblo. Para eso sirve la educación. La más alta tarea del Estado consiste en educar a sus ciudadanos. Y como toda vida espiritual se expresa sólo en la configuración nacional concreta, esa educación puede tener éxito si se basa en el espíritu nacional concreto, el alemán.

Tras la derrota, los alemanes deben convertirse en una nación, pero tienen que llegar a ello mediante la educación. El Estado que incorpora

134. K. GIEL, *Fichte und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik*, 131-134.

135. M. WUNDT, *Johann Gottlieb Fichte*, 191-199.

en su contenido el valor cultural ha de ser dos cosas: primera, protector (*Hüter*) y promotor (*Förderer*) de cultura; segunda, portador (*Bringer*) activo de semejante cultura, despertándola en sus ciudadanos por la educación, especialmente la que se puso en marcha bajo las enseñanzas de Pestalozzi, acordes con la filosofía práctica de Kant, y convertidas en fundamento de una educación nacional que posibilitaría una renovación de la nación alemana; pues Pestalozzi, frente a una educación abstracta, dirigida a un saber conceptual muerto, ha exigido que sea intuitiva (*anschaulich*) y que sea espontanea (*selbsttätig*). Y tal es la idea maestra que enhebra sus *Discursos a la nación alemana* (1807/08), dados en Berlín: con mirada optimista, Fichte estima que el Estado es el portador activo de la cultura y que la tiene que propagar por medio de la educación. La derrota no había significado una catástrofe verdadera: sólo había triturado lo que carecía de valor.

La dinámica que exigía el valor pedagógico hacía del Estado un impulso de educación oriundo de fuerzas auténticas, las que estructuran la intersubjetividad, el pueblo, y que posibilitan una educación capaz de alentar una comunidad nacional efectiva. La esencia de la nueva educación tendrá en el concepto de *germanidad* la clave de la disposición y la historia de su pueblo, siendo el Estado el portador de esa educación.

2. Por lo dicho se comprueba el progreso operado en la mente de Fichte acerca del sentido del Estado, en cuanto incorpora distintos niveles de valores. Primero, en el *Estado comercial cerrado* Fichte había entendido el Estado sólo como unidad económica. Segundo, en los *Caracteres de la edad contemporánea* había dibujado el sometimiento de todos los ciudadanos al fin del Estado y con ello a la *idea* como forma esencial de la vida cultural. Tercero, en los *Discursos a la nación alemana* Fichte concibe las bases del poder y de la fuerza sólo como supuesto necesario de la voluntad nacional de Estado; y así, a partir de la esencia de la germanidad, llega al contenido especial y al derecho especial de un Estado nacional alemán. Si toda la evolución de la cultura parte del influjo de un pueblo primigenio (*Urvolk*) sobre los salvajes, es claro que ese pueblo primigenio es el alemán, en cuyo lenguaje está la prueba auténtica de la originalidad de lo germánico, pues el lenguaje de un pueblo encierra su vida espiritual.

La tarea del Estado consiste en estructurar un pueblo de modo que sea una totalidad viva; y cumplirá esa tarea cuando produzca en él, por

medio de la educación, el espíritu de la comunidad y del verdadero pueblo. La esencia del pueblo aparece por tanto como el fin supremo y el sentido verdadero del Estado. La intersubjetividad queda plenamente realizada bajo la idea de la esencia del pueblo (*Volkstum*) y desemboca en toda su profundidad en el amor a la patria (*Vaterlandsliebe*), el cual tiene que integrar el contenido verdadero de un Estado nacional.

Pueblo y Patria (*Volk / Vaterland*) es la intersubjetividad que viene a constituirse como portador y prenda (*Träger / Unterpfand*) de lo eterno.

7. El valor religioso: reino racional y germanidad

1. A pesar de su optimismo, Fichte reconocía la situación de un presente ignominioso bajo Napoleón: su pueblo se había quedado sin honor, sometido a los franceses. Por tanto, una vez definidos los valores culturales y pedagógicos que configuran la esencia de la germanidad, era preciso meditar sobre la tarea de convertir en soberano a un hombre justo –pues únicamente por medio de él se asegura la justicia en el Estado–; pero el cometido era tan difícil, que en su *Rechtslehre* de 1812 declaraba que esa tarea concernía al "gobierno divino" del mundo y no a los hombres.

Y parece que, al referirse a esa tarea en tales términos, Fichte no hacía simplemente una expresión retórica[136]. Porque en 1813, cuando por última vez enfoca su *Staatslehre* (*Teoría del Estado o sobre la relación del Estado primigenio con el reino de la razón*), desarrolla una concepción de la intersubjetividad cumplida (la vida comunitaria del hombre, del Estado y de la historia, la tarea de los alemanes), donde se despliegan los contenidos que implican esos términos. Ocurre que la concepción del Estado sufre una fuerte tensión vertical, referida a un orden superior y se convierte en un miembro puesto al servicio de una gran tarea, la cual está en el ámbito de la religión. De hecho, el Estado nacional se transfigura al recibir en sí mismo el valor espiritual de la religión: el Estado *espiritual* comienza a desarrollarse en el ámbito de los valores incondicionados[137].

136. G. GURWITSCH, *Fichtes System der konkreten Ethik*, 50-52, 177-178.

137. M. WUNDT, *Johann Gottlieb Fichte*, 199-211.

Aparece ahora con vigor la idea política culminante del *Reich* –palabra que, aunque pudiera traducirse por "imperio", asume también la idea de lo dicho en el Evangelio acerca del "reino de los cielos"–. Se trata del reino en el que los alemanes se deben convertir en un Estado unitario y afirmar su autonomía frente al exterior, un reino en el que tanto los Estados particulares como las diferencias raciales deben desaparecer en la gran unidad de la nación alemana. Esa nación no debe ser un mero recipiente (*Gefäss*) que acoja en sí el contenido del espíritu alemán; tampoco una envoltura (*Hülle*) que abrigue el contenido del ser alemán, el reino del espíritu. Se trata, más bien, del *reino racional* (*Vernunftreich*), a cuya realización están determinados los hombres y cuyo desarrollo está primariamente en manos de los alemanes.

Ese reino racional no es otra cosa que el *reino divino*, cuya venida está anunciada en la doctrina cristiana, siendo la verdadera tarea del mundo cristiano –encomendada a todos los cristianos y principalmente a los alemanes– el trabajar para que se realice.

2. *Reino alemán, reino racional, reino divino:* estos conceptos se entrecruzan y fluyen el uno en el otro, formando con toda intención una estructura: la idea del fin propio de la vida comunitaria humana[138]. Pero tal reino, ¿ha de ser sensible o suprasensible?

Por lo dicho, esta pregunta tiene fácil respuesta: lo sensible ha de ser anulado. Para Fichte lo que hace patente el carácter superior del Estado es la guerra, como anulación de la existencia sensible; y con ello muestra la conexión entre vida política y vida religiosa. Habría una guerra *verdadera*, que sería expresión y confirmación del contenido interno que la filosofía alemana ha reconocido como el sentido de la realidad; y habría una guerra *falsa*, desencadenada solamente para obtener ventajas sensibles, siendo su destino la utilidad de los particulares. La guerra verdadera se hace para lograr la libertad –que es la condición fundamental de la vida moral, cuyo destino está en el pueblo entero–.

La falsa guerra se descubre por tres notas: primera, parte del pensar sensible, para el que la *vida natural* es lo primero; segunda, pone la *propiedad* como medio para mantenerse; tercera, establece el Estado como un mero *medio* para mantener esta propiedad. Se basa, pues, en la idea

138. H. J. VERWEYEN: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, 321-326.

ilustrada del Estado, la cual establece su fin sólo en la protección de los intereses individuales.

La verdadera guerra, en cambio, se muestra por otras tres notas muy diferentes de las anteriores: primera, pone en primer lugar la determinación *moral*; segunda, especifica la *vida* misma no en su mero bienestar sensible, sino en su contenido eterno, en el cual se realiza la tarea moral –pues en la tarea moral del hombre se manifiesta la vida divina–; tercera, subraya la *libertad* como condición necesaria para desplegar las tareas morales. La existencia terrena es esencialmente una lucha por la libertad, tanto por la libertad externa como por la interna; y el Estado es el medio que realiza la libertad externa. La guerra verdadera no se lleva a cabo simplemente para dominar, sino para salvar la esencia del pueblo mismo; y es una lucha del organismo intersubjetivo (el pueblo) en favor de la libertad.

De cara al resultado, la verdadera guerra admite una cuarta nota: y es que en ella vive la incondicionada voluntad de *vencer*, la cual no debe ser perturbada por nada, ya que la libertad es para el pueblo un bien sagrado y la raíz de toda existencia, no debiendo ser sacrificada a ningún precio. Y en virtud de que Napoleón estaba animado por una voluntad incondicionada, representaba un instrumento cínico e infamante, que sólo podía ser superado si se le oponía una voluntad también incondicionada.

De modo que un organismo intersubjetivo se convierte en pueblo, ante todo, por la tarea moral común que se le invita a realizar. En esta dirección, la tarea de los alemanes consiste en el establecimiento del "reino racional" (*Errichtung des Vernunftreiches*), expresión de la vida divina en la comunidad. Y como fuera del *ser* divino no hay nada más que su manifestación o *Erscheinung*, cabe decir que todo lo verdaderamente real que hay en la vida es manifestación de Dios.

Conectando esta conclusión al planteamiento de la *Doctrina de la ciencia* de 1804, puede decirse que esta realidad divina manifestada es la libertad, el contenido verdadero y único de la existencia humana; todo lo demás es apariencia (*Schein*).

3. La libertad debe también realizarse en la forma de intersubjetividad interna, pues el obrar moral, como expresión de la libertad, sólo es posible en la comunidad. Pero en la realización de este ámbito intersubjetivo surge una contradicción. De un lado, para que la libertad se asegu-

re en la comunidad se precisa, como medio, el derecho, pues el fin del derecho estriba en que cada uno respete la libertad de los demás. De otro lado, este fin del derecho se consigue en la medida en que ejerce coerción sobre los que obstaculizan la libertad. De modo que el derecho sólo asegura la libertad si anula la libertad. Esta contradicción se resuelve si se halla la justificación racional del derecho mismo –el derecho del derecho–, la cual sólo puede estar en que el ejecutor del derecho, o sea el Estado, trabaje a la vez para hacer superflua su propia coerción. En un primer plano, el derecho necesita la coerción sólo contra los que obstaculizan la libertad de cada uno, mas no contra quien respeta la libertad de los demás. Luego si todos los ciudadanos llegaran a un punto en que ejercitaran la razón, no habría necesidad de aplicar el derecho: lo cual se logra por medio de la educación. Para que el estado pueda justificar su poder coercitivo, se necesita que estructuralmente encarne a la vez un valor *jurídico* y un valor *pedagógico*. ¿Y cual es el cometido de la educación promovida por el Estado? No otro que desarrollar en sus ciudadanos la imagen divina, expresada en los hombres como libertad racional. De un lado, utilizando el derecho puede el Estado lograr que esa imagen sea una manifestación externa. De otro lado, por la educación, esa imagen debe ser elaborada en el interior del espíritu. Con lo cual, el derecho puede incluso ser concebido como medio de la educación; y el Estado coactivo, como una escuela para el reino de la razón y de la inteligencia.

Por tanto, el que está al frente de ese Estado, el soberano, ha de ser necesariamente un autócrata (*Zwingherr*), con capacidad de tomar decisiones que van más allá del derecho establecido, pudiendo coaccionar a los ciudadanos para conseguir la libertad anhelada. Con este medio seguro, el "reino racional" tiene que mostrarse como el verdadero fin de la historia, no siendo la historia otra cosa que la expresión progresiva de la manifestación divina, cuyo intérprete es dicho autócrata, por sus descollantes cualidades intelectuales y volitivas. El platonismo político del "rey filósofo", con todas sus sombrías consecuencias, queda así reeditado para la modernidad.

VIII. LA CONCIENCIA HISTÓRICA

1. Constitución de la conciencia histórica

"La humanidad despierta a la vida en el Paraíso, allí donde la honestidad del ser y del obrar reina espontáneamente sin conocimiento, sin esfuerzo ni arte. Pero apenas se arriesga a tener una vida propia, viene el ángel con su espada de fuego, la espada que obliga a ser honestos, y la expulsa de la sede de su inocencia y de su paz […]. Prudente por necesidad, se establece primero miserablemente, y con el sudor de su frente arranca del suelo salvaje las espinas y los abrojos para cultivar *el fruto deseado, el fruto del conocimiento*. El goce de este fruto le abre los ojos y le fortalece las manos, y entonces se reconstruye su propio Paraíso según el modelo del Paraíso perdido; brota para ella el árbol de la vida, extiende su mano hacia el fruto, come de él y vive en la eternidad"[1]. Estas palabras pertenecen a la primera lección de *Los caracteres de la edad contemporánea*, publicada por Fichte en 1806, donde se expone alegóricamente la marcha histórica de la especie humana, la cual va del Paraíso perdido al Paraíso encontrado a través del conocimiento[2].

A pesar de la discrepancias que en algunos puntos pueden establecerse entre Fichte y Kant en la formulación de la conciencia histórica, lo cierto es que en lo concerniente al sentido general de esa conciencia, los dos pensadores coinciden:

Primero. Para ambos, existe un estado de inocencia, el de la razón instintiva, en el que la naturaleza no está todavía corrompida. Sostienen

1. VII, 12.
2. M. WIENER, *J. G. Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte*, 61-82.

asimismo la existencia de un pecado, una falta, un mal uso de la libertad que vicia a toda la naturaleza.

Segundo. El paso del instinto a la razón explica la evolución de la historia y es interpretado como un tránsito –una vez que se ha producido el pecado– del estado de inocencia al reino de los fines o de la gracia. Dicho paso se realiza mediante el esfuerzo moral del hombre para someter la naturaleza y restablecer la unidad perdida.

Tercero. La historia no ocurre, pues, al modo de un movimiento en el que la civilización humana proviniera de la *evolución gradual de la naturaleza,* sino al modo de una *proyección de fines que la libertad impone a la naturaleza.*

La conciencia histórica no refleja cómo la naturaleza puede llegar a ser espíritu, ni cómo la naturaleza incluye, siquiera preobjetivamente, un esbozo de razón; más bien, en ella fulgura el dualismo de naturaleza y razón, revelando cómo acontece racionalmente la subordinación del individuo a la comunidad, la reintegración del hombre en la humanidad: "La historia no es otra cosa que la conquista de la unidad perdida por la falta original; sus momentos expresan las diferentes formas de la sumisión del individuo a la especie de la que forma parte"[3].

2. El ideal del individuo y de la historia

a) La naturaleza y la historia

1. En su primera época, Fichte explicaba que la vida consciente del individuo brota de un "principio espiritual preconsciente", el cual es *fuerza productiva* (*Thathandlung*) y no *representación* o concepto.

El individuo se define originariamente como una *voluntad* que lucha moralmente. Fichte había dicho que la más alta expresión del individuo no es la acción representativa, sino la acción volitiva, pues en ésta se concentra primitivamente la actividad preconsciente del espíritu. Detrás de las manifestaciones objetivas de la conciencia empuja una voluntad de

3. X. LÉON, *Fichte et son temps,* II/1, 457.

nuevas realizaciones. Conocimiento e imaginación son derivados de la fuerza productiva del espíritu.

La voluntad no deja nunca de tender a un *deber ser*, o como dice Fichte, a la *idea, que es el fin último moral*; ese deber o esa idea es asimismo el principio de toda vida. El "deber ser", en cuanto polariza la fuerza dinámica y real, ni es abstracto ni es físico o mecánico; es llamado por Fichte platónicamente "*vida de la idea"*.

La moralidad que rige la vida espiritual no es simplemente reguladora de la conducta individual y limitadora de sus aspiraciones: no es una moralidad "cerrada" que paraliza al espíritu. Se trata, más bien, de una "moralidad abierta" por la que el espíritu se realiza a sí mismo y triunfa de su limitación. *La historia es el despliegue de esta moralidad superior.*

El mundo físico o la naturaleza es a su vez producto del individuo en cuanto sujeto cognoscente. Si el individuo es manifestación de la vida espiritual preconsciente, *el mundo* es manifestación de esta manifestación (*Erscheinung der Erscheinung*). Pero el mundo no es producido arbitrariamente (no es representación caprichosa del sujeto), sino *necesariamente*, por un mecanismo *transcendental y preobjetivo*, interno a la conciencia. La realidad de la naturaleza se resuelve en una función interna del espíritu. El mundo físico, la naturaleza, no es cosa en sí, sino material del cumplimiento del deber individual: su constitución responde a conexiones e intereses prácticos; la significación real del mundo estriba en su destino moral.

La historia es la realización de las exigencias de la razón en el mundo sensible: no puede entenderse mediante el principio de causalidad física, propio de las ciencias naturales (ella no es un curso mecánico de sucesos ajenos a valores), sino mediante el principio teleológico del fin último (la historia es una realización de valores que se ordenan en una pirámide cuyo vértice es el valor moral).

2. Como se puede apreciar, el individuo se halla doblemente vinculado en la verticalidad de principiación: 1º A la unidad de una fuerza espiritual, llamada por Fichte, en su primera época, "orden moral universal", una "voluntad infinita", un *ordo ordinans* activo. 2º Al principio de este orden universal de los espíritus. Semejante orden recibe su necesidad y plenitud de un principio absoluto, incomprensible, según explicaba Fichte en su segunda época. Este principio incomprensible es el que hace

posible la intelección humana del orden gnoseológico y del orden ético. A él se deben la fuerza de la evidencia y la imposibilidad de contradicción que tienen las leyes espirituales, sustraídas al capricho de la libertad individual. Esta tropieza en su conciencia con el hecho incomprensible de tales leyes necesarias, y entonces se eleva al principio real de ellas, a un ser *in mero actu,* actualidad entitativa distinta e infinitamente superior al ser petrificado del mundo natural y sensible.

En la conciencia primaria del individuo, pues, hay que destacar tres aspectos: 1º El acto por el que se intuye a sí mismo; 2º En ese mismo acto intuye también la originalidad del otro individuo; 3º Asimismo en ese mismo acto intuye la incomprensibilidad del principio activo que fundamenta el orden moral e interpersonal en que se encuentra.

El principio absoluto no aparece jamás "en figura" dentro de la reflexión humana: entre el ser absoluto y el saber hay un hiato irracional, pues no puede ser entendido ni intuido. El absoluto es transcendente a los individuos y al orden espiritual presente en toda libertad individual. Y por ser transcendente a toda forma de libertad, se le han de negar los dos atributos que la libertad individual conlleva por sus propios límites: la conciencia de sí y la personalidad. Lo absoluto ni es autoconciencia ni personalidad. Por eso, únicamente el hombre que obra en libertad es verdaderamente divino, como manifestación o "imagen" del absoluto. De ahí otro modo de definir la *historia*: la realización de la libertad como manifestación del absoluto. La historia es el "modo de ser" general de la existencia finita[4]: el despliegue de la *ex-sistencia* es la historia.

b) La individualidad de lo histórico

1. Bajo este enfoque Fichte distingue en lo individual un factor empírico y otro supraempírico: lo individual no se reduce a lo empírico, ni lo supraempírico a lo universal teórico: existe la *individualidad supraempírica.* No todo valor descansa en la razón universal teórica, cuya realización concreta es el yo empírico y contingente, lo individual inesencial. En el individuo mismo hay otra dimensión superior.

4. E. HIRSCH, *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie*, 4-8.

En su obra temprana sobre *El destino del docto* (1794) Fichte afirmaba: "Soy un miembro necesario de la gran cadena que, partiendo de la evolución del primer hombre que llega a la conciencia completa de su existencia, penetra en la eternidad. Cada uno debe decirse: todo lo que ha sido grande, señero y noble entre los hombres, aquellos benefactores del género humano, cuyos nombres he leído impresos en la historia universal, todo ello ha trabajado para mí; yo soy un fruto más de su cosecha; piso la tierra que ellos han habitado, piso sus huellas benéficas. Puedo seguir construyendo allí donde ellos tuvieron que parar, puedo hacer avanzar más hacia su terminación total el templo magnífico que tuvieron que dejar incompleto"[5].

Estas afirmaciones de Fichte significan –según interpreta el neokantiano Rickert– que la tarea que el hombre debe imponerse sólo puede realizarse cuando educa también su individualidad sensible. "En el proceso de desarrollo de la humanidad tiene el hombre que hacer aquello que, como miembro particular en el todo, puede hacer mejor que otros distintos de él. Sin ser un miembro individual tampoco sería un miembro necesario de la gran cadena, pues en la medida en que es igual a sus prójimos, podría ser sustituido por cualquiera de ellos y sería por lo tanto contingente"[6].

2. Hay, pues, para Fichte, además de lo empírico dado por experiencia, también lo particular y único, que no puede ser derivado de categorías propias del entendimiento. Mas para el conocimiento ostenta ello una necesidad que no puede carecer de fundamentos racionales; ahora bien, no será una necesidad lógica, porque aun en su contingencia puede ser pensado teóricamente de otra manera. "Ciertamente su racionalidad no estriba en la derivabilidad lógica de una ley, de lo universal. Mas, si a pesar de ello, puede y debe ser racional, sólo es *teleológicamente y éticamente racional*, por medio de una determinación de valor"[7].

Lo individual-contingente, que no es necesario lógicamente, puede ser racional teleológicamente. Esta dimensión teleológica, que es sólo éticamente racional, se llama *libertad.* "Este concepto de libertad signifi-

5. VI, 322.

6. H. RICKERT, "Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus", 169.

7. W. WINDELBAND, "Fichtes Geschichtsphilosophie", en *Präludien, I,* 264.

ca, pues, de un lado, lo no determinado por leyes universales; mas, de otro lado, lo lleno de valor en sí mismo"[8].

De modo que cuando Fichte habla de razón (*Vernunft*) jamás entiende algo puramente teórico, ni tampoco lo que se llama entendimiento (*Verstand*). No es la de Fichte una posición intelectualista. El punto de gravedad de la razón no está en lo teórico, sino en lo práctico. Para él no hay posibilidad de separar la razón teórica de la razón práctica, porque la razón está por encima de esa oposición. "La razón –decía Fichte ya en 1794– no podría por sí misma ser teórica sin ser práctica: no es posible una inteligencia en el hombre si no hay en él una facultad práctica"[9].

Desde esta posición, se puede entender la historia, en su aspecto empírico, "como la realización de valores racionales en fenómenos temporales irrepetibles. Mas su peculiaridad misma –hombres, pueblos, acontecimientos–, jamás es derivable conceptualmente o construible teóricamente: es siempre lógicamente contingente"[10].

Y si es cierto que la autonomía moral sobresale por encima de la sensibilidad, también es cierto que el imperativo moral debe realizarse en el mundo sensible. "Al hombre –dice Fichte– no se le manifiesta el imperativo del deber en la vida real de un modo general, sino siempre sólo en una determinación concreta de la voluntad"[11].

De modo que el inderivable mundo de la sensación, la realidad empírica, es "el lugar determinado en el orden moral de las cosas". Si a una parte de esta inderivable realidad se llama lo histórico, entonces lo histórico es "la exégesis permanente del imperativo del deber". De ahí que Rickert, interpretando a Fichte, se sienta autorizado a sostener "que aquí está el punto decisivo para apreciar lo histórico; y de aquí parte una vía muy directa al reconocimiento de lo histórico como lo irrepetible, lo irracional, en su significación frente a lo universal y conceptual"[12].

