

I.

Introducción¹

Las incursiones de Fichte, a diferencia de sus compañeros de generación (Kant, Schelling, Hegel, Schlegel, Schiller...), en el territorio de la estética son, comparativamente, exiguas. Pero si bien no se prodigó en esta disciplina, la extensión y relevancia de esas incursiones están en razón inversa, como testimonian los materiales que traducimos, que, ade-

1. Este trabajo forma parte del proyecto de investigación PB 94-0131-C 03-03 de la DGICYT. Asimismo deseamos expresar nuestro agradecimiento al Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), a la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana y a la Subdirección General de Cooperación Internacional del Ministerio de Educación y Cultura por las ayudas que nos concedieron para su culminación. La *Kant-Forschungsstelle* y en especial Bernd Dörflinger, nuestros solícitos anfitriones en la Universidad de Maguncia, han coadyuvado a facilitarnos la tarea.

Emplearemos las siguientes abreviaturas: AK, GA y NA para las ediciones canónicas de las obras de Kant (*Kants gesammelte Schriften*, Berlín, 1902 ss.), Fichte (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart, 1962 ss.) y Schiller (*Schillers Werke. Nationalausgabe*, Weimar, 1943 ss.); KrV, KpV y KU para la primera, segunda y tercera *Críticas*, respectivamente; FDC para el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*; WL para *Wissenschaftslehre o Doctrina de la ciencia*; WLnm para *Doctrina de la ciencia nova methodo*; PI para *Primera Introducción a la WL*; SI para *Segunda Introducción a la WL*; FG para *Fichte im Gespräch* (Stuttgart, 1978 ss.); EE para las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (Anthropos, Barcelona, 1990).

más de ofrecer desde un original ángulo un esclarecimiento de la filosofía en que se enmarca, la *Doctrina de la ciencia*, fueron decisivos para entender los derroteros que seguirá la estética en el idealismo y el romanticismo.²

1. Anécdota y nudo gordiano en la disputa de Las Horas entre Fichte y Schiller

A menudo se ha tendido a escamotearle a esta disputa rango filosófico, reduciéndola a un rifirrafe entre dos colosos que no quieren ver erosionado su prestigio. Este reduccionismo banal eleva a tema lo que es simple anécdota y se apoya en estrechar los vínculos de Schiller con las Musas y de Fichte con Minerva, a fin de desvanecer la opinión de que estamos ante una confrontación filosófica y apuntalar la idea de que se trata de estridencias meramente caracterológicas o, a lo sumo, de una querrela, en el fondo desvaída, que enfrenta los celos profesionales de dos poderosas personalidades o géneros literarios incommensurables: el *ars poetica* y la filosofía. A despecho del narcisismo proverbial del estamento intelectual,³ la polémica que aquí se dirime no estriba en una

2. El gran vindicador de la estética de Fichte ha sido L. Pareyson, para quien de la obra del idealista «si possono trarre i lineamenti d'una dottrina estetica compiuta e coerente, chiaramente definita nei suoi punti centrali e parzialmente svolta nei suoi sviluppi particolari» (*L'estetica di Fichte*, a cura di Carla Amadio, Milán, 1997, p. 38 —se trata de una reedición de la parte consagrada a Fichte del libro *L'estetica dell'idealismo tedesco*, Turín, 1950).
3. El propio Fichte reconoce que la pedantería —resultado de la incompletud y unilateralidad de la educación que se imparte— es un mal que aqueja por igual a todas las profesiones en una sociedad sustentada a la vez que agrietada por la especialización, pero se manifiesta de modo más visible e intolerante en este estamento: «El joven destinado a sabio (*Gelehrter*) emplea todo su tiempo en el aprendizaje de las lenguas y las ciencias, primordialmente de las necesarias para ganarse el pan en el futuro, excluyendo incluso con rigor aquellas que requiere la formación general del sabio. Todas las restantes formas de vida y ocupaciones le son extrañas, como son extrañas entre sí unas a otras. [...] Así el sabio pedante estima sólo la ciencia y desdeña todo otro valor». (J. G. Fichte, *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, Istmo, Madrid, 1997, pp. 60-61). Esta pacata parcialidad del pseudosabio también es execrada, como veremos, por Schiller.

nimia diferencia de prurito, pues ello comportaría equiparar ambos contendientes a la caricatura schilleriana del ganapán o sabio a sueldo (*Brotgelehrte*), que representa un punto de vista equivocado para «determinar el valor de una ciencia».⁴

La disputa de *Las Horas* se desata en 1795. Esta revista de efímera vida fue fundada por Schiller durante el primer año de Fichte en Jena y pretendía tener un carácter interdisciplinar y alejarse de las discusiones técnicas y de la elegancia superferrolítica. Fichte, que, junto a Wilhelm von Humboldt y Karl Ludwig Woltmann, pertenecía al consejo de redacción de la revista (más tarde se unirían Goethe y Herder), ya había entregado un artículo para el primer número de enero de 1795, *Sobre el*

4. A este modelo pretencioso, arribista y acomodaticio de intelectual le opone Schiller el modelo de la «mente filosófica» (*philosophischen Kopf*), con el que comulga: «Con el segundo modelo es con lo que yo tengo que ver». Al primero «sólo importan las condiciones que le posibilitan acceder a un cargo o cumplir las que participan de las ventajas de él;... sólo pone sus fuerzas en movimiento para mejorar su estado sensible o para contentarse con tan estrechas miras. [...] No busca su pago en su riqueza intelectual, espera su pago del reconocimiento ajeno, de los cargos honoríficos, del sustento. [...]. Si la verdad no se transforma en oro, alabanzas periodísticas y favor principesco, ha buscado la verdad en vano. [...] ¡De qué manera tan diferente se comporta la mente filosófica! De la misma forma tan cuidadosa en que el sabio a sueldo separa su ciencia de todas las restantes, se esfuerza aquél en ampliar su campo de trabajo, y volver a crear su unión con el resto... Donde el sabio a sueldo separa, une el espíritu filosófico. Pronto se ha convencido de que en el terreno del entendimiento, como en el mundo de los sentidos, todo está interrelacionado, y su instinto ávido de armonía no puede contentarse con fragmentos. [...] No hay juez más justo del mérito ajeno que la mente filosófica. Lúcido e inventivo a la hora de aprovechar cualquier actividad, también es suficientemente justo al honrar al autor de cualquier otra. [...] Sabe transformar en su propiedad todo lo que a su alrededor sucede o se escribe; entre cabezas pensantes existe una estrecha comunidad de todos los bienes del espíritu; todo lo que uno adquiere en el reino de la verdad, lo ha adquirido para todos. El sabio a sueldo yergue barreras a su alrededor contra sus vecinos, de los que envidia la luz y el sol, y vigila celosamente la ruinosa barrera que le defiende a duras penas de la razón victoriosa» (*¿Qué significa y con qué fin se estudia la historia universal?* (1789), en Schiller. *Escritos de Filosofía de la Historia*, Universidad de Murcia, 1991, pp. 2-6). Los dos profesores de Jena podrían suscribir esta declaración de principios, tal como atestigua un texto de Fichte perteneciente a la *PI* de 1797: «Escribo sólo para aquéllos en quienes se da todavía un sentido interno para la certeza o la incertidumbre, para la claridad o la

*estímulo y el incremento del puro interés por la verdad.*⁵ En este artículo Schiller se había atrevido a introducir algunas correcciones. Su autor, sin embargo, reclamó la reproducción de la versión original (GA III/2, 227; I/3, 77 s.). La colaboración fichteana delataba el encorsetamiento ético de la estética:

el impulso estético debería ciertamente subordinarse, en el hombre, al impulso hacia la verdad y al supremo de todos los impulsos, el que persigue la bondad ética (GA I/3, 84).

Ese encuadre moralista que culminará con la inclusión del arte en un apartado del *Sistema de la doctrina ética* (1798) jalea el incipiente antifichteísmo de Schiller.⁶

Pero el fuego de la discordia fue atizado por otra contribución de Fichte, *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía*. En una serie de cartas, comprometida para el séptimo número de *Las Horas*, de finales de julio o comienzos de agosto de 1795. Schiller rechaza publicarla, aduciendo sin rebozo su presentación «árida, pesada y... confusa»,⁷ y, por lo tanto, no le parece apta para el público al que quiere destinar la gaceta. La respuesta de Fichte está a la altura del desaire de su colega:

confusión en su conocimiento; para aquellos que estiman en algo la ciencia y el convencimiento, que se sienten impulsados con vivo ardor a buscarlos. De aquellos que por efecto de una prolongada servidumbre de espíritu se han perdido a sí mismos y, consigo mismos, han perdido el sentimiento de la propia convicción y su fe en la de los demás; de aquellos para quienes resulta una necedad eso de que alguien pretenda buscar por sí mismo la verdad; de aquellos que en las ciencias no ven otra cosa que un medio más cómodo de ganarse el pan (*Broterwerb*) y que se asustan ante toda ampliación de las mismas por considerarla un nuevo trabajo; de aquellos que no tienen por vergonzoso ningún medio de penalizar a quien les estropee su oficio, de todos ellos me desentiendo» (GA I/4, 185).

5. El artículo fue redactado en la primera semana de diciembre de 1794, durante un período especialmente turbulento en la carrera del filósofo, inmerso en constantes polémicas, tanto por su decisión de impartir clases dominicales como por sus denodados esfuerzos por disolver las órdenes estudiantiles.
6. L. Pareyson, *Ética ed Estética in Schiller*, Milán, 1983, pp. 139 ss., 158 ss.
7. Borrador de la carta a Fichte del 23 de junio de 1795 (GA III/2, 329). Con argumentos similares reitera su negativa en el tercer borrador de esta carta, el único que hemos traducido en nuestra edición por ser el más elaborado (id., 333-334).

No habéis entendido en absoluto la idea en su conjunto; pues el sentido que le dais no tiene ningún sentido. [...]. Estoy espantado a la vez por la demencia y los motivos innobles que habéis tenido que atribuirme. [...]. ¡En qué tipo de chapucero me convertís! (GA III/2, 336-337).

Asistimos a un diálogo de sordos, en el que los interlocutores se obstinan en justificar su propia posición para abalanzarse sobre la ajena, pero ninguno pretende situarse en la excéntrica de la filosofía, sino que, por el contrario, porfían en mantenerse fieles a lo que consideran el discurso genuinamente filosófico. Sus desavenencias se refieren, en primer lugar, a la forma expositiva del ensayo fichteano y, por extensión, de la filosofía en general. En segundo lugar, aquí está involucrado el par conceptual espíritu y letra, lo que exige una elucidación de su significado en ese contexto cultural, por un lado, y de los afectos y desafectos entre el espíritu filosófico y el estético, por otro.

2. *El arte de escribir filosofía: los estilos científico, popular y bello*

Gadamer acierta al aquilatar filosóficamente y, por ende, hermenéuticamente la disputa entre Fichte y Schiller, pero al mismo tiempo subestima el papel del estilo e incluso de la estética en ese debate. Según el autor de *Verdad y método*,

con los criterios estéticos empleados por uno y otro no acaba de verse una salida a la disputa en cuestión. Y es que en el fondo el problema no es el de la estética del buen estilo, sino el de la cuestión hermenéutica. [...]. El «arte» de escribir, igual que el de hablar, no representan un fin en sí y no son por lo tanto objeto primario del esfuerzo hermenéutico.⁸

La controversia entre estos «dos grandes escritores filosóficos alemanes» pone de relieve una distinta a la vez que necesaria coyunda en-

8. *Verdad y método*, Salamanca, 1991, p. 473.

tre hermenéutica, estética y arte de escribir. El modo de entrelazar esos ingredientes, todos ellos de gran calado a pesar de la desigual valoración gadameriana, configura paradigmas diferentes. Hemos de escrutar los entresijos de esa diversa imbricación.

Schiller puede permitirse su rudo proceder al amparo de las directrices programáticas esbozadas en el *Anuncio* de *Las Horas* de diciembre de 1794. Ellas contienen inequívocas instrucciones sobre la «forma» de los artículos candidatos a ser publicados:

Se perseguirá hacer de la belleza una intermediaria de la verdad, y darle a la belleza, a través de la verdad, un fundamento más duradero y una dignidad más elevada. En la medida en que sea factible, *se liberará a los resultados de la ciencia de su forma escolástica* y se intentará hacerlos comprensibles al sentido común en una envoltura atractiva, o por lo menos sencilla. [...]. De esta manera se cree contribuir a la superación de la barrera que separa el mundo *bello* del *académico* y *erudito* para desventaja de ambos, a fin de introducir así conocimientos básicos en la vida social y gusto en la ciencia.⁹

No cabe confundir este desiderátum con una vulgarización del conocimiento riguroso mediante una presentación rudimentaria y trivial, sino con la tentativa de unir saber y arte, de enlazar la escritura científica y la bella. El incumplimiento de ese desiderátum por parte de Fichte es especialmente grave, por pertenecer éste al consejo de redacción y tener que velar, con el resto de sus miembros, por el acatamiento de todas las colaboraciones a las normas vinculantes aquí enumeradas.¹⁰ El mensaje que ha de transmitir ese órgano es la necesidad de rescatar un ensanche de la *kalokagathia*, la hermandad de lo verdadero, lo bueno y lo bello, bajo cuyo estandarte se debe «unir de nuevo el dividido mundo político». La ontología política de la Revolución Francesa es incapaz de

9. La versión castellana del *Anuncio* de «*Die Horen*» está incluida en *Escritos de Filosofía de la Historia* (cit. supra).

10. «La participación en ella está abierta en todo momento a cualquier escritor alemán que se avenga a someterse a las normas estimadas necesarias por el Instituto» (op. cit., p. 152-153).

«promover auténtica humanidad», y tan sólo es fuente de desgarros. El «demonio persecutorio de la crítica al Estado» en que ha degenerado una Ilustración obtusa ha ahuyentado a «Musas y Gracias», a las que es menester invocar y convocar otra vez, ha abocado al tumulto social y desencadenado la guerra (*op. cit.*, pp. 149-150).

Ese mensaje de rescate de la comunión triádica de verdad, belleza y moral no puede engalanarse con formas escolásticas, pues sería entonces malversado. Tal malversación fulminaría la divisoria entre el ganapán y el filósofo, entre el sabio mercenario y el inspirado por el amor a la cultura —no sólo del entendimiento, sino también del gusto. Schiller acusa a Fichte de cultivar un estilo obsoleto y connivente con el espectro de violencia revolucionaria, de permanecer encallado en sus formas vetustas y beligerantes. La tarea de quien todavía le rinde culto consiste en

exponer a la vista sus tesoros memorísticos acumulados y procurar que éstos no disminuyan su valor...; cada innovación importante le espanta, ya que rompe las viejas formas escolásticas que tan penosamente había intentado aprender y le pone en el peligro de perder todo el trabajo de su vida anterior. [...]. Lucha con malicia, con rabia, con desesperación, porque junto al sistema de escuelas defiende al mismo tiempo toda su existencia (*op. cit.*, p. 3).

La actitud del auténtico sabio, de la mente filosófica, es muy otra:

él ha amado la verdad más que a su sistema, y cambiará con gusto la forma antigua y defectuosa por una nueva y más bella. Si ningún trazo del exterior sacude los cimientos de su edificio de ideas, obligado por una tendencia eternamente activa hacia el perfeccionamiento, él mismo es el primero que lo desmonta completamente para volver a construirlo de manera más perfecta. A través de formas intelectuales siempre nuevas y siempre más bellas avanza el espíritu filosófico a una mayor altura, mientras el sabio a sueldo, el ganapán (en una eterna inactividad de espíritu), protege la unicidad estéril de sus conceptos escolásticos (*op. cit.*, p. 5).

Schiller, a la vez que aspira a encarnar de manera eminente el modelo de la «mente filosófica»,¹¹ oficia de férreo custodio de lo desgranado en el *Anuncio de Las Horas*, amén de exhibir algunas de las hebras con las que ha ido tejiendo en su correspondencia con Körner de 1792 y 1793 el proyecto nunca consumado de *Kallias o Diálogo sobre la belleza* (NA XXVI, 170-171). En el borrador de la carta del 24 de junio de 1795 le dice a Fichte:

De una buena presentación exijo por encima de todo igualdad del tono y, si debe tener valor estético, una *acción recíproca* (*Wechselwirkung*) entre imagen y concepto, y no una *alternancia* (*Abwechslung*) entre ambos (GA III/2, 334-335).

La mención al «valor estético» no es baladí, pues desvela el objetivo de Schiller, la educación estética, a cuyo servicio está el estilo elegido. Sólo el halo de la belleza bendice y une a los otros dos miembros de la trinidad, verdad y moralidad.¹² Fichte, en cambio, pone su estilo al servicio de la transmisión del saber. En un ensayo contemporáneo a esta polémica —en su origen puede sospecharse la tensión creciente entre ambos—, aparecido en *Las Horas* a finales de 1795, con el elocuente título «De los necesarios límites de lo bello, en particular en la exposición de verdades filosóficas (*Von den notwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten*)», el artista distingue varios tipos de exposición. La implicada en nuestro litigio es la que denomina el «modo verdaderamente bello de escribir» (*wahrhaft schöne*

11. Pocos años después se describirá a sí mismo como un teórico o filósofo del arte, esto es, como la conjugación lograda de filósofo y artista: «He concebido la idea temeraria de convertirme en defensor de la filosofía del arte. [...] Para el fundamento de una teoría del arte, pienso yo, no basta con ser filósofo. Uno mismo debe haber practicado el arte y esto me proporcionará algunas ventajas sobre aquellos que se mostrarán en el plano de la filosofía superiores a mí» (carta del 9 de febrero de 1793 al duque de Augustenburgo, *op. cit.*, pp. 92-93). Fichte —así podría rezar el reproche *avant la lettre* de Schiller— no es un artista.
12. Ya en una carta a Körner del 9 de febrero de 1789, en la que comenta su poema los *Artistas*, afirma: «Poseo ahora la idea maestra del conjunto: la conciliación de la verdad y de la moralidad bajo la envoltura de la belleza en su soberanía, que constituye, en el sentido propio de la palabra, la unidad» (NA XXV, 199).

Schreibart) (NA XXI, 8). Esta escritura consigue reflejar una síntesis del pensamiento y de la intuición, una armonización de las fuerzas sensibles e intelectuales del hombre. Aquí se incoa un proceso contra la antropología kantiana¹³ —de la que se hace partícipe a Fichte.

El agraviado se defiende atacando. Schiller cifra el carácter popular de sus escritos en el «inmenso caudal de imágenes» que emplea

casi por doquier en lugar de conceptos abstractos. [...]. Para mí —prosigue Fichte en el borrador de su carta del 27 de junio de 1795— la imagen no *ocupa el lugar* del concepto, sino que viene *antes o después* del concepto, como un símil del mismo. [...]. Tengo primeramente que traducir todo lo que decís antes de que pueda entenderlo, y eso mismo les ocurre a otros (GA III/2, 338-339).

13. Ya en *Sobre la gracia y la dignidad* (1793) ha vertido duras acusaciones contra la ética kantiana: «espero no pasar por latitudinario si trato de defender en el terreno de lo fenoménico y en el ejercicio efectivo del deber moral las exigencias de la sensibilidad, que han sido totalmente rechazadas en el terreno de la razón pura y en la legislación moral. [...]. Si a su naturaleza puramente espiritual le ha sido añadida una naturaleza sensible, no es para arrojarla de sí como una carga o para quitársela como una burda envoltura; no, sino para unirla hasta lo más íntimo con su yo superior. La naturaleza, ya al hacerlo un ser sensible y racional a la vez, es decir, al hacerlo hombre, le impuso la obligación de no separar lo que ella había unido; de no desprenderse —aun en las más puras manifestaciones de su parte divina— de lo sensible, y de no fundar el triunfo de la una en la opresión de la otra. Sólo entonces, cuando brote de su humanidad entera como efecto conjunto de ambos principios y se haya hecho en él naturaleza, su carácter moral estará a salvo; pues mientras el espíritu moral siga empleando la violencia, el impulso natural ha de tener aún una fuerza que oponerle. El enemigo simplemente *derribado* puede volver a erguirse; sólo el *reconciliado* queda de veras vencido.

En la filosofía moral kantiana la idea del *deber* está expuesta con una dureza tal, que espanta a todas las Gracias y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de una ascética tenebrosa y monacal. Por más que el gran sabio universal trató de precaverse contra esta falsa interpretación..., él mismo le dio, me parece, un fuerte impulso... al contraponer rigurosa y crudamente los dos principios que actúan sobre la voluntad del hombre» (NA XX, 283 ss.). Kant le respondió en *La religión* (AK VI, 23-24). Un año antes de la aparición de la *KU* y dos antes de leerla, en su poema los *Artistas*, considera ya el arte como el miembro que enlaza (*Bindungsglied*) sensibilidad y espiritualidad (véase la carta a Körner del 12 de febrero de 1789, NA XXV, 183-184).