8. W. WINDELBAND, "Fichtes Geschichtsphilosophie", en *Präludien, I*, 264.
9. I, 264.
10. W. WINDELBAND, "Fichtes Geschichtsphilosophie", en *Präludien, I*, 266.
11. V, 362.
12. H. RICKERT, "Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie", 292.

3. Teniendo en cuenta que para Fichte "el mundo es el material sensibilizado de nuestro deber", se hace posible comprender la estrecha unión de la ley moral con la sensibilidad a través del concepto de cultura, o mejor aún, de *cultura de la sensibilidad*, mediante la cual al individuo sensible se le confiere una significación moral, por la que se constituye como i*ndividuo histórico*.

Por *sensibilidad* entiende Fichte todo lo que no es voluntad autónoma. "Cuando hablo aquí de sensibilidad –dice Fichte– no entiendo por ello lo que usualmente se designa con ese nombre, como las fuerzas inferiores del alma o incluso las meras fuerzas corporales del hombre. Por oposición al yo puro, pertenece a la sensibilidad todo lo que no es este yo puro, o sea, todas nuestras fuerzas anímicas y corporales, las cuales pueden ser en esta medida determinadas por algo exterior a nosotros. Todo lo que es susceptible de formación, todo lo que puede ser ejercitado y fortalecido pertenece a ella. La pura forma de nuestra mismidad es lo único que no es capaz de formación alguna: es absolutamente inmodificable"[13].

Con la sensibilidad, en este sentido amplio, deben ocurrir dos cosas: sometimiento y cultivo: "Debe ser en primer lugar dominada y subyugada; no debe mandar más, sino servir; no debe pretender ya prescribirnos nuestros fines o condicionarlos. Esta es la primera actividad de liberación de nuestro yo; el sometimiento de nuestra sensibilidad. Pero con esto falta todavía mucho camino. La sensibilidad no sólo no debe mandar, sino que tiene que servir. Para ello es preciso que busquemos todas sus fuerzas, las formemos de todas las maneras posibles, y las elevemos y potenciemos indefinidamente. Esta es la segunda actividad de liberación de nuestro yo: la cultura de la sensibilidad"[14].

4. En la cultura de la sensibilidad confluyen naturaleza y libertad. Esta cultura es "el único fin último posible del hombre, en la medida en que él es una parte del mundo sensible"[15].

De modo que: 1º La cultura de la sensibilidad es el único fin último posible del hombre como parte del mundo sensible y no coincide con la

13. VI, 88.

14. VI, 87-88.

15. H. RICKERT, "Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus", 156.

esfera pasiva del mero goce, pues lo que sólo sirve al goce sensible no es todavía cultura. 2º La cultura exige un ejercicio intenso de nuestras fuerzas para lograr el supremo fin último, que es la libertad (la concordancia completa del querer con la ley moral), de modo que la sensibilidad debe convertirse en un servidor útil de la voluntad moral. La sensibilidad debe ser cultivada, fortalecida y capacitada, para servir a los fines de la voluntad autónoma; o sea, la cultura no es la anulación, sino la fortificación de la sensibilidad para lograr el fin de la libertad autónoma.

Las conciencia que el hombre tiene de una sensibilidad que se individualiza de una nueva manera –no en el aislamiento pasivo frente a la libertad, sino en la medida en que queda conformada por nuestra actividad– es el primer nivel de la conciencia histórica. Pues la individualidad sensible meramente dada no puede valer como histórica. "En la vida cultural, cada uno se hace importante con su individualidad sensible. Todos los hombres son distintos entre sí; y en la conexión de la cultura, en la cual quiere obrar el individuo, puede obrar él con éxito sólo cuando en ella cumple una determinación propia o particular, condicionada por su individualidad"[16].

En verdad, esta dimensión de la individualidad debe llamarse *histórica.* De hecho, todo hombre, en su puesto particular, tiene que articularse al transcurso temporal único del género humano, colaborando al progreso de la humanidad. De ahí el carácter insustituible que el individuo tiene para la evolución histórica. Cada hombre en particular debe proponerse la tarea de colaborar en la marcha del género humano, y puede cumplirla en la medida en que configura su sensibilidad. Tiene que hacer lo que, en su condición de miembro individual, debe hacer, sin que otro pueda sustituirlo en la tarea. Pero sin ser un miembro individual no podría ser un miembro insustituible o necesario.

El individuo adquiere verdadera existencia histórica cuando participa, por libre resolución, en las grandes posibilidades y en los valores del devenir histórico, aunque el contenido o material de los resultados obtenidos provenga de la vida supraindividual. La conciencia de que los seres individuales se sustentan en la unidad de un mundo espiritual constituye el segundo aspecto de la conciencia histórica.

16. VI, 167.

Y como la existencia divina es manifestada en su plenitud vital por las grandes personalidades, por los "genios", los cuales son los verdaderos creadores de la novedad histórica, en su conciencia irrumpe de modo inmediato la idea divina en una imagen inédita, imprevisible para un pensamiento anticipador. Esta conciencia constituye otro aspecto de la conciencia histórica: porque la idea divina no se encarna por lo general antes de que llegue el hombre inspirado. Las leyes y valores del mundo suprasensible surgen visiblemente sólo a través de unos pocos elegidos.

Por esa estructura de la conciencia histórica, el individuo logra eternidad e inmortalidad[17] en la medida en que se eleva a la plena realidad espiritual, inserto activamente en el organismo del mundo de los espíritus y en su proceso infinito. Esta eternidad e inmortalidad es una supervivencia a través o por encima de los mundos que se suceden unos a otros.

3. Individualidad histórica e intersubjetividad

a) La superación del solipsismo

1. Fichte no comparte el *individualismo* de la conciencia subjetiva ni tampoco, con ello, la inmanencia de la conciencia[18]. Pero la alternativa no se encuentra horizontalmente hacia fuera, en un realismo metafísico de cosas en sí, sino verticalmente hacia dentro y hacia arriba, en un espiritualismo metafísico. Lo espiritual no es mera forma de actividad consciente individual, sino ser supraindividual, en el que se hallan inmersas *todas las conciencias* de cada yo individual.

El individuo no actúa en solitario. El solipsismo es, entre otras cosas, un error. El yo individual tiene conciencia de sí mismo en la medida en que existe la conciencia del yo ajeno. Sólo en la acción recíproca del individuo con los otros individuos puede brotar la determinación voluntaria concreta. No se trata aquí de que por mi facultad representativa los otros existan, al igual que acontece con el mundo o la naturaleza. El yo

17. M. RAICH, *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus*, 179-196.

18. E. OPOCHER, *Fichte e il problema dell'individualità*, 187-200.

individual ajeno y, por tanto, la pluralidad de individuos en el mundo, constituyen un ámbito distinto del mundo exterior material. Este ámbito original, en el que se funda la misma inteligencia representativa, es llamado "el mundo de los espíritus", el cual coincide con lo que Kant entendía por "reino de los seres racionales", seres libres coordinados por una ley universal de la razón.

2. Los seres individuales libres están vinculados dentro de un mundo distinto y superior al de la naturaleza sensible; sus relaciones no se deben a la conciencia que constituye los objetos, pues son previas a ésta: las voluntades autónomas se encuentran aquí en inmediata acción recíproca.

Así, pues, el individuo histórico jamás se hace como tal en el aislamiento. "El individuo carecería por completo de significación histórica, si no pudiera obrar como miembro en una sociedad. Todo individuo aislado, que sólo se quiera a sí mismo, no aporta nada al progreso de la cultura […]. El hombre tiene que obrar individualmente como individuo histórico; pero tan sólo cuando previamente se incorpora con su individualidad a un todo histórico más amplio, el cual es individual como él mismo y adquiere como individuo a la vez significación supraindividual. Como mero individuo no cumple todavía su destino individual en la historia"[19].

La realidad de la naturaleza sensible, como material para el cumplimiento del deber es, pues, relativa al despliegue de la razón moral que coordina la existencia propia e independiente de cada individuo. De manera que en el mismo acto por el que el individuo intuye inmediatamente la "vida una" intuye también concomitantemente a los individuos iguales a él.

El fin de la razón no es una ley abstracta que flote en lo ideal exangüe, por encima de las conciencias, sino una fuerza, un acto generativo que se expande en los individuos libres, los cuales cumplen su destino moral colaborando en la realización del fin último de la razón. Las acciones de la libertad no se hallan entrelazadas en nexos preestablecidos de un modo fijo, sino en relaciones mutuas de interrogación y respuesta, formando la verdadera realidad, la real conexión dinámica de los espíri-

19. VI, 170.

tus, en donde cada yo individual vive y se configura mediante actos libres que se dirigen a los demás individuos.

En la conciencia histórica se interpenetran dos dimensiones: por una parte, sus actos desembocan en la "vida una" y consiguientemente en el conjunto de individuos vinculados a ella; por otra parte, experimenta el influjo de esa "vida una" como exigencia de cumplir su propio destino moral bajo los estímulos espirituales concretos de los demás individuos. En el mismo acto por el que el individuo intuye inmediatamente la "vida una" intuye también concomitantemente a los individuos iguales a él.

b) El "destino" del individuo

El deber es siempre *individual*. Y aunque para todos nosotros el fin es uno y el mismo, en cambio los caminos son distintos, individuales. Mi camino es mi *destino*. En la conciencia histórica, la fórmula del imperativo moral resuena así: "cumple siempre tu destino", elige en tu situación individual tu camino propio, inderivable de preceptos generales o leyes universales. Mi acción concreta ha de dirigirse no sólo a liberarme de las limitaciones (autoliberación), sino sobre todo a entregarme al ideal de la razón (autodonación). El verdadero fin de mi actividad es la razón. No la razón particular. Pues yo soy un individuo en correlación con otros individuos; y todos somos seres racionales como miembros de un "reino de los espíritus". Mi destino es el camino que elijo para que todos seamos más libres y racionales. El sistema de individuos está empeñado en una tarea infinita. Y cada individuo existe moralmente en relación con ese todo. La individualidad es, pues, importante sólo como un miembro de un conjunto, miembro que se afana por la libertad de todos y por el establecimiento del reino de la razón. O dicho paradójicamente: el verdadero ser de la individualidad, la realidad de la personalidad moral, se logra cuando *se anula* la individualidad en la dedicación a la unidad supraindividual, cuando se supera el egoísmo moral y el individuo se sumerge en el todo mediante sus particulares posibilidades de acción, teniendo como fin la "especie", la "humanidad"[20].

20. H. HEIMSOETH, *Fichte*, Madrid, 1931, 218.

La "especie" o la "humanidad" no son conceptos abstractos, sino un sistema real y vivo de articulaciones espirituales, un conjunto concreto (aunque no simultáneo, sino sucesivo) de seres racionales. La originalidad moral y ontológica del individuo se resuelve, de un lado, en su carácter instrumental y medial respecto del fin, y, de otro lado, en su actividad recíproca con los demás individuos. Ambos aspectos son coincidentes en la conciencia histórica, pues si mi acción tiene como fin la vida de la especie, por lo mismo es dedicación a los demás.

c) El individuo histórico y el Estado

1. La unidad del mundo espiritual adquiere realidad concreta *cuando* se expresa de modo existencial y temporal en la unidad de las grandes *comunidades* de vida.

La unidad orgánica completamente insustituible, manifestativa de lo absoluto divino, es esa realidad espiritual suprapersonal llamada Estado nacional –como ya se ha explicado–. Sólo cuando los hombres confluyen y se organizan en un Estado puede ser logrado evolutivamente el fin último. La conciencia histórica es conciencia de Estado.

Cada pueblo particular es como una personalidad supraindividual y única que debe cumplir por sí mismo su tarea específica en el proceso universal.

El individuo libre se eleva a la realidad espiritual, a la idea viviente, *sólo si* madura dentro de la comunidad, o sea, si es miembro integrante de un todo. De modo que el individuo singular se conquista a sí mismo en la medida en que parte de la plenitud concreta –total y orgánica– de tales comunidades o pueblos. Por eso dice llanamente Fichte: "La naturaleza espiritual puede expresar la esencia de la humanidad sólo en planos graduales altamente diferenciados: en los individuos; y en la individualidad más alta y total: en los pueblos"[21].

La dimensión empírica y la dimensión histórica de la individualidad es así destacada por Fichte: "Todo individuo recibe, pues, una doble significación. Es en parte algo empírico, expresión de la forma vacía de una

21. VII, 467.

inteligencia. En esta medida es igual absolutamente a todos los demás […]. Pero en parte es algo en sí, un miembro de la comunidad […]. Desde esta perspectiva es claro que, como la comunidad es una totalidad orgánica compuesta de tales individuos, cada individuo tendrá su aportación a ese ser y a esa vida de la comunidad, por lo cual ninguno de los demás es igual a él"[22].

2. Desde la articulación intersubjetiva del individuo se define la "sociedad" y, como modalidad temporal de ésta, el "Estado". "En la palabra sociedad distingo dos significaciones principales: una, que expresa una referencia física entre varios individuos y que no puede ser sino relación recíproca en el espacio; otra, que expresa una referencia moral, la relación mutua de deberes y derechos"[23]. Dos relaciones que constituyen respectivamente la intersubjetividad externa y la intersubjetividad interna.

En cuanto a la intersubjetividad externa, la sociedad se determina como una relación del hombre con sus semejantes a través del cuerpo; en tal sentido la sociedad es un "estado natural" en el que un hombre reconoce la existencia de otro a través de lazos físicos o corporales, en una situación inicial de convivencia pacífica. Respecto a esta situación social, el Estado vendría a configurarse posteriormente como un instrumento de protección civil mediante un "pacto" orientado a controlar los impulsos egoístas de dominación. En cualquier caso, la sociedad se define primariamente como reciprocidad en la libertad, cuyo objetivo último coincide con el interés de la especie. El individuo logra su plenitud en la medida en que hace prosperar el despliegue de la razón y de la libertad. El Estado, como unidad omniabarcante, tiene dos aspectos: como intérprete en cada caso de la *finalidad de la especie* y como *institución coactiva.* Actúa *coactivamente* sobre los individuos que sienten repugnancia a sacrificar la vida individual a la especie. En cuanto coactivo podría cesar en un futuro lejano, cuando el hombre pueda vivir armoniosamente sin tutela. "Si se eligiesen efectivamente unos medios adecuados, la humanidad se acercaría paulatinamente a su gran meta y cada uno de sus miembros tornaríase cada vez más libre; e incluso la utilización de esos medios

22. III, 65-66.

23. VI, 129.

desaparecería allí donde las metas fuesen alcanzadas"[24]. La coacción cedería al respeto. "Un Estado *absoluto* es una institución artificiosa para dirigir todas las fuerzas individuales a la vida de la especie y fundirlas en esta vida […]. Para aquellos individuos en los cuales hubiesen las ideas alcanzado vida interior propia y no quisiesen ni deseasen absolutamente ninguna otra cosa sino sacrificar su vida a la especie, no se necesitaría de coacción"[25].

d) El individuo en cuanto objeto de las ciencias históricas

1. Es falsa la conciencia histórica que siente al individuo histórico como una configuración cerrada y aislada. Ni siquiera como ciencia puede la historia disolver su material en formas aisladas, porque el aislamiento es ahistórico. "Su trabajo se concluye cuando el objeto de que trata queda incorporado al contexto en que se encuentra realmente"[26].

En verdad hay ciencias que los neokantianos –interpretando la posición de Fichte– llamaron *generalizadoras,* las cuales tratan la individualidad aislada, porque proceden con la abstracción aisladora. La ciencia de la historia, en cambio, acoge al individuo en una conexión universal, la cual a su vez no es un concepto con un contenido universal, sino una realidad individual. "Y la incorporación de un individuo en el todo *universal* al que pertenece, jamás debe confundirse con su subordinación a un concepto genérico universal"[27].

Ciertamente esta conexión –por oposición a los individuos aislados– puede a su vez llamarse universal, pero el individuo no mantiene con ella la relación de un *ejemplar* con un concepto *universal* al que se subordina, sino la relación de una *parte* con su *todo*, el cual es, tomado en sentido estricto, una individualidad de índole superior. Por ejemplo, Fichte considera el todo nacional como una forma real, nunca meramente imaginaria; y los individuos confluyen en ella no como en un concepto abstracto,

24. VI, 102.

25. VIII, 170.

26. VIII, 359.

27. H. Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 474.

sino en una efectiva unidad. "Hasta ahora –dice Fichte– se ha tratado el concepto del todo nacional tan sólo por medio de una síntesis ideal de individuos, perdiéndose con ello la verdadera intelección de la naturaleza de esta relación; de este modo, todo lo posible puede ser unificado en una totalidad: el lazo de unión queda establecido exclusivamente por nuestro pensamiento […] Pero una verdadera unificación no puede ser comprendida si antes no se ha indicado un lazo de unión fuera del concepto"[28].

2. La historia, pues, ha de ser ciencia de lo particular e individual, subordinando sus objetos a una conexión universal que no es conceptual en su contenido, sino que es una totalidad que "se compone de las distintas partes individuales, y forma una realidad individual que es únicamente más grande que sus partes, pero no más universal que ellas"[29]. La relación de las partes con el todo es distinta de "la del ejemplar con el concepto universal al que se subordinan"[30]. La conexión histórica es una totalidad abarcadora. También la totalidad histórica es, como cada una de sus partes, algo individual y particular. "El renacimiento italiano es tan individuo histórico como Maquiavelo"[31]. Por eso Bruno Bauch resalta que Fichte no defiende un individualismo científico-natural, sino histórico-cultural. "En tal sentido, el pueblo alemán, como pueblo primario, significa para él la originalidad racional de la especial disposición natural de nuestro pueblo para la vida creadora de la cultura; significa el carácter especial de la originalidad del pueblo en la creación y en la actuación permanente, no por mor de la mera vida, sino por mor de conservar, fomentar y elevar la actualidad que configura axiológicamente y teleológicamente la vida"[32].

28. III, 207-208.

29. III, 749.

30. III, 360.

31. III, 361-364.

32. Br. Bauch, *Fichte und der deutsche Gedanke*, 9.

4. El despliegue de la historia

a) Los tiempos pasados: pueblo normal y pueblos salvajes

1. Lo que Fichte conoce es el *estado actual* de las instituciones, de la ciencia, del arte, de la sociedad en general. Y se propone estudiar el punto exacto en que este presente se encuentra dentro de las posibles etapas que la humanidad, en cuanto racional, ha podido recorrer. Por eso a Fichte no le interesa directamente acopiar hechos empíricos del pasado y del presente, sino encontrar el *sentido* racional de todos ellos, la raíz común de sus manifestaciones, la unidad de sus distintos conceptos, cuyo ensamblaje constituye la historia del desarrollo interno del espíritu humano. Para saber cuál es el puesto del tiempo presente hay que conocer previamente la idea que, como fin, determina el despliegue racional de la historia. Y esta idea –que marca el sentido de la conciencia histórica– no puede ser otra que la realización racional de la libertad. "El fin de la vida del género humano sobre la tierra es que los hombres puedan ordenar libremente en esta vida todas sus relaciones conforme a la razón"[33].

O con otras palabras, el *fin* de la historia es la plena libertad, según había explicado Kant. Y la *historia* misma es la educación de la humanidad para la libertad.

Pues bien, detrás de nosotros[34] tenemos un tiempo de oscuridad racional, de dominio natural: las edades *anteriores* a la presente son las propias de una razón inconsciente, ciega.

a) La época *anterior* más remota a la presente es la "edad primitiva" o el estado de inocencia, en el cual gobierna la razón bajo la forma de mera ley de la naturaleza: la razón aparece como instinto (*Vernunft als Instinkt*). La razón actúa como un oscuro instinto allí donde no puede actuar por medio de la libertad. Es el estado de inocencia (*Unschuld*) de la especie.

33. VII, 1-12.

34. Retengamos que Fichte se propone caracterizar la "época presente" ("su" época). Sigue en esto la descripción que de ella habían hecho meses antes Schlegel y Schelling. Desde aquí determina a su vez las épocas anteriores y las posteriores.

b) Para que la edad de la razón instintiva pueda ser superada es preciso que el dominio del instinto sea vivido como una esclavitud de la que se debe salir. Mas en la primera época la razón impera pacíficamente como instinto natural. Para que éste sea sentido en su fuerza avasalladora ha de oponerse al hombre como potencia opresora de la libertad, como autoridad externamente coactiva. Es lo que ocurre en la segunda época, cuando la razón se impone como autoridad (*Vernunft als Autorität*), la cual no analiza ni se remonta hasta los últimos fundamentos de las teorías que aparecen.

La humanidad ha podido adquirir en un momento dado la razón que le faltaba, porque antes de comenzar la historia tuvo que haber un "pueblo *normal* primitivo" que, espontáneamente y sin esfuerzo libre, viviera en un estado natural, a la vez racional e inconsciente, que ayudara a que los demás pueblos salvajes salieran de su incultura. Fichte tomó de Schelling esta idea del *Urvolk*, educador del género humano.

2. El *pueblo normal*, guiado constantemente por su instinto racional, tendría una civilización no artificial; el "salvaje terrenal", movido incesantemente por sus sentidos y por el impulso de sus apetitos, habría sido educado por el pueblo normal. Ambos, detenidos en su estado, carecían de historia –expresión de lo nuevo–. Fichte subraya que el fin de la existencia humana no está simplemente en poseer la razón de una manera natural o instintiva, sino en conquistar la razón por la libertad. La historia *comienza* tan pronto como el pueblo normal sale de su condición primitiva, se esparce sobre la tierra de los salvajes y, por su superioridad racional, gobierna a estos con autoridad. La época anterior más inmediata a la presente es, pues, la "edad de la autoridad"; aquí la razón gobierna solamente por medio de instituciones exteriores que exigen obediencia ciega: es un estado de extravío progresivo. La educación exige que haya un "estado modelo" (el de un perfecto pueblo elegido, educador) y un "estado inicial natural susceptible de cultura" (propio de los demás pueblos). Con el establecimiento de las formas más antiguas de gobierno surge rudimentariamente la ciencia y el arte.

La libertad hacia la que la historia educa no compete, según Fichte, al individuo empírico, sino al género humano como tal. Considera que la historia comienza a desarrollarse tan pronto como los individuos se agrupan bajo la forma de un Estado. Semejante Estado ha de congregar a los individuos para que estos consigan el fin de la especie. Si la lucha

que mantienen los apetitos individuales hace imposible cualquier constitución social, es preciso que los individuos se sometan al Estado: para que pueda desarrollarse la cultura de la humanidad. Los individuos han de sacrificarse a la humanidad y, así, también al Estado, representante de la misma especie humana, en cuanto ésta aspira a un ideal moral[35].

b) Edad contemporánea: la individualidad egoísta

Nuestra época es la más alejada del Paraíso, por su egoísmo e individualismo. Estamos viviendo una etapa en que la *conciencia* (*Bewusstsein*) va superando el carácter cegado y carcomido de muchos productos culturales y hace posible que la razón entre en posesión de sí misma y se haga capaz de la libertad. Pero esta conciencia es, en la actualidad, la de la ciencia tecnificada, del criticismo y del escepticismo. En ella la razón se manifiesta como mero *entendimiento* (*Vernunft als Verstand*); es la razón de la Ilustración, indiferente a la verdad. Esta época rechaza a la razón incluso en aquellas formas preparatorias suyas, como son el instinto y la autoridad.

Sobre este análisis de Fichte gravita la obra de Rousseau. Afirma que la época ilustrada, de un lado, se libera directamente de la autoridad y de la disciplina. e indirectamente de la servidumbre al instinto racional; pero, de otro lado, se desliga también de la razón en todas sus formas, se hace indiferente a toda verdad y se entrega al desenfreno sin guía ni dirección alguna. Es una época de *individualismo* anárquico: el sentido individual se convierte en regla común y pone en duda todo lo que de universal hay en las cosas, todo lo suprasensible, todo lo que sobrepasa

35. Teniendo en cuenta que la igualdad de derechos mide el nivel de libertad civil y que el progreso político se evalúa por la compenetración cada vez mayor del fin del Estado con el fin del género humano (el fin del Estado ha sido la educación y la cultura de los pueblos incultos por la dominación de un pueblo civilizado), entonces la desigualdad de derechos dentro del sometimiento de los individuos al Estado puede revestir dos formas: 1ª Sometimiento universal de todos a uno, excluyendo la igualdad de derechos: es la forma más baja, realizada por el despotismo asiático. 2ª Sometimiento universal y posesión desigual de derechos; en este grado se encuentra el pueblo griego, donde desaparece el despotismo y el Estado reconoce el derecho, aunque de una manera restringida a la propia Grecia.

la evidencia de los meros fenómenos. Triunfa el "racionalismo ralo" que hace de la claridad superficial la regla suprema –mediante el culto a la experiencia, al realismo mostrenco–, ignorando la claridad superior de las ideas y de lo suprasensible. Se pierde en la superstición de los hechos, sin llegar jamás a los principios. Profesa el utilitarismo y abandona la cultura clásica. Del hombre se apodera el hastío que nace de la ausencia de ideas, del vacío espiritual. Porque niega la potencia superior de la razón, es una época de completo extravío (*vollendeten Sündhaftigkeit*).

c) Los tiempos futuros: la ofrenda del individuo

1. Las edades *posteriores* a la presente son las que dependen de una razón consciente, luminosa: ante nosotros se abre un tiempo de luz y de libertad.

Fichte enseña que la vida conforme a la razón es el remedio general contra los vicios de su tiempo. Esta vida no hace de la persona individual su centro –entendiendo aquí por *individualidad* el núcleo antropológico que busca ante todo el egoísmo, el placer–. Desde esta caracterización puede decir Fichte que *el hombre como individuo no es nada*: su verdadero ser se encuentra en la entrega al ideal, al género humano. La individualidad es lo que queda cuando se quita de la vida humana la razón: "La razón se refiere a la vida una, que se presenta como la vida de la especie. Si se quita de la vida humana la razón, queda simplemente la individualidad y el amor de ésta. Según esto, consiste la vida racional en que la persona se olvide de sí misma en la especie, ponga su vida en la vida del todo y la sacrifique a éste"[36].

Porque si la individualidad se reduce a un puro centro de autorreferencia, entonces sus pensamientos y sus amores se hacen centrípetos; su vida queda puesta en el propio bienestar personal. El hombre aislado en su individualidad es "vulgar, minúsculo, malvado y, además, infeliz"[37]. Por eso, si la finalidad del individuo aislado es el goce egoísta, la "finali-

36. VII, 34.

37. VII, 35.

dad de la especie es la cultura y, condición de ésta, una subsistencia digna"[38].

La vida "justa y racional" estriba "en poner la vida personal en la sola especie, o en olvidarse a sí mismo en los demás". Olvidarse en los demás, tomados no como personas o individuos atomizados sino como especie. Pues "la benevolencia que nos *encadena* a los amigos y parientes, el amor que nos arrastra hacia nuestro cónyuge y hacia nuestros hijos, todo esto, muy frecuentemente acompañado de considerables sacrificios de la propia comodidad […], se dirige exclusivamente a personas individuales, bien lejos de abrazar, como debiera, la Humanidad toda, sin distinción de personas y como especie […]. La vida superior abraza rigurosamente la especie como especie. Pero la vida de la especie se expresa en las ideas […]. La persona *debe* ser ofrendada a la idea y aquella vida en la cual así sucede es la única verdadera y justa; por consiguiente […], la especie sola existe, en cuanto ella sola debe ser considerada como existente; en cambio, el individuo no existe en absoluto, pues que no debe valer nada, sino sucumbir[39].

La alegría del amor a la vida racional en sí misma, determinada por una ley suprasensible, "se presenta bajo la figura severa de la aprobación, del respeto y de la veneración"[40].

2. Esta vida ofrecida a las ideas puede ser traducida en el lenguaje filosófico como una vida en los valores, la vida misma del espíritu.

a) La época *posterior* más inmediata a la presente es la "edad de la ciencia racional" (*Vernunftwissenschaft*), de la razón como *razón* (*Vernunft als Vernunft*)", en la cual serán comprendidas las leyes racionales con una clara conciencia y será amada la verdad con un amor desinteresado. Sería un estado de justificación incipiente (*anhebenden Rechtfertigung*).

b) La época posterior más alejada de la presente, pero más alta que todas las que preceden, será la "edad del arte racional" (*Vernunftkunst*), en la cual se embellece la humanidad con el ejercicio de la libertad per-

38. VII, 146

39. "Das Individuum gar nicht existiere, da es nichts gelten, sondern zu Grunde gehen solle" (VII, 37-38).

40. VII, 40.

fecta. De la ciencia conseguida en la anterior etapa dimanan determinadas reglas, conforme a las cuales han de organizarse todas las relaciones de la humanidad. No basta para ello "conocer" las reglas; es preciso además "saber aplicarlas" mediante un *arte* que con habilidad práctica propicie que la humanidad alcance la imagen perfecta de su arquetipo de racionalidad y libertad. En ese *arte* culmina la conciencia histórica: "Entonces se habría alcanzado el fin-meta (*Zweck*) de la vida terrena, se habría llegado a su fin-término (*Ende*), y la humanidad pisaría las altas esferas de la eternidad (*Ewigkeit*)". Sería la época de acabada justificación y salvación (*Heiligung*).

Fichte anota que estas épocas no tienen por qué estar separadas empíricamente una de otra. Lo que él ha dibujado es la historia del despliegue de la razón. Por lo tanto, es posible que en un período empírico se encuentren mezcladas, como mezclados se hallan en cualquier punto temporal los vanguardistas y los retardatarios.

No es ocioso volver a recordar la fecha en que Fichte escribe sus *Grundzüge*: año 1806, cuando la Prusia de Federico el Grande se elevaba imponente, viviendo con formidable aliento el espíritu de la Revolución francesa y de la Ilustración. Fichte, que había aprendido de Kant el *pathos* cosmopolita, habla en este momento de un gran Estado europeo, la patria del cristiano civilizado. Las naciones que, apegándose a su suelo, no se rindan a esta idea serán como Estados caídos: "Sólo la constitución *cosmopolita* del espíritu nos permite contemplar con una serenidad perfecta las acciones y el destino de las naciones, tanto para nosotros como para nuestros sucesores, y eso siempre hasta el fin de los tiempos"[41].

En el tiempo presente la humanidad ha llegado tan sólo a la mitad de la "edad de la razón".

3. Pero nueve meses después de quedar impresas estas frases ocurría la derrota de Jena y el hundimiento militar de Alemania. El *ethos* de Fichte irrumpe entonces para defender a su país. Y en 1807, cuando en Berlin los soldados franceses ahogaban con sus tambores el discurso del pensador, escribe unos fogosos *Discursos a la nación alemana* (*Reden an die deutsche Nation*), reivindicando, frente al ralo cosmopolitismo del francés, el cosmopolitismo profundo, el que pasa por la fuerza cultural y

41. VII, *14. Vorlesung.*

espiritual de los germanos. A menos de un año de distancia de los *Grundzüge*, se atreve a decir que la humanidad ha dado un paso de gigante y se halla al final de la "edad racional" (pues el egoísmo y la obstinación han llegado a su momento culminante y manifestado su nulidad) y en el comienzo de la "edad del arte racional". Fichte se encuentra ante una nueva dirección del curso de la historia: la marcada por una nación que, como la alemana, estima la verdad sobre cualquier otra cosa y, por eso, de ella depende el progreso de la ciencia y la cultura. Los pueblos latinos, que, como los franceses, han llegado a la madurez de una manera precoz, por medio de las estimulaciones de las mezclas raciales, están agotados: su conjunto es un pueblo mezclado (*Mischvolk*). Sólo el pueblo alemán se ha conservado puro y sin mezcla: es un pueblo originario (*Urvolk*).

5. Comparecencia indefinida de mundos históricos

1. Los actos de los individuos concretos recaen en el mundo sensible, realizando así la razón y la libertad universales. Y aunque los individuos son numéricamente distintos, están ligados unitariamente en forma de comunidad mediante el lazo de la "ley moral", la cual obliga a todos de la misma manera, haciéndolos colaboradores de un mismo progreso, el de la vida espiritual.

De modo que los instrumentos para la realización de la moralidad son, de un lado, el mundo y, de otro lado, la vida que lo llena de contenido. Pero la moralidad misma no es un absoluto que se baste a sí mismo: no es permanencia e inmutabilidad, sino progreso y devenir. En cambio, el absoluto es la exigencia y el "ideal" de la moralidad, la cual aparece como el esfuerzo de nuestro espíritu para expresar un absoluto que es su fin y su principio. Por eso dice Fichte que el absoluto trasciende a la conciencia o que la moralidad es sólo el símbolo del absoluto.

Mas de cara a este "fin común" moral, cada individuo tiene sus deberes *especiales* que sólo él puede cumplir, construyendo así dentro del mundo sensible un orden nuevo, un orden de fines; y sólo por este orden se justifica la existencia del mundo sensible. "Como este orden no pertenece al orden fijo de la naturaleza física, es susceptible de enriquecimiento, en un progreso al infinito. Y este progreso implica, para los indi-

viduos que se elevan a la vida moral, la perpetuación de la existencia a través de la infinidad de mundos futuros. El mundo, la serie de mundos posibles, se convierte en el teatro de la realización de la libertad, de la moralidad"[42].

En el individuo histórico confluyen tres elementos fundamentales que lo integran: de un lado, el impulso natural (*Naturtrieb*); de otro lado, la tarea moral concreta (*besondere sittliche Aufgabe*), recortada desde las exigencias del "fin último"; y en medio, la libertad absoluta (*absolute Freiheit*); esta es un miembro entre los dos primeros y permite superar el impulso natural. En cada momento de su existencia el individuo se encuentra ante una tarea que ha de realizar por sí mismo. "Pero su obrar –dice Fichte– es una linea infinita y está, en esta infinitud suya, bajo la ley moral; por eso, tras la realización de la primera tarea se le aparece otra segunda; y siguiendo la ley unitaria de la infinitud, la primera, al realizarse, se comporta como condicionante de la segunda, y así en un proceso al infinito"[43].

De un lado, pues, el mundo sensible íntegro existe sólo para que en él se realice y se haga visible la tarea moral. Cuando esta tarea queda realizada, ya no se justifica en adelante la existencia del mundo sensible, el cual decae y desaparece.

Desde otro lado, el "fin último" determina la vida misma en su ser absoluto; ese fin es infinito, al igual que, en este mismo respecto, es infinita la vida. "Por tanto –dice Fichte–, una vez que se ha producido el ocaso de este mundo primero, el fin último ha de producir un segundo mundo, de la misma forma en que únicamente puede hacerse visible, a saber, en los individuos con impulsos naturales, con libertad y con determinación moral, por medio de la vida misma como naturaleza, o sea, como naturaleza universalmente una y eterna. De este segundo mundo vale decir lo mismo que del primero: que la tarea que los individuos se han propuesto tiene que ser solucionada, de modo que también el segundo mundo ha de sufrir su ocaso; ahora bien, para expresar la infinitud del fin último, en conformidad con la misma ley fundamental, absoluta y formal, ha de ser producido un tercer mundo; y así al infinito. El fin úl-

42. X. LÉON, *Fichte et son temps*, II/2, 167.

43. II, 673.

timo tiene que hacerse visible en la vida como una *serie infinita de mundos que se suceden unos a otros*"[44].

2. Pero, ¿quiénes entran en el segundo mundo, o mejor, en la serie infinita de los que se suceden? Sólo entran aquellos individuos que en el primero se han liberado de la naturaleza inmoral y han producido en sí mismos una voluntad santa. Porque, de un lado, todo individuo, incluido el perecedero, está con una determinación moral; y, de otro lado, el fin moral total de este mundo tiene que lograrse. Por lo tanto, "se sigue que en el lugar de los individuos que no cumplen su determinación, la naturaleza –sometida a la determinación del fin último– ha de crear otros individuos con las mismas tareas individuales. Sólo el individuo cuya voluntad se ha convertido en un ser fijo e inmutable trasciende hacia los mundos futuros [*schreitet über in die künftigen Welten*]. Ahora bien, en estos la voluntad ha de mantenerse firme siempre, por cuanto en ellos deben permanecer también la libertad y el impulso, como condiciones absolutamente formales; por eso, la voluntad, al ser acogida en esta serie, habrá de mantenerse firme. Así, no será posible que en estos mundos desaparezcan los individuos que hayan ingresado en ellos, aunque los mundos mismos, sin excepción, desaparezcan una vez transcurrida su duración determinada, y nazcan nuevos desde ellos [*und aus sich neue gebären*]. Por tanto, en los mundos futuros siempre habrá también, lo mismo que aquí, tareas y trabajos; pero en ellos no se dará en absoluto una voluntad sensible, sino una voluntad buena y santa"[45].

En resumen, como para Fichte toda vida individual, en su realidad efectiva, es amoral [*unsittlich*] desde su comienzo, y como la moralidad es el producto de la libertad, resulta que ningún individuo es generado como moral, sino que él debe determinarse a serlo.

¿Dónde acontece esta autoproducción moral de la vida? Justo en el mundo *presente*, el cual es, para los mundos futuros, el campo formativo del querer. Por eso dice Fichte que nuestro *mundo actual* es *absolutamente primero* en la serie y el comienzo de ésta, y los individuos que hay en él no han desaparecido todavía. Pero entonces, ¿qué individuos habrá en los mundos futuros? ¿Serán acaso, otra vez, nuevos? De ninguna ma-

44. II, 676.

45. II, 678-679.

nera: “En los mundos futuros sólo estarán los individuos antiguos [*alte*], los que han sido ya en el mundo presente, los que se han hecho una voluntad en él. En ellos no se producirá ningún individuo nuevo más –por cuanto en cualquier caso este sería amoral–”[46].

46. II, 679.

IX. MUERTE Y SUPERVIVENCIA

1. Inmortalidad y eternidad

1. Buena parte de la Europa moderna –exceptuando algunos materialismos– quedó subyugada por la idea de un alma inmortal. Grandes filósofos, como Malebranche, Leibniz o Berkeley no tuvieron dudas acerca de la inmortalidad del alma y, por lo mismo, del yo. Es más: hasta la revolucionaria Convención francesa aprobó en 1794 un famoso decreto, a instancias de Robespierre, en el que se decía que la nación francesa creía en un Ser supremo y en la inmortalidad del alma. Libros sobre la inmortalidad fueron escritos por filósofos reconocidos; como el de Moses Mendelssohn, titulado *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767): una obra que fue muy leída en amplios círculos culturales. Y aunque Kant, en su *Crítica de la razón pura*, dedicó varias páginas a desmontar las pruebas teóricas acerca de la inmortalidad del alma, sin embargo, en la *Crítica de la razón práctica* consagró otras tantas páginas para establecer las pruebas prácticas acerca de la inmortalidad del alma[1].

1. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. K. Vorländer, Leipzig, 1920, p. 61. En su primera *Crítica* había enseñado que la inmortalidad es indemostrable, porque la conciencia del yo es una determinación formal, vacía de contenido, la cual ha de ser entendida como la condición fundamental de una autoconciencia idéntica, pero no como sustancia imperecedera. Sólo si la conciencia del yo se falsifica, convirtiéndose en un objeto, se puede dar el paso de la conciencia del yo a la representación de una sustancia espiritual. Ahora bien, en su segunda *Crítica* la inmortalidad quedó convertida en un postulado. Kant entendía la inmortalidad como la existencia del ser racional prolongada hasta lo infinito, de modo que se elevaba desde una efímera vida imperfecta y sensible a otra perfecta y espiritual permanente, donde el ser racional no se ve ya urgido por las necesidades del mundo de los sentidos.

Puede decirse que en líneas generales la Europa moderna admitía, dentro y fuera de las aulas universitarias, la inmortalidad como un hecho natural del espíritu humano. Donde no hubo unanimidad fue en lo que debía de entenderse por inmortalidad.

Pues el problema estaba en explicar si un alma separada del cuerpo es un puro espíritu, inteligencia simple que se asemeja a la divinidad. Esa tesis de la cuasi divinidad del alma es la que normalmente se sostuvo en la Edad Moderna y Contemporánea. Cuando en el siglo XVIII Mendelssohn escribe en su *Phädon* que la felicidad en el más allá consiste "en las bellezas y perfecciones de mi espíritu"[2] está afirmando una situación idílica del alma humana, equiparada a una "inteligencia pura", tal como el neoplatónico *Liber de Causis* la describiera[3]. La tesis de que el alma es puro espíritu, simple *res cogitans*, *reines Denken*, sería una explicitación filosófica de esa concepción.

2. En el fondo del entusiasmo moderno –antes aludido– por la inmortalidad del alma, late una doctrina que reiteradamente asoma entre algunos intelectuales: la absorción del hombre, tras la muerte, en una especie de "eternidad".

En la segunda mitad del siglo XVIII Jacobi diagnosticó que la clave para interpretar la filosofía moderna está en el adagio presocrático "ex nihilo, nihil fit": de la nada, nada se hace; y, por tanto, en el correspondiente aforismo: "nada real puede jamás volver a la nada" (*in nihilum nihil potest reverti*). Todo se haría de una sustancia inmanente; y todo volvería a ella. Por lo que no habría un comienzo de acción, ni tampoco causas finales[4]. El orbe ontológico sería compacto y sin poros: no admitiría nada por creación, ni permitiría que nada fuese devuelto a la nada por aniquilación. Por lo tanto, en el correr del tiempo –y a pesar de la muerte– nada se perdería.

2. M. MENDELSSOHN, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Reutlingen, 1789, 182.

3. J. CRUZ CRUZ, "Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad en *Super librum De Causis expositio*", introducción a: TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el libro de las causas*, Pamplona, 2000, 6-16.

4. J. CRUZ CRUZ, "El principio de extranihilidad", en *Razones del corazón. Jacobi entre el Romanticismo y el Clasicismo*, Pamplona, 1993, 233-244.

Jacobi –que no compartía este punto de vista– era consciente de que la inmortalidad quedaba medida también por ese planteamiento. Y de hecho, cuando a finales del siglo XIX Nietzsche[5] aceptó que "si nada se destruye, todo vuelve", concluía que la inmortalidad debe ser configurada como "eterno retorno" en un tiempo que no acaba. Esta postura niega la creación, especialmente la del alma humana como entidad espiritual, distinta de cualquier cosa del cosmos; por lo que hace ociosa la pregunta acerca de un destino más allá del cosmos mismo.

También Jacobi indicó que fue Spinoza el filósofo que sentó las bases de muchos planteamientos de la inmortalidad. Para Spinoza, la inmortalidad no sólo es algo más que la vida temporal o mundana, y no sólo algo más que una existencia perpetua y paralela a la de lo eterno: es la eternidad misma[6]. La eternización de la inmortalidad ocurre no ya por colocar al alma en un "poco más allá" de este tiempo, sino por creer que el alma es eterna y pertenece a la misma sustancia divina, generada por ella. Pero entonces acontece que, tras la muerte, uno ya no es hombre. Pues cuando se afirma como hombre establece una pura apariencia, la cual queda desvanecida por la muerte. Ya no habría inmortalidad, sino eternidad.

La muerte traería consigo una suplantación: la del hombre por Dios, la de la inmortalidad por la eternidad. Primero, porque no mueren las almas, las cuales son idénticas esencialmente a la sustancia divina. Segundo, porque esa eternización equivale también a una superación del carácter personal del espíritu humano. De ahí que la personalidad sea una apariencia efímera que se disuelve por la muerte. Es claro así que la pérdida de la individualidad o de la personalidad no es un extravío, puesto que en ella no hay nada que valga la pena que sobreviva. La felicidad de sentirse eternos en Dios, significa realmente ausencia de gozo personal e individual. Vivir equivale a decir "soy apariencia" o "yo no soy". Lo que

5. *Ib.*, 245-260.

6. Esta doctrina está implicada en dos proposiciones de la Quinta Parte de la *Ethica* de B. Spinoza. Prop. XXIII: "Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est" ("El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno"). Prop. XXI: "Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante corpore" ("El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo"). La doctrina de la eternidad del espíritu no implica la tesis de la inmortalidad individual. Todo lo que el hombre personalmente experimenta, siente e imagina en el curso de su vida se deshace con la muerte.

la muerte hace es anular o disolver ese mi no-ser; es negación de la negación: y al morir quedo yo transformado, sin personalidad ni individualidad, en esencia eterna, porque "en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad"[7].

Pero una vez que yo quedara inscrito en la unidad de la sustancia única, ya no quedaría de mí absolutamente nada. En el orden inmutable de la necesidad y eternidad no ocurre nada. Los lances o sucesos pertenecen al orden de los modos temporales, de mi cuerpo y de mi alma, cuya forma es mera apariencia. Si permanece "algo que es eterno", eso es mi mente, pero no mi individualidad: ese algo es impersonal, sin memoria consciente o inconsciente de sí mismo; después de la muerte sólo sigue existiendo la sustancia única.

Si para buena parte de la antropología renacentista y moderna la inmortalidad era la continuidad del mismo ser con una nueva forma de existencia, para Spinoza el yo singular no queda inmortal, sino eterno, siendo Dios el eterno y único subsistente. Si nuestra alma es una esencia eterna, como quiere Spinoza, la vida y la muerte no le afectan ni le añaden nada. Y si mi alma es esencia eterna –o sea, eternamente impersonal–, nada importa mi vida y mi muerte. No hay el problema de la vida y de la muerte; ni la muerte es el cumplimiento de una vida.

3. Frente a Spinoza, Fichte declaró que había un hiato *indeducible* entre el ser absoluto y el yo humano: y desde esta tesis se explica que con la muerte no quedaría el yo devuelto al seno del ser absoluto, pues el yo seguiría manteniendo su originalidad metafísica; ni la muerte sería una eternización. Mas, de otro lado, Spinoza dio la pauta a Fichte para entender que, si bien la autosubsistencia propia del espíritu es perenne, carece de referencia a una *creación* estricta que la hubiera puesto en la existencia. Por una parte, aunque el espíritu sea manifestación o expresión divina, él no es la divinidad misma. Mas, por otra parte, el principio de extranihilidad (*ex nihilo, nihil fit*) determina que el espíritu humano no sea criatura de Dios transcendente, sino expresión de Dios ligado por necesidad a sus manifestaciones. La estabilidad del espíritu humano no podría extenuarse por un fallo en su propia potencia entitativa, ni ser destruida

7. *Ethica*, Prop. XXII: "In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit".

por una intervención de fuera. Esta tesis requiere un esclaremiento metafísico, cuyo hilo conductor es, para Fichte, la consideración ética de la persona.