Luego esa presunta popularidad es falaz, ya que la comprensión de los escritos schillerianos precisan de una onerosa traducción para su comprensión. Fichte se inclina por la necesaria alternancia entre imagen y concepto en aras de la claridad y el rigor que reclama a sus lectores u oyentes. Bajo el palio de una reconciliación entre el entendimiento y la sensibilidad, mediante la estrategia expositiva de Schiller se disimula un fárrago de dos aspectos distintos. El fracaso de la tentativa de expresar conceptos con signos —que designan aquello habitualmente aprehendido por vía sensible— lo ilustra en su artículo «Sobre la capacidad lingüística y el origen del lenguaje», que vio la luz en el *Philosophisches Journal* en 1795, con la noción —su elección no es casual— de «espíritu»:

La transferencia (*Übertragung*) de signos sensibles a conceptos suprasensibles es, sin embargo, causa de una ilusión (*Täuschung*). El hombre, en efecto, es fácilmente incitado, por este modo de designación, a confundir el concepto espiritual, que ha sido expresado de tal modo, con el objeto sensible al que el signo está ligado. El espíritu, por ejemplo, fue designado por una palabra que expresa la *sombra* (*Schatten*); en seguida el hombre inculto se imagina el espíritu como algo consistente en sombras. De ahí la creencia en los fantasmas, y quizás toda la mitología de las *sombras en el Orcus*.¹⁴

Fichte denuncia una paradoja en el adalid de *Las Horas*, pues si bien éste anuncia que el público lector de la revista debe ser más amplio del selecto círculo de los doctos, por otro lado, subraya la imperiosa necesidad de «traducir» el lenguaje plástico de Schiller para ser inteligible, y semejante tarea no está al alcance de todos los lectores, por lo que menudearían las ilusiones. El antídoto contra este estilo capcioso pasa por separar imagen y concepto:

Vuestros escritos filosóficos han sido comprados y admirados, han causado asombro, pero constato que han sido poco leídos y en absoluto entendidos... Estoy hablando sólo de vuestro estilo (*Styl*). Y entre el gran público nunca he oído a nadie citar una opinión, un pasaje o un resultado de vuestros escritos filosóficos. Todo el mundo los elogia tanto como puede, pero se guarda

14. GA I/3, 114. Hay una reciente edición castellana (Tecnos, Madrid, 1997), aunque no nos hemos atendido a su traducción.

de plantear la cuestión de qué es realmente lo que dicen (GA III/2, 339).

La popularización de la ciencia para Fichte implica que su público, lector u oyente, alcance una mayor disciplina conceptual, que le permita seguir el curso de las ideas; y los elementos sensibles, figurativos, de un texto constituyen un medio didáctico al servicio de ese fin. Schiller ansía otra meta, pues

justamente aquello que presenté [mediante un concepto] al entendimiento, me gusta... mostrárselo también [mediante una imagen] a la fantasía (en estrechísima relación, sin embargo, con aquél) (GA III/2, 361),

porque no quiere enaltecer ni discriminar ninguna facultad humana, sino movilizarlas a todas:

mi tendencia constante es ocupar el conjunto de las fuerzas anímicas (*Gemütskräfte*) e influir, tanto como sea posible, en todas ellas a la vez (íd., 360).

La exposición popular reclamada por Fichte –reivindicación que se tornará más perentoria en este autor tras la disputa del ateísmo, iniciando incluso una serie de escritos que él mismo apostrofó de populares– es repudiada por Schiller por estar únicamente al «servicio del entendimiento» (NA XXI, 8) y haber absolutizado el progreso teórico –definido como esclarecimiento conceptual– de la Ilustración, que ha fagocitado hombres diezmados. El sobrepeso de la cultura filosófica –la única promovida por las Luces– ha de compensarse ahora con la cultura del gusto. El uso de las licencias estilísticas (símiles, metáforas, etc.) por Fichte se justifica en tanto coadyuvan a la aclaración o rectificación de conceptos, esto es, a una mejor transmisión del saber. Schiller apunta a la formación del carácter, al ennoblecimiento de los sentimientos, a la armonía de las facultades, mediante la intervención educadora de la estética,¹⁵ y para ese cometido ha perdido vigencia la «exposición popular» idealista, que le debe ceder su puesto al «estilo verdaderamente bello».

15. Carta al duque de Augustenburgo del 13 de julio de 1793, en *Schiller. Escritos de Filosofía de la Historia*, pp. 104-105.

La correspondencia entre ambos autores cataliza una densa discusión acerca del *arte* de escribir filosofía. Esta reflexión contaba con antecedentes germinales en ambas partes. El 4 de octubre de 1793 Schiller le comunica a Körner:

He empezado ahora otra vez un pequeño escrito, algo así como *Gracia y dignidad*, que a menudo me produce una gran alegría. Se ocupa del trato estético (*ästhetischen Umgang*). Por lo que sé, no se dispone todavía de nada de índole filosófica acerca de ese tema, y espero que veas que esta materia es de muchísimo interés (NA XXVI, 289).

Pero el proyecto de este escrito sobre la «teoría del trato bello», contemporáneo de las cartas al duque de Augustenburgo y concebido como un complemento de *Sobre la gracia y la dignidad*,¹⁶ quedó atascado, a pesar de los tímidos intentos por redimirlo. En una carta a Garve del 1 de octubre de 1794 le confiesa que desde algún tiempo se halla embarcado en la empresa de

aplicar en un artículo sobre el trato estético el principio de la belleza a la sociedad y de considerar el trato como un objeto del arte bello (NA XXVII, 57).

El forcejeo con Fichte en el verano de 1795 sacó del barbecho su plan, teniendo en cuenta que el ensayo de su adversario abordaba el mismo objeto que las *Cartas sobre la educación estética* y que su publicación había sido desestimada por razones de forma y de fondo. La vigesimosexta carta, en la entrega de *Las Horas* en junio de ese año, anunciaba: «Dejo para otra ocasión una referencia más precisa a los necesarios límites de la bella apariencia» (EE, 347-349). El artículo «Sobre los necesarios límites en el uso de formas bellas» constituye la réplica meditada a las pullas epistolares de Fichte. La primera parte corresponde al texto citado antes, «De los necesarios límites de lo bello, en particular en la exposición de verdades filosóficas», que vio la luz en el número de septiembre de *Las Horas*, y que, según las palabras que acompañan a su envío

16. Carta a F. Haug del 30 de octubre de 1793 (NA XXVI, 291-292).

al editor Cotta, «está escrito, como espero, de modo tan popular como se puede exigir» (NA XXVIII, 39).

Este enjundioso artículo se demora en el problema de la presentación de conocimientos filosóficos mediante formas bellas. Semejante objetivo está inspirado por el blasón de Schiller, la consecución de una alianza entre razón y sensibilidad: «Los efectos del gusto, tomados en general, son llevar a la armonía a las fuerzas sensibles y espirituales del hombre y reunir las en una íntima alianza» (NA XXI, 3). El tramo crucial se encuentra en la comparación entre tres formas típicas de presentación y en la utilidad de un bello estilo en su exposición, esto es, de revestir los conceptos con buen gusto (*geschmackvolle Einkleidung der Begriffe*) (íd., 4). Todas las clases de dicción, la *científica*, la *popular* y la *bella*, son igual de fieles, según la materia, al pensamiento que se pretende transmitir, y todas proporcionan conocimiento, mas el género y el grado de conocimiento en cada una son considerablemente diferentes. La dicción *bella* «nos presenta la cosa de que se trata más bien como *posible y deseable (wünschenswert)*», y el escritor que recurre a ella no busca

convencernos en absoluto de su realidad o de su necesidad, pues su pensamiento se anuncia meramente como una creación arbitraria de la imaginación, que por sí sola nunca está en condiciones de garantizar la realidad de sus representaciones. El escritor popular despierta en nosotros la creencia de que lo presentado se comporta *realmente (wirklich)* así, pero tampoco aporta nada más, pues nos hace sentir la verdad de aquella proposición, pero sin conducir a la absoluta certeza. El sentimiento puede, no obstante, enseñarnos lo que *es*, pero jamás lo que *tiene que ser (seyn muß)*. El escritor filosófico [científico] eleva aquella creencia a convicción, pues prueba con razones indudables que se comporta así *necesariamente (notwendig)*.

Pero aquí no acaba la explicación de la taxonomía de los modos de escribir. El primero es denominado orgánico, el segundo didáctico y el tercero mecánico. Fichte encajaría en el segundo y en el tercer grupo, mientras que Schiller aspira a ser el

escritor elocuente, que crea a partir de la anarquía misma el más magnífico orden y erige sobre un fundamento siempre cambiante,

sobre la corriente de la imaginación, que continúa siempre fluyendo, un sólido edificio (íd., 10-11).

La imaginación es la facultad por antonomasia del bello estilo: «la forma bella habla a la imaginación y la adula con una apariencia de libertad (*Scheine von Freiheit*)» (íd., 4-5). ¿Cuál es el papel de la imaginación en las otras dos escrituras? El conocimiento *científico* reposa en conceptos claros y distintos y en principios conocidos, mientras que el *popular* se funda en sentimientos más o menos desarrollados. En el primero es el entendimiento quien vela por que en el encadenamiento entre juicios o silogismos impere la estricta necesidad. Esta rigidez en el curso de los conceptos del intelecto debe estar presente también en su exposición o presentación. Por contra,

la imaginación, conforme a su naturaleza, aspira siempre a intuiciones, es decir, a representaciones enteras y completamente determinadas, y se esfuerza sin cesar por presentar (*darzustellen*) lo universal en un caso particular, en limitarlo espacio-temporalmente, en hacer del concepto un individuo, en dar a lo abstracto un cuerpo... De manera justamente inversa procede el entendimiento, que se ocupa sólo de *representaciones parciales* (*Teilvorstellungen*) o conceptos, y su esfuerzo se dirige a diferenciar notas distintivas en el todo vivo de una intuición (íd., 5-6).

El afán integrador, globalizador y holista de la imaginación choca con las ambiciones analíticas y sintéticas del entendimiento, con su frenesí segregacionista y desmigajador. Comparecen uncidos el aherrojamiento político y la colonización humillante de la imaginación bajo la férula de la razón. Schiller abjura de la antropología que ha surgido triunfante del giro copernicano del Idealismo y de la Revolución Francesa, de la ciencia filosófica y de la praxis política.¹⁷ Esta forma expositiva de

17. «El curso de los acontecimientos en lo político y el paso del espíritu humano por la literatura le han dado al espíritu del tiempo una orientación que le aleja cada vez más del arte *idealizante*. Éste debe abandonar la realidad y elevarse con un cierto atrevimiento sobre las necesidades del presente, ya que el arte es un hijo de la libertad. [...]. Incluso la razón especulativa arrebatada a la imaginación una provincia tras otra, y las fronteras del arte se estrechan en la misma medida en que se ensanchan las de la *ciencia*. Pero ahora en especial es la obra

la filosofía tiende a hacer de la imaginación una cautiva del entendimiento, usurpando la naturaleza libre de aquella:

Es inexorablemente perentorio que, allí donde lo que importa no es otra cosa que la consecuencia estricta en el pensar, la imaginación niegue su carácter arbitrario y aprenda a subordinar y sacrificar a las necesidades del entendimiento su esfuerzo en pos de la máxima sensibilidad posible en las representaciones y de la máxima libertad posible en la conexión de las mismas. Por eso la exposición [científica] tiene que estar dispuesta de tal modo que logre reprimir, mediante la exclusión de todo lo individual y lo sensible, aquel esfuerzo de la imaginación, y poner límites a su inquieto impulso poético (*Dichtungstrieb*) mediante la precisión en la expresión y mediante la legalidad en el progreso de su arbitrio en las combinaciones (íd., 6).

La forma científica violenta la imaginación y agravia la forma de la belleza que le es inherente. La forma popular parece de entrada conciliable con la libertad, en la medida en que está concebida para un público profano y se permite una mayor laxitud en el manejo de los conceptos frente al rigor de la exposición científica. Prefiere las intuiciones y los casos particulares a los conceptos, y, por consiguiente,

la imaginación entra mucho más en juego en la exposición popular, pero siempre sólo la *reproductiva* (renovando representaciones recibidas), y no la *productiva* (demostrando su fuerza autoformadora). Las intuiciones y los casos particulares continúan estando demasiado sometidos al cálculo y a la precisión como para hacer olvidar a la imaginación que aquí actúa meramente al *servicio del entendimiento*. Aunque la exposición se mantiene algo más cerca de la vida y del mundo sensible, sin embargo, todavía no se pierde en el mismo. La presentación todavía continúa siendo, por tanto, meramente *didáctica*, pues para ser be-

de creación política la que ocupa casi todos los espíritus. [...]. Una nación ingeniosa, valerosa, que ha sido contemplada mucho tiempo como modelo, ha empezado a abandonar violentamente su estado social positivo para retroceder hacia un estado de naturaleza en el que la razón es la única y absoluta legisladora» (carta al duque de Augustenburgo del 13 de julio de 1793; en Schiller. *Escritos de Filosofía de la Historia*, pp. 98-99).

lla le faltan aún dos de las más nobles propiedades, *sensibilidad en la expresión y libertad en el movimiento*.

La presentación deviene *libre* cuando el entendimiento, aun determinando la conexión de la ideas, lo hace con una legalidad tan oculta que la imaginación parece proceder con plena arbitrariedad y seguir meramente el azar de la conexión temporal. La presentación se torna *sensible* cuando oculta lo universal en lo particular y le entrega a la fantasía la imagen viva (la representación *total*) (í.d., 8).

El mecanicismo intelectual se contenta con conceptos, esto es, representaciones mutiladas; el populismo didáctico no consigue desprenderse del lastre conceptual, y esta dependencia restringe la imaginación a su facultad reproductiva, le incapacita para hallar el punto de unión entre imaginación y entendimiento, entre arbitrariedad y necesidad, punto sólo al alcance del modo de escribir bello. Únicamente de la mutua fecundación de las facultades sensibles y espirituales, que en el plano del discurso se traduce en una interacción entre imagen y concepto, cabe esperar la reconciliación. Fichte, en cambio, apuesta por la alternancia entre ambos, considerando esa pretendida interacción un factor de confusión entre el pensamiento común y el pensamiento filosófico. Para Schiller ello es un síntoma de que su detractor sigue estando del lado de las escisiones, entronizando una humanidad apocada y herida. La exposición científica o popular a las que se ciñe Fichte son el eco agónico de una filosofía moribunda o ya póstuma. La revolución política ilustrada y la revolución filosófica idealista unen así sus destinos. La muerte, lo inerte, es su seguro colofón. Una presentación bella, sin embargo,

es un producto *orgánico*, donde no sólo vive el todo, sino que también las partes individuales tienen su propia vida; la presentación científica es una obra *mecánica*, donde las partes, sin vida por sí mismas, mediante su concordancia le confieren al todo una vida artificial (í.d., 9).

Regresa uno de los conocidos resabios antifichteanos en Schiller, que opone a la unilateralidad de la reflexión filosófica la multilateralidad de la educación estética. Sin embargo, hasta cuando el discurso de la *WL* se encarama al punto álgido de una árida exposición científica, Fichte

decide activar también él la totalidad de las facultades humanas:

La *WL* debe agotar el hombre entero; por eso sólo puede ser captada por la totalidad de sus facultades. No puede llegar a ser una filosofía con vigencia universal, mientras la educación siga mandando en tantos hombres una fuerza anímica (*Gemütskraft*) en provecho de otra, la imaginación en provecho del entendimiento, el entendimiento en provecho de la imaginación; e incluso ambas en provecho de la memoria; mientras esto dure, tendrá que encerrarse en un círculo estrecho.¹⁸

El sino de la revolución política y de la idealista coinciden en Fichte, obstinado en defender filosóficamente un acontecimiento del que ya ha apostasiado la flor y nata de la intelectualidad germana, incluido Schiller, el otrora ciudadano de honor de Francia aclamado por la Asamblea. Ellas han acabado con la plenitud de la vida, han fraccionado a la humanidad sumiéndola en un permanente estado de extrañamiento y convulsión:

Cuántos hombres no hay que no se asustan ante un crimen cuando se trata de alcanzar un fin loable *persiguiendo un ideal de felicidad política por todos los medios abominables de la anarquía, pisoteando leyes para dejar sitio a otras mejores, no teniendo el menor escrúpulo al abandonar a la miseria a la generación presente para asegurar así la dicha de las futuras*. El aparente desinterés de ciertas virtudes les da una aureola de pureza que los hace suficientemente osados para resistirse al deber, y en algunos su fantasía juega haciendo la curiosa trampa de querer ir más allá de la moralidad, de querer ser más racional que la razón (íd., 26).

La exposición filosófica y la popular son cómplices del jacobinismo, de una política radical que cohonesto el moralismo y el hiperracionalismo. Este estilo es apropiado para seres descarnados.¹⁹ Lo «verdaderamente

18. *FDC* (1794-95), GA I/2, 415 (hemos retocado levemente la versión castellana de Aguilar, Buenos Aires, 1975; cf. I/5, 307).

19. Además de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (EE, 115-121), la misiva que le remite al duque de Augustenburgo el 13 de julio de 1793 es un documento colosal de la apostasía virulenta e inmisericorde de la Revolu-

bello» en la presentación «no se dirige al entendimiento *en particular*, sino que habla como unidad pura a la totalidad armónica del hombre», y requiere siempre el concurso de las fuerzas sensibles y espirituales del hombre entero (íd., 13-14). Los argumentos de Schiller riman perfectamente con los blandidos en sus cartas a Fichte del 3 y 4 de agosto del mismo año. El énfasis en tomar las facultades anímicas en su integridad, sin expolios ni prioridades, es peraltado por el lustre que adquiere la individualidad viva, insustituible e inextinguible. La virtud mágica de la dicción bella estriba en la relación feliz que establece entre la libertad y la necesidad, que no amenaza el «libre juego de la imaginación» (íd., 15) sino que lo potencia:

Lo que más coadyuva a esta libertad de la imaginación es la *individualización* de los objetos y la expresión figurada o *impropia*; aquélla para acrecentar la sensibilidad, ésta para producirla allí donde no esté presente. Al representar (*repräsentieren*) el género mediante un individuo y presentar (*darstellen*) un concepto universal en un caso particular, le quitamos a la fantasía

ción Francesa. Fichte, en cambio, se gana la pérfida fama de jacobino merced a sus *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa* (1793-94), que van contracorriente, e incluso insinúa que su apología de la Revolución no es sino la apología de su sistema filosófico. En abril o mayo de 1795 le dice al vate Baggesen: «Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Al mismo tiempo que esta nación [Francia] liberó al hombre de las cadenas exteriores, mi sistema lo liberó del yugo de la cosa en sí, de las influencias exteriores —que lo tenían más o menos encadenado en todos los sistemas habidos hasta ahora, incluso en el kantiano— y sus primeros principios hacen del hombre un ser autónomo. La *WL* ha nacido durante los años en que la nación francesa hacía triunfar, a fuerza de energía, la libertad política; ha nacido tras una lucha íntima conmigo mismo y contra todos los prejuicios arraigados en mí, y sin esta conquista de la libertad no habría nacido; debo al valor de la nación francesa haber sido elevado aún más alto, le debo haber estimulado en mí la energía necesaria para la comprensión de estas ideas. Mientras escribía una obra sobre la Revolución, los primeros signos, los primeros presentimientos de mi sistema surgieron en mí como una especie de recompensa. Así pues, este sistema pertenece ya en cierta medida a la nación francesa. La cuestión es saber si quiere apropiárselo abierta y oficialmente, dándome los medios para construirlo» (GA III/2, 298). Además, añade: «Nunca llevaría otro título que no fuera el de ciudadano francés, si esa nación quisiera concedérmelo» (II/2, 298).

las cadenas que le había puesto el entendimiento y le damos plenos poderes para mostrarse creadora (íd., 9).

Fichte repudia el estilo plástico, el lenguaje figurado de Schiller, porque exige, para su comprensión, una traducción previa al lenguaje conceptual –redundancia superflua a la par que capciosa. Mas Schiller no pretende enseñar magistralmente (*Lehren*) ni ser una suerte de instructor o profesor (*Lehrer*) –aspiración que le imputa a su interlocutor–, no ambiciona adoctrinar ni sentar cátedra para transmitir meros conocimientos exánimes.²⁰ Su ideal de escritor

no limita su influencia a comunicar meramente conceptos muertos, [sino que] abraza con viva energía lo vivo y se apodera del hombre entero, de su entendimiento, de su sentimiento, de su voluntad al unísono (íd., 15).

La presentación viva, la exposición de la «individualidad generalizada»,²¹ no puede excluir la expresión colmada de imágenes y ha de esmerarse en desposar ésta con la conceptual:

Un maestro de la buena presentación debe poseer la habilidad de transformar el trabajo de la abstracción instantáneamente en materia para la fantasía, en transponer (*umsetzen*) conceptos en imágenes, en disolver razonamientos en sentimientos y en ocultar la estricta legalidad del entendimiento bajo una apariencia de arbitrariedad.²²

20. Hay una clara referencia a su carta a Fichte del 3 de agosto de 1795, en la que rehúye su encasillamiento dentro del ideal profesoral o magistral (*Lehrer*). En el breve artículo que comentamos contraponen éste directamente a la figura del orador (*Redner*) (íd., 11-12) e indirectamente a la del escritor elocuente (*beredter*), capaz de una presentación bella, que se erige en el ideal schilleriano, y frente al cual Fichte es degradado al rango de un juez vulgar (*gemeiner Beurteiler*) (íd., 14-15).
21. Carta a Körner del 10 de noviembre de 1794 (NA XXVII, 81). Cf. A. Storr, «Zweckmässige Darstellung und der Spielbegriff. Schillers Auseinandersetzung mit Fichte und Kant anhand der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen», *Philosophisches Jahrbuch*, 102/1 (1995), pp. 129-144.
22. Carta al duque de Augustenburgo del 21 de noviembre de 1793 (en Schiller, *Escritos de Filosofía de la Historia*, p. 132 –aunque no nos hemos atendido literalmente a esta traducción).

El dechado expositivo de Schiller ha de cultivar la simbiosis concepto-imagen, la sinergia espíritu-sensibilidad.