2. La muerte desde el punto de vista crítico-metafísico

1. Ya ha quedado indicado que durante el período de Jena la *Doctrina de la ciencia* explicaba los modos necesarios por los que funciona el saber, el descubrimiento de sus acciones necesarias; aunque indicaba también la tarea de penetrar ese saber hasta su verdadera raíz. Durante el período de Berlín predomina esta última tarea y, acuciado por Jacobi, declara Fichte que el saber se remite a la vida, a la vida originaria, sin la cual no sería posible. Por eso, Fichte no tiene inconveniente en llamar a la vida originaria ser puro o ser absoluto: "ser", no como categoría de la existencia perceptible, no como algo objetivo, sino el origen del saber; no un objeto del saber, algo conscienciable, sino vida condicionante de todo saber efectivo. De ahí los tres niveles del *ser*: como vida oculta se llama "absoluto"; como vida abierta se llama "saber"; como vida limitada se llama "mundo".

Hecha esta aclaración, paso al problema del sentido de la muerte, abordándolo desde la perspectiva de los tres principios aludidos (el absoluto, el saber, el mundo) por separado.

2. En primer lugar, el ser puro, *in mero actu*, como primer principio de todo, es caracterizado por Fichte como vida. El ser actualísimo se encuentra en oposición extrema con la muerte. Decir que algo vive equivale a refrendar que es.

Desde esta perspectiva coinciden ser-muerto y no-ser. Ser y vida son una misma cosa; también la muerte y el no ser son una misma cosa. El ser puro, en cuanto se opone en máxima tensión a la muerte –y, por tanto, al estado quieto de la sustancia del dogmatismo–, es descrito por Fichte con las mismas características que los medievales adjudicaron al *actus purus*. El ser es dimanación inagotable de sí mismo, sin interrupción ni muerte. Frente a las filosofías de la sustancia, Fichte advierte que "ser" no significa consistencia quieta en sí (*an sich*), sino continua vida por sí

(*durch sich*). En las lecciones VIII y X de la *Doctrina de la ciencia* de 1804 acuña Fichte un grupo semántico principial que expresa el distanciamiento que el ser puro tiene respecto de la muerte: es *von sich*, *aus sich*, *durch sich*, o con terminología clásica: *a se*, *ex se*, *per se*. Y como con *aseidad*, *exseidad* y *perseidad* describían los clásicos la vida del absoluto, de ahí que "ser" y "Dios" signifiquen lo mismo. La vida divina no está ni determinada, ni limitada por ningún objeto que se le oponga. El absoluto lo es todo, y fuera de él no hay ser alguno. Al no tener nada enfrente, la vida divina en sí y para sí descansa en sí misma, se absorbe en sí misma, está escondida en sí misma y es accesible sólo a sí misma. Esto significa que la vida absoluta nunca aparece en la conciencia finita, porque esa vida está escondida en sí misma, no se opone como objeto a un sujeto y aparece sólo en sí misma. La expresión y aparición que haga de sí misma será en sí y para sí, de modo completamente interno. Fichte señala que ella se expresa *inmanentemente*, para destacar que no se expresa en la objetivación cosificante y quieta.

3. El segundo principio es el de la conciencia, o también el del concepto, el del saber. La vida de nuestra conciencia, que se escinde en sujeto y objeto, es unitaria si sus dos elementos se interpenetran y se mantienen de modo indisgregable. Pero la conciencia, el concepto, el saber, es la imagen originaria de la vida: activa unidad que enlaza una dualidad imbricada. Si el absoluto es la vida en toda su pureza, sin rasgo de no-ser, todo lo demás vive afectado, en mayor o menor medida, por la muerte. Como dice Janke, resumiendo la posición de Fichte: "El ser finito no está simplemente siendo, pero tampoco es puramente nada. Lo que no es, pero tampoco deja de ser, lo que es más ser que no-ser, se llama fenómeno, *Erscheinung*, manifestación bajo el supuesto del absoluto o imagen de la vida absoluta. La imagen inmediata o el esquema de Dios se llama saber puro o intelección. En la medida en que la intelección *es* y se relaciona en sí vivamente, es vida divina; mas en la medida en que es *saber* y patentización, no es de la índole de la vida divina; pues ésta permanece en sí escondida. Justo esta contradicción –que el puro saber sea y no sea vida divina– se soluciona en el principio fundamental de la manifestación: el saber puro es existencia viva, imagen, esquema de la vida divina en sí misma invisible. Ahora bien, el saber se puede mantener sólo en el saber, si él mismo se sabe como el lugar y la manifestación del ser. Al saber pertenece esencialmente la autorreferencia a sí mismo como mera

imagen, mediante la distinción de la vida real y total, vida que él copia. El saber, en la forma de la autoconciencia, es la primera y única forma que con todo derecho se llama existencia. Todo lo demás, los objetos corpóreos y los sujetos egoicos en la naturaleza y en la historia, en la sociedad y en el Estado, no existen. Son aquello en que la viva autoconfiguración del saber debe introducir la vida divina"[8].

En cuanto el saber puro existe en la forma de la auto-diferenciación y auto-objetivación, se encuentra en el lado de lo carente de vida, de lo muerto; pero en cuanto obra en un puro acto de realización, vive desde la vida divina. Por eso llega Fichte a decir que el saber es también vida, porque en su raíz es el ser interior y la esencia del absoluto mismo. Desde la perspectiva del saber vivo, consiraba Fichte desatinado y fatigoso el interés racional que la tradicional Metafísica especulativa mostraba por las pruebas de la inmortalidad. "La *Doctrina de la ciencia* –dice Fichte en 1804– no puede establecer nada sobre la inmortalidad del alma, porque para ella no hay ni alma, ni muerte o mortalidad y, por tanto, tampoco inmortalidad; solamente hay vida, la cual eternamente es en sí misma, y lo que es en la vida es tan eterno como ésta"[9]. Parecería que un adalid de Spinoza protegiera los recodos de esta tesis. De aquí resulta que la pluralidad de los "yos" en el mundo temporal, histórico y social se sigue del despliegue vivo del saber. A su vez, la pluralidad sensible del sujeto individual muestra su unidad en el enlace vivo del mundo de los espíritus. Bajo este punto de vista, todo temor y angustia sobre la muerte de los "yos" individuales cae en la esfera de la apariencia. Especialmente pierde el morir de mi propia existencia su aspecto angustiante. "Yo no moriré para mí, sino para los otros"[10].

4. Por último, por debajo del absoluto y de la conciencia está el mundo. Sobre el mundo finito pesa el dominio de la muerte y la conciencia limitante de la mortalidad y del triste acabamiento. Fichte explica esta situación por el hecho de que la vida y el ser inmortal nunca nos quedan descubiertos; el producto de nuestra intelección no es el ser plenamente vivo, sino la presencia muerta de objetos sustanciales. La vida sufre un proceso de mortificación, *Ertodtung*. La vida absoluta o divina es llevada

8 W. JANKE, *Vom Bild des Absolutem*, 69.

9. *GA* WL 1804/2, 158.

10. II, 315.

a un ser objetivo, a la quietud, a la mortalidad, justo por obra de la intelección que en su mirada capta y fija el ser. Nuestra intelección coagula y determina a la vida porque se mueve en la duplicidad de imagen y realidad, de figuración y figurado. El saber, el concepto, tiene en su mirada un resorte de muerte: transforma el ser vivo en presencia muerta, en naturaleza substante en sí, en corporalidad natural. Si todavía vemos vida en la naturaleza es porque ha sido proyectada desde la vida absoluta. La vida de la naturaleza no puede tener un primado ontológico, porque es un encubrimiento necesario de la vida operado por nuestra misma intelección. La vida de la naturaleza no es una vida verdadera, sino vida figurada. La naturaleza no tiene ninguna actualidad ni realidad por sí; es vida y actividad sólo a partir de la vida espiritual que le es ajena.

El temor que sentimos ante la muerte física, ante la caída de nuestra identidad individual y corporal en la nada, se explica metafísicamente porque estamos enredados en el encubrimiento que hace el concepto. Nadie puede sustraerse a ese temor, pero cada uno de nosotros debe liberarse de él, levantando el velo que la mirada objetivante del concepto pone sobre la vida invisible: entonces se comprende que la llamada ruina y disolución de la vida significa la desaparición de algo perecedero en sí mismo. El impulso que resiste a la muerte proviene del cuerpo, o sea, del no-yo. En cambio, el yo se elevará sobre las ruinas corporales, viendo la disolución de éstas como un espectáculo[11]. Así pues, en su más verdadero sentido, la muerte realiza ya en la naturaleza el nacimiento de un ámbito más vivo, donde no queda anulada la vida del yo individual. El fenómeno de la muerte es como un indicador que apunta hacia la nueva vida del hombre. Una *vita nuova* unitiva, que enlaza estrechamente el espíritu con los espíritus, con un mundo racional único.

Pero esta última conclusión tiene su hilo conductor metódico en una consideración ética, que a continuación paso a describir.

3. El hilo conductor ético de la metafísica

1. Esta cuestión es abordada por Fichte desde dos vertientes: una, apunta a la insuficiencia de una perspectiva "realista y cosista" de la

11. W. JANKE, *Vom Bild des Absolutem*, 72.

muerte; otra, a la oportunidad de un enfoque ético del morir. Enfoque éste último que trasciende todo tipo de dogmatismo –según terminología de la primera época fichteana, en polémica con Spinoza– o toda suerte de naturalismo –según la acepción de la última época, en polémica con Schelling.

a) El enfoque "cosista"

1. En sus *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*[12], elaboradas desde 1794 a 1799, como comentarios a los *Aforismos* de Platner, Fichte analiza las bases de un enfoque realista y cosista del morir, cuyos representantes no son únicamente los materialistas que reducen el espíritu a cosa inerte, sino también los que –como Mendelssohn y Lessing– pretenden comprender el espíritu con la categoría de sustancia objetiva.

La pregunta sobre nuestra creencia en la vida eterna, hecha desde una perspectiva "cosista", encierra, desde el planteamiento de Fichte, dos problemas distintos, el de la *aniquilación* o la muerte como hecho físico, y el del *temor* a la aniquilación como hecho psíquico.

En esa perspectiva, los hombres temen la muerte y buscan un fundamento que les asegure la pervivencia. Pero, lo que en su temor querrían evitar no puede ser el dolor de la aniquilación. Porque "quien está aniquilado no siente ni el dolor, ni la aniquilación. Por tanto, la aniquilación, en caso de que se diera, no es ningún mal"[13]. Entonces, el hombre, mientras vive, de lo que quiere verdaderamente protegerse es del mal psíquico que consiste en el temor a la aniquilación. Pero –pregunta Fichte– ¿podemos con fundamento temer la aniquilación? No, –responde– porque no podemos *pensarla*. "En cualquier tiempo y estado que pensemos, también nos pensamos siempre nosotros. Somos siempre lo pensante, y referimos la situación que pensamos a nosotros mismos; o sea, siempre nos añadimos"[14]. De modo que yo no debería temer nada de la muerte, pues donde está la muerte no estoy yo, y donde estoy yo no está la muerte.

12. *GA* 1/4, 438-445; y *GA*, 1/4, 154-167.

13. *GA* 1/4, 439.

14. *GA* 1/4, 439.

"Como a la esencia del yo pertenece pensarse en todo tiempo, la aniquilación no es ningún pensamiento, de modo que ni puede ser pensada, ni se ha pensado jamás, ni se pensará"[15].

Fichte aplica aquí el principio de la filosofía transcendental *–no hay objeto sin conciencia que lo piense–* y argumenta que no nos podemos representar un tiempo del estado de nuestra aniquilación. Si quiséramos representarnos nuestra existencia eliminada o en estado de aniquilación, exigiríamos contradictoriamente un *tiempo* que se prolonga tras nuestra aniquilación, o mejor, exigiríamos la conciencia de un tiempo en el que nuestra conciencia no existe.

Alguien podría decir que la aniquilación en cuestión sería la del yo puro. Ahora bien, sólo el yo empírico está sujeto al cambio; el yo puro es inmutable. Y suponiendo que hubiese un mundo nuevo donde quedaran alteradas las determinaciones empíricas del yo bajo fenómenos extraños, también en ese mundo sería el yo siempre el mismo, y los fenómenos se darían para él y por él. "El yo no es una cosa, ni una sustancia, ni una mónada, no es en absoluto nada más que *lo que se pone a sí mismo*. Pero no puede poner ningún tiempo en el que no sea, ya que cuando pone el tiempo, se pone necesariamente a sí mismo en él. El yo puro no está en absoluto en el tiempo: está en la eternidad. El tiempo surge a través del yo empírico, ya que es una forma de nuestra intuición, es decir, el modo y la manera con que el yo concibe lo finito, lo plural. Por tanto es necesario en el tiempo que él mismo pone, no hay tiempo en el que no sea, y por tanto no puede poner ningún tiempo sin ponerse también a sí mismo"[16].

2. Fichte es consciente de que pocos hombres se conforman con esta salida filosófica, porque ella no nos tranquiliza del temor a la muerte. Lo que inquieta y espanta a los hombres es el dolor psicológico de la aniquilación, pues se representan lo terrible que sería no existir. No hay otro temor a la muerte. Ante esta representación Fichte insiste en que el hombre se incluye en todo lo que piensa. Yo soy aquél a quien refiero lo que pienso. En el caso de la "representación del terrible morir", pienso sólo el objeto, me pierdo en el objeto, pero no me pienso a mí mismo como el

15. *GA* 1/4, 439.

16. *GA* 1/4, 169.

pensante. “Cuando los hombres piensan en la aniquilación, se piensan en ella, representándose la terrible situación de su ser limitado que no es capaz de nada. Con ello se representan la más extrema impotencia y limitación, donde a pesar de todo uno se sigue sintiendo”[17]. Pero, contra este temor puede el hombre protegerse, convenciéndose de que dicho estado no existe.

El núcleo de esta convicción no está en que el yo puro sea eterno. Eso no consuela a una visión “cosista”. Pues lo que teme es la falta de continuidad de nuestro obrar y sentir.

3. También la visión “cosista” del realismo espiritualista sostiene que el yo puro no puede aniquilarse, pues supone que tiene la existencia en sí mismo. Mendelssohn, por ejemplo, desarrolla una demostración a partir de la simplicidad de la sustancia espiritual. Lo que se estima como aniquilación de un hombre sería la disolución de su estructura presente, permaneciendo las partes simples. Como el yo es simple, no está sometido a disolución. Lo simple no desaparece; luego el alma perdura eternamente. Fichte advierte que esta tesis no consuela a nadie. La demostración de Mendelssohn presupone que el yo es una sustancia, por simple que sea. Pero la sustancia –replica Fichte– es una categoría mental, una manera de pensar. Por tanto, “no puede hablarse de una persistencia del yo fuera de sí mismo”[18]. Aunque este modo de hablar es el quicio de la prueba por la simplicidad.

Para Fichte, el yo no puede poner un tiempo en el cual el yo mismo no sea, ya que –desde la filosofía transcendental– sólo cabe decir que el yo pone el tiempo, y se pone a sí mismo con el tiempo. Es cierto que el yo puro no está en el tiempo; pero el tiempo se hace a través del yo empírico, el cual se pone haciendo el tiempo, “de modo que el yo es necesario para todo tiempo”. Esto es lo que no logra entender el enfoque “cosista” –sea materialista, sea espiritualista–, por lo que el hombre se añade a sí mismo a su aniquilación y piensa sobre ello. Sólo así teme la aniquilación, entendida no como el no-ser de nuestra egoidad, sino como el no-ser de nuestra operatividad. “Nosotros hacemos el tiempo. No hay ningún tiempo para nosotros más que aquél en el cual ponemos el cumplimiento

17. *GA* 1/4, 440.

18. *GA* 1/4, 440.

de nuestros deseos. Pero el hombre moral tiene deseos que permanecen más allá de todo tiempo posible. Su deseo es la realización del fin de la razón, y advierte que esta tarea no puede ser resuelta en ningún tiempo finito. No ocurre así con el hombre meramente sensible. Sólo el hombre moral comprende la eternidad. El inmoral sólo tiene necesidades extraviadas y se concede a sí mismo la conservación de ellas tras la muerte. La unidad del fin no existe para él, sino sólo un inconstante tender y vacilar, y le gustaría saber que esto perdura tras la muerte. De la eternidad no tiene ninguna idea ni sensibilidad. La muerte le parece únicamente algo molesto. No tiene planes determinados para el futuro, ya que de aquéllos que tiene comprende que no puede realizarlos tras esta vida, y él querría perdurar tal como vive aquí, y por tanto desea la continuación de la existencia sensible"[19].

4. Aunque la mostración de que el yo es necesario para todo tiempo llegue a *convencer* a los partidarios de una interpretación "cosista", no los llega a *satisfacer*, porque en el fondo buscan algo que no dependa del yo mismo. Les preocupa la perduración de su obrar y sentir, algo que al parecer no depende del yo, sino de la perduración del mundo en su totalidad. Tanto el obrar como el sentir no estarían condicionados propiamente por la pervivencia del *yo*, sino por la perduración de nuestra *limitación*, o por la pervivencia de nuestro mundo.

He aquí la intención que, según Fichte, anima a los defensores del enfoque realista que tienen ansias de pervivencia: "Yo quiero continuar obrando y sintiendo, lo cual depende de que yo pueda afirmar un mundo en el que mi obrar deje su sello. Que yo sienta esto depende de que mi obrar perdure, ya que sólo entonces tengo conciencia. Hay que demostrar, por tanto, la perduración de nuestro mundo. Partiendo de nuestro obrar y sentir actual, debe desplegarse en la eternidad un obrar y sentir ulterior, debe haber una continuidad determinada, ininterrumpida. Es decir, queremos la pervivencia de la identidad de nuestra conciencia. Yo soy el mismo que pensé e hice esto antes, sólo en la medida en que mi pensar y obrar anterior esté en relación con el presente, o en la medida en que éste se pueda explicar a partir del pasado. Que ahora perdure esta identidad depende de que haya para nosotros una serie perdurable de

19. *GA* 1/4, 165.

fenómenos, porque las manifestaciones de nuestro carácter enlazan con los fenómenos externos"[20].

Éste es el deseo de la visión realista y "cosista" o de quienes precisan de una serie fenoménica que perdure para toda la eternidad.

La representación occidental más común de este deseo admite que cuando yo muera habrá un mundo posterior que perduraría sobre mi tumba. Ocurriría, según Fichte, lo siguiente. *Primero*, mi conciencia quedaría clausurada con mi muerte. *Segundo*, el género humano completo quedaría finalmente clausurado también. *Tercero*, la naturaleza se transformaría, surgiendo algo nuevo, una revolución en la que la naturaleza rejuvenecería a sus muertos. *Cuarto*, yo me despertaría a renglón seguido, enlazando mi conciencia con el momento en que ella se clausuró.

En estos cuatro pasos se supone que habría una cadena permanente de la conciencia y que los millones de años que mientras tanto habrían transcurrido valdrían sólo para otros, mas no para mí. O sea, se supone que la identidad de la conciencia se mantiene íntegramente, sin ser afectada por el transcurso del tiempo, de parecido modo a como el tiempo del sueño está excluido de nuestra existencia: pues tras el despertar deducimos que ha transcurrido un tiempo, partiendo de ciertas circunstancias, por ejemplo, tomando como punto de referencia los ciclos de la naturaleza o las fases del día. Aplicado esto, desde una perspectiva física, al caso de la muerte, podría decirse: cuando resucite y oiga que desde mi muerte ha sucedido esto y aquello, deberé admitir que ha transcurrido un tiempo, al igual que lo digo después de despertar. La visión física intentaría probar de este modo la perduración de la identidad de la conciencia.

Fichte indica que, cuando desde esa perspectiva se propone una demostración de nuestra pervivencia, se admite la necesidad interna de una *secuencia de cosas*, a partir de las cuales se deduce la necesidad de *mi* pervivencia. El enfoque físico, para garantizar el enlace fiel del pasado con el presente y el futuro, requiere que su mundo prosiga por toda la eternidad. Y para ello exige que, independientemente de mí, se demuestre la existencia de una ley en la naturaleza, ley que ha de regir la secuencia de una serie infinita. Ese enfoque pretende ofrecer una demostración racional, una investigación objetiva, olvidando que lo que está en juego es *si nosotros mismos hacemos o no el tiempo*, y si un tiempo futuro es para

20. *GA* 1/4, 441.

nosotros sólo aquél en el que ponemos el cumplimiento de nuestros deseos: si es o no un tiempo de deseos.

5. Así pues, Fichte hace coincidir la postura del dogmatismo, del naturalismo y del espiritualismo realista –a propósito de la muerte– con la siguiente pregunta, de índole prospectiva: ¿Qué seré yo o mi conciencia cuando muera? Esta formulación tiene una manera de expresión en la *Doctrina de la ciencia* de 1794 que recoge la dirección inversa del problema. Dice así: "¿Qué era yo antes de que tuviese conciencia de mí mismo? La respuesta natural es: *yo* no existía, porque no era yo; el yo no existe sino en cuanto tiene conciencia de si mismo. Proponer aquella cuestión sólo es posible si se confunde el yo como *sujeto* con el yo como *objeto* de la reflexión del sujeto absoluto, y esto es insostenible"[21].

Ambas inflexiones –la prospectiva y la retrospectiva– se mantienen dentro del principio del sistema: "el yo se pone a sí mismo" o "yo soy yo". Y sólo desde él cabe entender el planteamiento de nuestro filósofo.

El texto que se acaba de citar prosigue así: "El yo se pone a sí mismo; se percibe en este caso bajo la forma de la representación, y sólo entonces es alguna cosa, un objeto; bajo esta forma la conciencia percibe un *substratum* que *es*, bien que sin conciencia real, y que además es concebido bajo *forma corpórea*. Esta manera de ser es la que se considera cuando se pregunta qué es el yo, es decir, el *substratum* de la conciencia; pero entonces, sin advertirlo, se concibe el sujeto absoluto, como teniendo intuición de este *substratum*; y así, casi sin notarlo, se tiene a la vista aquello de que se quería prescindir, y se cae en contradicción. No se puede pensar nada sin pensar su yo, como teniendo conciencia de sí mismo no se puede jamás hacer abstracción de su conciencia; por consiguiente, no es dable responder a semejantes cuestiones, porque no es posible suponerlas cuando se entiende uno consigo mismo"[22].

En ese planteamiento comparecen dos cuestiones que, a juicio de los críticos de Fichte, están implícitas en el texto, y que debieron ser diferenciadas. Primera, que antes de tener conciencia de sí propio el yo no existe como objeto de su reflexión; o que antes de pensarse a sí mismo no se piensa a sí mismo. Segunda, que el yo no es algo independientemente de

21. I, 97.

22. I, 97.

su propia reflexión o de su objetividad para sí mismo; esto es, que en el yo no se encuentra nada más que el ser pensado por sí mismo. Teniendo presente esta distinción, lo decisivo para Fichte no es si tenemos idea clara del *susbstratum* de la conciencia, sino de que ser conocido y existir –conocerse y producirse– son cosas idénticas: la existencia del yo consiste en ponerse a sí mismo por medio de la conciencia, y si ésta no existiese, el yo no existiría. En tal caso, ser y conocerse serían una misma cosa.

Si la advertencia crítica es correcta, entonces Fichte enseña: primero, que el yo que sentimos en nosotros se conoce a sí propio o se afirma; segundo, que ese conocerse significa *ponerse o* producirse y no meramente que el yo afirma su existencia.

Por tanto, la pregunta que se refiere a qué sería el yo si no tuviese conciencia de sí mismo sería –según los críticos– meramente retórica. Y la respuesta se remite a su tesis fundamental: si existir es tener conciencia, cuando no hay conciencia no hay existencia; el yo sin conciencia no es el yo, en cuyo caso no existe. Lo que aquella pregunta supondría es algo imposible, a saber, el prescindir de la conciencia: "Nada se puede pensar sin pensar su yo, como teniendo conciencia de sí propio; no se puede jamás hacer abstracción de su conciencia"[23].

Como se muestra en la advertencia de los críticos, para seguir a Fichte hay que concederle dos puntos: uno eidético (*quaestio juris*), que la conciencia es lo mismo que la existencia; otro fáctico (*quaestio facti*), que no hay un instante en que el yo no tenga conciencia de sí mismo. Pero con estos dos puntos surge un problema: el de si realmente ha habido un instante en que el yo no haya tenido conciencia de sí propio. Pues, de una parte, si dicho instante se da, entonces se debe admitir también –con el supuesto eidético-fáctico de Fichte– que en el mismo instante el yo no existía; y que, por tanto, el yo no ha podido existir nunca, a no ser que se admita que el yo depende de un ser superior creador (con lo que se acabará admitiendo, en contra de Fichte, la cosa en sí). Si, de otra parte, no se admite un instante en el que el yo no haya tenido conciencia de sí propio, entonces hay que admitir –con el supuesto eidético-fáctico de Fichte– que el yo ha tenido que existir siempre y con conciencia de sí propio: sería una inteligencia eterna e inmutable.

23. I, 97.

Como en esta alternativa no se trata del yo como sujeto y como objeto, sino del yo con conciencia –con esa conciencia en que consiste su existencia–, cabe preguntar si ha existido siempre o no. Si ha existido siempre, el yo es infinito y eterno. Si no ha existido siempre, o se admite que ha sido puesto creadoramente en la existencia o se concede que un ser que no existe se da la existencia o, al menos, la tiene en sí mismo. Fichte se inclina claramente por la segunda parte de la alternativa.

b) Enfoque ético de la muerte

1. Tras refutar la perspectiva "cosista" –tanto la materialita, como la dogmática (de Spinoza) y la naturalista (de Schelling)–, Fichte responde a la pregunta por la supervivencia mediante un enfoque ético, en el que se abre un tiempo de valores. Desde esta perspectiva son transcendidas las manifestaciones de la vida tanto en la naturaleza corpórea general como en el ámbito del propio cuerpo, elevándose el yo al ámbito moral de los espíritus y, más allá, al principio religioso de la fe. Sólo por esta elevación se comprende, de un lado, el ser absoluto como vida verdadera que se derrama en todas partes; y, de otro lado, la existencia o el yo como manifestación de esa vida. Además, esa perspectiva hace de la filosofía una *meditatio mortis*, meditación que en realidad mira la vida eterna a través de los velos de la mortalidad. Desde esta *meditatio mortis* se comprende mejor la insistencia de Fichte en llamar *esquema* o *imagen* la posición del yo manifetado desde la vida divina.

Desde la ética se ordena que lo que en nosotros y por nosotros aparece mortal, muera a su vez, para poder llegar a la claridad de la vida y del ser imperecederos.

Primero, Fichte indica que el hombre moral, en cuanto moral, tiene deseos que exceden todo tiempo posible, así que en cualquier tiempo él todavía tendrá deseos no cumplidos. En una palabra, el tiempo no colma los deseos. Los deseos del hombre moral no pueden consumarse en ningún tiempo.

Segundo, advierte que no ocurre así con el hombre no moral, el hombre que no se ha elevado a la moralidad –llamémosle el "hombre natural"–, ni tiene proyectos de eternidad. Este hombre aflora proyectos

tan extraviados que ha de remitirlos, para su cumplimiento, a un momento después de la muerte.

Tercero, subraya que un hombre natural no tiene todavía la unidad del fin. Su voluntad se reduce a que perduren sus actuales instintos y tendencias inconstantes. La ausencia de la unidad del fin es lo que provoca, por un lado, el sentimiento insoportable de la limitación, y, por otro lado, el deseo de salir fuera de esta vida en el momento de la muerte. El hombre natural, según Fichte, no quiere la vida eterna: sólo anhela verse lejos de la muerte temida.

Cuarto, este hombre natural –el defensor del enfoque físico– se engaña completamente, porque nadie puede evitar que su vida acabe. Aun en el caso de que durase más que los demás hombres, volvería más adelante a temer de nuevo el final de su vida, y exigiría una demostración de que todavía no le llega la hora.

Quinto, sólo el hombre *moral* no piensa así, porque se encuentra al menos una vez por encima de esta vida. La visión física no comprende la eternidad: quiere conservar en la siguiente existencia aquello que aquí le agrada al hombre, como comer o beber.

Sexto, a la visión física le es molesto el esfuerzo, y por tanto define la otra vida con el concepto de tranquilidad, de parálisis, de quietud muerta. La vida eterna sería una consecuencia de la existencia sensible. Y el yo que debiera perdurar sería el afectado por cosas exteriores a él, las cuales tienen que continuar.

Los defensores del enfoque físico estiman que su cuerpo se descompone, aunque sus partes se transformen en otras estructuras: pero sus almas son las que perviven. Mas del enfoque físico no puede concebirse qué sea un organizante como el alma, sin un organizado como el cuerpo. Si debiera fijarse al alma la identidad de su conciencia, entonces tendría que continuar el alma en su función organizativa. Pero ocurre que no hay nada en nuestro mundo a lo que esta identidad de la conciencia pueda fijarse, pues todas las partículas naturales se descomponen con la muerte. La esperanza de tal supervivencia carece de fundamento. Sólo se nutre de un anhelo imperioso, pero nada más. Ni siquiera es válida al caso la analogía con la procreación del género humano, por cuya virtud se dice que cada hombre pervive en sus hijos, y de este modo pervivirá el género humano. Y no es válida porque lo que uno quiere que perdure es su persona, y no meramente un género.

2. Al enfoque físico le es ajeno el sentido de una espiritualidad interior del hombre. Por el contrario, el enfoque ético destaca en un primer plano al hombre espiritual o moral y, con ello, un tiempo distinto, un tiempo de valores. El problema de la muerte y de la inmortalidad adquiere una nueva luz bajo la consideración del aspecto no sólo moral, sino religioso, de la subjetividad.

El hombre moral tiene ante todo un fin que se eleva por encima de todo tiempo desiderativo, y además trabaja en su realización. Si el hombre natural no tenía razones para salirse de aquel tiempo, el hombre moral las tiene. Porque la razón práctica –o la "causalidad del concepto"– es no sólo creadora del ideal, sino también expresión del ser absoluto. O con otras palabras de Fichte: es la viva imagen (*Bild*) y el instrumento de la realización de lo divino en el mundo. La verdadera vida no está en la naturaleza (como enseñaba Schelling), sino en el reino espiritual. La renuncia al mundo, por lo tanto, es el aspecto negativo de una doctrina más perfecta que afirma la inmortalidad en la esfera de un mundo espiritual.

Si la razón moral obra en el tiempo, es preciso que ella cumpla su destino llenando de contenido el tiempo entero; si deja de realizar una determinación debida, o introduce una determinación extraña al deber, se producirá un orden en el que ella no ha tenido arte ni parte: tal orden será un principio de muerte. Por el contrario, si la razón práctica llena el tiempo con contenidos creados libremente, entonces el tiempo se hace símbolo y semilla de eternidad, un principio de vida, una afirmación de inmortalidad ya en la tierra. "Si se propone una manifestación del yo (*Icherscheinung*), como la descrita, uno está inmediatamente cierto (*sicher*) de su absoluta eternidad e incorruptibilidad (*Ewigkeit und Unvergänglichkeit*); la cual no es objeto de fe, ni de confianza, ni de esperanza, sino que la tiene y posee inmediatamente en cada momento presente; pues uno mismo, en su propia personalidad, no es nada más que la vida de ese concepto absoluto; éste se despliega a lo largo de toda la eternidad; uno mismo mismo junto con él, porque no es otra cosa que esa vida" […]. Lo que semejante yo moral (*sittliches Ich*) sea en cada momento, lo es ahí, y tiene realidad en relación con un infinito progreso (*undendliche Fortenwickelung*), y sin esta relación no podría ser nada; por eso, en cada uno de nosotros el yo abarca la infinitud entera; y en cada logro real, cada uno lleva en sí el germen de todo el tiempo futuro, el cual se desplegará y se desarrollará con él, pues el concepto solamente existe en él de manera temporal (*zeitlich*). Él está seguro de la pervivencia eterna de su persona-

lidad, pues ésta es precisamente el concepto de cara a la eternidad, en razón de su querer absoluto"[24].

En el semestre de invierno de 1794 Fichte pronunció una serie de conferencias con el título *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*. En la segunda, se pregunta: "¿Qué es lo más enojoso (*das aller ärgste*) que al hombre le puede ocurrir? Es lo que comúnmente se llama muerte. ¿Y qué es esta muerte, esto que es lo más enojoso y temido que el hombre puede encontrar? La muerte es un fenómeno, una apariencia (*Erscheinung*), como todos los demás fenómenos: pero ningún fenómeno toca al yo; lo terrible aparece solamente cuando se opina que la muerte toca al yo. Pero a quien siente su autonomía sustantiva (*Selbständigkeit*) es físicamente imposible que piense algo semejante. La muerte es para él el final de una serie de fenómenos, y nada más. Él no sabe lo que viene al final de esta serie, y este es el menor de sus cuidados. El sabe que será. Le es imposible pensar que no será; pues el yo es aquello de lo cual no puede hacer abstracción. Es un absurdo craso querer pensarse como no siendo"[25].

3. La inmortalidad implica una supratemporalidad que únicamente se entiende en lo *universal*; de modo que sólo el individuo que se absorbe en lo universal –y toma conciencia de la inexistencia de su individuali-

24. XI 55-56 (*Sittenlehre* 1812).

25. Parecida idea se repite en algunos autores posteriores, por ejemplo, en Marx. En un pasaje del tercer *Manuscrito* de *Nationalökonomie und Philosophie* (folio X, n. 5): Marx afirma: "Cuando tú planteas el problema de la creación de la naturaleza y del hombre, tú, en ese preciso momento, haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Consideras el hombre y la naturaleza como no existentes, y quieres que yo te establezca su existencia. Sólo te digo esto: renuncia a tu abstracción, y tu problema se derrumbará por su propio peso. Pero si quieres atenerte a tu abstracción, entonces has de ser consecuente contigo mismo: puesto que pretendes pensar el hombre y la naturaleza como no existentes, piénsate a ti mismo como no existente, porque también tú eres naturaleza y hombre. Y si no logras pensarte a ti mismo como no existente, tampoco me preguntes entonces por la creación".

No han faltado críticos para los que, razonablemente, esta argumentación da indebidamente un paso de lo psicológico a lo metafísico. Porque es obvio que yo no puedo psicológicamente anularme cuando me pienso como inexistente (porque tan pronto como me esfuerzo por pensarme a mí y al mundo como inexistentes, queda en pie, sin aniquilación, mi propio sujeto que los piensa); pero esta incapacidad psicológica no impide metafísicamente que yo no existiera hace dos millones de años o que yo no exista dentro de algunos años.

dad– obra como ser racional. Esta absorción o elevación es necesaria, porque la moralidad no es de orden individual[26].

Pero, a su vez, lo universal aludido no es de índole lógica o vacía: simplemente significa *comunidad*, pues la moralidad exige la participación de la comunidad, del género humano todo entero; por eso, el hombre moral o racional no puede aislarse de los otros hombres, desinteresarse de su cultura sin renunciar verdaderamente a sí mismo, a su yo más hondo. El yo existe moralmente en su unión con la comunidad y en tanto que los demás sujetos se elevan con él a la altura de la vida espiritual. Intersubjetividad interna es el nombre de esta situación ontológica.

El individuo puede universalizarse con dos operaciones complementarias. Primera, subordinando sus fines particulares a los fines universales del género humano, cuyo conjunto representa la razón sobre la tierra; para ello ha de olvidar su individualidad en el todo, del que el individuo es solamente un elemento, y tomar ese todo por objeto de su conducta. Segunda, aplicando todas sus fuerzas para que la humanidad sea razonable, desarrollando en ella la moralidad: su tarea esencial es, en este aspecto, la educación espiritual de la humanidad. La presencia activa de ese concepto creador del mundo ideal es como la imagen misma de la divinidad.

Lo que el hombre moral realiza para la humanidad debe perdurar *mientras haya hombres*; y las generaciones futuras deben educarse a través de los hombres morales. Ya en el año 1794, fecha del nacimiento de la *Doctrina de la ciencia*, Fichte dirigió durante el semestre de verano

26. En la *Sittenlehre* de 1812 afirma Fichte: "En este estadio de la moralidad no hay un yo real y efectivo: el yo tiene que ser completamente aniquilado (*das Ich muß gänzliche vernichtet sein*). No tiene que existir ningún yo; pues el concepto, tal como aparece, forma por sí mismo la voluntad y la operación. Cualquier intuición del yo es, por eso, una mirada pasiva a la vida del concepto; y no hay yo alguno que penetre en los hilos del proceso, ni para animar, ni para mantener dichos hilos" (XI, 55). Sólo el *yo* que no aparece como vida del concepto, puede estar seguro de la absoluta aniquilación de su personalidad; y lo mejor que él puede aguardar es precisamente esa aniquilación (*Vernichtung*) y el brote de la nueva y sempiterna vida del concepto. "Su vida es absolutamente mortal, lleva la muerte en sí, porque no es una vida en sentido propio. Pero no sabemos si esta mortalidad se transformará en una nueva vida, o en un desvanecimiento completo de su aparición en el sistema de la manifestación. No tenemos prueba alguna en contra del último supuesto; y eso podemos indicarlo. Sólo sabemos que aquel que tiene la vida de la manifestación (*Erscheinungsleben*) hemos de tratarlo como si estuviera destinado a la vida verdadera, y por eso, considerarlo como si la llegase a obtener a su debido tiempo" (XI, 56).

una serie de conferencias a la juventud universitaria con el título *El destino del sabio*. En ellas asignaba al docto, al intelectual, la tarea de encarnar lo ideal; le proponía trabajar para realizar la razón en el mundo, el *reino de los fines*, no ya confinándose en la obediencia formal del individuo al deber –primer nivel de la intersubjetividad interna–, sino dando un contenido al deber: la ascensión de la humanidad entera a la razón –segundo nivel de intersubjetividad interna–. Brota, al final de la tercera conferencia una optimista convicción que se expresa en estas vibrantes palabras: "Existe una especie de solidaridad, por la cual nadie puede trabajar en provecho propio sin trabajar al mismo tiempo para los demás […]. Mi existencia no es vana ni inútil; yo soy un eslabón de la cadena que parte desde el primer hombre que tuvo conciencia plena de su existencia hasta la eternidad; todo lo que de noble, de bueno y de grande existe entre los hombres, aquellos bienhechores de la humanidad, cuyo nombre leo en la historia y otros muchos, cuyo nombre no ha llegado hasta mí, trabajaron para mí; yo soy una parte de la cosecha que aquellos sembraron […]. Puedo proseguir donde ellos cesaron. Pero yo también cesaré en mi tarea como ellos, podrá decirse alguno. ¡Oh! Hay un pensamiento, el más consolador de todos: este pensamiento es el de que una vez emprendida la tarea que ellos emprendieron, no seré ya nunca interrumpido en ella; seré inmortal. Lo que llamamos *muerte* no me hará cesar en ella, pues mi obra no terminará nunca, con lo que mi vida será eterna y yo seré eterno. Al emprender tan grande obra lograré la inmortalidad. Puedo elevar mi cabeza sobre las más imponentes montañas y sobre los más arrebatados torrentes, sobre las nubes que nadan en un mar de fuego, y decir: ¡soy inmortal y desafío vuestro poder! Desencadenaos sobre mí y precipitad sobre mí el cielo y la tierra en espantoso tumulto; cebaos en mi cuerpo aniquilando hasta su última molécula; mi voluntad con sus vastos planes se cernerá sobre las ruinas del universo; y puesto que estoy en posesión de mi destino, durará más que vosotros: es eterno y yo soy eterno como él".

Además, el hombre moral no es sólo el sabio, pues puede serlo cualquier hombre. "Todo hombre educa a sus hijos con la esperanza de que, a partir de las experiencias que ha tenido, los formará mejor. Todo hombre pone el fin de su esfuerzo en extraer lo mejor de su género. Estas mejoras

deben convertirse en iniciativa para nuevos progresos. Hasta aquí se mantiene la necesaria esperanza del hombre moral en la infinitud"[27].

El hombre moral debe ante todo formarse a sí mismo, no mediante la reflexión, sino mediante la operación. Pero como advierte en sí mismo carencias, tratará de remediarlas, aunque nunca las llegue a resolver. "En la medida en que progrese y se eleven sus fuerzas, se eleva también su concepto de moralidad"[28].

4. El hombre moral sabe que este progreso perdurará por toda la eternidad. Como nunca llegará a estar completo, su misión estará siempre presente. Debe hacerse santo, y esta meta es posible.

La moralidad tiene un carácter eterno e *indestructible*[29]; fuera de esa perennidad, no hay otra vida moral. Por tanto, la "otra vida" no es una simple prolongación del mundo y de la vida sensible; tal representación –que sólo contiene la vida en la apariencia– es sólo *natural* o no-moral, porque sólo amplifica la mortalidad. La inmortalidad, por tanto, empieza en la tierra –tan pronto como el yo o el individuo se eleva a lo universal– y se prolonga después de la muerte. "Para él no hay, por eso, algo así como *otra vida*, sino solamente la continuación de esa vida única y propia en toda la eternidad. Para él no hay diferencia entre tiempo y eternidad; y él ha entrado ya en la absoluta eternidad (*Ewigkeit*), o sea, en aquella serie temporal (*Zeitreihe*) que no puede en absoluto tener fin"[30].

5. Las llamadas "pruebas de la inmortalidad", según Fichte, carecen de valor desde el punto de vista teórico. Pues en el asunto de la inmortalidad, cada uno ha de "hacer la prueba" en sí mismo: si es consciente de su elevacion moral o no, si es inmortal o mortal. "Se ha intentado encontrar en vano muchas pruebas para la inmortalidad. No hay una prueba universal (*allgemeinen*). Mas cada uno, para su persona, puede saber in-

27. *GA* 1/4, 444.

28. *GA* 1/4, 445.

29. "Sittlichkeit also muß ewiger und unaustilgbarer Charakter sein" (XI, 55).

30. XI, 55-56. Es sintómatica la identificación que Fichte hace entre "eternidad" –que entre los clásicos medievales fue entendida como una duración "sin tiempo", o sea no sucesiva, perfecta y simultánea– y una *Zeitreihe* sin fin, una duración *temporal* que no acaba. Aplicada al alma humana, esta última no fue llamada por los medievales *eternidad*, sino *eviternidad*.

mediatamente en qué nivel se encuentra. Él ve, en el interior de su propia conciencia, si está seguro de la voluntad absoluta del deber, o no. Mas para el que anhela con todo derecho la inmortalidad, justo la que se acaba de mostrar, ese anhelo es para él ya una prenda de ella. Este anhelo puede incluso despertarse en el hombre mediante educación"[31].

6. La divinidad es lo que da las condiciones de posibilidad del cumplimiento de esta ley. "Ella aporta lo que no está en nuestras fuerzas. Está en nuestro poder trabajar por el fin de la razón dentro y fuera de nosotros, pero las condiciones de nuestro trabajo, la conservación de nuestra vida no depende de nosotros. Aquí se muestra lo que propiamente se ha esperado de la *divinidad*. Yo puedo actuar por mí mismo, y para ello tengo que mantenerme en una serie continua de fenómenos; esta serie se mantiene fuera de mí, pero es la condición del trabajar exigido por mí. Que esta condición se cumpla es asunto de la divinidad. Tan cierto como que Dios es, *Él tiene que hacerlo*. Esto pertenece a su esencia. En el Dios del hombre natural no se puede confiar, ya que no se pueden abarcar sus designios. El Dios del hombre moral es la misma razón, y ésta es abarcable"[32].

7. El enfoque ético ofrece una doble comprensión: de un lado, la de unas razones que permiten la conclusión necesaria de la pervivencia del hombre moral; y de otro lado, una cierta comprensión de la voluntad necesaria de la divinidad. Esta comprensión es, según Fichte, una demostración que tiene un fundamento externo: su base es algo que solamente puede ser *creído* y cuya validez presupone en nosotros la disposición moral. Tal demostración resulta convincente sólo para los hombres auténticamente morales. "Sobre la posibilidad de la pervivencia infinita no puede de modo racional surgir ninguna duda, ya que Dios se eleva más allá de toda naturaleza, y precisamente tiene que hacer lo que a través de la naturaleza es imposible. Nosotros no podemos comprender cómo ocurre esto, pero tampoco podemos encontrar en ello contradicción. La posi-

31. XI, 56.

32. *GA* 1/4, 445.

bilidad no debe encontrarse en la naturaleza, sino en Aquél que se eleva sobre toda naturaleza"[33].

8. En cuanto a la relación que un yo o un alma inmortal puede hacer al cuerpo, Fichte recuerda dos cosas. Primera, que nuestro hogar presente, la tierra, "está vinculado inmediatamente con un cuerpo de un tipo completamente distinto, el sol". Segunda, que nosotros, sin embargo, no podemos estar vinculados con nada "sin que haya algo en nosotros que corresponda al objeto al cual nos referimos". Conclusión: tiene que haber en nuestro cuerpo algo "que se corresponda con este otro fuera de la tierra". Fichte reconoce respecto al destino futuro del cuerpo cuatro puntos: primero, que "el ser finito sólo puede constar de un cuerpo articulado y organizado, mediante el cual se vincule con la naturaleza exterior a él"; segundo, que "nosotros permanecemos siempre en un cuerpo, y eso es tan seguro como que somos seres finitos"; tercero, que aunque toda materia es disoluble, "no debemos renunciar en otra vida a un destino mejor que aquí"; cuarto, que "recibimos por tanto una pervivencia en una esfera superior y podría suponerse que nuestro próximo hogar será el sol"[34].

9. A título de resumen final, y para apuntar algunas perspectivas críticas sobre la inmortalidad del alma y el destino del cuerpo, cabe indicar aquellas tesis fichteanas que muestran un indudable interés tanto filosófico como teológico:

Primera, queda patente –aunque sea por vía moral– la razonabilidad de la existencia de nuestro cuerpo (transformado) en la otra vida. Punto coincidente en parte con el pensamiento clásico.

Segunda, la "otra vida" es comprendida como realización de un tiempo de valores y no de deseos. Tesis que concuerda con la doctrina kantiana, donde se considera problemática la unión de virtud y felicidad.

Tercera, se propone la dimensión intersubjetiva de ese tiempo de valores, vehículo de la inmortalidad: el hombre no será eterno (identificado con la sustancia divina), pero tampoco personal: su inmortalidad consistirá en una imbricación perdurable de los valores espirituales reali-

33. *GA* 1/4, 167.

34. *GA* 1/4, 167.

zados intersubjetivamente, sometida al fluir de un tiempo extramundano. En este punto se aproxima a muchos autores deístas de la Ilustración.

Cuarta, además, para Fichte la inmortalidad no es una "condición ontológica" del alma –y con ello él se aleja de los planteamientos clásicos acerca del asunto–, sino un "estado" que se consigue. De modo que será "mortal" todo aquel que no logra elevarse al estado moral intersubjetivo. Con esta afirmación no queda suficientemente aclarado el problema de si habría una inmortalidad del hombre "malo" o inmoral; aunque si la inmortalidad no es personal, el último problema huelga.