Luego en esta controversia estilística se encuentran involucrados estratos profundos de sus respectivas cosmovisiones, estratos suspendidos de criterios literarios y estéticos (piénsese, p. ej., en la diferente y decisiva aclimatación de la imaginación en el seno de ambas teorías), amén de los hermenéuticos, en contra de la tesis gadameriana. Esta polémica no sólo vislumbra una hermenéutica divergente, sino también una diversa filosofía del arte.

3. La hermenéutica fichteana: el espíritu y la letra del criticismo

Esta contienda incuba un tema que estallará con motivo de la disputa del ateísmo. Nos referimos, por un lado, a la relación entre filosofía científica y filosofía popular —ahora abordada desde la orilla idealista—; por otro, a la presunta correspondencia entre la crítica y el sistema en el kantismo con la letra y el espíritu en la filosofía. Schiller manifiesta su decepción por el tratamiento que Fichte le dispensa a ambas cuestiones, decepción que emplea a guisa de coartada para negarle al ensayo en lid el plácet para *Las Horas*.

3.1 Usos fichteanos de la escritura popular

La expresión «popular» (*populär, Popularität*) prolifera en la obra de Fichte.²³ Una criba de sus ocurrencias nos permite discernir entre un uso no sistemático y uno sistemático. Dentro del no sistemático cabe afinar más. En primer lugar, esa etiqueta designa trabajos no científicos

23. El mejor trabajo sobre el significado de ese rótulo se lo debemos a H. Traub, *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*, Stuttgart, 1992 (sobre todo, pp. 18-24). Véase su contribución al último congreso internacional fichteano «Wege zur Wahrheit. Zur Bedeutung von Fichtes wissenschaftlich-philosophischer Methode», *Fichte-Studien*, 10 (1997), pp. 81-98.

que se dirigen *expressis verbis* «al gran público». ²⁴ Aquí se encuadran los panfletos animados de una vocación pedagógica —desde la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y las *Contribuciones sobre la Revolución Francesa* ²⁵ de 1793 a los celebérrimos *Discursos a la nación alemana* (1806)—, los artículos espoleados por la disputa del ateísmo y el escrito filosófico-popular por excelencia, *El destino del hombre* (1800), que ofrece la mejor definición de este género:

En consecuencia, mi libro no está destinado a los filósofos de profesión, y éstos no hallarán en él lo que no hayan encontrado en los demás libros del mismo autor. Este libro debe ser inteligible para todos aquellos lectores que están en situación de comprender un libro cualquiera. ²⁶

«Popular» se aplica, por tanto, a un discurso comprensible para el público en general y no versado en filosofía, aligerado del verbo críptico de las escuelas y los especialistas.

Esta expresión menudea igualmente en los trabajos de índole más doctrinal y especulativa para designar aquellos pasajes en que Fichte, mediante una presentación simplificada, pretende facilitar al lector u oyente el acceso a problemas tratados científicamente, o compendia cuestiones complejas. Así lo indica el giro «o dicho de modo vulgar» (*populär ausgedrückt*) (GA I/2, 442) en el *FDC*, donde irrumpe otro significado, en este caso peyorativo: la filosofía popular (o la vacía filosofía de fórmulas):

24. *Informe claro como el sol [Sonnenklarer Bericht]* (1801), GA I/7, 183.

25. A su vez englobables en lo que Fichte llamó *Discursos sobre el amor a la verdad* (carta a Th. von Schön del 30 de septiembre de 1792, GA III/1, 349), en los que «me gustaría decir a mi época en general, y a sus reyes y sabios en particular, algunas palabras útiles y necesarias». El epígono de esa serie lo hemos incluido en nuestra edición. En el *Prólogo* a la *Reivindicación* (que el mismo autor califica de *Discurso*) nos informa de que el principal destinatario de su escrito es el público menos instruido (*ununterrichtetern Publikum*), sin olvidar a los hombres sabios, profundos y penetrantes (*gelehrte, gründliche*) (I/1, 167, 172; ed. cast. Tecnos, Madrid, 1986).

26. GA I/6, 189 (ed. cast. Espasa, Madrid, 1976).

Una filosofía que, en todos los confines donde ella no puede seguir adelante, se remite a un hecho de conciencia (*Tatsache des Bewusstseins*), tiene mucho menos fundamento que la desacreditada filosofía popular.²⁷

Aquí equivale —con una clara intención combativa— a superficial, irreflexiva, inexacta, infundada.²⁸

Entre 1804 y 1806 Fichte desarrolla un concepto de lo popular de alcance sistemático, cuyo trasfondo son los rescoldos de la disputa del ateísmo. Su penosa experiencia —que le llevaría a renunciar temporalmente a la publicación de sus obras convencido de la necesidad de acompañar la versión escrita con la exposición oral— le corrobora que la época no está madura para la filosofía trascendental. Por eso le urge elaborar una forma no tan estrictamente rigurosa de transmitir ideas filosóficas que se corresponda con el nivel de reflexión adquirido por sus coetáneos.²⁹ La tarea de la filosofía popular y la de la científica son complementarias, pues merced a la primera se supera la carencia de la segunda, esto es, su comunicabilidad restringida, y gracias a la científica se compensa el déficit de la popular, esto es, la indemostrabilidad de sus presupuestos. En los escritos que traducimos, fechados mayoritariamente en 1794 y 1795, se entrecruzan los dos sentidos de «popular» precitados, anticipando la relación, que elaborará diez años más tarde, entre filosofía popular y filosofía científica, y, por tanto, son precursores de su im-

27. GA I/2, 396. La equivalencia entre filosofía popular y filosofía de fórmulas la establece el propio Fichte (I/2, 363-364). Los kantianos, por su afán de literalidad, han hecho de sus paráfrasis mera filosofía de fórmulas (*El Fundamento del Derecho Natural*, I/3, 316-317; ed. cast. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994).

28. El rótulo aparece de nuevo artificiosamente en la distribución que hizo I.H. Fichte de las obras de su padre. Denomina *Escritos de filosofía popular* (*Populärphilosophische Schriften*) a la tercera sección de la edición que preparó: *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke* (I, pp. I-IV; pp. XXVII-XXXII). Esta sección comprende los volúmenes VI, VII y VIII, y, por la miscelánea de trabajos y su contenido abigarrado, puede inducir a error, al no incluir siquiera los escritos que el propio autor catalogó con el marbete de filosófico-populares, como p. ej. *El destino del hombre* y *La iniciación a la vida bienaventurada*.

29. Carta a F.X. von Moshamm del 18 de junio de 1804 (GA III/5, 239 ss.).

portante uso sistemático.³⁰ Además, las tres lecciones académicas *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía* merecen engrosar, junto a *Sobre el concepto de la WL* (1794) y las dos *Introducciones* de 1797, el repertorio de obras en las que «se filosofa sobre el filosofar de la WL, y que, por consiguiente, sirven de introducción a este sistema» (GA I/2, 159). Son todas ellas contribuciones a la crítica de la filosofía más bien que a la filosofía misma. En estas lecciones populares —que participan en el plan más vasto que titula «Moral para sabios»³¹ el autor se permite no demostrar sus conclusiones derivándolas de sus primeros principios (cometido que cumple en sus trabajos técnicos), sino

30. Véanse GA I/6, 333-334 y la carta a Schiller del 27 de junio de 1795 (III/2, 336-340), ampliamente comentada en nuestro epígrafe anterior.
31. Carta a Böttiger del 2 de abril de 1794 (GA III/2, 92). Ha habido intentos de reconstruir el conjunto de la serie de lecciones públicas semanales titulada «Moral para sabios», en la que se han perdido eslabones. Empezaron el 23 de mayo y concluyeron a finales de agosto de 1794. El índice sería el siguiente: 1-5) Las cinco *Lecciones sobre el destino del sabio*, publicadas al término del semestre de verano. 6-7) Una o dos lecciones perdidas. 8-10) Las tres lecciones inéditas, aquí traducidas, *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía*. 11) Al menos una lección perdida. 12) La lección final, publicada de forma no autorizada en 1797. Estas dos últimas lecciones constituyen la base del ensayo aquí traducido *Sobre el estímulo y el incremento del puro interés por la verdad* (Véanse la introducción de R. Lauth a *Von den Pflichten der Gelehrten: Jenaer Vorlesungen 1794-95*, Hamburgo, 1971; D. Breazeale, *Fichte. Early Philosophical Writings*, Cornell University Press, Ithaca, 1988, pp. 186-187). Esta cronología invalida la opinión de X. Léon (*Fichte et son temps*, I, París, 1954, p. 349), según la cual Fichte comienza a interesarse por la distinción entre el espíritu y la letra en filosofía para responder a la alusión hecha por Schiller a este par en la carta decimotercera sobre la educación estética del hombre. Pero esta carta fue redactada probablemente en noviembre o diciembre de 1794 y no se publicará hasta el 20 de febrero de 1795. Los editores de este volumen, M. Ramos y F. Oncina, preparan en la actualidad una versión castellana de las cinco primeras lecciones, que aparecerá en Istmo. Por otro lado, la investigación preliminar sobre la naturaleza del pensar especulativo y su delimitación frente al punto de vista común, de la vida o de la ciencia, es interna a la filosofía misma, pues la justificación del idealismo —única posición filosófica viable— establece el primer principio de la WL, dándose entonces la mano la libertad del Yo sobre el que se filosofa y la del Yo del filósofo. La estética, como comprobaremos más adelante, ofrece el punto de sutura entre ambos puntos de vista.

que se apoya, como guía propedéutica, en los difusos sentimientos de su audiencia hasta alcanzar cotas discursivas más alambicadas.

3.2 La letra de las *Críticas* contra el espíritu trascendental

Acerca del segundo apartado temático nos parece crucial, amén de la diatriba contra la filosofía trascendental (esto es, kantiano-fichteana) contenida en la decimotercera de las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller (EE, 213), la tremebunda carta pública de Kant conocida como *Declaración a propósito de la Doctrina de la ciencia de Fichte*, publicada en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* del 28 de agosto de 1799. El mensaje es lapidario pero rotundo: la WL no sólo no se atiene a la letra del criticismo –Schiller, por contra, piensa que Fichte se ha decantado por una interpretación literal del kantismo–, sino que traiciona y perverte su espíritu –aquí sintonizan el profesor de Königsberg y el artista, aunque éste osa acusar a aquél de haber sido también excesivamente literal en la exégesis de su propia doctrina:

Respondiendo a la solemne invitación que me dirige en nombre del público el recensor del *Esbozo de la filosofía trascendental* de Buhle en el nº 8 de la *Literatur-Zeitung* de Erlangen del 11 de enero de 1799, declaro que considero la WL de Fichte como un sistema completamente insostenible. En efecto, una pura WL no es ni más ni menos que una simple *lógica* que, con sus principios, no llega hasta los materiales del conocimiento, sino que abstrae de su contenido en tanto que *lógica pura* a partir de la cual es vano buscar un objeto real, y también por este motivo un trabajo tal nunca ha sido intentado; al contrario, a este propósito, cuando se trata de la filosofía trascendental, hay que propiciar una superación con miras a la metafísica. Ahora bien, en lo concerniente a la metafísica según los principios de Fichte, estoy tan poco de acuerdo en tomar parte en ella que, en una carta de respuesta, le aconsejaba cultivar, en lugar de sutilezas estériles (*apices*), sus magníficas dotes expositivas³² para aplicarlas con pro-

32. *Darstellungsgabe*. Su respuesta acaba así: «Me haré el ánimo para ser en el futuro más solícito en responderos, sobre todo porque en vuestras más recientes entregas he visto desarrollarse vuestro excelso talento para una exposición (*Darstellung*) vivaz y conectada a la popularidad, pues ahora habéis recorrido

vecho a la *Crítica de la razón pura*, y fui despachado cortésmente con la declaración de que «él no perdería de vista, sin embargo, el aspecto escolástico (*das Scholastische*)». La cuestión de saber si considero el espíritu de la filosofía fichteana como un criticismo auténtico se responde por sí misma, sin que yo tenga necesidad de pronunciarme sobre su valor o falta de valor, pues no se trata aquí del objeto juzgado, sino del sujeto que juzga, y en este caso basta que yo me desolidarice de esta filosofía.

Debo remarcar, no obstante, que la pretensión de imputarme la intención de haber querido proporcionar simplemente una *propedeutica* a la filosofía trascendental, y no el sistema mismo de esta filosofía, me resulta inconcebible. Jamás he podido albergar semejante intención, pues yo mismo he celebrado el todo acabado (*das vollendete Ganze*) de la filosofía pura, en la *Crítica de la razón pura*, como la mejor marca distintiva de su verdad. Como a la postre el recensor³³ afirma que la *Crítica* no hay que tomarla *al pie de la letra* (*buchstäblich*) respecto a lo que enseña textualmente [según sus palabras] (*wörtlich*) sobre la sensibilidad, sino que cualquier lector que quiera entender la *Crítica* debe primeramente adoptar el *punto de vista* (*Standpunkt*) apropiado (sea el de Beck o el de Fichte), porque la letra *kantiana* (*kantische Buchstabe*), al igual que la aristotélica, ha matado el

los senderos espinosos de la escolástica y no encontraréis necesario volver otra vez la mirada hacia ellos» (carta del otoño de 1797, GA III/3, 102). Es una nueva evocación del tema del arte de escribir filosofía. Kant no ha dedicado demasiado tiempo al estudio de la *WL*. Cabe conjeturar con bastante plausibilidad que hubiera leído algunas líneas del comienzo del *FDC* de 1794, donde Fichte parece partir del principio de identidad —aunque tal principio lógico es fundado y no es aquí fundamento (GA I/2, 43-44, 121, 137-140, 255 ss.; II/3, 21-23)—, y una reseña de este libro (carta a Tieftrunk del 5 de abril de 1798, AK XII, 241). Fichte sospecha que también ha leído la *SI* de 1797, que es una exposición introductoria de su *WL*, dirigida, como reza el subtítulo, a «lectores que ya poseen un sistema filosófico» (GA I/4, 209).

33. El recensor del libro de J.G. Buhle *Esbozo de filosofía trascendental* afirma: «Kant es el primer *maestro* de la filosofía trascendental y *Reinhold* el más excelso divulgador de la doctrina crítica; pero el primer *filósofo trascendental* es indiscutiblemente *Fichte*. Fichte ha *realizado* el plan expuesto en la *Crítica* y llevado a término sistemáticamente el idealismo trascendental bosquejado por Kant. [...] En lo que concierne al recensor, está convencido de que los filosofemas de *Fichte* (y no del estricto kantiano) están pensados en el espíritu del verdadero criticismo» (FG II, 37-38).

espíritu.³⁴ Luego declaro una vez más que, ciertamente, la *Crítica* hay que entenderla según la letra, y considerarla únicamente desde el punto de vista del entendimiento común, con tal de que esté suficientemente cultivado para este género de investigaciones abstractas.

Un proverbio italiano dice: «Que Dios nos proteja sólo de nuestros amigos, pues de nuestros enemigos ya nos guardaremos nosotros mismos». Hay amigos, por lo que dicen, de buenos sentimientos, bienintencionados para con nosotros, pero que, en la elección de los medios para favorecer nuestros propósitos, se comportan al revés (torpemente), e incluso por momentos deshonesta e insidiosamente, tramando nuestra ruina y aun así hablando el lenguaje de la benevolencia (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*),³⁵ y frente a ellos y las trampas

34. Hasta entonces Kant había distinguido entre los proyectos aspirantes a una nueva fundamentación de la filosofía crítica y las tentativas —como la de Beck, quien, siguiendo los consejos de Kant, prepara un extracto de los escritos críticos en tres volúmenes— de reconducirla a la unidad desde un solo punto de vista (carta a Tieftrunk del 11 de diciembre de 1797; AK XII, 222-225). L.H. Jacob, en una carta a Kant del 22 de junio de 1795, ya le advertía de los excesos hermenéuticos de algunos de sus discípulos, p. ej. de Reinhold, que en su *Filosofía Elemental* buscaba un fundamento supremo, la raíz común, a las facultades de conocimiento, sobrepasando los límites fijados por la *Crítica*. En contraste con estos desmanes, Beck no aspira a «procurar un punto de apoyo a la *Crítica* mediante un punto de vista nuevo más elevado, sino sólo a promover su comprensión verdadera mediante una exposición de su contenido completamente simple, pero modificada» (id., 26-27). El recensor le objeta a Buhle su fidelidad a la letra kantiana, lo que le impediría ver —lo que sí ha visto Fichte— que la cosa en sí no es un sustrato exterior al espíritu, sino una actividad, un actuar en tanto principio originario. Kant seguiría anclado en una terminología dogmática inadecuada para el verdadero idealismo trascendental. A la acusación de dogmatismo Kant responde asimilando y condenando las posiciones de Fichte y Beck (en especial el tercer volumen de su extracto titulado *Único punto de vista posible a partir del cual debe ser juzgada la filosofía crítica* de 1796).
35. La traición de la que aquí acusa a sus presuntos adeptos es manifiesta si recordamos el contexto en que introduce en la *Metafísica de las costumbres* la misma frase de Salustio (*La conjuración de Catilina*, 10, 5): «La mayor violación del deber del hombre para consigo mismo, considerado únicamente como ser moral (la humanidad en su persona), es lo contrario de la veracidad: la *mentira* (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*)» (AK VI, 429).

que tienden no se puede estar bastante sobre aviso. Pero, no obstante, la filosofía crítica, por su tendencia irresistible a satisfacer la razón tanto desde el punto de vista teórico como práctico-moral, debe sentirse convencida de que ningún cambio de las opiniones, ninguna mejora posterior o edificio doctrinal estructurado de otra forma la amenaza, sino que, a la inversa, el sistema de la *Crítica*, al reposar sobre un fundamento (*Grundlage*) plenamente seguro, se halla firme para siempre e incluso, en toda época futura, es indispensable para los fines supremos de la humanidad (AK XII, 370-371).

Fichte replicará indirectamente en una carta a Schelling, reproducida en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* del 28 de septiembre de 1799:

Es cierto que la declaración comienza con algo que algún lector podría considerar como una demostración a partir de razones *objetivas*: la *WL* no sería ni más ni menos que una simple lógica, que, como *lógica pura*, abstrae de todo el contenido del conocimiento. Sobre este último punto estoy, como es evidente, enteramente de acuerdo con *Kant*, sólo que *según mi terminología (Sprachgebrauch)*, la expresión *WL* no designa en absoluto la lógica,³⁶ sino la filosofía trascendental o la metafísica misma. Nuestra disputa sería, por tanto, una simple disputa verbal (*Wortstreit*). Para saber quién de nosotros hace uso de este término —en su sentido correcto—, qué género de afección sería aquella que, después de haber atravesado una sucesión progresiva de espiritualizaciones, desemboque al cabo en el término *WL*, *Kant* debe, tanto como debo hacerlo yo, ir a la escuela de *Herder* (GA III/4, 76).

En esta polémica afloran algunas tesis hermenéuticas de ambos autores que conviene subrayar. *Kant* enarbola su hermenéutica especialmente

36. Sobre el modo como *Kant* mismo emplea el término «doctrina de la ciencia» véase *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff* (1791) (AK XX, 273). El término no aparece en ninguna obra publicada por *Kant*. Un sentido más polémico con *Fichte* se halla en la *Logik-Jäsche* (IX, 7; cf. XXI, 155, 207). La traducción de la *Declaración* y de los textos inéditos en castellano de *Schiller* citados a lo largo de esta «Introducción» corresponde a Faustino Oncina.

en su confrontación con la tradición leibniziano-wolfiana, esto es, con Georg Friedrich Meier y Johann August Eberhard.³⁷ En escasas ocasiones se prodiga Kant en el cuerpo a cuerpo, e incluso en el *Prólogo* a la segunda edición de la *KrV* había manifestado que a partir de entonces se iba a abstener de enzarzarse en debates.³⁸ Con Eberhard y con Fichte

37. En *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch die ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790) (traducida como *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*, Aguilar, Buenos Aires, 1955). La teoría hermenéutica de Kant apenas ha sido estudiada. Sin duda, el mejor trabajo se lo debemos a C. La Rocca, «Il conflitto delle interpretazioni: Kant, Meier, Eberhard e l'ermeneutica filosofica», *Fenomenologia e Società*, XVIII/2-3 (1995), pp. 84-108. El artículo que le dedica Gadamer resulta a todas luces insuficiente («Kant und die philosophische Hermeneutik», *Kant-Studien*, 66 (1975), pp. 395-403). Esta misma indigencia, todavía más agudizada, se constata en el caso de Fichte. Alejada de nuestra perspectiva cabe citar, no obstante, la aportación de W.E. Wright, que indaga la presencia de tres temas gadamerianos: el desplazamiento del sujeto, la historicidad de la conciencia y el lenguaje («Fichte's Latent Hermeneutics» (en *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, ed. de K. Hammacher, Hamburgo, 1981, pp. 546-564). U.M. Ugazio ofrece una interpretación mucho más fecunda, en la línea de Pareyson y Vattimo («Postfazione» a *J.G. Fichte. Sullo spirito e la lettera*, Turín, 1989, pp. 79-110). Entre nosotros vale la pena remitir a E. Lledó, *El silencio de la escritura*, Madrid, 1991, pp. 84-87.
38. «Por mi parte, no puedo, de ahora en adelante, entrar en controversias, aunque tendré cuidadosamente en cuenta todas las insinuaciones, vengan de amigos o de adversarios, para utilizarlas, de acuerdo con esta propedéutica, en la futura elaboración del sistema». El motivo de este retiro es su edad avanzada. Sin embargo, poco antes de este pasaje parece invitar a otros a completar la tarea iniciada: «me ha complacido el comprobar que los espinosos senderos de la crítica de la razón pura sistematizada —única ciencia duradera y, por ello mismo, muy necesaria— no ha impedido que algunas cabezas claras y valientes llegaran a dominarla. Dejo a esos hombres meritorios, que de modo tan afortunado unen a su profundidad de conocimiento el talento de exponer con luminosidad (talento del que precisamente no sé si soy poseedor), la tarea de completar mi trabajo, que sigue teniendo quizá algunas deficiencias en lo que afecta a su exposición (*Darstellung*). Pues en este caso no hay peligro de ser refutado, pero sí de no ser entendido». Kant señala de inmediato los umbrales exegéticos de la letra del criticismo, que radican en la continua referencia a la «idea en su conjunto (*Idee im Ganzen*)», en considerar la estructura del sistema como unidad. Estos umbrales no pueden ser transgredidos so pena de una tergiversación por esos «hombres meritorios». Esta idea del todo sólo es

—con el último más tímida, pero contundentemente— rompe su deliberada abstermia de polemista. Kant había dado alas a un modo de hacer y leer filosofía que no se ciñe al acatamiento a la letra, sino que busca el sentido en la idea en su conjunto, en la referencia al todo. El principio matriz de un sistema excede la mera letra. Este excedente es justamente lo que garantiza la comprensión del auténtico sentido. Autonomía hermenéutica y comprensión genuina del concepto de sistema se entrelazan. El esfuerzo de pensar por sí mismo (*Selbstdenken*) es la contraseña que permite franquear la letra para adentrarse en el núcleo genético del todo. Fichte esgrime con vehemencia esta recomendación para reivindicar el espíritu del criticismo contra su letra. Kant pretende escindir contenido y exposición de la filosofía, reconociendo en su caso la completud del primero y la incompletud de la segunda, cediendo a sus adeptos la tarea de paliarla mediante la pulimentación expositiva. Es la misión que le encomienda a Fichte (GA III/3, 101-102), quien, sin embargo, como corolario del encono con Schiller, no restringe el espíritu de la filosofía a la consecución de una presentación más lograda, pues forma y fondo aparecen sólidamente trenzados. El fondo es pluriforme, es versátil al exponerlo, pero el defecto de fondo no se resuelve puliendo la forma. La variedad de la letra ha de declinar un espíritu unitario. De ahí que Fichte se muestre interesado en penetrar el espíritu en la filosofía, pues la filosofía no es sino espíritu, y la letra del criticismo momifica su espíritu, neutralizando su esfuerzo en pos del estatuto de ciencia. La *WL* está imbuida de la hermenéutica kantiana, pero a la vez le estampa el cuño propio de una nueva filosofía. No se puede contentar, como le reclama Kant invocando el ejemplo de Beck, con aportar un «punto de vista» que sirva para apuntalar el edificio de la *Crítica*. Fichte es más ambicioso.

accesible mediante un rechazo de la alienación interpretativa, de la heteronomía judicial: «pueden descubrirse aparentes contradicciones en todo escrito, especialmente en el que se desarrolla como discurso libre, cuando se confrontan determinados pasajes desgajados de su contexto. A los ojos de quienes se dejan llevar por los juicios de otros, tales contradicciones proyectan sobre dicho escrito una luz desfavorable. Por el contrario, esas mismas contradicciones son muy fáciles de resolver para quien domina la idea en su conjunto» (*KrV B XLIII-XLIV*).

Con su acre *Declaración* Kant no augura, sin embargo, un retorno dogmático, escolástico, a la letra de su obra, sino que, fiel a su concepto cósmico o cosmológico de la filosofía, rehabilita el punto de vista del entendimiento común, «sólo que cultivado suficientemente». Con su prurito literalista no reputa de prístina la intención del autor, su propia *auctoritas*. Kant apela al Juicio como patrón interpretativo, en cuya *Crítica* ha suministrado las pautas del *sensus communis* como un antídoto contra la enajenación interpretativa, el ensimismamiento solipsista y la rapsodia subjetiva. La réplica de Fichte vía Schelling no cae en la insolencia, porque se sabe partícipe de un mismo horizonte de inteligibilidad del texto.³⁹ La presunta exaltación de la letra en su *Declaración* antifichteana no se compadece con la rigurosa delimitación kantiana entre Ilustración e iluminismo oscurantista. La autonomía del *Selbstdenken* jamás puede vitorear el «egoísmo lógico» (*logische Egoistere*) (AK XVI, 413-419) ni la indolencia de una razón pasiva calcificada por los prejuicios. La *WL* había sido estigmatizada por cohonestar un egoísmo de esa laya. En la búsqueda de un conjuro contra ese peligro que acecha a la filosofía trascendental ambos son aliados; por eso Fichte no puede lanzar un bumerán que luego le golpeará a sí mismo. A Schelling le dice:

39. «1) Pensar por sí mismo. 2) Pensar poniéndose en el lugar de los otros. 3) Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del *extensivo*; la tercera, del *consecuente*. La primera es la máxima de una razón nunca *pasiva*. La propensión a la pasividad, por lo tanto, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*. [...]. En lo que toca a la segunda máxima..., un hombre manifiesta la amplitud de su modo de pensar cuando puede elevarse por encima de las condiciones privadas y subjetivas del juicio, dentro de las cuales otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (lo que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás). La tercera máxima, a saber, la del modo de pensar *consecuente*, es la más difícil de alcanzar, y no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras y después de haber adquirido en éstas una cierta destreza mediante un ejercicio repetido de las mismas. Puede decirse que la primera de esas máximas es la máxima del entendimiento; la segunda, del Juicio; la tercera, de la razón» (AK V, 294-295; cf. VII, 128-130, 197-201, 226-229; *Ref.* 454-456, XV/1, 186-188). Fichte hará un uso frecuente y diverso de la máxima de la consecuencia (GA I/3, 30, 39-40, 84-85, 353-354, 358, 385, 445-446). Además, en el artículo que origina la discordia con Schiller, Fichte apelará a ese *sensus communis* o sentido universal para evitar la infatuación del individuo (GA I/6, 338).

Quién sabe dónde trabaja, ya ahora, la joven cabeza ardiente que buscará sobrepasar (*hinauszugehen*) los principios de la *WL* y probar sus inexactitudes y su incompletud. ¡Que el cielo nos conceda su gracia para que no nos limitemos a asegurar que son sutilezas estériles, en las cuales ciertamente no nos inmiscuiríamos, sino para que uno de nosotros o, si esto ya no nos fuera posible, en nuestro lugar alguien formado en nuestra escuela pueda *demonstrar* efectivamente la nulidad de estos nuevos descubrimientos o bien, si es incapaz de ello, los acepte en nuestro nombre con gratitud (GA III/4, 76; cf. III/2, 93).

Fichte no quiere secundar el lapsus dogmático en el que parece haber incurrido Kant, y sostiene —recogiendo una tesis kantiana— la convergencia entre el proceso de demostración y el proceso de interpretación. En la quinta de las *Lecciones sobre el destino del sabio* afirma:

entenderemos a Rousseau mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo y lo encontraremos en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros (GA I/3, 61).

No se trata de rescatar la intención originaria del autor en el sentido de su propósito empírico, psicológico o consciente, sino de su intención sistemática, objetiva. Es el mismo mensaje que formula Kant en la *KrV* aplicado a la noción de *idea* en Platón:

No quiero embarcarme ahora en una investigación literaria para dilucidar el sentido que el gran filósofo daba a esta palabra. Me limitaré a observar que no es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario como en los libros, lleguemos a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba incluso, de forma contraria a su propia intención (*Absicht*) (A313-314 B370).

Toda esta panoplia de recursos hermenéuticos entran en liza en la *SI* de 1797 —que probablemente Kant leyó (AK XIII, 546, 548). El §6 lo consagra a establecer la concordancia en el espíritu entre Kant y la *WL*, limando las presuntas discrepancias entre ambos:

el autor de la *WL* empieza haciendo observar que la misma coincide plenamente con la doctrina kantiana y que no es otra cosa que la doctrina kantiana bien entendida (GA I/4, 221; cf. 204, 208, 254).

Esta audaz insinuación la remata usando los mismos apuros hermenéuticos que Kant a la par que la distinción entre espíritu y letra:

Se ve uno precisado a explicar atendiendo al *espíritu* cuando explicando según la *letra* no va a ir muy lejos. El propio Kant, al confesar modestamente que no tiene especial conciencia de poseer el don de la claridad, no da gran valor a lo que dice su letra, y en el prólogo a la segunda edición de la *KrV*, p. XLIV, recomienda él mismo explicar según el *contexto* y de acuerdo con la *idea de conjunto*, o sea, según el *espíritu* y la *intención* (*Geiste und der Absicht*) que puedan tener determinados pasajes. Él mismo da (*Sobre un descubrimiento*, etc., p. 19 ss.) una notable prueba de lo que es explicar atendiendo al espíritu en la interpretación que hace de Leibniz, en la cual todas sus proposiciones parten de esta premisa: ¿Es verosímil (*wohl glaublich*) que Leibniz haya querido decir tal cosa y tal otra? [...]. Así pues, llegamos a la conclusión de que se debe explicar (*erklären*) a un escritor filosófico original (no vale el referirse aquí a los meros intérpretes (*Auslegern*), pues lo que hay que hacer con ellos es cotejarlos con el autor a quien comentan, si éste no se ha perdido todavía) según el *espíritu que realmente hay en él*, y no según un espíritu *que se presume debe haber en él* (GA I/4, 231-232).

Existe una cesura entre la lisa lectura y la efectiva comprensión (id., 222). Tomar al pie de la letra a un autor no equivale a proporcionar una explicación «adecuada a la intención de este autor». La *intentio auctoris* no mienta aquí el desvelamiento de sus miras conscientes o inconscientes, sino el examen —al trasluz del sentimiento del todo y con vocación de instaurar la unidad de las partes— de los pensamientos expresados, eventualmente de manera imperfecta, por un autor sobre un tema. Kant tiende la mano a la filosofía del esfuerzo de Fichte, pues el aprendizaje de la filosofía o la interpretación de un texto no se agotan en una mera recepción o reproducción de la letra, sino que alberga un ingrediente de autonomía y de cooperación en pos de una idea inter y transsub-

jetiva –por lo que es imposible concebir la *intentio auctoris* subjetivamente– que nunca se revela en su plenitud, pero a cuyo sentido cabe aproximarse asintóticamente mediante un escrutinio activo y dialógico.

La *WL* se caracteriza por la preponderancia del espíritu y el compromiso con la imaginación como generadora de la filosofía:

De esta facultad [la *imaginación creadora*] depende que se filosofe con espíritu o sin él. La *WL* es de tal índole que no puede ser comunicada en modo alguno por la mera letra, sino únicamente por el espíritu; porque sus ideas fundamentales tienen que ser producidas por la misma imaginación creadora en todo aquel que la estudia (GA I/2, 415).

La *WL* navega a bordo del espíritu y la imaginación, el buque insignia de la estética fichteana.

4. La Doctrina de la ciencia como *parusía del espíritu del kantismo*

La historia de la relación de Fichte con Kant es la crónica de la recepción, asimilación y metamorfosis del idealismo trascendental por parte de la *WL*. Dos momentos resultan cruciales: en primer lugar, la indagación fichteana de la verdadera naturaleza de la filosofía crítica, que a su vez implica la percepción de sus aporías y deficiencias; en segundo lugar, la completa edificación del sistema idealista desde su basamento, ya barruntado en la definición de la revolución copernicana, pero no explotado hasta sus últimas consecuencias. A ambos hitos les subyace la convicción de que no hay más filosofía que la kantiana y que cualquier ensayo posterior sólo puede aspirar a su despliegue.⁴⁰ El cometido que Fichte confía a su *WL* consiste en la culminación de la auténti-

40. «Ningún entendimiento humano puede avanzar más allá del límite en el que Kant se detuvo, especialmente en su *KU*, el cual él, sin embargo, nunca nos determinó ni señaló como último límite del saber finito. El autor sabe que nunca podrá decir algo a lo que Kant no haya apuntado, inmediata o mediata, clara u oscuramente» (GA I/2, 110).

ca filosofía, iniciada pero no fundamentada en su radicalidad por Kant.⁴¹ Muchas son las citas que registran el impacto del pensamiento kantiano sobre el suyo propio desde el instante en que le despertó de su particular sueño dogmático⁴² y la urgencia de continuarlo.

Puede entenderse, por tanto, el revés que representó para el discípulo la desautorización de su obra por el maestro, primero en círculos privados⁴³ y luego, tal como hemos visto, públicamente. El rechazo kan-

41. «Kant, de manera general, posee la verdadera filosofía, pero sólo en sus resultados, no en sus principios. Este pensador único es para mí siempre motivo de admiración. ¡Tiene un genio que le descubre la verdad sin mostrarle el principio!» (carta de Fichte a Stephani de diciembre de 1793, GA III/2, 28).
42. «Me había entregado al estudio de la filosofía kantiana con motivo de lo que parece una mera casualidad, una filosofía... que eleva de una manera inconcebible el espíritu entero sobre todas las cosas terrenales. He abrazado una moral más noble y, en lugar de ocuparme de cosas exteriores, me ocupé más de mí mismo. Consagraré a esta filosofía al menos algunos años de mi vida, y todo lo que escriba en varios años desde ahora versará sobre ella» (carta de Fichte a M. J. Rahn del 5 de septiembre de 1790, GA III/1, 170-171).
«Vivo en un mundo nuevo desde que leí la *KpV*. [...] Cosas que creía que jamás me podrían ser demostradas, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc., me han sido demostradas. [...] ¡Qué bendición para una época en que la moral estaba destruida hasta sus fundamentos, en que el concepto de deber estaba borrado de todos los diccionarios» (carta de Fichte a F.A. Weissshuhn de agosto o septiembre de 1790, GA III/1, 167; cf. *id.*, 190).
43. Fichte se hace eco de esta desautorización: «El señor Forberg, a quien la *Allgemeine Literatur Zeitung*, la *Salzburger Literatur Zeitung*, etc., consideran el autor de los *Fragmentos de mis papeles* (Jena, 1796), puede asegurar de la mejor fuente (probablemente de una carta de Kant a él) que Kant es de la opinión de que mi sistema es totalmente distinto del kantiano. A mí, la verdad, me ha resultado imposible saber de la mejor fuente o de cualquier otra la opinión de Kant sobre la *WL*. También estoy muy lejos de pedir al venerable anciano, que ha pagado verdaderamente su puesto en el mundo, que profundice en una serie de ideas totalmente nuevas, para él totalmente extrañas y totalmente distintas de su estilo, meramente para que pronuncie un juicio que, sin duda alguna, el tiempo pronunciará por él; y que Kant no suele juzgar lo que no ha leído, lo sé muy bien. Pero debo en justicia creer al señor Forberg hasta que yo pueda probar lo contrario. Es posible, pues, que Kant haya manifestado una opinión semejante. Pero la cuestión es, entonces, si ha hablado de la *WL efectivamente leída y efectivamente comprendida* o de los aventurados engendros que se le ocurrió al crítico exponer bajo el nombre de *WL* en los *Philosophischen Annalen. Annalen* que, como su editor sabe, ha llamado la atención sobre los flancos débiles de la *WL*» (GA I/4, 222).

tiano a sus denuedos le afligió no porque acarreará su formal expulsión de una escuela a manos del celoso guardián de su pretendida ortodoxia,⁴⁴ sino porque vio vapuleada e incluso denostada su propia idea de la filosofía cenital, la única digna de ese nombre, auspiciada por Kant y que él quería coronar. Fichte acomete la tarea de probar la perfecta coherencia de su pensamiento con el de Kant, desmintiendo, mediante una confrontación con la letra de las *Críticas*, a quienes dudan del kantismo de su empresa. En la *SI* afronta de manera ordenada este desafío.

En la prueba fichteana cabe distinguir dos etapas capitales. En la primera aborda los vínculos de su posición con la de Kant y calibra su grado de parentesco desentrañando el sentido de ciertas nociones de gran calado teórico en sus respectivas obras: intuición intelectual, apercepción pura e imperativo categórico. En la segunda sondea la identidad de ambos planteamientos en lo que concierne a la relación entre el Yo y el contenido empírico del conocimiento, entre la subjetividad y la realidad efectiva. En esta segunda fase los conceptos de subjetividad, fenómeno, cosa en sí y experiencia soportan el peso de la prueba.

44. Fichte, que estaba de acuerdo con la tendencia general y el núcleo doctrinal del idealismo trascendental, siempre mantuvo una gran distancia en relación con determinados elementos de la obra kantiana, manifestándose en la práctica como un heterodoxo, al mostrar —en la línea de autores como Reinhold, Maimon, Jacobi o Schulze—, los límites de la exposición kantiana. La *Reseña de Enesidemo* (1794) apunta la necesidad de poner las bases del sistema, para cuya construcción Kant ha aportado todos los materiales. Posteriormente, su *FDC* (1794-95) identifica la posición filosófica de Kant con la del realismo cuantitativo, insuficiente para explicar el hecho de la representación y la conciencia misma. La *SI* de 1797, donde Fichte intenta probar la igualdad de los puntos de vista de la *WL* y del criticismo, es ante todo la manifestación de que el idealismo kantiano sólo es coherente si se entiende fichteantemente, esto es, sólo si se extraen todas las consecuencias del establecimiento de la dimensión tética del Yo como fundamento de la experiencia. Estas divergencias se agudizarán en las obras de los siguientes años, pero nuestro estudio quiere ceñirse al arco temporal que se cierra en 1800.

4.1 Intuición intelectual, apercepción pura e imperativo categórico

En la *WL* la intuición intelectual es fundamental en el sentido literal del término, pues describe el acto de retorno a la interioridad mediante el cual el Yo, cúspide del sistema, se descubre o se pone. Ella es el órgano privilegiado de la toma de conciencia del Yo –el Yo puro, la pura autoconciencia–, que se constituye en la instancia originaria de la que el ser racional no puede abstraer, instancia que condiciona toda ulterior conciencia y nuestra experiencia. Por ello se la convoca a la hora de establecer el primer principio; es «el único punto de vista sólido para toda filosofía» (GA I/4, 219; cf. 224). La *WL* parte de la intuición intelectual de la autoactividad absoluta del Yo y propicia la génesis de un mundo para nosotros.

Parece impropio construir un sistema de ascendencia kantiana sobre aquello contra lo que Kant se ha pronunciado sin ambages. Las tempranas suspicacias acerca del kantismo de Fichte proceden de la presencia de esta noción en la *WL*. Pero, según su autor, ella designa algo muy diferente de la dogmática intuición originaria concebida como vía de acceso a una realidad no sensible, o de la forma de intuición propia de un entendimiento arquetípico que otorga realidad a las cosas por el simple hecho de pensarlas (*KrV* B72). Por eso,

antes de construir sobre este argumento, hubiera debido indagarse si acaso no se expresan en ambos sistemas con la misma palabra conceptos totalmente diversos. En la terminología kantiana toda intuición se dirige a un ser (un ser puesto, un estar). Una intuición intelectual consistiría en la conciencia inmediata de un ser no sensible, la conciencia inmediata de la cosa en sí, y por cierto en virtud del mero pensar; sería, por tanto, una creación de la cosa en sí por medio del concepto (GA I/4, 224).

Kant tiene razón al repudiar una intuición de ese jaez, pues implica una forma de relación entre la subjetividad y la realidad inadecuada para un ser finito como el hombre. Mediante su repudio logra alejar la noción de cosa en sí. Pero como la *WL* dispone de un medio expeditivo de

eliminarla mostrando el sinsentido⁴⁵ de una entidad absolutamente independiente de toda conciencia o, en la jerga fichteana, de un No-Yo al margen del Yo, puede entregar a la intuición intelectual un estatuto diferente. No está destinada a aprehender una realidad en sí, sino a dar cuenta de una realidad que sólo puede desvelarse en la conciencia. La intuición intelectual fichteana es, en efecto, la vía de acceso al Yo puro, al Yo que es mera actividad o agilidad sin sustrato.

Sobre este tipo de intuición intelectual Kant no reflexionó, aunque Fichte alega varios pasajes para homologarla en el seno del idealismo crítico:

La intuición intelectual de la que habla la *WL* no se dirige en absoluto a un ser, sino a un actuar, y en Kant no se la menciona (excepto, si se quiere, en el empleo de la expresión de *apercepción pura*). Sin embargo, incluso es posible señalar con toda exactitud en el sistema kantiano el lugar en que debería hablarse de ella. ¿Se es consciente, tal como lo entiende Kant, del imperativo categórico? [...] Esta conciencia es, sin duda, inmediata, pero no sensible, de modo que es cabalmente lo que yo llamo intuición intelectual (GA I/4, 225).