Quinta, la inserción del tema de la muerte en la doctrina moral pone, a su vez, de relieve la necesaria vinculación de la moral con la religión, de modo que lo moral aparece como la *forma* y la religión como el *contenido* de la solución del problema de la muerte. Un planteamiento que amplía la postura kantiana.

EPÍLOGO

1. Subjetividad personal

1. Uno de los retos más apasionantes que tiene el filósofo es pensar la subjetividad en todas sus dimensiones. Es de gran mérito el esfuerzo que desde el siglo XVIII ha realizado el pensamiento moderno para centrar su atención en el hombre. Pero con frecuencia ha optado por tratar al hombre como *sujeto autárquico*, marginando el hecho de que *éste* también está llamado a orientarse hacia una verdad que lo transciende.

Filosofía de la subjetividad es indudablemente la de Fichte. En ella vuelve el filósofo hacia sí mismo con el fin de encontrar sentido y valor a la totalidad de lo dado. Para un filósofo que piensa dialógicamente, la posición de Fichte resulta al menos reconfortante. Porque este pensador ha indicado que la autoconciencia humana está interiormente instada, por ejemplo, en los actos que tienen al *otro yo* como su propio objeto. Podría decirse, en términos actuales– que el "otro yo" me es vivido como tal en la medida en que yo mismo me vivo como vivido por él. Autoconciencia instada es vivirme yo precisamente como vivido por otro. Mi subjetividad se constituye viviendo al *otro yo* como una realidad transobjetiva[1].

Aunque quizás aquella indicación de Fichte sea todavía insuficiente: porque también una filosofía de la intersubjetividad debiera reconocer que entre mi ser y el ser del *otro yo* hay una fundamental *comunidad* –captable por intelección racional y no sólo por la fe–; sin esa comunidad

1. A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, 359-363.

inteligible no es posible la comunicación como simultaneidad de dos vivencias mutuamente vividas.

Fichte mismo no hubiera querido que se interpretara la comunicación entre el yo y el tú como una simple coordinación *externa* de vivencias, sino como un transcender desde la interna individualidad de uno a la individualidad propia de otro.

Asimismo para una filosofía de la subjetividad hay más puntos importantes que deben aclararse. Y aunque parezca que Fichte está ya muy lejano de nuestros intereses filosóficos, sus planteamientos siguen urgiendo a la filosofía: justo para que la subjetividad sea considerada en todas sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas: por ejemplo, en su apertura a la realidad entera, incluida la de los otros. Desde esta exigencia, la filosofía habría de afrontar varias tareas.

Primera, expresar cada vez mejor la tendencia de la subjetividad hacia la verdad –tan enérgicamente resaltada por Fichte–, apoyándose sobre la capacidad que tiene el hombre para conocerla, por encima de sus límites y condicionamientos.

Segunda, insertar la intersubjetividad en una metafísica –ensayada en algunos aspectos por Fichte– que permita dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual.

Tercera, superar el nihilismo moderno –tarea en la que Fichte apoyaba a Jacobi– que no sólo rechaza todo fundamento y toda verdad objetiva, sino que niega la humanidad del hombre y su misma identidad de sujeto.

Cuarta, integrar las aportaciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas en torno a la subjetividad, presentadas no sólo por Fichte, sino por varios sectores de la filosofía contemporánea.

Quinta, contribuir a que se constituya una razón recta, tanto en el orden lógico como en el orden moral: esta rectitud de la razón tendría a su vez un efecto retroactivo sobre la pureza de su propia mirada –reflexión explorada por Fichte–, capacitándose para llegar a los niveles más altos de la reflexión, buscando su fundamento en la percepción de la realidad, de lo transcendente o de lo absoluto, aspectos estos últimos que necesitan ser pensados con categorías que amplíen los los planteamientos de Fichte.

2. En verdad ocurre que, con más frecuencia de lo que se hubiera podido esperar, grandes pensadores del siglo XIX –Fichte, Schelling, Schopenhauer y tantos otros– ignoraron la tesis del realismo clásico sobre las dimensiones de la subjetividad, por ejemplo, la constitución de la conciencia.

Para ese realismo, la conciencia puede ser o directa o refleja. La conciencia *directa* está en su acto vertida a un objeto y, en ese mismo acto, consectariamente connota al sujeto activo (en actualidad de conciencia); se trata de un solo acto con dos direcciones: una, temática, que desemboca en el objeto directamente enfrentado a la conciencia; otra, atemática, que connota al sujeto ante el cual se enfrenta el objeto. Esta conciencia de sujeto es inmediata, pero atemática.

La conciencia *indirecta* o reflexiva es un segundo acto que recae sobre el primer acto de la conciencia directa; pero el acto reflexivo tiene, a su vez, un polo temático que es la conciencia directa habida en el primer acto, y un polo atemático que es el mismo sujeto activo, escurridizo e inobjetivo, presente siempre en el proceso de conciencia.

Según el realismo clásico, pues, del sujeto como tal jamás se tiene conciencia inmediata temática, ni siquiera cuando se pone a sí mismo como objeto, porque en este caso sólo tiene ante sí un aspecto, una determinación objetiva, pero no a sí mismo como sujeto puro. Toda conciencia humana es objetivante. *Mas esa pertinaz objetivación le viene a la conciencia humana sólo por ser finita, no por ser conciencia.* Es esta flexión de la conciencia atemática la que fue abultadamente tratada por el idealismo, como si de una objetivación pura se tratara.

Para el realismo clásico no tenemos una conciencia a la vez inmediata y temática de la actividad espiritual y del sujeto activo; ni el espíritu consiste, para dicho realismo, en actividad consciente. Y mucho menos lo decide todo en la captación inmediata de la actividad y del yo por la conciencia. En verdad, tal realismo no podía afirmar eso, porque el espíritu humano no consiste totalmente en actividad consciente; ni el acto de conciencia agota la virtualidad del sujeto. La subjetividad humana es inadecuadamente consciente.

Además este realismo no podía admitir sin contradicción una actividad espiritual absoluta que fuese inconsciente –sí lo hicieron Schelling y Schopenhauer–; la conciencia es una perfección "terminal", final, la cual ha de ser tenida en grado eminente por el ser absoluto. Ya en el hombre toda representación encierra el saber temático de lo representado y el sa-

ber atemático del representar mismo; y todo querer incluye el saber temático de lo querido y el saber atemático del querer mismo. La afirmación de una inconsciencia absoluta niega la perfección que constituye una nota esencial del representar y del querer[2].

Es razonable mantener, frente al idealismo transcendental, que únicamente los productos mudables son contenidos de la conciencia finita, pero la actividad y su sujeto han de estar más allá de esa conciencia. El sujeto no es la conciencia. La conciencia no sería en ningún caso una sustancia con afecciones, sino una afección tenida por un sujeto sustancial que está en su base; este sujeto, contando con tal afección temática, puede llamarse consciente atemáticamente. Este análisis vale en parte para el espíritu finito (humano), pero no es válido para el espíritu absoluto, puesto que, en éste, actividad y sustancia se identificarían, por lo mismo que se identificarían también su esencia y su existencia.

3. El realismo clásico había atribuido personalidad al absoluto, explicando que la autoconciencia es condición imprescindible de la personalidad, al igual que la conciencia lo es de la autoconciencia. Este mismo realismo enseñaba que, en el hombre, la "autoconciencia" no es otra cosa que la permanente e inmediata conciencia atemática que el sujeto tiene de sí mismo en todo acto de representar y querer. La "autoconciencia" no es posible en el hombre como inmediata conciencia temática: el hombre no tiene posibilidad de verse directamente a sí mismo en un acto único. La personalidad del absoluto es de hecho una exigencia inexcusable del teísmo que no admite una unidad esencial entre Dios y el hombre, sino una distinción sustancial entre ambos. Es más, una relación de amor entre un hombre y Dios sólo puede darse si ambos son personas que se comportan como un "tú" y un "yo", como seres conscientes.

¿Por qué en el siglo XIX se estima que el ser personal es necesariamente un ser finito? Si el orden real es una sustancia, las cosas singulares que hay en ella son meras modificaciones o momentos de su esencia. Es

2. Aunque la identificación de la conciencia con la sustancia del sujeto provino de Descartes y culminó en el idealismo transcendental –con la tesis de que la conciencia es una capacidad de actuar, cuyos contenidos funcionan como afecciones suyas–, lo cierto es que tampoco desde el punto de vista cartesiano ofrecería dificultad alguna la tesis de que el absoluto, para poder ser espíritu, ha de ser actividad consciente y sujeto consciente.

la tesis de la identidad universal[3]. En un revelador párrafo de E. von Hartmann quedan exactamente situada filosóficamente las tesis concernientes a la personalidad del absoluto: "Entre los conceptos *teísmo* y *panteísmo* hay sólo una delimitación clara y segura: la personalidad o la impersonalidad del espíritu absoluto. Quien admita un espíritu absoluto impersonal, ése ha dejado realmente de ser teísta, aunque siga llamándose así. Quien acepte la personalidad del espíritu absoluto, ése es de hecho teísta, aunque prefiera llamarse panteísta personal o semipanteísta"[4]. De estas palabras se desprende que en la admisión de la personalidad del absoluto existe ya la opción intelectual por un tipo de filosofía en el que se pone en juego la capacidad analógica del pensamiento humano.

El realismo clásico afirma –a través del movimiento analógico del pensar– que Dios es un ser determinado, una sustancia que contiene en sí de modo eminente todas las perfecciones, pero no un ámbito indeterminado y colectivo de entes. La negación de la conciencia y de la personalidad del absoluto tiene su origen en el rechazo del real valor gnoseológico de la analogía, rechazo que se encuentra en varias formas decimonónicas de pensamiento.

Ciertamente es erróneo transferir al absoluto el valor relativo que la conciencia tiene en nosotros. Pero este valor relativo lo tiene la conciencia por referencia a nuestra situación en el mundo. En sí misma es una altísima perfección. Cuando se descalifica el valor cognoscitivo de la analogía, se niega también que la perfección de la conciencia pueda ser atribuida al absoluto. Sin el resorte de la analogía, el extremo superior comparece como mera ficción, carente de realidad alguna: lo que aparece al hombre como lo más valioso desde su punto de vista no tiene por qué poseer un ser real en alguna parte: es una pura ficción de la fantasía subjetiva, la cual establece y mantiene lo irreal y lo imposible en la realidad como fin de su tendencia a la perfección[5].

Pues bien, las imperfecciones que acompañan a la persona humana[6], no se deben a su cualidad de persona, sino al modo limitado de su reali-

3. Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*, 151-167.

4. E. VON HARTMANN, *Metaphysik*, 146.

5. E. VON HARTMANN, *Metaphysik*, 117-118.

6. La tradición clásica entendía por *persona* la sustancia individual completa e inteligente, según la definición que Severino Boecio propusiera, en su *Liber der persona et duabus naturis*

zación. La persona *humana* no es simple; incluye, por ejemplo, la composición de "esencia y existencia", "sustancia y accidentes". De Dios, ser absolutamente simple, autosubsistente, puede la razón humana afirmar de un modo eminente las notas de autosuficiencia, incomunicabilidad y espiritualidad, indicando además que la autosuficiencia es aquí la del mismo ser autosubsistente, *ipsum esse subsistens*: el absoluto es persona absoluta. Y en virtud de que es inteligencia pura, posee una conciencia perfecta, jamás interrumpida u oscurecida, la cual se comprende absolutamente[7].

Por tanto, no hay razón para afirmar sólo de modo unívoco la personalidad divina, como si en Dios se encontrara la persona del mismo modo que en el hombre. Pero tampoco ha de ser afirmada equívocamente, como si la persona fuese en Dios un símbolo carente de valor

(cap. III): "naturae rationalis, individua substantia" (Migne, P.L., LXIV, 1343). Con ello indicaba claramente dicha tradición tres notas de la persona. En primer lugar, la *autosuficiencia*: su sustancia es completa; el nombre de "persona" expresa un modo de ser perfecto, en el que se excluye tanto el orbe de los accidentes como el ámbito de las sustancias incompletas: persona es un ser totalmente independiente de otro en el existir. La segunda nota es la *incomunicabilidad*: su sustancia no sólo se distingue radicalmente de cualquier otra cosa, sino que además no es comunicable, a la manera, por ejemplo, como el accidente se comunica al sujeto en que existe, el concepto universal se comunica a los singulares concretos de los que se predica y la sustancia incompleta (como la corporalidad orgánica) se comunica a otra sustancia incompleta (la forma anímica) para constituir una sustancia completa. La tercera nota es la *espiritualidad*: su sustancia está dotada de inteligencia y voluntad. La persona es sustancia espiritual, individual, completa en sí misma y, por lo tanto, independiente e incomunicable: es totalidad y plenitud, subsistente en sí misma. Se trata de una perfección pura: expresa el modo de ser de una naturaleza espiritual que existe con independencia de otro sujeto. Por lo tanto la realidad significada por el nombre de persona ha de existir formal y propiamente en Dios, perfecto espíritu infinito e ilimitada plenitud de subsistencia.

7. Cuestión distinta –que no contradice la anterior– es que la fe enseñe además que Dios subsiste en tres personas realmente distintas. La razón no demuestra la trinidad de personas, pero puede indicar que a Dios le conviene eminentemente la índole propia de persona. La analogía permite distinguir un concepto común de persona –análogo a Dios y al hombre–, el cual encierra las notas de sustancialidad, espiritualidad e incomunicabilidad; y un concepto propio de persona, o sea, propio en cada uno de los analogados, pues dichas notas pueden hallarse de una manera muy diversa en el hombre y en Dios. Así, en el hombre, dichas notas personales provienen de los principios esenciales de la sustancia; pero la Teología revelada enseña que en Dios provienen de las relaciones. Sólo si se mantiene la tensión analógica es posible que la Teología revelada pueda explicitar el modo propio que en Dios asume el concepto común de persona.

objetivo. El pensamiento analógico afirma que en Dios se encuentra de una manera formal y propia el concepto objetivo de persona, guardando, eso sí, una distancia infinita respecto del modo de realización humana finita.

Pero en el siglo XIX muchos pensadores sostienen que incluso la idea clásica de "persona" es "relativa" y, por lo tanto incompatible con la absolutividad divina.

La metafísica clásica, fundada en el conocimiento analógico, mantenía la separación sustancial de hombre y Dios, de modo que una relación entre ambos de ningún modo era óbice para la inmanencia creadora y conservadora de la persona infinita en la finita. La conciencia religiosa descansaba en el hecho de que no hay unidad esencial entre Dios y el hombre. Fichte por el contrario, basado en una "filosofía de la identidad ontológica" considera que una condición imprescindible para una relación de inmanencia es la impersonalidad de Dios, porque sólo un ser o espíritu impersonal puede estar inmanente al espíritu humano sin contradicción[8].

4. Mas en esta diferenciación, ¿cómo entender la relación entre el ser (*Sein*) y la existencia (*Dasein*)? Para Fichte, no como una relación de creación libre, sino de irradiación o proyección inexorable, consecuencia necesaria puesta con la esencia divina. Fichte dice que el ser se proyecta en virtud de una "necesidad interior de su esencia"; y, al irradiar, pone fuera de sí la existencia. La libertad de la existencia no tiene por fundamento la libertad previa de Dios, sino la necesidad de la esencia divina.

Con esto no quiere establecer Fichte –como se explicó en el capítulo IV– un *monismo*, pues resalta precisamente la libertad e independencia de lo finito. Fichte subraya que cuando el ser se proyecta no se convierte

8. Se pueden recordar, al respecto, los argumentos esgrimidos en la llamada "polémica del ateísmo" suscitada a finales del siglo XVIII, cuyo principal protagonista fue Fichte. En efecto, para Fichte las pruebas de la existencia de Dios –como se dijo en su momento– no prueban nada de la personalidad de Dios, pues sólo alcanzan a un espíritu absoluto, pero un absoluto meramente moral, el absoluto orden moral del mundo, el cual es idéntico –según interpretaron muchos adversarios de Fichte– al Dios que es inmanente por completo al mundo: el orden moral inmanente al mundo sólo puede ser un espíritu absoluto impersonal, puesto que un espíritu personal permanecería siempre con su persona más allá del mundo. Cfr. E. von HARTMANN, *Metaphysik*, 143.

en la existencia finita, sino que permanece por encima de ella a una distancia infinita, de suerte que la exisencia jamás puede captarlo y comprenderlo por conceptos. Sólo tenemos de él una sombra de conceptos sin contenido[9]. Hay, por tanto, un índice de transcendencia divina, incompatible, al parecer, con el panteísmo. Pero, ¿es este índice suficiente para afirmar que el ser finito está "fuera" de Dios? Fichte sostiene que "estamos ligados al ser absoluto en la raíz más profunda de nuestra existencia. En verdad y en rigor no existe fuera de Dios nada más que el saber: este saber es la existencia divina misma, absoluta e inmediatamente; y en tanto que nosotros somos el saber, somos en nuestra raíz más profunda la existencia divina"[10]. La libertad es para sí fuera de Dios. Pero en realidad esto no esquiva el monismo, pues no hay ser alguno fuera de Dios, ya que la existencia es la exteriorización misma del ser del absoluto; el saber y la libertad se basan en lo eterno uno, del que reciben absolutividad. "La vida real del saber es, pues, en su raíz, el ser y la esencia del absoluto mismo y nada más; y entre el absoluto divino y el saber en la raíz más profunda de su vida no hay separación, pues los dos se compenetran totalmente"[11]. Sólo hay un ser, no muchos[12].

A pesar de todo, Fichte mantiene un cierto *dualismo*, puesto que el absoluto es en plenitud eterna, mientras que el saber libre se diversifica en los individuos y en el tiempo. "En la medida en que somos en nosotros mismos, no somos de ninguna manera este ser absoluto"[13]. No obstante, ¿qué sentido puede tener esa nuestra distinción del absoluto? Fichte subraya enfáticamente que la existencia es "independiente y libre", determinada como sujeto de obrar moral y libre. Lo que separa a Fichte de Spinoza es la *libertad*, porque el conocimiento y el querer del espíritu finito son acciones autónomas y libres. "La existencia se capta por su facultad propia y autónoma. Se capta en la imagen y con un carácter que la distingue del ser. Y hace esto por sí misma y por su propia fuerza"[14]. La autonomía del espíritu finito no desaparece en el absoluto.

9. V, 470.
10. V, 448.
11. V, 443.
12. V, 403.
13. V, 448.
14. IV, 455.

En tal sentido no cabría hablar de una identidad panteísta entre Dios y el hombre.

En resumen, la imagen o esquema de Dios: a) En su origen divino es una unidad inmutable de suyo. b) Pero en sí misma verifica la diferenciación de los hombres y del mundo.

5. La relación que Fichte establece entre la existencia y el ser da lugar a que no se pueda decir de Dios nada que tenga un sentido positivo o que ataña a su esencia propia, ya que permanece enteramente inaccesible e incognoscible.

De manera que, de un lado, se encuentra Fichte constreñido a decir que el fundamento no es negación, sino la *posición* más elevada; puede decirse que es ser, vida y luz; de otro lado, ha de afirmar que "nosotros no lo aprehendemos"[15], porque transciende el entendimiento de manera total e incomprensible. ¿No será ésta una forma de introducir el conocimiento analógico? La analogía enseña que nuestros conceptos son inadecuados para comprender el absoluto: mas sólo tenemos conceptos para comprenderlo. Por tanto, lo único que nos cabe es negar la determinación finita del concepto para mantener sólo la posición pura del ser absoluto.

Ahora bien, Fichte sostiene que si queremos pensar el absoluto debemos hacerlo *por vaga analogía* con nuestra conciencia, pero sin que esto signifique conocer algo de su esencia. "En consecuencia, por analogía con nuestro entendimiento, pensamos que Dios piensa la ley moral de los hombres como único fin, por mor del cual se manifiesta y llama a la existencia a todo lo que no es esta vida, pero no porque esto sea así, en manera alguna, ni Dios piense como el entendimiento finito, ni en él la existencia y la imagen de la existencia sean cosas distintas, sino simplemente porque no podemos captar la relación de otra manera"[16].

Fichte aceptaría, pues, una *analogía puramente extrínseca*, idéntica a lo que la metafísica clásica entendida por *analogía metafórica*, carente de valor ontológico propiamente dicho.

15. X, 162.

16. VI, 367.

2. Subjetividad libre

1. A los dos sistemas metafísicos del *idealismo* y del *dogmatismo* que, desde la época de Jena, contraponía Fichte como opciones filosóficas –más próxima la primera a la verdad que la segunda– siguieron en otros niveles filosóficos, como el jurídico y el político, contrastes paralelos que, al menos metodológicamente, se inspiraban en aquellos. Pero en el despliegue de la obra fichteana ocurre que esa inspiración, lejos de estimular la ampliación del sistema, parece estrechar y amenazar la libertad que decía defender, haciendo coincidir, en un todo confuso, la verdad *cristiana*, la verdad *filosófica*, la verdad *política* y la verdad *germánica*.

Tal es la antítesis entre *fe* y *entendimiento*, los dos principios fundamentales desde los cuales, según Fichte, proviene todo movimiento histórico-político. Estos principios se dividen, a su vez, en dos formas del pueblo separadas primitivamente: el pueblo originario y el pueblo salvaje. El primero, *Urvolk*, posee de modo natural lo espiritual como objeto de fe; y cuando entra en contacto con los salvajes incultos, desarrolla lo espiritual en ellos mediante la educación. El pueblo originario tiene "de suyo" lo espiritual, bajo cuya incitación los pueblos salvajes logran lo espiritual, no como objeto de fe, sino como objeto de intelección racional. Fichte acaba resolviendo la historia en el progresivo choque mutuo de estas dos potencias, dirigida por la idea teleológica de realizar el reino racional, encarnación de lo sagrado mismo.

En el pueblo originario se habría realizado la comunidad de un modo natural; pero ésta sería llevada a los demás pueblos en forma de autoridad externa: tal autoridad estaría revestida de una especial sacralidad, expresada inmediatamente en el Estado. Sólo con la presentación del entendimiento y de sus categorías abstractas –aparición que Fichte identifica arbitrariamente con la figura de Sócrates– se habría perturbado el principio de ese Estado mediante la idea de igualdad, la cual habría culminado en el imperio romano en la forma de la igualdad jurídica de los ciudadanos. Fichte estimaba que, a continuación, casi todos los hombres perdieron interés por el Estado y se entregaron a la vida del bienestar. Y hasta que no apareció el cristianismo –con la idea de una libertad que, como expresión de lo divino, debía realizarse en el género humano–, no se

prestaría atención debida a la idea del Estado[17]. Pero el Estado no podía ser entonces una cándida e inerte expresión de lo divino, sino una dinámica institución coercitiva para realizar las exigencias cristianas: en la medida en que el Estado preparase el "reino de la razón" expresaría la "vida divina", tal como el cristianismo la había enseñado.

Fichte consideró que algunos Estados de la Edad Media hicieron el primer ensayo de realizar ese reino divino. Pero el trazo exacto del principio cristiano en el Estado tuvo lugar con la Reforma, a partir de la cual se habría unido la fe cristiana con el entendimiento y se habría expresado en la filosofía alemana el contenido del cristianismo como verdad eterna. Porque los alemanes son, según Fichte, "el elemento popular, dirigido a los principios hallados en el cristianismo"; y sólo por ellos es posible el Estado cristiano.