Respecto a la ecuación entre *apercepción pura* e intuición intelectual es menester insistir en que lo concernido en ambas es la conciencia del Yo, pero el origen de esta representación es muy distinto en los dos autores. Kant modula su doctrina del Yo desde la teoría de la sensibilidad, que condiciona todos los resortes de la *KrV*. La sensibilidad y su órgano, la intuición sensible, nos ofrece los objetos en cuanto fenómenos. Nuestra intuición es una intuición sensible, a través de la cual los

45. «Es de este modo como el sistema kantiano, de acuerdo con el curso que ha tomado, puede haberse visto en la necesidad de descartar la cosa en sí. La *WL* la ha dejado de lado de otra manera: sabe muy bien que es la más completa distorsión de la razón, que constituye un concepto puramente irracional. Todo ser es para ella necesariamente un ser *sensible*, pues ella deduce el concepto entero sólo a partir de la forma de la sensibilidad; y en ella se encuentra uno completamente asegurado frente a la afirmación de un medio de relación con esa cosa en sí. La intuición intelectual en el sentido kantiano constituye para ella un absurdo que se nos desvanece entre las manos cuando queremos pensarla y que no merece tener un nombre» (GA I/4, 225).

objetos existentes se dan a una subjetividad caracterizada como sensibilidad. Incluso el espacio y el tiempo sólo poseen realidad en relación con los objetos de los sentidos y con la facultad de ser afectados por dichos objetos. Si abstraemos del hecho de que somos seres que intuimos sensiblemente, nada significan las representaciones de espacio y tiempo. Los conceptos puros del entendimiento, por su parte,

están exentos de tal limitación y se extienden a los objetos de la intuición en general, sea ésta igual o desigual a la nuestra, siempre que sea sensible y no intelectual. Pero esta extensión de los conceptos más allá de nuestra intuición sensible no nos sirve de nada. En efecto, se trata entonces de conceptos vacíos de objetos..., simples formas del pensamiento sin realidad objetiva, ya que no tenemos a mano intuición alguna a la que aplicar la unidad sintética de apercepción, único contenido de esas formas. Con tal aplicación podrían determinar un objeto. Sólo nuestra intuición sensible y empírica puede darles sentido y significación (*KrV* B 148).

Kant niega la posibilidad de un entendimiento intuitivo. El entendimiento, al menos el nuestro, tiene que remitir directa o indirectamente a la sensibilidad. Pero si no es intuitivo, se configura entonces como un entendimiento que exige la intuición sensible, como una actividad del Yo que enlaza la diversidad sensible dada en la intuición. Nuestro entendimiento es la facultad de los conocimientos que, por su parte, no son más que la relación que las representaciones guardan con un objeto, siendo éste sólo aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de la intuición. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por tanto, la unidad de conciencia determina la relación de las representaciones con un objeto y su validez objetiva. Consiguientemente, la unidad de conciencia hace que aquéllas se conviertan en conocimiento y fundamenta la misma posibilidad del entendimiento. Esta unidad de conciencia es lo que Kant entiende por Yo.

Luego el proceso mediante el cual la *KrV* llega a la posición del Yo es muy distinto del acto de posición absoluta que inaugura la *WL*. La unidad de conciencia, definitoria del Yo kantiano, desaparecería si lo

diverso de la intuición no se uniera en conceptos de objetos, pues todas las intuiciones están sometidas a las categorías, en tanto que condiciones de acuerdo con las cuales tal material puede unirse en una conciencia. Desde que se presenta en nuestro ánimo esa diversidad, la unidad del «Yo pienso» posibilita la construcción de la realidad objetiva. Y la misma unidad del Yo se perdería en lo múltiple de la intuición, si no hiciese la síntesis de semejante multiplicidad por medio de las categorías. El acto «Yo pienso», que debe acompañar a todas las representaciones, no tendría lugar sin alguna representación que suministre la materia del pensar, pues lo empírico es la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura. En suma, sin la dimensión de la receptividad, incluso la representación intelectual *Yo* se disiparía:

la unidad de conciencia sería imposible si, al conocer la diversidad, el ánimo no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento. Consiguientemente, la originaria e ineludible conciencia de identidad del Yo es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos (*KrV A 108*).

Frente a esta vía de acceso al Yo, siempre mediata por parte de Kant, la intuición intelectual es, para Fichte, la forma de la conciencia inmediata del Yo. Por ella no entenderá la *WL* la intuición de una cosa en sí, de una realidad absoluta, ya sea objetiva o subjetiva, que Kant había considerado inaprehensible. Es el acto en virtud del cual el espíritu se pone como tal y enfatiza su interioridad:

Únicamente por medio de este acto y simplemente por medio de él, por medio de un actuar al cual no precede absolutamente ningún actuar, viene a ser el Yo originariamente para sí mismo (*GA I/4*, 213; cf. 272).

Hemos constatado que Kant tiene otra manera de allegarse al Yo. De él no tenemos conciencia inmediata. La conciencia del mundo, la experiencia externa, es condición de la experiencia interna. Por eso, el Yo kantiano descubre su función al final de la deducción de las categorías, para constituirse en condición trascendental de una única experien-

cia compartida y universalizable. Ahora bien, con independencia de la forma de conciencia del Yo y del momento de su irrupción, Kant llama experiencia a una síntesis de percepciones realizada por el entendimiento a partir de la diversidad sensible dada en la intuición. La experiencia⁴⁶ en este sentido es el primer fruto de nuestro entendimiento y señala al Yo como su instancia productora.

¿Por qué entonces no elevar el Yo a principio de la experiencia? Si ésta no es más que un conocimiento, algo pensado, algo perteneciente a la conciencia o al Yo, ¿por qué no emprender la deducción integral de la experiencia desde el Yo? ¿No radica ahí el verdadero mensaje de la revolución copernicana, esto es, el predominio del Yo, de la razón, sobre las cosas? Tal era la convicción fichteana:

Todo el mundo comprenderá, es de esperar, que si se supone con el idealismo trascendental, aunque sólo sea problemáticamente, que toda conciencia reposa en la conciencia de sí y está condicionada por ella..., tiene que pensar ese volver sobre sí como anterior a todos los demás actos de la conciencia o como condicionándolos, tiene que pensar ese volver sobre sí como el acto más primitivo del sujeto. Y, como además, nada es para él que no sea en su conciencia, y todo lo demás de su conciencia está condicionado por este mismo acto..., tiene que pensarlo como un acto para él totalmente incondicionado y, por ende, absoluto... Y el idealismo trascendental, si procede sistemáticamente, no puede proceder de otra manera que como procede la *WL* (GA I/4, 216).

Sólo la elevación de la intuición intelectual a principio supremo, sólo la realización de este acto de posición del Yo en el frontispicio de la filosofía garantiza el carácter infranqueable del Yo. Toda conciencia es por y para un Yo, y sin éste nada existiría. El Yo posee el principio de

46. «La experiencia... consiste en una síntesis de percepciones, pero una síntesis que no se halla contenida en la percepción, sino que contiene en una conciencia la unidad sintética de la diversidad de tal percepción» (*KrV* B 218). En la misma línea: «La experiencia es, sin ninguna duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles» (*KrV* A 1).

su unidad en sí mismo, que no le es conferido por nada externo. El Yo no es algo compilado, sintetizado, sino una tesis absoluta (GA I/4, 228). Toda conciencia *efectiva* es conciencia de algo, mediata. Si Fichte hace de la conciencia del Yo una conciencia inmediata, originaria, es para afirmar que las cosas jamás deben determinar el ser de nuestra subjetividad, creyendo redondear así el riguroso ajuste entre el contenido nuclear de la filosofía kantiana y la WL:

¿Cuál es, en dos palabras, el contenido de la WL? Éste: la razón es absolutamente autónoma; es sólo para sí y, además, sólo ella es para sí. De modo que todo cuanto ella es ha de hallarse fundado en ella misma, y ser explicado sólo a partir de ella misma y no de algo fuera de ella, a lo cual, fuera de ella, no podría llegar sin dejar de ser ella misma. En suma, la WL es idealismo trascendental. ¿Y cuál es, expresado brevemente, el contenido de la filosofía kantiana? ¿Cómo podríamos caracterizar el sistema de Kant? Confieso que se me hace imposible pensar cómo se puede entender siquiera una proposición de Kant y hacerla compatible con otras proposiciones sin aquel mismo presupuesto, que creo salta a la vista en todas partes (GA I/4, 227).

Otro elemento con el que Fichte asocia su intuición intelectual es el imperativo categórico:

Esta cuestión olvidó Kant planteársela porque no ha tratado en ninguna parte el fundamento de toda la filosofía, ya que en la *KrV* se ocupó sólo del fundamento teórico, en el cual no podía entrar el imperativo categórico, y en la *KpV* consideró sólo el fundamento práctico, en el cual interesaba únicamente el contenido y no podía surgir la cuestión de la clase de conciencia (GA I/4, 225).

Fichte es parco en lo relativo a la identificación del imperativo categórico con la intuición intelectual. Pero sus textos delatan un lapsus, al sostener que Kant no se ha planteado el problema de la forma de conciencia del imperativo categórico. Kant lo aborda explícitamente⁴⁷ e in-

47. «La ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece

cluso rechaza que sea una intuición intelectual:

Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual, empero, como concepto positivo, sería exigible una intuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo (AK V, 56).

De la misma manera que la construcción de una única experiencia teórica compartida y universalizable impone la necesidad de sintetizar la diversidad sensible a partir de determinadas normas intersubjetivas del pensar —los principios puros del entendimiento—, la construcción de una experiencia práctica impone la necesidad de promover una síntesis de las voluntades discretas mediante una ley racional, universal, que haga posible la concordancia entre ellas (AK V, 29-30). El imperativo categórico se descubre, pues, a una voluntad impulsada a la acción por la determinación de una razón legisladora que ha soslayado todo factor empírico en la elevación de esa máxima necesaria y universal.

Sin la conciencia del condicionamiento empírico derivado de nuestra finitud, que ha de estar a nuestra merced para celebrar nuestra autonomía, no habría conciencia de la ley moral. La intuición intelectual que Kant excluye en el ámbito práctico es la ya desterrada del teórico (a sa-

primeramente, y ...conduce precisamente al concepto de la libertad. Pero ¿cómo es posible también la conciencia de aquella ley moral? Nosotros podemos tener conciencia de leyes puras prácticas, del mismo modo como tenemos conciencia de principios puros teóricos, observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala» (KpV AK V, 29-30).

«La ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros *a priori* tenemos conciencia, y que es cierto apodóticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente» (AK V, 47).

ber, la conciencia inmediata y no sensible de un objeto en sí) porque, en primer lugar, el ser humano no posee un entendimiento intuitivo y, en segundo lugar, la libertad no es deducible de una instancia ajena a la absoluta autonomía del Yo. Y, sin embargo, no resulta antikantiana la posición de Fichte cuando asocia el imperativo categórico con la forma de conciencia inmediata de su ahora elucidada noción de intuición intelectual. Pues Fichte, análogamente a como rechaza la intuición intelectual en clave kantiana para el ámbito de la teoría, rechaza su aplicación en el práctico. Si Kant no da a la moral ningún fundamento superior al de la ley moral como expresión de nuestra razón (AK VI, 3), Fichte hace lo propio cuando vincula la intuición intelectual a la conciencia de la actividad pura, a la Yoidad. La razón fichteana, más allá de una mera facultad de razonar, aparece como determinando ella misma su actividad, proponiendo un fin exclusivamente a partir de ella misma. El talante práctico de la razón reside en su indeterminabilidad por lo extraño, en su autodeterminación:

El principio de la moralidad es el pensamiento necesario de la inteligencia de acuerdo con el cual ella debe determinar su libertad, sin excepción, según el concepto de su autonomía.

Es un pensamiento, de ninguna manera un sentimiento o una intuición, aunque este pensamiento se funda en la intuición intelectual de la actividad absoluta de la inteligencia; un pensamiento *puro*, en el que no se mezcla el menor elemento de sentimiento o de intuición sensible, pues es el concepto inmediato que la inteligencia pura tiene de sí misma como tal; un pensamiento *necesario*, pues es la forma bajo la cual se piensa la libertad de la inteligencia...

El contenido de este pensamiento es que el ser libre *debe* —el deber expresa la determinación de la libertad—, que debe poner su libertad bajo una *ley*; que esta ley no es sino el concepto de *absoluta autonomía* (absoluta indeterminabilidad por cualquier cosa fuera del concepto); en fin, que esta ley vale *sin excepción*, porque contiene la determinación originaria del ser libre (GA I/5, 69-70; cf. 26-27, 66-68).

4.2 Experiencia y subjetividad en el idealismo de Kant y Fichte

Tras la acerba recepción del *FDC*, Fichte se siente apremiado a aclarar el nexo entre subjetividad y realidad, pues sus detractores le imputaron al Yo absoluto una suerte de dotes fantasmagóricas de reificación con la mera fuerza de los silogismos. Se defiende de la acusación de logicismo invocando al propio Kant, quien no sólo no apela a un contenido dado desde fuera, sino que nunca ha dado a la experiencia como fundamento de su contenido empírico algo distinto del Yo. Fichte mantiene la imposibilidad de pensar una cosa independientemente de nuestra facultad de representar, y esta actitud revela la fisonomía de la filosofía crítica:

El sistema crítico... enseña que el pensamiento de una cosa que poseería en sí e independientemente de toda capacidad de representar la existencia y ciertas cualidades, es una quimera, un sueño y un sinsentido (GA I/2, 57).

El riesgo de extraviarse en una lógica vacua es difícil de evitar cuando Fichte afirma la conveniencia de partir en filosofía de un principio formal a la vez que existencial (GA I/2, 53). La realidad entonces se define íntegramente desde el Yo (GA I/4, 203). Por tanto, la idea de una cosa en sí, de un No-Yo independiente del Yo, es contradictoria:

la esencia del idealismo trascendental en general, y de su exposición de la *WL* en particular, consiste en que el concepto de ser no se considera como un concepto primario y primitivo, sino simplemente como un concepto derivado, y derivado por medio del contraste con la actividad, o sea sólo como un concepto negativo. El ser es, para él, una mera negación de ésta. Bajo esta condición tan sólo tiene el idealismo una firme base y resulta concordante consigo mismo (GA I/4, 251-252).

¿Hasta dónde —dice Fichte, interpretando la *KrV*— se extiende la aplicabilidad de las categorías? Sólo sobre el dominio de los fenómenos; por consiguiente, sólo sobre lo que es ya para nosotros y en nosotros mismos (GA I/4, 235). ¿Qué significa hablar de una cosa en sí, un noumeno, como causa de nuestras representaciones? En primer lugar, contradecir la condición kantiana del uso empírico de las categorías; en

segundo lugar, olvidar que un nóúmeno es un mero pensamiento. Ambas consecuencias atentan contra la letra de la filosofía kantiana:

En tanto no declare Kant expresamente con estas mismas palabras que él deriva la sensación de una impresión de la cosa en sí o, para servirme de su terminología, que en filosofía debe explicarse la sensación por un objeto trascendental existente en sí fuera de nosotros; en tanto esto no suceda, no creeré lo que aquellos intérpretes nos refieren de Kant (GA I/4, 239).

Kant no hace de la cosa en sí el fundamento del contenido empírico del conocimiento, como creen algunos de sus acólitos; pero tampoco reduce el mundo real a un simple engendro en la conciencia. Para conjurar una lectura tan distorsionada debemos ponderar la relación entre el idealismo trascendental y el realismo empírico kantianos. Fichte premia aquél y minimiza éste, por ser deudor de la tópica exégesis de la filosofía kantiana en base al dualismo recalitrante fenómeno/cosa en sí. Según tal exégesis, sólo conocemos fenómenos, mientras que la cosa en sí, como sustrato último de la realidad, es desconocida a la par que causa de la afección mediante la cual nos representamos los fenómenos. Jacobi inspira esta interpretación sesgada que cala en la época. Fichte convirtió el idealismo trascendental en el único punto de vista filosófico, y cifró su tarea en la deducción de todo el orbe de la experiencia a partir de un principio incondicionado. Relega la veta del realismo empírico, pues peraltarla hubiera comportado dar un mayor peso al punto de vista común, de la vida y de la ciencia. La filosofía se abre a otra visión, a la especulación, que tiene su fundamento en el pensar autónomo, que así se convierte en su auténtico *ímpetu*.

La libertad es el motor del fichteanismo. Es principio (*Prinzip, Grund*) de la *WL*, la instancia que hace explicable lo que debe ser explicado en la filosofía, a saber, la experiencia entera o el orbe completo de nuestras representaciones. Es igualmente comienzo (*Anfang*) de la *WL*, al iniciarse con la elección del punto de vista que la define. La *WL* no es una colección de conocimientos acumulados o heredados, no es un discurso *dado* que se pueda recibir o adquirir históricamente de vivencias más o menos cotidianas, que son precisamente las que constituyen el discurso de la vida y de la ciencia. A ella no puede uno encaminarse a través de lo que otro ha producido o produce, pues la filosofía no se

puede copiar ni remedar, ni el verdadero filósofo puede ser un imitador. Copia, remedo, imitación son los antagonistas de un alma libre. La *WL* es un cierto modo de pensar (*Denkart*), una cierta visión (*Ansicht*) o punto de vista (*Gesichtspunkt*) que hemos de alentar en nosotros; en consecuencia, algo que se nos escapará si no realizamos la experiencia interna que ella nos solicita, experiencia (absolutamente originaria, tética) que tiene lugar sólo si atendemos a nuestro Yo y observamos cómo actúa: «la filosofía es un producto de la libre capacidad de pensar, la ciencia acerca de la experiencia que cada uno tiene que producir en sí mismo» (GA IV/2, 19). Y aquí la experiencia debe entenderse tanto en sentido subjetivo como objetivo: la experiencia filosófica y la experiencia efectiva.

Al reparar en mí mismo, en los hechos de mi conciencia o representaciones, encuentro unas acompañadas del sentimiento de necesidad, por cuyo fundamento pregunta la *WL*. Esta pregunta entraña una elevación sobre lo fundado, se interroga por algo que no acaece como representación necesaria, sino como producido por el pensar libre y, sin embargo, necesario para deducir la experiencia humana. ¿Qué nos obliga a emprender esa ascensión que nos reclama la *WL*? Nada salvo la asunción del punto de vista que más se complace con la afirmación de nuestra autonomía, de nuestra Yoidad. A esta posición nada nos empuja salvo nuestro pensar con su libertad: la libertad del pensar. En el único acto libre que le está permitido a la filosofía, la elección de su punto de vista, despinata la imaginación.

La *WL* pretende un mejor autoconocimiento, prolongando el *sapere aude* kantiano. Después de la revolución copernicana quedó claro, por una parte, que no son los objetos los que rigen nuestra facultad de conocer, sino que es ésta la que empuña el cetro, y, por otra, que la razón sólo reconoce lo que ella produce. La pregunta por lo que constituye nuestro mundo y nuestra experiencia sólo puede responderse apelando a nosotros mismos. Si el Yo es caracterizado como agilidad, actividad, espontaneidad, libertad, en mayor grado hay que exigírselo al filósofo en la elección de su punto de vista. Libertad/actividad frente a servidumbre/cosificación: éste es ahora el dilema. La opción por una u otra alternativa depende del hombre que se es:

Todo depende, por tanto, de uno de ambos sentimientos: el de la dependencia y la esclavitud (en el dogmatismo), o el de la liber-

tad y la espontaneidad (en el idealismo); según cuál de ellos sea el dominante en un hombre, se aceptará uno de ambos sistemas y se obligará a callar al sentimiento opuesto. [...]. El dogmatismo es lo más indigno para los hombres honorables, pues niega el sentimiento de libertad, de espontaneidad (GA IV/2, 21).

Al moralismo kantiano que impresionó a Fichte en sus albores se le da una vuelta de tuerca: la libertad no será responsable sólo de la experiencia práctica, sino también de la teórica y, con ello, de la experiencia entera. El dogmatismo es degradado ética y epistemológicamente. La alternativa precitada es, en consecuencia, también especulativa. Sólo el idealismo se muestra capaz de explicar qué es una inteligencia y cómo surgen las representaciones:

Nada puede uno pensar sin pensar además su Yo como consciente de sí mismo; jamás puede hacer una abstracción de su autoconciencia (GA I/2, 260).

¿Cómo convertir en inteligencia, en espíritu, lo que antes era materia? ¿Cómo convertir en Yo lo que antes era una cosa? ¿Cómo explicar nuestra vida consciente, nuestras representaciones? ¿Remitiendo a la afectación de algo presuntamente dado al Yo? ¿Cómo hacer explicable el tránsito de uno a otro? El realismo dogmático no sabe cómo disipar estas dudas:

El dogmatismo... presupone algo que no se presenta a la conciencia, una cosa en sí; además debería explicar cómo se origina una representación a través del afectar. Por tanto, es un pensar arbitrario y problemático (GA IV/2, 21).

O más rotundamente en la *PI*:

El tránsito del ser al representar es lo que [los dogmáticos] tenían que mostrar. No lo hacen ni pueden hacerlo. Pues en su principio reside simplemente el fundamento de un ser, pero no del representar, totalmente opuesto al ser. Dan, pues, un enorme salto a un mundo totalmente extraño a su principio (GA I/4, 197).

Si somos inmediatamente conscientes de lo que hacemos, ¿no está a nuestro alcance explicar lo que encontramos en nuestra conciencia a

partir de los modos de actuar de nuestro Yo? El idealismo todo lo deduce desde el Yo y, por eso, se llama filosofía inmanente, frente al dogmatismo, que es trascendente, al explicar las representaciones desde la afección del Yo por el No-Yo o cosa en sí. Deduciendo nuestra experiencia integral desde nosotros mismos, la *WL* hiperboliza el idealismo trascendental. En efecto, si el idealismo no se ocupa tanto de los objetos como de nuestra manera de conocerlos y, en consecuencia, de los conocimientos *a priori*; si lo que quiere la filosofía kantiana es establecer las condiciones trascendentales de una experiencia compartida y universalizable, cuya última condición de objetividad reside en el Yo; Fichte lleva a su máxima radicalidad este planteamiento. Sabedor de que la filosofía kantiana está recorrida por dos discursos o dos puntos de vista distintos aunque complementarios, el del realismo empírico que sostiene la existencia independiente de la realidad externa, y el del idealismo trascendental propiamente dicho, que interroga por las condiciones subjetivas del conocimiento de esa realidad, Fichte considera el segundo como el discurso genuinamente especulativo.

La *WL* es idealismo trascendental porque aborda la deducción completa de la experiencia, e incluso la deducción de nuestra creencia realista en la existencia independiente de las cosas, y lo hace apostado en la cima más alta del kantismo, en el Yo, que, sin embargo, ya no será mera condición última de objetividad, como sucede en Kant, sino principio de deducción y fundamento de la experiencia sintética. La *KrV* apuesta por una experiencia que resulta de sintetizar la diversidad dada en la intuición sensible. A los ojos de Fichte, esa experiencia, o mejor dicho, ese conjunto de reglas o normas del entendimiento que constituyen nuestra experiencia, deben ser a su vez verdaderamente deducidas, esto es, hay que mostrar cuáles son las condiciones trascendentales, según terminología kantiana, o el fundamento, según la fichteana, de esas normas o reglas generadoras de nuestra experiencia. La condición última, el fundamento originario e indeducible, es el actuar libre –aunque necesario para la realización de su fin– del Yo.

La aventura especulativa que Fichte invita a seguir –en los confines de su exhortación a ser independientes–, a recrear cada uno en sí mismo (GA I/4, 186 ss., 199 ss., 209-216; IV/2, 17-27), es un viaje de exploración filosófica, en el que la autonomía escribe nuestro cuaderno

de bitácora. Aquí se narra el alumbramiento de un mundo entero por y para el Yo. Si la WL posee originariamente un único texto, el Yo, y si las condiciones de la posición efectiva del Yo estriban en poner otras entidades aparte del Yo, ¿cómo logra el Yo zafarse de sí mismo, momento en el que comienza la mayéutica de la experiencia? El problema de la salida del Yo de sí mismo no es sólo el problema de la conexión con un mundo externo a él, que se convierte en su escenario, sino ante todo el problema de cómo el Yo surge desde sí mismo o cómo el Yo de la intuición intelectual, todavía preconciente en sentido estricto, llega a ser plenamente consciente de sí, esto es, un Yo efectivo, individual pero *inter subiectos*. Ambos problemas acaban convergiendo, ya que la autoconciencia plena y la conciencia del mundo externo de objetos y de sujetos, de una objetividad natural y de una intersubjetividad, en la que me inserto individualizándome, se coimplican necesariamente.

La respuesta a esta aporía se ubica de nuevo en la libertad:

Se afirma que el Yo práctico es el Yo de la autoconciencia originaria, que un ser racional sólo se percibe inmediatamente en el querer y no se percibiría —y, en consecuencia, no percibiría el mundo—, luego no sería ni siquiera inteligencia, si no fuera un ser práctico. El querer es el carácter propio, esencial de la razón; según la intelección de los filósofos, el representar se halla con el mismo en una relación de acción recíproca, pero, sin embargo, es puesto como lo contingente. La facultad práctica es la raíz más íntima del Yo, sobre ella se apoya todo y a ella está todo prendido (GA I/3, 332; cf. IV/2, 115).

Fichte considera la libertad como un principio de determinación teórica de nuestro mundo (GA I/5, 77), condición de la conciencia del mundo externo, natural y social. A la inteligencia, a la conciencia como actividad representativa, le subyace, a guisa de fundamento, la voluntad, el carácter práctico del Yo. El conjunto de herramientas conceptuales que constituye nuestra inteligencia y que nos sirve para definir, organizar y dominar nuestro mundo, sólo está a nuestra merced por esa salida de sí que hace posible el querer, la voluntad o la libertad. Espacio, tiempo, categorías, el cosmos de nuestras representaciones, destellan con motivo de la actividad práctica del Yo. El espacio aparece como

esfera de mi libertad, como un terreno a roturar por mi actuar efectivo, gracias a la atribución de un cuerpo, voluntad sensibilizada, que se torna instrumento de la libertad. El tiempo surge mediante la intuición de la estructura sucesiva de nuestras acciones. Las representaciones emergen en la conciencia cuando me veo obligado a registrar una limitación de mi actividad, que pone en marcha a la reflexión para que atienda a esta limitación interiormente sentida y a su causa externa. Las categorías se desenvuelven en el proceso de incardinación del Yo en su mundo, son los modos que acompañan el devenir mundano del Yo, las maneras en que el Yo, desde su pensar ensimismado, desemboca en el pensar de lo otro, del mundo que lo cerca y a la vez lo anima a conquistarlo, de la alteridad como obstáculo y resistencia a la vez que como estímulo a desplegar todo su potencial emancipador.

5. *Una estética según los principios de la Doctrina de la ciencia: ¿una terra incognita?*

5.1 Cultura de la libertad (Fichte) y educación estética (Schiller): ostracismo o protagonismo de la sensibilidad

Schiller, en la frecuentada carta decimotercera de su famosa serie publicada en *Las Horas*, subraya la impotencia de la filosofía trascendental para acoger en su seno una estética por el descarrilamiento que causaría el protagonismo de la sensibilidad: «En una filosofía trascendental, en la que lo esencial es liberar a la forma del contenido y mantener puro lo necesario, libre de toda arbitrariedad, es fácil acostumbrarse a considerar lo material únicamente como un impedimento y a representarse la sensibilidad, precisamente porque es un obstáculo para esa operación, como opuesta necesariamente a la razón. Esa concepción no se halla de ninguna manera en el *espíritu* del sistema kantiano, pero sí podría hallarse en su *letra*» (EE, 213). Kant y Fichte han despojado a la sensibilidad de sus legítimos derechos en provecho exclusivo de la razón. Schiller quiere impartir justicia en nombre del espíritu del kantismo restableciendo el equilibrio entre los dos elementos opuestos de la natu-

raleza humana que la filosofía trascendental, arrastrada por el fervor literal de sus dos caudillos, sacrifica el uno al otro. Las partes escindidas no han de mantener una relación de jerárquica pleitesía, sino de coordinación entre iguales. Sin embargo, el poeta no puede por ensalmo estigmatizar como un lastre a quienes le brindaron un inestimable arranque para sus investigaciones en la teoría del arte. Para ahondar en el motivo aducido para su palinodia, hemos de afrontar el reto de engastar estéticamente la sensibilidad con la filosofía trascendental.

Aunque en sus escritos precoces hay algún excursus significativo para la estética, Fichte y Schiller acendran su interés filosófico por el arte acicateados por la fuerza de atracción de la *KU*. Ésta es relevante por dos motivos. En primer lugar, porque introduce un ámbito propicio para la comunicación recíproca, pues la experiencia de lo bello era susceptible de ser compartida universalmente; naturaleza y libertad conseguían aquí una armonía anhelada en otras esferas. En segundo lugar, junto al juicio estético, el juicio teleológico permitía no excluir una perspectiva diferente a la mecanicista acerca del mundo fenoménico. Fichte empleará el principio de finalidad, con resultados insatisfactorios, como criterio distintivo ya del fenómeno de la revelación, ya de la libertad frente al resto de los fenómenos de la naturaleza. Dentro de la órbita de la tercera *Crítica*, pero como satélites díscolos, giran los tempranos vástagos de ambos.

Fichte acuña la fórmula «cultura de la sensibilidad» con una interpretación antagónica a la de Schiller.⁴⁸ En la segunda edición del *Ensa-*

48. W. Hogrebe le concede a Fichte el papel de precursor de Schiller («Schiller und Fichte. Eine Skizze», en: *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, ed. de J. Boltz, Frankfurt, 1984, p. 279), pero esta tesis no se compeadece con los argumentos que aportaremos. El interés de Fichte por la *KU* se confirma por la prontitud con que acomete su *Ensayo de un extracto explicativo de la KU de Kant* (1790-1791), donde, amén de querer lograr una exposición más clara de la obra (GA III/1, 174-175, 188-189), examina la *Introducción* y los 16 primeros parágrafos del primer libro de la *Análítica del juicio estético* (II/1, 325-373). Schiller, en la carta a Körner del 25 de enero de 1793, manifiesta su convicción de haber superado la *KU* al probar la objetividad de la belleza: «Dirás que eso es demasiado pedir, pero mientras no se haya logrado, el gusto continuará siendo empírico, tal y como Kant lo tiene por inevitable. Pero es precisamente de esa inevitabilidad de lo empírico, de esa imposibilidad de

yo de una crítica de toda revelación introduce un pasaje que parece una concesión a su rival, pues se interroga acerca de si «en la educación debería pensarse más en el desarrollo del sentimiento de lo sublime» (GA I/1, 145). Pero esto no acaba de contrarrestar la influencia perniciosa que ejerce la sensibilidad sobre los hombres, ni su responsabilidad en los males que aquejan a su época:

La más extrema corrupción de los seres racionales respecto a la moralidad tiene lugar cuando ni siquiera existe la voluntad de reconocer una ley moral y de obedecerla, cuando los impulsos sensibles son los únicos fundamentos de determinación de su facultad de deseo. [...]. Para mostrar la necesidad de una revelación, tendría que poder mostrarse la existencia posible de hombres, e incluso generaciones y razas enteras de seres humanos, que, merced al dominio que la sensibilidad ha ejercido sobre ellos, estarían privados del sentido de la moralidad o completamente, o hasta un grado tal que no se les podría influir en absoluto por este medio (GA I/1, 55-56).

La revelación, la proclamación sensible de Dios como suprema autoridad moral, se torna necesaria para compensar el sobrepeso de la sensibilidad. Schiller equipara la valencia de la sensibilidad con la de la espiritualidad; Fichte, por contra, le presta a la última la supremacía. Los *Escritos de Revolución*, coetáneos de la segunda edición del *Ensayo*, denuncian vehementemente la política auspiciada por la sensibilidad, y proponen una drástica criba cultural como propedéutica de una cultura de la libertad:

La *cultura* es el ejercicio de todas las fuerzas y facultades con vistas a la completa libertad, a la completa independencia en relación a todo lo que no está en nosotros mismos, nuestro Yo puro (*reines Selbst*)... Si nuestro verdadero y último fin final nos es asignado mediante la ley moral que está en nosotros por y en la forma de nuestro Yo puro, todo lo que no pertenece a esta forma pura, o todo lo que hace de nosotros seres sensibles, no es un fin

establecer un principio objetivo del gusto, de la que no acabo de convencerme» (NA XXVI, 175).

en sí, sino sólo un medio para un fin más elevado, nuestro fin espiritual. Nuestro ser sensible no debe determinarnos nunca, sino que debe ser siempre determinado por algo más elevado en nosotros, por la razón (GA I/1, 241).

La *Kultur zur Freiheit* es un proceso tendente a desbrozar de maleza sensible el camino que culmina en la apoteosis de la *forma del Yo puro*, la subjetividad, la espiritualidad. Tal expresión le tiene un aire de familia al concepto kantiano de *autonomía de la voluntad* –parentesco que no se le escapará a Schiller. Del imperativo de determinar todas las formas cambiantes de nuestro Yo según su forma pura se derivan dos derechos fundamentales del hombre, la *sumisión* y la *cultura de la sensibilidad*:

En esta lucha dos cosas deben ocurrirle a la sensibilidad. En primer lugar, debe ser domada y subyugada; no debe ordenar, sino servir; no debe pretender prescribirnos nuestros fines o condicionarlos. Esta es la primera acción mediante la que se logra la liberación de nuestro Yo (*Ich*): la *sumisión y domesticación* (*Unterwerfung und Bezähmung*) de la sensibilidad. Pero con esto todavía no está todo hecho. La sensibilidad no sólo no debe ser ama y señora, sino que debe convertirse en servidora, en una servidora diestra y capaz; debe ser útil. Con vistas a este fin, hay que movilizar todas sus facultades, moldearlas y educarlas en todas las maneras, elevarlas y fortalecerlas hasta el infinito. Ésta es la segunda acción para la liberación de nuestro Yo, la *cultura de la sensibilidad*. [...]. Gracias al soberano ejercicio de estos dos derechos del vencedor sobre la sensibilidad, el hombre sería *libre*, es decir, dependiente sólo de sí mismo, de su Yo puro. [...]. Sin el ejercicio del primero de estos derechos, ni siquiera podría *querer*; sus acciones serían determinadas por estímulos exteriores que operarían sobre su sensibilidad... Con el ejercicio del primero de estos derechos, podría querer actuar por sí mismo; pero sin hacer valer el segundo, su voluntad sería una voluntad *impotente*... Sería un señor, pero sin servidores; un rey, pero sin súbditos. [...]. La primera acción del vencedor nos asegura el *querer* (*Wollen*); el segundo, que consiste en reclutar y armar nuestras fuerzas, nos asegura el *poder* (*Können*).

Esta cultura en vista de la libertad es el único fin final posible del hombre, *en tanto que es una parte del mundo sensible*; pero este supremo fin final sensible no es todavía el fin final del hombre en sí, sólo es el último medio para la consecución de un fin final más elevado, su fin final espiritual, la perfecta concordancia de su voluntad con la ley de la razón. Todo lo que el hombre hace debe poder ser considerado como un medio de llegar en el mundo sensible a este último fin final (GA I/1, 242-243).

La concesión a la sensibilidad de la patria potestad sobre los hombres significa una claudicación de la razón:

la libertad *cosmológica*, es decir, el *estado (Zustand) en que no se depende realmente de nada externo* –ningún espíritu la posee excepto el espíritu infinito, pero ella es el último fin de la cultura de todos los espíritus finitos (GA I/1, 252).

En Fichte el concepto de cultura está teñido de política, mientras que en Schiller, a pesar de coincidir con aquél en el diagnóstico de la época como un tiempo transido de corrupción, está teñido con ella. En Fichte es una alternativa política, en Schiller es una alternativa a la política. La forma del Yo puro, mediante ese doble rito de iniciación consignado en el concepto de cultura, debe emanciparse de todo lo dado empíricamente, de la sensibilidad, definida como «lo que no es el Yo puro, y, por consiguiente, todas las facultades corporales y espirituales que pueden ser determinadas por algo exterior a nosotros» (íd., 242). Obedecer a la sensibilidad entraña heteronomía y pasividad, el reverso precisamente de la cultura, que exige espontaneidad, actividad (íd., 244). En el terreno político, todo lo que contradice, impide o amortigua este proceso emancipador, es execrado como una agresión al derecho. El progreso cultural legitima la revolución. Fichte desea hostigar a un frente ideológico con creciente pujanza en Europa, que encuentra su principal veta en la filosofía del británico E. Burke. La reivindicación de la sensibilidad, de la experiencia, es identificada con la apología del burkianismo –sea el político, sea el estético–, el cual esconde el propósito conservador de demorar la subversión del *statu quo*. El kantismo izado por el joven Fichte se ensaña con los burkianos –Gentz y Garve, vg.–, mientras que Schiller va escorándose hacia su lectura maniquea de la Revo-

lución Francesa y aboga por el arte como única instancia meliorativa y regeneradora del hombre. En el diseño de esta misión se apropia Schiller de un venero terminológico procedente de las *Lecciones sobre el destino del sabio* (1794).

No existe un concepto unitario de cultura en Fichte, pero siempre hallamos un escorzo común a todas sus acepciones. El concepto de cultura halla su alma gemela en el concepto de propiedad.⁴⁹ La subjetividad humana no sólo está determinada por la libertad, sino también por la presión cosificadora de los objetos, por una pasividad coercitiva. Pero el destino (*Bestimmung*) del hombre consiste en clausurar esa reificación, esa alienación que padece al abdicar de su actividad en favor de los objetos. La urgencia en trascender el estadio de cosificación es un esfuerzo infinito en pos del infinito (GA I/3, 30, 32, 44). La trama de esta búsqueda sin término, de este proceso de reconciliación con el ideal de la acción infinita, recibe el nombre de formación, cultura (*Bildung, Kultur*), uno de cuyos retoños lo constituye la habilidad.⁵⁰ En la conquista de la

49. En los *Revolutionsschriften* ni la propiedad ni la cultura son competencia del Estado. Ni una ni otra pueden integrar el contenido del contrato civil, y, por consiguiente, no hay que devolverlas al Estado, una vez alguien haya decidido romper el pacto social. El fundamento de la propiedad reside en la forma que un cierto individuo le imprime a una cierta materia. Desde el punto de vista de la materia, todo hombre posee originariamente un derecho de apropiación (*Zueignungsrecht*) sobre la tierra entera. Desde el punto de vista de la forma, todo hombre es propietario, tiene un derecho real de propiedad (*Eigentumsrecht*), en función del trabajo que ha invertido para elaborar la materia bruta; en suma, tiene un derecho de propiedad sobre la materia modificada por él. A este acto de conferir al objeto una forma tal que otro no puede usarlo sin destruirla lo denomina «formación», «trabajo», «elaboración» (*Formation, Arbeit, Bearbeitung*): «Cada uno tiene el perfecto derecho a salirse del Estado tan pronto como quiera; no es retenido ni por el contrato civil, que es válido tanto tiempo como él quiera y cuyas cuentas puede cancelar en todo momento, ni por contratos particulares sobre su propiedad o sobre su cultura adquirida (*erworbene Kultur*); su propiedad sigue siendo suya; su cultura, que, por lo demás, no puede serle despojada, no da al Estado ningún derecho a quejarse de la violación de un contrato o a hablar de ingratitud» (GA I/1, 290-291; cf. 268-269). En Jena, a partir de 1794, el hilo de la argumentación será diferente, en sintonía con una nueva filosofía de la sociedad.

50. «La adquisición de esta habilidad dirigida en parte a reprimir y extirpar nuestras propias inclinaciones defectuosas surgidas antes del despertar de la

independencia respecto de las cosas, al imponerles nuestros fines, asistimos al hallazgo de la dimensión social de la formación:

El hombre está destinado a vivir en sociedad; tiene la obligación de vivir en la sociedad; no es un hombre entero, acabado, y se contradice a sí mismo, si vive aislado (íd, 37).

Intersubjetividad y educación son nociones intercambiables:

El hombre (así como todo ser finito en general) sólo llega a ser hombre entre los hombres [...]. El concepto de hombre no es en absoluto el concepto de un individuo, pues esto es impensable, sino el de un género. La apelación a la libre autoactividad es lo que se llama educación (*Erziehung*). Todos los individuos tienen que ser educados para ser hombres, pues, de lo contrario, no llegarían a serlo. [...]. Es únicamente la libre acción recíproca a través de y según conceptos, únicamente el dar y el recibir conocimientos, lo que constituye el carácter propio de la humanidad, por el cual sólo cada hombre se afirma indiscutiblemente como hombre (GA I/3, 347-348, cf. 379).

La *Kultur zur Freiheit* se convierte en una relación intersubjetiva de apelación a la libre autoactividad (*Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit*), en el intercambio de mutuas influencias, en el sentido de determinaciones a la autodeterminación, de interpelaciones a poner en ejercicio la libertad. Aquí descubrimos la intersubjetividad canónica. El aislamiento y la masificación constituyen sus figuras truncadas, patológicas, y, en consecuencia, merman el proceso de humanización; sólo de la interacción solidaria y de la comunicación recíproca puede esperarse la realización

razón y del sentimiento de nuestra autoactividad (*Selbsttätigkeit*), en parte a modificar las cosas fuera de nosotros y a transformarlas según nuestros conceptos –la adquisición de esta habilidad, digo, se llama *cultura*; e igualmente se llama así el grado determinado de esta habilidad que se ha adquirido. La cultura es diferente sólo según grados; pero es susceptible de grados infinitamente numerosos. Ella es el último y supremo medio para el fin final (*Endzweck*) del hombre, que consiste en la total concordancia consigo mismo –si el hombre es considerado como ser sensible dotado de razón–; ella es incluso el fin último (*letzter Zweck*), si es considerado como mero ser sensible. La sensibilidad debe ser cultivada» (GA I/3, 31).

de la humanidad en cada uno de sus miembros (GA I/3, 44). Mas Fichte parece recelar, destronando de paso la tesis capital de la estética schilleriana, de los beneficios del arte para la educación del hombre. ¿Incentiva o desincentiva la llamada a la autoactividad en que consiste el verdadero aprendizaje? Deslumbrado por el artista, el espectador se convierte en cautivo de éste. El arte se disuelve en un embelesamiento alienante, que confina a la renuncia a la libertad (GA I/6, 361). El cautiverio que reclama la contemplación estética contradice la constante invocación fichteana a la autonomía personal. Esta descripción de la influencia del artista en la contemplación estética no se traduce, empero, ni en desconfianza ni en menosprecio hacia el arte, pues le descubrirá una libertad genuina, desinteresada, autoconsciente, desprendida de tutelas exteriores (GA I/5, 308).

El compromiso social con la *Bildung* impone como deber, teniendo en cuenta las diferencias en las capacidades de los individuos, esforzarnos por perfeccionar la especie allí donde estemos mejor dotados; exige, por tanto, una diversidad de funciones, de oficios, de estamentos. La distribución de esferas de acción, la propiedad en sentido estricto, precipita una división de actividades profesionales. La propiedad no es para Fichte una posesión de objetos, sino primordialmente de actividad, de trabajo, de una profesión. El derecho se propone delimitar esferas de acción (propiedades), y, por ende, establecer una férrea división del trabajo. La única democracia legítima está auspiciada por quien dispone de la piedra filosofal de la distribución de los estamentos, esto es, por los sabios (GA I/3, 52-56). La clase erudita integra la élite designada para promover la causa de la emancipación, y ha de liderar la educación del género humano. Sin embargo, en lo que atañe a este proceso pedagógico, en la sección del *Sistema de la doctrina ética* consagrada a los deberes de las profesiones particulares, pone el trabajo del artista en pie de igualdad con el del sabio y el del maestro moral del pueblo (GA I/5, 307).