2. Así pues, Fichte lanza una propuesta histórico-política vinculada a una apriórica identificación del cristianismo perfecto con el protestantismo de la Reforma y ajena al catolicismo; su realización es además, por sus consecuencias, imposible en el orden práctico: que la libertad sea establecida por coacción. Supone, con Maquiavelo[18], que hay en el hombre un fondo de malicia y que, por el simple toque coercitivo del Estado racional –que, más allá de Maquiavelo, para Fichte tiene los rasgos de germánico, divino y protestante–, esa malicia se transformaría en bondad espléndida: los hombres cambiarían con ello sustancialmente su estado natural.

Porque los Estados habrían de desplegar todas sus fuerzas para quitar en sus ciudadanos –mediante una educación no meramente apacible y mansa– las trabas que impiden la verdadera libertad del espíritu. Fichte está convencido de que, por la fuerza misma de lo divino que hay en esa educación bien desarrollada, los Estados se harían superfluos, sus oposiciones cesarían y toda la humanidad quedaría abarcada por un único y coherente reino cristiano.

17. A. GEHLEN, *Deutschtum und Christentum bei Fichte*, 9-16.

18. *In wiefern Macchiavelli's Politik auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe*, FICHTE, XI, 420-428. *Über Macchiavelli als Schriftsteller. Intellectueller und moralischer Charakter des Schriftsellers Macchiavelli*, XI, 404-405; *Uber Macchiavelli's Heidenthum*, XI, 411-413.

Sólo había un "pequeño obstáculo". Como no era posible dejar de percibir una gran distancia entre estas ideas generales y la realidad estatal de Alemania –realidad desgarrada que desmentía duramente tales exigencias ideales–, Fichte considera que los príncipes reinantes carecían del poder espiritual y material para conseguir la unidad del reino deseado. Por lo tanto, sólo un déspota, surgido de las entrañas de la germanidad –o sea, de Prusia– podía crear dicha unidad. ¿Qué características habría de tener el soberano? Dos principales.

Primera, desde el lado del derecho, habría de ser un *déspota* (*Zwingherr*) que a menudo tomara decisiones que van más allá del derecho establecido y coaccionara a los ciudadanos con medios violentos. La acción despótica estaría justificada si a la vez encontrara mecanismos con los cuales pudiera ofrecer a los ciudadanos, mediante educación, una vida divina superior, ya que en razón de esta vida existe el derecho. Fichte no quiere ver en su propuesta un despotismo arbitrario: porque sólo quien pudiera realizar esto, gobernaría conforme al derecho. El problema estaría en encontrar ese ser prodigioso en el universo humano.

Segunda, habría de ser un gobernante que poseyera la más alta inteligencia, porque sólo él podría llegar intelectualmente a la esencia de lo divino para comunicarla a los demás. De modo que el contenido religioso sería una condición esencial para la vida del Estado. Sólo así el "reino racional" exigido valdría como expresión de la imagen divina en el fenómeno. El hombre formado, el sabio, se manifiesta entonces con el poder de un genio invadido por lo divino. Ese reino racional tiene que mostrarse como el verdadero fin de la historia, la cual sería solamente expresión progresiva de la manifestación divina.

La fuerza del razonamiento político-histórico de Fichte reside en una estructura triangular de germanidad, protestantismo y razón, sin cuya cohesión fenece su propuesta.

En fin, la misma tensión vertical que Fichte coloca en el derecho y en el Estado, por encima del ámbito moral, sería llamada después por Hegel con el nombre de lo *ético*, frente a lo *moral*. Tampoco lo ético hegeliano es simplemente lo jurídico, sino la tensión que lo jurídico debe albergar para que el derecho mismo se salve o quede superado (*aufgehoben*).

3. Si la historia es un despliegue del hombre desde un estado no racional a un estado racional, ¿cómo pudo la humanidad adquirir en un momento dado la razón que antes le faltaba?

De la ausencia de razón no puede salir la razón. Los problemas que en la determinación de la época "racional" se presentan son, en Fichte, deudores de esta paradoja.

En el fondo, Fichte acepta el principio de *extranihilidad*: "ex nihilo nihil fit", *de la nada no viene nada.* Con esto declara ilegítimos todos los problemas concernientes al origen del mundo y de la raza humana[19]. Venir de la nada significaría carecer de razón suficiente, de fundamento. Por lo tanto, antes de comenzar las ciencias y las artes –la historia, – tuvo que haber un "pueblo *normal* primitivo" que espontáneamente viviera en un estado natural que fuese también racional, aunque fuese de modo incipiente. Junto al pueblo normal vivirían "salvajes miedosos y groseros, nacidos de la tierra", ayudados de una cultura rudimentaria e indispensable para sobrevivir sensitivamente.

Sin el sacrificio de la individualidad empírica de aquellos sujetos del "pueblo normal" y de los pueblos que le siguieron, la historia no nos hubiera legado nada noble, dice Fichte: "Toda la grandeza y bondad en que se apoya nuestra existencia presente, y de la cual parte, y en el exclusivo supuesto de la cual nuestra edad puede conducirse como se conduce, ha llegado a ser real simplemente porque nobles y esforzados seres humanos han sacrificado todo goce de la vida por las ideas; y nosotros mismos, con todo lo que somos, somos el resultado del sacrificio de todas las generaciones anteriores y especialmente sus más dignos miembros"[20].

Sólo el que entrega así su vida *individual empírica* puede enseguida salvarla como *individualidad histórica*, por ejemplo, como héroe: "¿Qué es lo que impulsa al héroe macedónico a salir del reino heredado, ya asegurado por su padre y ricamente provisto de todo, y penetrar en una parte extraña del mundo, que entre luchas ininterrumpidas cruza y conquista? ¿Quería llegar a estar más harto y más sano? […] Tenía que reinar el hombre culto y obedecer el inculto, si había de suceder lo que era de justicia. Esta idea vivía ya desde hacía mucho en los espíritus griegos más

19. VII, *9. Vorlesung.*

20. VIII., 41.

nobles, hasta que se tornó en Alejandro llama viva que decidió su vida individual y la devoró"[21].

4. De este modo, el individuo es a la especie lo que la barbarie a la cultura. La vida del espíritu, la que posibilita el surgimiento de la individualidad histórica, tiene esa finalidad de la especie que es la cultura. A su vez, la finalidad de la especie se logra en una institución llamada *Estado,* donde nadie usa de sus fuerzas para lograr el goce egoísta, sino para obtener la cultura. Pero el Estado no es un compuesto, un producto de individuos, sino un "concepto invisible", una "permanente relación mutua de individuos": en el Estado no hay individuos, sino ciudadanos[22]. Este organismo *ideal* es el trasunto de la *Civitas Dei* agustiniana; en ese organismo, por el sacrificio del individuo a la comunidad se consigue la unidad espiritual, o sea, lo que Fichte llama la "cultura" (ciencias, artes, industria, justicia). El Estado ha de trabajar por el advenimiento del reino racional.

Así, el sometimiento universal de los individuos al Estado, con igual posesión de derechos en todos, es la forma más alta del desarrollo racional del Estado. Y en la medida en que el fin del Estado coincida con el fin de la humanidad se hará más perfecto el orden político. De este modo, el fin racional no es la realización de la unidad *política* del mundo, sino la realización de la unidad *moral* o incluso religiosa. La igualdad del derecho se funda no ya sobre la cualidad exterior del *ciudadano,* sino sobre el interno carácter del *hombre,* la índole espiritual, la comunidad de esencia. Esta igualdad se habría conseguido mediante una revolución que no fue política, sino moral y religiosa, llevada a cabo por el cristianismo. Mejor dicho, en lenguaje de Lessing, por la *Religio Christi*, no por la *Religio Christiana.*

¿Qué significa esto? Que la *Civitas hominum* se transformaría en *Civitas Dei,* o sea –para un kantiano como Fichte–, en *Civitas rationis universalis.* A partir de este momento el Estado (*Civitas realis*) establecería el derecho conformándose al espíritu de un religión puramente racional (*Civitas idealis*).

21. VIII, 47-48.

22. VIII, 146.

Los distintos Estados habrían de estar regulados en sus relaciones internas y externas por la Ciudad ideal, trasunto de la Ciudad cristiana. Aquella no es en modo alguno la Iglesia Católica (tachada por Fichte de formalista, doctrinaria y autoritaria), ni siquiera la institución visible de la Iglesia protestante, sino aquello que de la Reforma protestante se ha derivado como religión del espíritu y de la libertad: la denominada –en lenguaje kantiano—iglesia universal y única que coincide tan sólo con las altas exigencias morales de la razón pura.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones de las obras de Fichte

Fichtes-Gesamtausgabe (*GA*), edición de la Bayerische Akademie der Wissenschaften, dirigida por R. Lauth, H. Jacob y H. Gliwitzsky, Stuttgart/Bad Cannstadt, Frommann (Holzboog), 1964 ss.

Sämtliche Werke (*SW*) edit. por I. H. Fichte, Berlin, 1845; reproducción fotomecánica en 11 tomos, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

Schriften aus den Jahren 1790-1800. Nachgelassene Schriften (NS), 2 vols., edit. por H. Jacob, Berlin, 1937.

Logik und Metaphysik (*LM*), ed. H. Jacob, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1937.

Fichtes Briefwechsel (*FBw*), edit. por H. Schulz, Leipzig, 2 vols.; reimp. Hildesheim, G. Olms, 1967.

2. Elencos bibliográficos

Baumgartner, H. M.(ed.), *J.G. Fichte-Bibliographie*, por H. M. Baumgartner y W. G. Jacobs, Stuttgart, 1968.

Doyé, S. (ed.), *J. G. Fichte-Bibliographie (1968-1992/93)*, Sabine Doyé, Noriko Abe et al. Amsterdam,1992.

Fichte-Studien: Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie, Amsterdam, 1990-.

3. Obras más relevantes de Fichte editadas en *SW*

1790, V..... *Aphorismen über Religion und Deismus (Aforismos sobre Religión y Deísmo)*

1792, I ..... *Recension des Aenesidemus (Receseña del 'Enesidemo')*

1792, V ..... *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Ensayo de una crítica de toda Revelación)*

1793, VI ..... *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution* (*Contribuciones para rectificar el juicio sobre la Revolución francesa)*

1794, VIII .. *Über Geist und Buchstab in der Philosophie (Sobre el espíritu y la letra en la filosofía)*

1794, I ..... *Über den Begriff der Wissenschaftslehre (Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia)*

1794, I ..... *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (El Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia)*

1794, VI .... *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Unas lecciones sobre el destino del sabio)*

1795, VIII .. *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache (Sobre la capacidad lingüística y el origen del lenguaje)*

1795, I ..... *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (Esbozo de lo propio de la Doctrina de la ciencia)*

1796, III ..... *Grundlage des Naturrechts (Fundamento del Derecho Natural)*

1797, I ..... *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (Primera introducción a la Doctrina de la ciencia)*

1797, I ..... *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia)*

1798, IV ..... *Das System der Sittenlehre (Sistema de la Moral)*

1798, V..... *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Sobre el fundamento de nuestra fe en un régimen divino del mundo)*

1799, V..... *Appellation an das Publicum (Apelación al público)*

1799, V..... *Gerichtliche Verantwortungschriften gegen die Anklage des Atheismus (Alegatos contra la acusación de ateísmo)*

1799, V ..... *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (Recuerdos, Respuestas, Preguntas)*

1800, II ..... *Die Bestimmung des Menschen* (*El destino del hombre*)

1800, III ..... *Der geschlossene Handelsstaat (El Estado comercial cerrado)*

1801, II ..... *Darstellung der Wissenschaftslehre (Exposición de la Doctrina de la ciencia)*

1801, II ..... *Sonnenklarer Bericht (Informe claro como el día)*

1804, X ..... *Wissenschaftslehre (Doctrina de la ciencia)*

1805, VI .... *Über das Wesen des Gelehrten (Sobre la esencia del sabio)*

1806, VIII .. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (Los caracteres de la Edad Contemporánea)*

1806, V..... *Die Anweisung zum seligen Leben (Exhortación a la vida bienaventurada)*

1807, XI .... *Der Patriotismus und sein Gegentheil (El patriotismo y su contrario)*

1808, VII ... *Reden an die deutsche Nation (Discursos a la nación alemana)*

1810, II ..... *Die Thatsachen des Bewusstsein (Los hechos de la conciencia)*

1810, II ..... *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (La Doctrina de la ciencia en sus líneas generales)*

1811, XI ..... *Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Cinco lecciones sobre el destino del sabio)*

1812, IX .... *Über das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transzendentale Logik (Sobre la relación de la lógica con la filosofía o Lógica transcendental)*

1812, XI ..... *Das System der Sittenlehre (El sistema de la moral)*

1812, X ..... *Das System der Rechtslehre (El sistema del derecho)*

1812, X ..... *Die Wissenschaftslehre (La Doctrina de la ciencia)*

1813, IX .... *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (Lecciones introductorias a la Doctrina de la ciencia*

1813, IX .... *Die Thatsachen des Bewußtseins (Los hechos de la conciencia)*

1813, IV .... *Die Staatslehre (La teoría del Estado)*

1813, X ..... *Die Wissenschaftslehre (La Doctrina de la ciencia)*

4. Traducciones al castellano

a) Obras íntegras

1887 *Principios fundamentales de la ciencia del conocimiento*, según la traducción del alemán al francés por P. Grimblot [se trata de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794* y *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre 1795*] y vertida al castellano por Antonio Zozaya, Madrid, 3 vols. (La traducción carece de interés científico).

1899 *Discursos a la nación alemana: regeneración y educación de la Alemania moderna*, traducción y prólogo por R. Altamira, Madrid, 1899.

1900 *Destino del sabio y del literato*, Madrid, s. a. (Diana).

1913 *El destino del hombre 1800*, traducción por E. Ovejero y Maury, Madrid.

1913 *El destino del sabio 1794*, traducción por E. Ovejero y Maury, Madrid.

1913 *Sobre la naturaleza del sabio y sus manifestaciones en la esfera de la libertad 1805*, traducción por E. Ovejero y Maury, Madrid, 1913.

1934 *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de J. Gaos, Madrid (México 1964).

1934 *Los caracteres de la edad contemporánea*, traducción por J. Gaos, Madrid.

1963 *El destino del hombre*, introducción y traducción de V. Romano García, Avila.

1963 *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, traducción de B. Navarro, México.

1968 *Discursos a la nación alemana*, introducción de A. Diemer, traducción de A. Juan Martín, Madrid.

1969 *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia,* traducción de M. Kerkhoff, en *Diálogos*, 6 (1969), nº 14, 9-49.

1970 *Exposición clara como el sol dirigida al gran público sobre el carácter propio de la nueva filosofía,* en C. Fernández, *Los filósofos modernos. Selección de textos*, t. II, Madrid.

1975 *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia 1794*, traducción e introducción de J. Cruz Cruz, Buenos Aires.

1975 *Doctrina de la ciencia 1804*, traducción e introducción de J. Cruz Cruz, Buenos Aires.

1977 *Discursos a la nación alemana*, edición de Mª Jesús Varela, Luis Acosta, Madrid.

1982 *Reseña de "Enesidemo" (1794)*, traducción, introducción y notas de V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid.

1986 *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, estudio y traducción F. Oncina, Madrid.

1987 *Algunos aforismos sobre religión y deismo (1790). Reflexiones religioso-filosóficas*, traducción de J. L. Villacañas, en *Er. Revista de filosofía,* 3 (1987), nº 5, 171-184.

1987 *Doctrina de la ciencia, "nova methodo",* edición a cargo de J. L. Villacañas y M. Ramos, Valencia.

1987 *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia. Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*, estudio preliminar y traducción de J. M. Quintana Cabanas, Madrid.

1991 *El estado comercial cerrado,* estudio preliminar, traducción y notas de J. Franco Barrio, Madrid.

1994 *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia,* traducción de J. L. Villacañas Berlanga,

M. Ramos Valera, F. Oncina Coves, estudio introductorio de J. L. Villacañas Berlanga, Madrid.

1995 *Exhortación a la vida bienaventurada o La Doctrina de la religión*, estudio preliminar de A. Ciria, traducción de A. Ciria y D. Innerarity, Madrid.

1996 *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, estudio preliminar de R. Radl Philipp y M. Riobó, traducción de R. Radl Philipp, Madrid.

1997 *Filosofía de la masonería: cartas a Constant*, edición de F. Oncina Coves, Madrid.

1998 *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*, estudio preliminar, traducción y notas de A. Ciria, Madrid.

1999 *Doctrina de la ciencia 1811*, introducción de R. Lauth, traducción y apéndice de A. Ciria, Tres Cantos.

2002 *Ensayo de una crítica de toda revelación*, edición de Vicente Serrano, Madrid.

2002 *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, introducción, traducción y notas de F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, epílogo de Wolfgang Janke, Madrid.

2002 *Sistema de la moral*, traducción de J. Rivera de Rosales (edición privada), UNED, Madrid.

b) Selecciones de textos

1931 *La Pedagogía Clásica: Antología de Fichte*, selección e introducción de J. Xirau, Madrid.

1993 *Para una filosofía de la intersubjetividad: Johann Gottlieb Fichte*, selección de textos y traducción de V. López-Domínguez, Madrid.

1998 *Filosofía y estética: la polémica con F. Schiller*, selección de textos, traducción y notas de M. Ramos y F. Oncina, Valencia.

5. Bibliografía general

Asmuth, Ch.: *Das Begreifen des Unbegreiflichen: Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart, 1999.

Bauch. B.: *Fichte und der deutsche Gedanke*, Flugschriften der Fichte-Gesellschaft von 1914, Zweite Aufl., 1918; –"Fichte und der deutsche Staatsgedanke", *Schriften zur politischen Bildung, Gesellschaft Deutscher Staat*, Heft 24, 1925; –"Fichte und unsere Zeit", en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Beiheft 2, Erfurt, 1920.

Baum, M.*: Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, 1986.

Baumanns, P.: *Fichtes Ursprüngliches System: sein Standort Zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart, 1972. – *Fichtes Wissenschaftslehre: Probleme ihres Anfangs; mit einem Kommentar zu § 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Bonn, 1974. –*J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie* Freiburg/München, 1990.

Baumgartner, H. M.: "Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie", en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 73, (1966), 303-321.

Beisenbruch, F.: *Fichtes Begriff der sittlichen Selbständigkeit*, Erlangen, 1953.

Bergmann, E.: *Fichte und der Nationalsozialismus*, Breslau, 1933.

Bertinetto, A.: *L'essenza dell'empiria. Sagio sulla prima "Logica trascendentale" di J. G. Fichte (1812*), Napoli, 2001.

Boehm, M. H.: *Natur und Sittlichkeit bei Fichte*, Halle, 1914.

Braun, J.: *Freiheit, Gleichheit, Eigentum: Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Tübingen, 1991.

Brüggen, M.: *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassungen*, Hamburg, 1979.

Brunner, H.*: Die Wirtschaftsphilosophie Fichtes*, Nürberng, 1935.

Buzzi, F.: *Libertà e sapere nella "Grundlage 1794-95" di J.G. Fichte: sviluppi fichtiani del problema deduttivo kantiano*, Brescia,1984.

Cesa, C.: J. G.: *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna, 1992. –*Introduzione a Fichte*, Roma-Bari, 1994.

Claesges, U.: *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*, Den Haag, 1974.

Coreth, E.: "Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes", en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 79 (1957), 257-303. –"Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik", en *Scholastik*, 26 (1951), 57-86.

Cruz Cruz, J.: "Historische Individualität. Die Einführung einer Kategorie Fichtes in die Badische Schule", en *Der Transzendentale Gedanke*, ed. por K. Hammacher, Hamburg, 1980, 345-362. –*Existencia y nihilismo: Introducción a la filosofía de Jacobi*, Pamplona, 1986. –"Das Genie. Ethik und Ästhetik bei Fichte", II Internationale Fichte-Tagung, 3-8 Agosto 1988 (Deutschlandsberg, Austria), publ. en A. Mues editor: *Transzendental-philosophie als System*, Hamburg, 1989, 117-133. –*Conciencia y absoluto en Fichte*, Pamplona, 1971. –*Filosofía de la historia*, Pamplona, 1995. –*Sexualidad y persona: orígenes modernos de un debate sobre el amor: Kant, Fichte y Hegel*, Pamplona, 1996.

Dieter, T.*: Zur Frage der Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie*, Tübingen, 1917.

Döring, W. O.: *Fichte. Der Mann und sein Werk*, Lübeck, 1924.

Domingo Centeno, M.*: El derecho a la libertad en J. G. Fichte*, Madrid, 1993.

Drechsler, J.: *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart, 1955.

Drews, A.: *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg i. Br., 1897.

Duesberg, H.: *Person und Gemeinschaft: Philosophisch-Systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personale Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber*, Bonn, 1970.

Fabbianelli, F.: *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J. G. Fichte*, Genova, 1998.

Faust, A.: *Gegenstandbewusstsein und Gemeinschaftsbewusstsein bei J.G. Fichte*, Heidelberg, 1923.

Fichte, I. H.: "Fichte", en *Beiträge zur Charakteristik der neuren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gengesätze*, Sulzbach, 1829; 2ª ed. 1841, págs. 481-587.

Fischer, K.: *Fichtes Leben, Werke und Lehre,* Heidelberg, 1869; Jubiläumausgabe, 3ª ed. Heidelberg, 1900.

Franken, M.: *Transzendentale Theorie der Einheit und systematische Universalontologie: Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes,* Amsterdam, 1993.

Fuchs, E. / Ivaldo, M. / Moretto, G.: *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit: Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001.

Gehlen, A.: *Deutschtum und Christentum bei Fichte,* Berlin, 1935.

Giel, K.: *Fichte und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik,* Heidelberg, 1959.

Girndt, H.: *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen System in der Hegelschen "Differenzschfrift"*, Bonn, 1965.

Gliwitzky, J.M.W.: *Die Fortentwicklung des Kantischen Freiheitsbegriffs in der Fichteschen Philosophie bis 1794*, München, 1965.

Görland, I.: *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte,* Frankfurt a. M. 1973.

Groos, H.: *Der deutsche Idealismus und das Christentum,* München, 1927.

Grosos, Ph.: *Système et subjectivité: étude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling*, París, 1996.

Gruber, L.: *Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner*, Frankfurt am Main, 1978.

Guéroult, M.: *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte,* 2 vols., Paris, 1930.

Gurwitsch, G.: *Die Einheit der Fichteschen Philosophie,* Berlin, 1922. *–Fichtes System der konkreten Ethik,* Tübingen, 1924.

Haack, H. G.: *Fichtes Theologie,* Bonn-Leipzig, 1914.

Hammacher, K.: *Die ethische Teleologie in Fichtes System als Grundlage seiner Geschichtsphilosophie*, Aachen, 1958.

Hartmann, E. von: *Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchung,* Berlin, 1868. –*Metaphysik,* Bad Sachsa im Harz, 1908.

Hartmann, N.: *La filosofía del idealismo alemán,* Buenos Aires, 1960.

Haskamp, J.: *Spekulativer und Phänomenologischer Personalismus: Fichte-Eucken-Scheler,* München, 1966.

Hegel, G. W. F.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, estudio, traducción y notas de Mª Carmen Paredes, Madrid, 1990. –*Fe y saber o La filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, introducción y traducción de V. Serrano Madrid, 2000.

Heidegger, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, ed. Claudius Strube, Frankfurt a. M. 1997.

Heimsoeth, H.: *Fichte,* München, 1923. –*Fichte*, trad. M. García Morente, Madrid, 1931, 1966.

Heinsen, M.: *Individuum und Gemeinschaft bei Fichte,* Nürnberg, 1933.