En sus *Cartas sobre la educación estética* Schiller emitirá un veredicto devastador de las patologías que fluyen de la malversación política de esa filosofía. El arte persigue enmendar los déficit de comunicación y de las formas de vida, parciales y menesterosas, condicionadas por la especialización. La capacidad funcional del mundo burgués es

rehén de la progresiva división de labores. La dinámica moderna de la producción escinde la acción de la actividad mecánica, la libertad del trabajo, el ocio del negocio, la vocación de la profesión. Frente a estos factores desestabilizadores de una relación de intersubjetividad que, paradójicamente, definen la sociedad civil, el nexo interpersonal erigido sobre el arte ha de recuperar el equilibrio y juntar los fragmentos en que se ha esparcido la humanidad. La sociedad se ahoga en su propio orden civilizado, que propicia la atomización exterior y la quiebra interior de los hombres. Éstos son fragmentos del todo y fragmentos de sí mismos:

Para desarrollar todas y cada una de las múltiples facultades humanas, no había otro medio que oponerlas entre sí. Este antagonismo de fuerzas es el gran instrumento de la cultura, pero sólo el instrumento; pues mientras persista, no estaremos sino en el camino que conduce hacia ella. [...]. Pero ¿puede ser cierto que el destino del hombre sea malograrse a sí mismo en pro de un determinado fin? ¿Habrà de arrebatar nos la finalidad de la naturaleza una perfección que la razón nos prescribe? Por consiguiente, tiene que ser falso que el desarrollo aislado de las facultades humanas haga necesario el sacrificio de su totalidad (EE, 155-159).

Schiller se inspira en Fichte, pero el sistema que éste fragua en Jena a partir de 1794, frontera que todavía no han atravesado los *Escritos de Revolución*, muestra fuertes disonancias entre ambos autores.

5.2 El programa de una estética científica

Hay dos declaraciones programáticas de gran calado durante el período de Jena. Una clausura *Sobre el concepto de una WL*, la otra la *WLnm*. La primera de 1794 apunta la necesidad de desbordar los márgenes de la filosofía teórica y adentrarse en la práctica, que comportará a su vez un reciclaje de la teórica. El Yo inteligente, consciente, finito, es un producto del Yo absoluto, infinito; es su actividad limitada por el No-Yo. La acción originaria alberga una acción reflexiva, un *ponerse* (*Sich Setzen*), esa forma de autoproducción llamada *intuición intelectual* en la que el Yo se pone como absoluto, como idéntico a sí mismo. Tam-

bién una transitiva, pues a la vez que se pone, pone el Yo finito y el No-Yo. Cuando el Yo entra en relación con el No-Yo, entonces el Yo se hace consciente, finito, igual al No-Yo. La actividad del No-Yo y, por consiguiente, su realidad, en tanto que causa de la pasividad del Yo inteligente, mana todavía de la actividad del Yo como Yo puro.

En la actividad teórica la inteligencia y lo inteligible se contraponen y compensan, y el Yo finito es incapaz de remontarse hasta el infinito, de elevarse por encima de la conciencia de los objetos a la autoconciencia. Esa oposición (*Gegensatz*) en que el Yo y el No-Yo se mantienen equidistantes, engendra una contradicción (*Widerspruch*) entre el Yo infinito originario y el Yo finito derivado, que se desplaza a la práctica, donde se invierte la relación de fuerzas. El Yo finito se esfuerza ahora por reducir el No-Yo, rompe así la paridad existente y se lanza a la superación de la finitud en busca de lo infinito inalcanzable. El sujeto del *esfuerzo* (*Streben*) es el Yo finito, que, imposibilitado para superar su limitación en el ámbito teórico, cognoscitivo, y eliminar esa Yoidad hendida, se hace práctico. El Yo absoluto, ilimitado, se proyecta —como idea— al infinito; pero si ésta es la dirección del proceso, si a ello tiende, si sólo ahí encuentra satisfacción el impulso, lo cierto es que lo finito nunca puede consumir su reunificación con lo infinito. Se trata de un *esfuerzo infinito en pos de la infinitud*. El adjetivo *infinito* mienta una aspiración inconclusa *constitutiva* a este Yo práctico, a este Yo sacudido por la tensión del continuo esfuerzo; el sustantivo *infinitud* se presenta como la meta de esa tendencia, es *una idea regulativa*. El objeto que desde el Yo absoluto no es sino un producto, desde el sujeto finito gana independencia, pero con la entrada en la praxis esa independencia se vuelve ficticia, porque la fundamentación última de todo nuestro modo de actuar no puede recaer en algo ajeno, sino en nuestra autoposición como seres libres.

En *Sobre el concepto*, Fichte enumera las disciplinas materiales que surgen arracimadas en la hiedra del saber humano en que consiste este esplendoroso sistema. La *WL* debe implantar sus principios, como corresponde a un saber de los saberes, en todas las disciplinas usufructuarias de la nueva filosofía, entre ellas la estética:

Sólo en la segunda parte [de la *WL*, la práctica, cuyo fundamento es el concepto de esfuerzo] recibe la teórica [fundada sobre el

concepto de representación] su segura delimitación y su sólido fundamento, en tanto que desde el *esfuerzo* establecido como necesario son contestadas las preguntas: ¿Por qué tenemos en general que representar bajo la condición de que exista una afeción? ¿Con qué derecho relacionamos la representación con algo fuera de nosotros como su causa?... En esta segunda parte son fundadas una *nueva teoría de lo agradable, de lo bello y de lo sublime*, de la legalidad de la naturaleza en su libertad, de la doctrina de Dios, del llamado entendimiento común del hombre o del sentido natural de la verdad, y, finalmente, un derecho natural y una doctrina de la moral, cuyos principios no son meramente formales, sino materiales.

En una segunda edición de 1798 desapareció este pasaje (GA I/2, 150-152, 161). Los motivos de su desaparición son, al menos, dos. El sistema había comenzado a desprezarse y, en consecuencia, resultaba ya superflua la declaración de intenciones. La tarea que se proponía a título de hipótesis poseía ya una plasmación que tornaba redundante el desglose del programa. En 1798 ya disponíamos de su teoría jurídica, ética y estética, y se estaba gestando su doctrina de Dios, abortada prematuramente por la disputa del ateísmo. Los apuntes preliminares del curso académico sobre el espíritu y la letra en la filosofía de 1794 certifican la convicción fichteana de disponer de una estética: «Según mi teoría, que no tengo que demostrar aquí, el objeto de la poesía es lo delectable (*das Ergötzende*), el juego de las sensaciones en el tiempo.»⁵¹ Pero hay un segundo motivo relacionado con una metabolización del eco de la *WL* en sus coetáneos y del flujo recíproco de este saber fundamental con sus saberes derivados, que coadyuvan a afinar y apuntalar los cimientos sobre los que se edifican. Esta metabolización será la partida de nacimiento de la *WLnm*, rótulo de las clases que dicta desde el semestre de invierno de 1796-1797. Ella incorpora otra división de la

51. GA II/3, 303. Un documento excepcional que anticipa la fundamentación trascendental de la estética y de su impulso a partir del esfuerzo del Yo dependiente en pos de la independencia lo constituye la *Praktische Philosophie* (GA II/3, 181-266). El estudio más serio del enclave estético en este documento inédito sigue siendo el de F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milán, 1979, pp. 225-251.

WL, si bien la *nova methodo* no establece, a diferencia del FDC, una escisión bipartita entre teoría y práctica. La *Doctrina científica de la teoría o del conocimiento* se refiere al objeto como un objeto dado. Ese objeto es la naturaleza, considerada según las leyes del mecanismo (atracción y repulsión) o según las del organismo. La *Doctrina científica de lo práctico* equivale a la ética, la cual adopta frente al mundo una actitud completamente distinta que la filosofía teórica. Si ésta lo toma como dado, tal cual es y tiene que ser necesariamente, proponiéndose como fin la construcción de un *sistema de la empiria*; la práctica interpreta el mundo tal como «debe ser hecho por seres racionales» según las leyes de la acción y no del conocimiento, y ya no aspira a la pura empiria, sino a lo *ideal*:

En la ética la razón es considerada en general. Ahora bien, la razón se presenta en una pluralidad de individuos cuyas fuerzas pueden entrecruzarse, limitarse y chocar entre sí. Por consiguiente, si el fin global de la razón debe ser alcanzado a través de la reunión de los fines particulares de los individuos, es necesario que la fuerza física de cada uno sea rota y limitada para que no se obstaculicen unos a otros... De la investigación de cómo es factible esto surge el derecho natural o doctrina del derecho. Ésta se mantiene a medio camino entre la filosofía teórica y la práctica. Es teórica porque habla de un mundo tal y como debe ser encontrado. Si el fin de la razón debe ser alcanzado en un mundo moral, es necesario que exista ya un mundo jurídico... Es también *práctica*; semejante constitución política no existe por sí misma, como es el caso de la naturaleza, sino que debe ser producida, aunque no como ocurre en la moralidad, por autolimitación, sino por medios externos; la constitución no puede ordenar como un imperativo, pues no depende de una sola voluntad, sino que surge únicamente de la reunión de varias voluntades. Esta reunión parece ser un *producto de la naturaleza* (cf. Kant, *La paz perpetua*). El problema de la doctrina del derecho radica en que voluntades libres deben ser conducidas a través de un cierto *mecanismo* y *sometidas a la regla que les impone una cohesión y acción recíproca*. En sí no existe tal *mecanismo* natural; luego depende también en parte de la libertad. La actividad por la cual los hombres producen esta constitución legal es un efecto de la reunión de la naturaleza y de la libertad. Emparentada de cerca con la doctrina del derecho y en el mismo ámbito se

encuentra la filosofía de la religión. Ambas constituyen la tercera parte de la filosofía, que se podría llamar filosofía de los postulados.

Hay un postulado de la teoría con respeto a la dimensión práctica. Varios *individuos* libres deben ser mantenidos en un cierto orden, deben estar en relación pacífica los unos con los otros, y así lo postula la teoría tanto para la razón como para la libertad. Es así como obtenemos la doctrina del derecho. A la inversa, hay también un postulado que la filosofía práctica dirige a la teórica. El mundo sensible debe someterse al fin de la razón. Éste es el postulado de la religión, y derivar y explicar este postulado como tal constituye la *WL*, pero su aplicación a la vida, la producción de convicciones religiosas en nosotros mismos y, a través de nosotros, en seres racionales fuera de nosotros, no compete a la *WL*, sino a una parte pragmática de la filosofía y pertenece a la *pedagogía* en el sentido más elevado del término (GA IV/2, 262-264; *WLnM-K*, 242).

Debemos reparar, por un lado, en el uso de la categoría de acción recíproca (*Wechselwirkung*), de interacción, para designar las relaciones entre un ego y un alter-ego humanos; por otro, en la necesidad de alcanzar una síntesis de naturaleza y libertad, y propiciar así la manifestación de la última en la primera. Ambas cuestiones son capitales también para Schiller, que define la belleza como la «libertad en la apariencia fenoménica» (*Freiheit in der Erscheinung*) (NA XXVI, 182), y para Fichte en ambas asume un papel protagonista la imaginación. La libertad se realiza en los individuos por medio de la limitación en su ejercicio empírico, esto es, sólo en una relación jurídica. El derecho no es una disciplina deducida de la ética; el cumplimiento de la legalidad no descansa en la voluntad buena, tal como barruntara la escuela kantiana. Tampoco ha de imponerse por ser el resultado de un mecanismo natural (el antagonismo de las disposiciones hostiles), pues entonces quedaría relegado a la filosofía teórica, que tiene como objeto la naturaleza sujeta a la ley del mecanismo de atracción y repulsión. El reto del derecho consiste en *producir* una constitución política.

Pero bajo la filosofía de los postulados, gozne entre teoría y práctica, se subsume igualmente la religión. La convivencia de ambas disci-

plinas bajo el mismo techo se basa en que catalizan la intercesión entre esferas. Su sentido vectorial es, sin embargo, inverso. En la doctrina del derecho es la teoría la que, desde el examen del mundo *encontrado*, *dado* (donde tiene vigencia la lucha entre las fuerzas operantes, es decir, los conflictos entre los hombres como fuerzas físicas), reclama a la práctica (que investiga el mundo tal como debe ser *producido* por la libertad) la consecución de una compatibilidad reglada, pacífica, entre los arbitrios individuales, entre los cuerpos humanos, índices fenoménicos de la libertad. En la filosofía de la religión, la exigencia de subordinar el mundo sensible al fin de la razón es postulada desde la práctica y dirigida a la teórica. Fichte pudo comunicar sus reflexiones acerca de la coexistencia entre los cuerpos, mas la querella desatada por su presunto ateísmo (1798-99) sirvió de coartada para cercenar del sistema la síntesis religiosa. Con resentido abatimiento se lo transmite a Schelling en una carta del 31 de mayo de 1801:

No le falta absolutamente nada a la *WL* en lo que concierne a los principios, pero resta culminarla, pues la síntesis suprema, la síntesis del mundo de los espíritus, todavía no está hecha. Cuando estaba inmerso en la tarea de realizar esa síntesis, ya clamaban: ¡ateísmo! (GA III/5, 45).

¿Cercenó asimismo la polémica de *Las Horas* una posible síntesis estética, tal como llega a sugerir Fichte (GA III/2, 336-337)?

5.3 Derecho versus estética: un falso dilema

En la exégesis fichteana ha tenido éxito una reciente ofensiva del llamado Collège de Philosophie (A. Renaut y L. Ferry bajo la égida de A. Philonenko) contra la sustantividad de la estética. En realidad, aceptan el esquema de Schiller: o arte o política, aunque alterando la solución al dilema. Renaut y Ferry han desplazado la estética a la excéntrica de la *WL*, cuyo eje está ocupado por el derecho. Estos influyentes intelectuales están empeñados en conseguir un modelo remozado de una filosofía política afirmativa del derecho como alternativa a las corrientes antihumanistas y antijurídicas que han prevalecido en los últimos

años, alternativa diferente a la que preconiza un retorno a los antiguos o a un esteticismo inocuo y por eso inicuamente ideológicamente.⁵² Su diagnóstico negativo lo contrarrestan con la fecundidad del criticismo, cual crítica no irracionalista de la razón, para una reflexión fundacional acerca del derecho, proemio de un objetivo más ambicioso, la rehabilitación de un humanismo moderno no ingenuo y que, en las antípodas de los que optan por el refugio en los antiguos o por el abrigo del alma bella, no comporta una retractación de la modernidad. El fichteanismo, como versión acabada del criticismo, «sería el lugar teórico por excelencia de donde podría nutrirse la revalorización contemporánea de la problemática jurídica» (Renaut, *op. cit.*, 13), pero al precio de la devaluación de la estética. La centralidad del derecho es directamente proporcional a la marginalidad de la estética en el sistema fichteano. Renaut y Ferry, a instancias de Philonenko, privilegian la etapa de Jena con una interpretación *sui generis*:

Lo que convierte en original e incluso única la contribución fichteano a la problemática jurídica, es que aquí la reflexión sobre el derecho, lejos de constituir simplemente una parte del sistema filosófico, ocupa el *centro* mismo, haciendo así de la primera versión de la *WL* un sistema del derecho (íd., 12).

Las *Críticas* inauguran una ontología teórica y una ontología práctica que urge articular. Kant sondea las posibilidades de esta articulación a través de la historia, pero su tentativa queda truncada por la presencia de un doble modelo, meramente yuxtapuesto e incapaz de ensamblarse sintéticamente. La *filosofía teórica de la historia* se erige sobre la noción de *designio de la naturaleza* y concibe la historia como proceso de autodespliegue dialéctico del derecho a partir de su contrario, el egoísmo. La *filosofía práctica de la historia* incorpora un sujeto que ve la perfección bajo la forma de la perfectibilidad como tarea, es decir, que no se despliega en virtud de sí misma, sino que la realización del derecho ha de producirse por la acción libre. Mientras que aquella conlleva una representación liberal de la política, la última se inclina por un ro-

52. A. Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, 1986; L. Ferry, *Philosophie politique*, I-III, París, 1986-1988; íd., *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, París, 1990.

bustecimiento del Estado en detrimento de la libertad individual. El patrón *teórico* de la *Idea de una historia universal* de 1784 (donde cohabita con el práctico) será escrutado en la *KU*, y terminará imponiéndose, aunque desfeticizado, pues la noción de *designio de la naturaleza* mienta un modo de producción intelectual, el resultado de la actividad reflexionante del sujeto. La síntesis *estética* que propone la *KU* para explicar el paso de la naturaleza a la libertad significa primar la consideración contemplativa de los progresos históricos del derecho: «La respuesta kantiana a la cuestión de los efectos de la libertad en la naturaleza consiste en referir a la idea de libertad simples efectos de sentido» (id., 98). La Revolución Francesa queda reducida a un espectáculo bello.

Fichte desestima la alternativa kantiana, lo que le obliga a una depreciación de la estética, simple corolario de la filosofía teórica de la historia. La marginación de la estética se justifica alegando la impotencia de esa vía para proporcionar a la libertad eficacia en la naturaleza; la libertad continúa sin tener incidencia real en el mundo sensible. El protagonismo se desplaza entonces hacia el derecho político, la síntesis *democrático-republicana*.

Estos autores hacen una lectura *pro domo sua* de las obras fichteanas forjadas en el arco temporal que va de 1794 a 1798. Pero un rastreo riguroso rebate de manera definitiva esta ingeniosa interpretación, a la vez que aboca a los siguientes resultados: 1) Fichte nunca ha hecho explícita ni implícitamente del derecho el *centro de su sistema*; 2) parece una vana pretensión privilegiar un aspecto parcial de un pensamiento que se presenta expresamente como *orgánico e integral*; 3) al hacer de la síntesis jurídica el centro de una supuesta *filosofía primera*, esta exégesis realiza un corte arbitrario en el sistema por la exclusión de otras posibles síntesis, la religiosa o la estética,⁵³ vg. Este correctivo, además, se ve avalado por el número insuficiente y la errónea datación de los documentos esgrimidos por los intérpretes franceses para establecer su

53. Cf. I. Radrizzani: «La place du droit dans la première philosophie de Fichte selon Alain Renaud», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 121 (1989), p. 85; F. Oncina Coves: «Militancia del fichteanismo», *Lógica y política de la idea en el idealismo alemán. Reflexión. Revista de filosofía*, 1, segunda época (1997), pp. 48 ss.

tesis capital. Cotejan los dos textos que sirven de conclusión a las obras mencionadas en nuestro anterior epígrafe: la *División hipotética de la WL*, perteneciente a *Sobre el concepto* de 1794, y la *Deducción de la división de la WL*, tramo final de la *WLnm*, que fechan en 1798. En la primera, todavía anclado Fichte en el kantismo, la estética (y su aliada la filosofía teórica de la historia) constituye la clave de bóveda del sistema en detrimento del derecho y de la filosofía práctica de la historia. En la segunda, derecho y religión obtienen el primado y les compete lograr la síntesis teórico-práctica entre naturaleza y libertad. Teniendo en cuenta que la *división* propuesta en la *WLnm* es, por razones cronológicas, una *retrospectiva* o un *balance* de la construcción del sistema de Jena, infieren que Fichte se decide por la síntesis jurídica, al tiempo que tachan de artificioso el parangón con la síntesis religiosa, ya que, al no haber sido aún ésta desplegada en el momento de acometer ese balance, la consideran una intrusa que a lo sumo anuncia un nuevo sistema. La estética ha quedado desahuciada tras la polémica con Schiller. Pero de las investigaciones del editor del manuscrito de Krause de la *WLnm*⁵⁴ se colige que Fichte ha dictado tres veces (desde el semestre de invierno de 1796-97) cursos sobre esta revisión de la *WL*, y que comenzó sus apuntes ya a finales de 1795. La *WLnm* es un vasto iceberg, uno de cuyos vértices se asoma en el *Fundamento del derecho natural*, pero —cabría enmendar a Renaut, Ferry y a su prócer, Philonenko— despunta igualmente en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* y en los escritos que aquí traducimos, a lo que hay que añadir que, como reza el propio título, en 1794 aparece el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, «fundamento» que ha de ser acendrado y desarrollado. Luego el tramo postrero de la *WLnm* no debe considerarse como un finiquito, sino que aporta una mayor especificación de un programa abierto a un continuo reciclaje. Los frutos de la rectificación no son baladíos. En primer lugar, Fichte no concibió nunca el derecho ni como la única síntesis posible entre la

54. Hay dos versiones de las lecciones sobre la *WLnm*, denominadas, respectivamente, el manuscrito de Halle y el de Krause. El primero está publicado en GA IV/2 (existe traducción castellana a cargo de J.L. Villacañas y M. Ramos en Natán, Valencia, 1987). La publicación del segundo fue preparada por E. Fuchs (*J.G. Fichte. Wissenschaftslehre nova methodo: Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, Hamburgo, 1982; 2ª ed. 1994).

teoría y la práctica, ni como la *principal*; en segundo lugar, el despliegue de la síntesis religiosa o de la estética no está condicionado por circunstancias accidentales, sino que es intrínseco al programa ficteano. El tema estelar de Jena es el de la intersubjetividad, que no se agota en su tratamiento jurídico, sino que la perspectiva estética (como prueba nuestra antología y los materiales a los que aludimos a lo largo de este «Estudio introductorio»), moral (*El sistema de la doctrina ética* de 1798) y religiosa (los escritos implicados en la disputa del ateísmo de 1798-99 y *El destino del hombre* de 1800) lo enriquecen y complementan. Derecho, religión y estética no son alternativas excluyentes, ni acaparan, por sí solas, el monopolio de la interpersonalidad.