Heller, E.: *Die Theorie der Interpersonalität im Spätwerk J. G. Fichtes*, München, 1974.

Henrich, D.: *Fichtes ursprüngliche Einsicht,* Frankfurt a. M. 1967.

Hiltscher, R.: *Wahrheit und Reflexion: eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel*, Bonn, 1998.

Hirsch, E.: *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtenwicklung Fichtes,* Göttingen 1914. –*Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie,* Tübingen, 1920. –*Die idealistische Philosophie und das Christentum,* Gütersloh, 1926.

Hunter, C. K.: *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischen Philosophie*, Meisenheim a. G., 1973.

Inciarte, F.: *Transzendentale Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus,* Bonn, 1970.

Ivaldo, M.: *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Roma, 1983. –*I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Napoli, 1987. –*Ragione e libertà. L'etica di Fichte*, Milano, 1992.

Jacobs, W. G.: *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte,* Bonn, 1967.

Janke, W.: *Fichte, Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft,* Berlin, 1970. –*Vom Bild des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes,* Berlin/New York, 1993. –*Entgegensetzungen: Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard,* Amsterdam, 1994.

Jergius, H.: *Philosophie und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehre*, München, 1975.

Julia, D.: *La question de l'homme et le fondament de la philosophie. Réflexion sur la philosophie pratique de Kant e la philosophie spéculative de Fichte,* París, 1964.

Kabitz, W.: *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie,* Darmstadt, 1968.

Kahlo, M. / Wolf, E. A. / Zaczyk R.: *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis: die Deduktion der §§ 1-4 der "Grundlage des Naturrechts" und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., 1992.

Kasper, W.: *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965.

Koch, R. F.: *Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins. Ihre Entwicklung von den "Eignen Meditationen über Elementarphilsophie 1793" bis zur "Neuen Bearbeitung der Wissenschaftslehre 1800",* Würzburg, 1989.

Kopp, H. U.: *Vernünftige Interpersonalität als Erscheinung des Absoluten (bei Fichte),* München, 1972.

Kroner, R.: *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tübingen, 1961.

Lask, E.: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, en *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Tübingen, 1923.

Lauth, R.: "Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte", en *Archives de Philosophie*, 25 (1962), 325-344. –*La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo,* México, 1968. –*Die Idee der Transzendentalphilosophie*, München-Salzburg, 1965. –"Genèse du 'Fondement de toute la Doctrine de la Science' de Fichte", en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), 51-79. –*Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Princizipien der Wissenschaftslehre,* Hamburg, 1984. –*Hegel vor der Wissenschaftslehre,* Mainz-Stuttgart, 1987 (*Hegel critique de la Doctrina de la science de Fichte*, París,

1987). –*Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Neuried, 1994. –*La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la ciencia*, Madrid, 1999. –*Ultima inquirenda: J. G. Fichtes letzte Bearbeitung der Wissenschaftslehre Ende 1813 / Anfang 1814*, Textband, ed. Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001.

Léon, X.: *La philosophie de Fichte*, Paris, 1902. –*Fichte et son temps*, 3 vols., París, 1924-1929.

Loewe, J. H.: *Die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza*, Stuttgart, 1862 (reimpr. Hildesheim-New York, 1976).

López-Domínguez, V.: *Fichte: acción y libertad*, Madrid, 1995.

Lukacs, G.: *Die Zerstörung der Venunft*, Berlin, 1954.

Lütgert, W.: *Die Religionsphilosophie des deutschen Idealismus, und ihr Ende*, 2. vols., Gütersloh, 1923.

Maesschalck, M.: *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Hildesheim, 2000.

Manz, H. G. Von, *Fairness und Vernunstrecht: Rawls' Versuch der prozeduralen Begründung einer gerechten Gesellschaftsordnung im Gegensatz zu ihrer Vernunftbestimmung bei Fichte*, Hildesheim, 1992.

Manzana Mz. de Marañón, J: "El ascenso y la determinación del Absoluto-Dios, según J.G. Fichte en la primera parte de la exposición de la Teoría de la Ciencia de 1804", en *Scriptorium Victoriense*, 9, 1962, 7-68, 181-232. – "El Absoluto y su 'apariencia' absoluta según la Doctrina del Saber de J. G. Fichte del año 1812". *Scriptorium Victoriense*, 11 (1964), 241-280. –"Erscheinung des Absoluten und praktische Philosophie im Spätwerk Fichtes", en K. Hammacher (ed.), *Der Transzendentale Gedanke*, 1981, 234-248.

Maréchal, J.: *El punto de partida de la metafísica*, IV. *El sistema idealista en Kant y en los postkantianos*, Madrid, 1959.

Massolo, A.: *Fichte e la filosofia*, Firenze, 1948.

Masullo, A.: *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Napoli, 1986.

Medicus, F.: *Fichte, Dreizehn Vorlesungen*, Berlin, 1905. –*Fichtes Leben*, Leipzig, 1922.

Medina Cepero, J. R.: *Fichte a través de los "Discursos a la nación Alemana"*, Barcelona, 2001.

Millán Puelles, A.: *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967.

Moiso, F.: *Vita, natura, libertà. Fichte*, Mursia, 1990.

Moretto, G.: "Il problema religioso nella prospettiva filosofica di Fichte e di Schleiermacher", en *Giornale di Metafisica*, XII, 1990, 327-360.

Navarro, B.: *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México, 1975.

Neuhouser, Fr.: *Fichte's theory of subjectivity.* Cambridge / New York, 1990.

Nikoltschoff, W.: *Das Problem des Bösen bei Fichte*, Jena, 1898.

Noll, B.: *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding*, Frankfurt a. M., 1936.

Oesterreich, H.: *Freiheitsidee und Rechtsbegriff in der Philosophie von J. G. Fichte*, Göttingen-Jena, 1935.

Opocher, E.: *G. A. Fichte e il problema dell'individualità*, Padova, 1944.

Pareyson, M.: *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, 1976.

Philonenko, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París 1966. *–Qu'est-ce que la philosophie?: Kant & Fichte*, París, 1991. *–Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, París, 1988. *–Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, París, 1997.

Radermacher, H.: *Fichtes Begriff des Absoluten*, Frankfurt/M., 1970.

Radrizzani, I.: *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes a la Nova Methodo*, París, 1993.

Raich, M.: *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus*, Tübingen, 1905.

Renaut, A.: *Le système du droit: philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París 1986.

Rickert, H.: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1924 (trad. castellana, *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, Bs. Aires, 1961); –"Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus", en *Logos*, XI, Heft 2, 1922; –"Die allgemeinen Grundlagen der Politik Fichtes", en *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, neue Folge des *Logos*, V Bd. 4, Heft 1, 1937; –"Fichtes Atheis-

musstreit und die Kantische Philosophie", en *Kant-Studien*, IV, 1899; *–Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 5ª ed., Tübingen, 1929.

Riobó González, M.: *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, 1988.

Ritzel, W.: *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1956.

Rotta, Gr.: *La "Idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Genova, 1995.

Rütter, H. H.: *Ein klassisches Gespräch: Fichte, Schelling und Hegel*, Zürich, 1945.

Salvucci, P.: *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Urbino, 1963.

Schelsky, H.: *Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes Naturrecht von 1796*, Berlin, 1935.

Schenkel, E.: *Individualität und Gemeinschaft: der demokratische Gedanke bei J.G. Fichte*, Zurich, 1933.

Schneider, P. K.:. *Die Wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie*, München, 1965.

Scholz, K.: *Fichtes Staatssozialismus. Eine historisch-systematische Studie*, Köln, 1955.

Schottky, R.: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert: Hobbes, Locke, Rousseau, Fichte*, München, 1962.

Schrader, W. H.: *Empirisches und absolutes Ich*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.

Schuhmann, K.: *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse, 1794-1810*, Den Haag, 1968.

Schulte, G.: *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Frankfurt am Main, 1971.

Schulz, W: *Fichte, Vernunft und Freiheit*, Pfullingen, 1962. *–Das Problem der absoluten Reflexion*, Frankfurt/M, 1968. *–Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955. *–Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1959.

Schurr, A.: *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart-Bad-Canstatt, 1974. –"La funzione del concetto di fine nella teoria del rapporto interpersonale di J. G. Fichte", en *Richerche sul 'Regno dei fini' kantiano*, a cura di A. Rigobello, Roma, 1974, 389-407.

Schüßler, I.: *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Frankfurt, a. M., 1972.

Siep, L.: *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, München, 1970.

Stolzenberg, J.: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart, 1986.

Tejada Romero, J. O.: *Acción y conocimiento en el Fichte de Jena*, Huelva, 2002.

Tempel, G.: *Fichtes Stellung zur Kunst*, Metz, 1901.

Thomas-Fogiel, I.: *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*, Paris, 2000.

Torretti, R.*: Der systematische Aufbau des politischen Denkens Fichtes*, Freiburg, 1954.

Verweyen, H.: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg/München, 1975.

Vorländer, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, traducción de J. Benet, Valencia, 1987.

Wagner, F.: *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh, 1971.

Walz, G. A.: *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes*, Berlin, 1928.

Weischedel, W.: *Der frühe Fichte: Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Leipzig, 1939; Stuttgart / Bad Cannstatt, 1973.

Wiener, M.: *J. G. Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte*, Breslau, Kirchhain, 1906.

Wildt, A.: *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982.

Willms, B.: *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie,* Köln-Opladen, 1967.

Windelband, W.: "Fichte und Comte", *Congrès International de Philosophie,* IIe Session, Genève, 1905; –"Fichtes Geschichtsphilosophie", en *Präludien I*, Tübingen, 1924; –"Geschichte und Naturwissenschaft", en *Präludien II*, 1924.

Wundt, M.: *Fichte-Forschungen,* Stuttgart, 1929. –*Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart, 1927.

Zehnpfennig, B.: *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte*, Freiburg, 1987.

Zimmer, F.: *Fichtes Religionsphilosophie nach dem Grundzügen ihrer Entwicklung dargestellt,* Berlin, 1878.

COLECCIÓN FILOSÓFICA

1. Leonardo Polo: *Evidencia y realidad en Descartes* (2.ª ed.).
2. Klaus M. Becker: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit* (agotado).
3. Joaquín Ferrer Arellano: *Filosofía de las relaciones jurídicas (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)* (agotado).
4. Frederik D. Wilhelmsen: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (agotado).
5. Leonardo Polo: *El Acceso al ser* (agotado).
6. José Miguel Pero-Sanz Elorz: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (agotado).
7. Leonardo Polo: *El ser* (Tomo I: *La existencia extramental)* (2.ª ed.).
8. Wolfgang Strobl: *La realidad científica y su crítica filosófica* (agotado).
9. Juan Cruz: *Filosofía de la Estructura* (2.ª ed.) (agotado).
10. Jesús García López: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (agotado).
11. Heinrich Beck: *El ser como acto.*
12. James G. Colbert, Jr.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas* (agotado).
13. Fritz Joachim von Rintelen: *Values in European Thought* (agotado).
14. Antonio Livi: *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Etienne Gilson) (agotado).
15. Agustín Riera Matute: *La articulación del conocimiento sensible* (agotado).
16. Jorge Yarce: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)* (agotado).
17. J. Luis Fernández Rodríguez: *El ente de razón en Francisco de Araujo* (agotado).
18. Alejandro Llano Cifuentes: *Fenómeno y trascendencia en Kant* (2.ª ed.).
19. Emilio Díaz Estévez: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica) (agotado).
20. Autores Varios: *«Veritas et sapientia»*. En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. Ignacio Falgueras Salinas: *La «res cogitans» en Espinosa* (agotado).
22. Jesús García López: *El conocimiento de Dios en Descartes* (agotado).
23. Jesús García López: *Estudios de metafísica tomista* (agotado).
24. Wolfgang Röd: *La filosofía dialéctica moderna* (agotado).
25. Juan José Sanguineti: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (agotado).
26. Fannie A. Simonpietri Monefeldt: *Lo individual y sus relaciones internas en Alfred North Whitehead*.
27. Jacinto Choza: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (2.ª ed.).
28. Cornelio Fabro: *Percepción y pensamiento*.
29. Etienne Gilson: *El tomismo* (4.ª ed.).
30. Rafael Alvira: *La noción de finalidad* (agotado).
31. Ángel Luis González: *Ser y Participación (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino)* (3.ª ed.).
32. Etienne Gilson: *El ser y los filósofos* (4.ª ed.).
33. Raúl Echauri: *El pensamiento de Etienne Gilson* (agotado).
34. Luis Clavell: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino* (agotado).
35. C. Fabro, F. Ocáriz, C. Vansteenkiste, A. Livi: *Tomás de Aquino, también hoy* (2.ª ed.).
36. María José Pinto Cantista: *Sentido y ser en Merleau-Ponty* (agotado).
37. Juan Cruz Cruz: *Hombre e historia en Vico. (La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico*. Editado en la Colección NT) (agotado).
38. Tomás Melendo: *Ontología de los opuestos* (agotado).
39. Juan Cruz Cruz: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (agotado).
40. Jorge Vicente Arregui: *Acción y sentido en Wittgenstein* (agotado).
41. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I) (2.ª ed.).
42. Alejandro Llano: *Metafísica y lenguaje* (2.ª ed.).
43. Jaime Nubiola: *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Estudio de Quine y Kripke (2.ª ed.).

44. Tomás Alvira: *Naturaleza y libertad* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*) (agotado).
45. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II) (3.ª ed.).
46. Daniel Innerarity: *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)* (agotado).
47. Richard C. Jeffrey: *Lógica formal: Su alcance y sus límites* (2.ª ed.).
48. Juan Cruz Cruz: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi* (agotado).
49. Alfredo Cruz Prados: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (2.ª ed.).
50. Jesús de Garay: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*.
51. Alice Ramos: *«Signum»: De la semiótica universal a la metafísica del signo*.
52. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III).(2.ª ed.).
53. María Jesús Soto Bruna: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz.*
54. Rafael Alvira: *Reivindicación de la voluntad*.
55. José María Ortiz Ibarz: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación*.
56. Luis Fernando Múgica: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*.
57. Víctor Sanz: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*.
58. Mariano Artigas: *Filosofía de la ciencia experimental* (3.ª ed.).
59. Alfonso García Marqués: *Necesidad y substancia (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*.
60. María Elton Bulnes: *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*.
61. Miquel Bastons: *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*.
62. Leonor Gómez Cabranes: *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles*.
63. Amalia Quevedo: *«Ens per accidens». Contingencia y determinación en Aristóteles*.
64. Alejandro Navas: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*.
65. María Antonia Labrada: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel* (2.ª ed.).
66. Alicia García-Navarro: *Psicología del razonamiento*.
67. Patrizia Bonagura: *Exterioridad e interioridad: La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*.
68. Lourdes Flamarique: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*.
69. Beatriz Cipriani Thorne: *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber*.
70. Carmen Segura: *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*.
71. María García Amilburu: *La existencia en Kierkegaard*.
72. Alejo G. Sison: *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*.
73. José María Aguilar López: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*.
74. Concepción Naval Durán: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*.
75. Fernando Haya Segovia: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*.
76. Mariano Artigas: *La inteligibilidad de la naturaleza* (2.ª ed.).
77. José Miguel Odero: *La fe en Kant*.
78. María del Carmen Dolby Múgica: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*.
79. Ricardo Yepes Stork: *La doctrina del acto en Aristóteles*.
80. Pablo García Ruiz: *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons*.
81. Higinio Marín Pedreño: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*.
82. Manuel Fontán del Junco: *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*.
83. José Ángel García Cuadrado: *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer*.
84. María Pía Chirinos: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*.
85. Ignacio Miralbell: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*.
86. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Primera parte).
87. Patricia Moya Cañas: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*.
88. Mariano Artigas: *El desafío de la racionalidad* (2.ª ed.).

89. Nicolás de Cusa: *La visión de Dios* (4.ª ed.). Traducción e introducción de Ángel Luis González.
90. Javier Villanueva: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*.
91. Leonardo Polo: *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed.).
92. Juan Fernando Sellés Dauder: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
93. Marina Martínez: *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge*.
94. Miguel Pérez de Laborda: *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del* Proslogion *de San Anselmo*.
95. Concepción Naval Durán: *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación* (2.ª ed.).
96. Carmen Innerarity Grau: *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*.
97. Jesús García López: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes.*
98. Jesús García López: *El conocimiento filosófico de Dios*.
99. Juan Cruz Cruz (editor): *Metafísica de la familia*.
100. María Jesús Soto Bruna: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*.
101. Josep Corcó Juviñá: *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*.
102. Jorge Mario Posada: *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*.
103. Enrique R. Moros Claramunt: *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga.*
104. Francisco Conesa: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*.
105. Ana Marta González: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*.
106. María José Franquet: *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*.
107. Francisco Javier Pérez Guerrero: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*.
108. Sergio Sánchez-Migallón Granados: *La ética de Franz Brentano*.
109. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Segunda parte).
110. Concepción Naval Durán: *Educación como praxis. Elementos filosófico-educativos*.
111. M.ª Elvira Martínez Acuña: *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*.
112. Leonardo Polo: *Sobre la existencia cristiana*.
113. Leonardo Polo: *La persona humana y su crecimiento* (2.ª ed.).
114. Yolanda Espiña: *La razón musical en Hegel*.
115. Ángel Luis González (editor): *Las pruebas del absoluto según Leibniz*.
116. Javier Aranguren Echevarría: *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*.
117. Fernando Haya Segovia: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*.
118. Mónica Codina: *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski*.
119. Jesús García López: *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos*.
120. Montserrat Herrero López: *El* nomos *y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*.
121. Leonardo Polo: *Nominalismo, idealismo y realismo* (2.ª ed.).
122. Miguel Alejandro García Jaramillo: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*.
123. Cristóbal Orrego Sánchez: *H.L.A. Hart. Abogado del positivismo jurídico*.
124. Carlos Cardona: *Olvido y memoria del ser*.
125. Carlos Augusto Casanova Guerra: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*.
126. Carlos Rodríguez Lluesma: *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*.
127. Álvaro Pezoa Bissières: *Política y economía en el pensamiento de John Locke*.
128. Tomás de Aquino: *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas por David Ezequiel Téllez Maqueo.
129. Beatriz Sierra y Arizmendiarrieta: *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau*.

130. Enrique R. Moros: *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*.
131. Juan A. García González: *Teoría del conocimiento humano*.
132. José Ignacio Murillo: *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino.*
133. Ana Marta González: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino.*
134. Pablo Blanco Sarto: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1914-1991).*
135. María Cerezo: *Lenguaje y lógica en el* Tractatus *de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación.*
136. Mariano Artigas: *Lógica y ética en Karl Popper. (Se incluyen unos comentarios inéditos de Popper sobre Bartley y el racionalismo crítico)* (2.ª ed.).
137. Joaquín Ferrer Arellano: *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y Relación.*
138. María Antonia Labrada: *Estética.*
139. Ricardo Yepes Stork y Javier Aranguren Echevarría: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (5.ª ed.).
140. Ignacio Falgueras Salinas: *Hombre y destino.*
141. Leonardo Polo: *Antropología trascendental.* Tomo I. *La persona humana* (2.ª ed.).
142. Jaime Araos San Martín: *La filosofía aristotélica del lenguaje.*
143. Mariano Artigas: *La mente del universo* (2.ª ed.).
144. Rafael Alvira, Nicolás Grimaldi y Montserrat Herrero (editores): *Sociedad civil. La democracia y su destino.*
145. Modesto Santos: *En defensa de la razón. Estudios de ética* (2.ª ed.).
146. Lourdes Flamarique: *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre.*
147. Leonardo Polo: *Hegel y el posthegelianismo.*
148. M.ª Alejandra Carrasco Barraza: *Consecuencialismo. Por qué no.*
149. Lídia Figueiredo: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre.*
150. Tomás Melendo: *Dignidad humana y bioética.*
151. Josep Ignasi Saranyana: *Historia de la Filosofía Medieval* (3.ª ed.) (agotado).
152. Alfredo Cruz Prados: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política.*
153. Claudia Ruiz Arriola: *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre.*
154. Francisco Altarejos Masota y Concepción Naval Durán: *Filosofía de la Educación.*
155. Robert Spaemann: *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien».*
156. M.ª Socorro Fernández-García: *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz* (2.ª ed.).
157. Ignacio Falgueras Salinas: *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*.
158. Javier Aranguren Echevarría: *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*.
159. Santiago Collado: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*.
160. Luis M. Cruz: *Derecho y expectativa. Una interpretación de la teoría jurídica de Jeremy Bentham*.
161. Héctor Esquer Gallardo: *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo.*
162. Encarna Llamas: *Charles Taylor: una antropología de la identidad.*
163. Ignacio Yarza: *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre* Ética a Nicómaco *I.*
164. Julia Urabayen Pérez: *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano.*
165. Carlos Gustavo Pardo: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico.*
166. Salvador Pié Tarazona: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la* Antropología trascendental *de Leonardo Polo.*
167. Fernando Inciarte: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política.*
168. F. Javier Vidal López: *Significado, comprensión y realismo.*
169. María de las Mercedes Rovira Reich: *Ortega desde el humanismo clásico.*
170. Juan Andrés Mercado: *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume.*
171. Raquel Lázaro Cantero: *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión.*

172. Cruz González Ayesta: *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D.* De Trinitate.
173. Jaime Andrés Williams: *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*.
174. Luis Xavier López Farjeat: *Teorías aristotélicas del discurso*.
175. Mikel Gotzon Santamaría Garai: *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*.
176. José Tomás Alvarado Marambio: *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*.
177. Miguel García-Valdecasas: *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*.
178. Francisco Xavier Miranda: *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*.
179. Leonardo Polo: *Antropología trascendental.* Tomo II. *La esencia de la persona humana.*
180. Juan Cruz Cruz: *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto.*

INICIACIÓN FILOSÓFICA

1. Tomás Alvira, Luis Clavell, Tomás Melendo: *Metafísica* (8.ª ed.).
2. Juan José Sanguineti: *Lógica* (6.ª ed.).
3. Ángel Rodríguez Luño: *Ética* (5.ª ed.).
4. Alejandro Llano: *Gnoseología* (5.ª ed.).
5. Iñaki Yarza: *Historia de la Filosofía Antigua* (4.ª ed.).
6. Mariano Artigas: *Filosofía de la Naturaleza* (5.ª ed.).
7. Tomás Melendo: *Introducción a la Filosofía.*
8. Josep-Ignasi Saranyana: *Historia de la Filosofía Medieval* (actualmente n.º 151 colección Filosófica) (agotado).
9. Ángel Luis González: *Teología Natural* (4.ª ed.).
10. Alfredo Cruz Prados: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (2.ª ed.).
11. Ángel Rodríguez Luño: *Ética general* (4.ª ed.).
12. Víctor Sanz Santacruz: *Historia de la Filosofía Moderna* (2.ª ed.).
13. Juan Cruz Cruz: *Filosofía de la historia* (2.ª ed.).
14. Ricardo Yepes Stork: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (actualmente n.º 139 colección filosófica).
15. Gabriel Chalmeta: *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*.
16. José Pérez Adán: *Sociología. Concepto y usos*.
17. Rafael Corazón González: *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*.
18. Mariano Artigas: *Filosofía de la ciencia.*
19. Josep-Ignasi Saranyana: *Breve historia de la Filosofía Medieval.*
20. José Ángel García Cuadrado: *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del hombre.*
21. Rafael Corazón González: *Filosofía del Conocimiento.*