La inspiración de Renaut y Ferry en Philonenko, si bien ha ayudado a la liberación del estereotipo hegeliano del ficteanismo,⁵⁵ corre el riesgo de convertirse a su vez en una rémora. Ciertos dualismos maniqueos se nos antojan falaces: estética versus derecho (o política), filosofía teórica versus filosofía práctica de la historia. Tampoco nos parece atinada la apuesta por un Kant que prima la estética en perjuicio de las instancias políticas (derecho e historia). Fue Schiller quien optó por refugiarse en la estética, tras proclamar que la política conducía a un callejón sin salida. Ni Kant ni Fichte secundaron la invitación del dramaturgo a abjurar del republicanismo.⁵⁶

55. La hermenéutica hegeliana ha introducido un par de prejuicios en la acogida dispensada al ficteanismo. El primero se refiere a la consideración de Fichte como un mero eslabón entre Kant y Hegel; el segundo, a la interpretación de la filosofía política derivada de la *WL* como un sistema de coacción aterrador, como un espeluznante Estado policial. En definitiva, es menester superar la reducción del ficteanismo o bien a una simple propedéutica del hegelianismo o bien a la antecámara del totalitarismo. La liberación de ese doble lastre será propiciada por las claves que suministra Philonenko, explotadas por el Collège de Philosophie.

56. A. Philonenko: «Introducción» a *I. Kant. Critique de la faculté de juger*, París, 1965, pp. 15-16; *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, 1966, p. 47; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, París, 1968, pp. 156-158; «Fichte», en *Histoire de la philosophie*, V, Hachette, París, 1973, p. 71. Los philonenkianos pretenden probar que el distanciamiento entre Kant y Fichte obedece a motivos políticos. Sin embargo, los textos desmienten esta tesis. La apostasía de Fichte no se debe a divergencias políticas con su maestro —a que uno sea conservador y el otro liberal en el momento de la génesis de la *WL-*, sino al escepticismo que gana

En una carta a F. A. Wolf de 1796 insiste Fichte en su indagación del camino a seguir por el arte:

Me propongo desde hace tiempo elaborar científicamente la estética; este trabajo forma parte de mi tarea y tendré que afrontarla finalmente (GA III/3, 10).

Luego no existen indicios de un abandono de la estética en favor de otras disciplinas. El 11 de octubre de ese mismo año le comunica a J.E. von Berger:

El espíritu estético y el filosófico se mantienen ambos en el punto de vista trascendental: el primero sin saberlo, pues este punto de vista le es natural y no tiene otro del que poder distinguirse; el último sabiéndolo; y ahí radica la gran diferencia. El último demuestra que sois vos mismo quien hacéis el mundo; lo primero lo contempla (*erblickt*) sólo tal como es hecho por nosotros. Todo objeto posee dos aspectos. En parte hay que considerarlo como producto del resto del mundo, no es lo que es todo el resto, y en esa medida lo contempláis sólo como limitado, comprimido, deformado. Esta visión del mundo es muy poco estética (*sehr unästhetisch*). En parte es un producto de su propia fuerza interna; lo veis entonces en su plenitud y en su vida; y esta visión es la estética. Pero de dónde procede la fuerza y la vida en la cosa salvo de vos mismo. Cuanta más vida y fuerza, tanto más de estético y de filosófico existe en el hombre. Si la primera visión del mundo se llama filosófica —lo que debe ser el caso en alguna gente—, entonces espíritu estético y filosofía están efectivamente en las antípodas.⁵⁷

pujanza al socaire de algunos flancos débiles en el seno del criticismo. Son discrepancias sistemáticas —constatadas por una pléyade de postkantianos: Reinhold, Schulze, Maimon...— las que desbrozan el nuevo camino emprendido por Fichte, lo que pone en tela de juicio otra tesis de la escuela philonenkiana: el carácter dialéctico, ilusorio, de los primeros principios de la WL.

57. GA III/3, 37. Un año antes esta idea aparecía esbozada en una carta a Jacobi: «Tan pronto como nos consideramos a nosotros mismos como individuos —y así nos consideramos siempre en la vida, y sólo en la filosofía o en la poesía (*Philosophieren und Dichten*) nos consideramos de modo diferente—, nos encontramos en el punto de vista que llamamos *práctico* (al punto de vista del Yo absoluto lo llamo *especulativo*)» (III/2, 392).

La estética no se ha desvanecido en la *WLn*m. En 1794 ocupaba un lugar en la taxonomía hipotética de los saberes materiales de la *WL*. En 1795 había ya cumplido parcialmente la tarea, aunque quedara inédita para el público por la desaprobación prepotente de Schiller. Pero desde los albores del sistema de Jena la estética figura como una disciplina con estatuto de ciencia derivada de la matriz *doctrinal* fundamental y, por lo tanto, como digna del elenco del saber humano. El manuscrito anatematizado fue a la postre publicado en 1800 por la revista *Philosophisches Journal*, editada por el propio Fichte. El tránsito del *FDC* a la *WLn*m no menoscabó la vigencia de su estética –si bien incluyó algunas modificaciones respecto a su versión original. En efecto, no está ausente en el árbol genealógico de los saberes que bosqueja en la *WLn*m. Inmediatamente después del pasaje tergiversado por los exégetas franceses, apostilla:

Según esta división, nos queda todavía una ciencia que hasta ahora se ha alineado con la filosofía y con la cual tenemos que contar. No es la lógica, pues ésta no puede contarse entre la filosofía, ya que es un mero instrumento para ella y para todas las partes del saber humano y, por ende, para la razón en general. Es la estética, que también pertenece a la filosofía. ¿Dónde queda ésta? La filosofía que hemos descrito, establecido y dividido, reposa en el punto de vista trascendental y es desde este punto de vista superior que mira con desprecio el punto de vista común. El Yo que investiga desde el punto de vista trascendental desprecia al Yo investigado que se mueve en el punto de vista real. Esta parte de la filosofía tiene como objeto todos los hombres como particulares, filosofa para todos y se interesa por todos; en la ética y en el derecho natural, la filosofía tiene como objeto a los hombres en abstracto, pero incluso en lo abstracto los piensa desde un punto de vista real. Aparece aquí, por tanto, una contradicción. La filosofía se encuentra en el punto de vista ideal y considera al hombre que se encuentra en [el punto de vista] real. Pero el filósofo es también un hombre, y como tal está situado en el punto de vista real. ¿Cómo puede entonces elevarse al punto de vista trascendental? El hombre puede elevarse al punto de vista trascendental y mantenerse en él, no en tanto que hombre sino sólo como especulador, como impulsor de una ciencia especulativa. Surge aquí, por tanto, un obstáculo para el filósofo mis-

mo con motivo de la explicación de la posibilidad de la filosofía y que le empuja a explicarla. ¿Cómo puede el hombre que está en el punto de vista común elevarse al trascendental? Ambos puntos de vista son opuestos y no hay ningún miembro mediador ni tránsito posible entre ambos. Pero fácticamente está demostrado que hay una filosofía trascendental, que existe un término medio entre el punto de vista trascendental y el común, y ambos puntos de vista, por lo tanto, no tienen que estar absolutamente opuestos, sino que tienen que estar unidos también el uno con el otro mediante un cierto miembro intermedio. Este punto intermedio es el estético. Desde el punto de vista común, el mundo aparece como dado; desde el punto de vista trascendental, como si hubiera sido hecho; y desde el punto de vista estético, nos aparece como dado y al mismo tiempo como si lo hubiéramos hecho nosotros mismos (el *Sistema de la doctrina ética* expone en uno de sus últimos parágrafos los deberes del artista estético).

Sentido estético y la ciencia del mismo son cosas completamente diferentes. Esta ciencia establece las reglas de la estética; es, según la forma, trascendental, pues es filosofía, describe el punto de vista estético; un espíritu bello no es necesario para tal estética. La filosofía estética es una de las partes principales de la *WL*. A este respecto es completamente opuesta a la filosofía descrita hasta ahora y a la que podríamos llamar real. El fundamento de la división entre filosofía teórica y práctica reside en el diferente punto de vista en el que se considera al Yo. El concepto de mundo es un concepto teórico; la manera como el mundo debe ser hecho reside en nosotros y es práctica. En el aspecto material, la estética se encuentra en el medio entre la filosofía teórica y la práctica. La *estética* es, por tanto, práctica, pero no coincide en absoluto con la *ética*, pues de nuestros deberes debemos llegar a ser conscientes; sólo la consideración estética no depende de mi libertad, sino que es natural e instintiva. La consideración ética, por el contrario, depende exclusivamente de mi libertad.

Nota.- El punto de vista estético es aquél a través del cual nos elevamos al punto de vista trascendental; por tanto, el filósofo ha de tener sentido estético, es decir, espíritu, sin el cual no llegaría a elevarse al punto de vista trascendental. Sin embargo, no se sigue de esto que el filósofo tenga que ser un «espíritu bello», sino que el mismo espíritu por cuya formación podría ser más

bello y elevarse al punto de vista estético, vivifique también a los filósofos. La falta de este espíritu es lo que impide a muchos penetrar en el fondo de las cosas, obligándoles a permanecer en la letra (GA IV/2, 265-266; *WLnm-K*, 243-244).

La *WLnm* nos muestra su cordón umbilical con *El sistema de la doctrina ética según los principios de la Doctrina de la ciencia*, cuyo §31 se titula *Sobre los deberes del artista estético*. Aquí se refiere a la influencia del artista en la formación del género humano, una formulación con reminiscencias schillerianas. Las palabras de Fichte son coherentes con el discurso que viene enhebrando:

El arte bello... forma al hombre entero en su unidad. Aquello a lo que se dirige no es el entendimiento, ni el corazón, sino el ánimo entero en la unión de sus facultades; es una tercera instancia compuesta de las dos precedentes. Quizá no se puede expresar mejor lo que él hace sino diciendo: *convierte en común el punto de vista trascendental*. El filósofo se eleva a sí y a los otros a este punto de vista con trabajo y según una regla. El espíritu bello se mantiene en él sin pensarlo de modo determinado; no conoce ningún otro punto de vista y a aquellos que se abandonan a su influencia los eleva hasta él tan inadvertidamente que no llegan a ser conscientes de la transición.

Me explico más claramente. Desde el punto de vista trascendental, el mundo es hecho; desde el punto de vista común, es dado; desde el punto de vista estético, el mundo está dado, pero sólo conforme al aspecto como está hecho. El mundo, el mundo real dado, la *naturaleza* —pues sólo de ella hablo—, tiene dos caras: es producto de nuestra limitación, y es producto de nuestra acción libre, se entiende de nuestra acción *ideal* (no de nuestra actividad causal real). Bajo el primer aspecto él mismo está limitado por doquier, bajo el segundo es libre en todos los aspectos. El primer aspecto es el común; el segundo el estético. [...].

¿Dónde está, por consiguiente, el mundo del espíritu bello? En el interior de la humanidad y en ninguna otra parte. Luego el arte bello conduce al hombre hacia sí mismo y hace que se sienta ahí como en su propia casa. Lo libera de la naturaleza dada y lo pone como un ser autónomo y que existe sólo para sí. Ahora bien, la autonomía de la razón es nuestro fin último (GA I/5, 307-309).

La estética no sólo conserva en su misión educadora la independencia respecto a la ética, eliminando cualquier tentación de fundamentalismo edificante, sino que, desde su ángulo propio, colabora con la moral al liberar al hombre de ataduras heterónomas, impidiendo su disolución en un neutro diletantismo. No se deja atrapar ni por el moralismo ni por el esteticismo. Además, al discernir desde su atalaya los diversos puntos de vista con los que afrontar la relación entre sujeto y objeto, hace refulgir la esencia de la filosofía trascendental.

5.4 La estética como vergel de la imaginación

En la argumentación precedente hemos porfiado en demostrar que la estética fichteana ni es una disciplina marginal ni secundaria.⁵⁸ Hemos evocado abundantes pasajes que refutan contundentemente la opinión de que la estética es desterrada a los suburbios del sistema o a lo sumo alcanza un rango subalterno. Se trata, por contra, de un saber enclavado en la *WL*, y la pugna con Schiller gana dignidad filosófica porque entran en liza dos paradigmas basados en principios diversos. En este enfrentamiento emerge una teoría estética *original* enraizada en la filosofía trascendental.⁵⁹ Hay un testimonio de David Veit, estudiante de medicina en Jena y asiduo comensal de Fichte –por tanto, sus noticias son de primera mano–, que converge con nuestro planteamiento. En su correspondencia con Rahel Levin recoge la reacción de Fichte ante la reciente publicación de Schiller:

58. Philonenko admite, un poco a regañadientes, que a pesar de la ausencia de una estética acabada en Fichte, esto no significa que la considere una disciplina verdaderamente marginal («Présentation» de *J.G. Fichte. Essais philosophiques choisis*, París, 1984, p. 11). Renaut sostiene sin matizaciones que Fichte le ha concedido a la estética un papel devaluado («De la philosophie comme philosophie du droit (Kant ou Fichte?)», *Bulletin de la société française de Philosophie*, 80 (1986), pp. 102, 107; *Le système du droit*, p. 99).

59. C. Piché: «L'esthétique a-t-elle une place dans la philosophie de Fichte?», *Les cahiers de Philosophie, numéro hors série, Fichte* (1995), p. 182. Este artículo es excepcional.

Pensad en lo siguiente: numerosos asnos instruidos han querido afirmar que las *Cartas [sobre la educación estética del hombre]* de Schiller serían simplemente el sistema fichteano presentado de un modo más bello (*schöner dargestellt*); no se han percatado de que, en efecto, se fundan en él y, sin embargo, prosiguen su propio camino. En lugar del impulso de juego, dice Fichte, habría debido poner mejor la *imaginación*.⁶⁰

En el §7 de *Sobre el concepto* hallamos una nota que, además de extremar el parentesco entre la filosofía y el arte, nos adentra en el curso académico dedicado al espíritu y la letra, es decir, a dirimir el contencioso sobre el estatuto teórico de la filosofía:

El filósofo necesita de los oscuros sentimientos de lo recto o del genio no en menor grado que p. ej. el poeta o el artista; sólo que de un modo distinto. El último necesita del sentido de la *belleza*, el primero del sentido de la *verdad*; pues seguramente existe semejante sentido (GA I/2, 142).

Arte y filosofía están imbuidos del mismo espíritu, poseen un único fundamento, e incluso entre ambos hay una ósmosis. El artista es capaz de elevar al espectador a la espiritualidad, de sobreponerse al punto de vista común y acompañarlo a las cimas de lo trascendental. Sin embargo, como ya vaticinamos en un epígrafe anterior, siempre acecha el peligro de la enajenación:

El artista inspirado no se dirige en absoluto a nuestra libertad. La tiene en cuenta tan poco que más bien su encanto comienza a operar sólo cuando hemos renunciado a ella (GA I/6, 361; cf. 337-339).

60. Carta del 23 de abril de 1795 (FG I, 272). D. Henrich aduce otro testimonio que ilustra la aplicación de la *WL* a la estética a través del protagonismo de la imaginación. En el borrador de una carta de Jacob Zwilling dirigida presuntamente a Fichte el 26 de abril de 1796, son equiparados el «punto de vista estético» y la «idea suprema de la imaginación». A ésta le correspondería reunir los opuestos, la unidad y la escisión, lo infinito y lo finito (*Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart, 1992, pp. 331, 732-733).

Para entender esta paradoja hemos de allegarnos a la teoría de la interpersonalidad fichteana. El No-Yo puede revestir la forma de un mundo natural, pero también de un mundo social; el objeto puede ser un sujeto, un tú. Hay que explicar cómo la resistencia —ahora un No-Yo, un alter-ego— no anula la libertad, sino que la espolea, cómo la conciencia del objeto, que aquí es otro sujeto, no destruye, sino que reclama la autoconciencia. El choque (*Anstoß*) que inaugura esta acción recíproca ha de ser una *exhortación a la actividad*, una *determinación a la autodeterminación*. El término *Aufforderung* designa el momento de pasividad del Yo en la medida en que es exhortado desde fuera; pero la exhortación despierta la iniciativa a actuar, exige (*fordert*) re-accionar. Este trueque de apelaciones a actuar implica un acotamiento de las esferas de actividad de cada Yo, pues de ello depende que la determinación no haga imposible la autodeterminación. Sólo soy consciente de mí mismo a través de la oposición de un No-Yo (poniendo un Yo frente/contra mí), pues la libertad sólo se ejerce en la limitación, esto es, esforzándose para superar esa limitación. Libertad y limitación, esfuerzo y resistencia, se implican recíprocamente (GA I/3, 342-343). El objeto resultante de la síntesis tiene que ser, a la vez que una traba, la ocasión para el despliegue de la actividad libre. La resistencia no es un freno a la acción del sujeto, sino su propulsor, y, por eso, es la condición de la autoconciencia, ya que, al poner un objeto como el sintetizado, me opongo otro Yo, esto es, otra actividad libre, y entonces adquiero el concepto de mi propia libertad. La conciencia del objeto ha servido para ser más consciente de mí mismo. Ese entrecruzamiento de choques, ese intercambio de influencias, se desarrolla en el mundo sensible. Hemos de establecer una señal empírica que delate inequívocamente la presencia de una causalidad libre, de una inteligencia y una voluntad. La corporeidad, la figura humana, será ese fenómeno a horcajadas sobre la naturaleza y la libertad. La intersubjetividad nos procura la identidad entre la conciencia intencional y la autoconciencia. Para que esa mutua interpelación no degeneren en intromisión o represión de la actividad de cada uno, hay que abalizar esferas de actividad en el mundo sensible. La pluralidad de esferas exige, por mor de una coexistencia pacífica, un reconocimiento de sus respectivos límites, una distribución de sus dominios de acción (GA I/3,

349-351). Es fácil percatarse de la función del derecho en esta trama, pero ¿cuál es la de la estética?

Por un lado, el arte parece deslucir la *WL* como sistema de la libertad, pues mediante el arrobo que opera en el espectador, en lugar de espolpearla, inhibe la acción, esa conciencia de la libertad en que consiste la autoactividad. Pero por otro, participa en esa pedagogía de la libertad al alzarnos a una «esfera superior» y desgajarnos del mundo sensible. Por eso, el artista, el sabio y el maestro moral actúan de consuno en pro de la formación humana (GA I/6, 361; I/5, 307). Educación estética y *WL* no son incompatibles, pero la pericia artística y el espíritu –género que alberga la diferencia específica entre arte y filosofía– no deben mezclarse. La primera no garantiza el segundo:

A menudo se ha confundido esta facilidad del arte mecánico con el espíritu mismo. Ciertamente, esta soltura de la técnica artística constituye la condición exclusiva de su exteriorización, y cualquiera que se ponga manos a la obra ya tiene que haberla adquirido; pero no es el espíritu mismo. Con ella sola nada es producido salvo un vacío tecleo o rasgueo; un juego que no es más que eso, un juego, que no eleva a las *ideas* (GA I/6, 356).

Una obra captada o producida lúdicamente carece de espíritu. La divergencia con Schiller se ubica en un estrato más profundo que en el del compromiso compartido con un ideal educativo. Mientras que la estética schilleriana se basa en el impulso de juego, que aglutina dos impulsos independientes, material y formal; los impulsos cognoscitivo, práctico y estético en Fichte

son simplemente aplicaciones particulares de la única e indivisible fuerza fundamental en el hombre, y hay que guardarse cuidadosamente de interpretar tales expresiones, en este o en cualquier escrito filosófico, de una manera diferente (GA I/6, 341).

Son versiones de un impulso fundamental, el principio de autoactividad, unidad originaria de esta pluralidad: «Él sólo nos convierte en seres autónomos, en seres que observan y actúan» (GA I/6, 340). Este impulso primigenio, autoactividad erigida en sumo principio, es sinónimo de imaginación, de espíritu:

Desde esta contemplación que progresa todavía al hilo de la realidad, pero donde ya no nos interesa la constitución real de las cosas, sino más bien su concordancia con nuestro espíritu, la imaginación, educada con miras a la libertad, se eleva pronto a la libertad total. [...]. Esta libre facultad de creación se llama espíritu. [...]. La meta infinita e ilimitada de nuestro impulso se llama «idea», y cuando una parte de ésta es presentada en una imagen sensible, se llama «ideal». El espíritu es, así pues, una facultad de los ideales (GA I/6, 352).

El quiliasmo de la estética le compete a la imaginación. Mas ¿qué lindes cabe fijar entonces entre la estética kantiana y la fichteana? Fichte se desmarca de la consideración judicativa de la belleza para alzaprimar el aspecto productivo, creativo, imaginativo, del arte. La problemática del juicio del gusto se desplaza hacia la del espíritu creador:⁶¹ «El gusto juzga lo dado, el espíritu crea» (GA I/6, 352; cf. I/5, 308-309). Una estética bajo el patrocinio del gusto continúa encallada en la escisión entre lo dado y lo producido, exterioridad e interioridad, receptividad y espontaneidad, pasividad y actividad, mundo sensible y mundo inteligible, y cohonesta el dualismo de la cosa en sí y el sujeto absoluto, que el idealismo fichteano aspira a superar. Por mor de esa superación, rito iniciático de una filosofía científica y de cualquier estética heredera de la misma, la belleza originaria no está ligada a la belleza natural, pues el arte nos libera de la «naturaleza dada» coadyuvando a la autoconciencia del hombre como ser autónomo (GA II/3, 207, 319; I/5, 308; I/6, 351-352). Filosofía y estética están felizmente desposadas en la *WL*.

Schiller, en cambio, se muestra cada vez más interesado en tensar el cisma entre idealismo y arte, entre reflexión unilateral de la razón y armonía integral de todas las facultades:

Tituláis vuestro artículo *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía*, pero los tres primeros cuadernos no hablan de otra cosa que del espíritu en las bellas artes... El espíritu entendido como opuesto a la letra y el espíritu como propiedad estética me parecen ser conceptos tan infinitamente diferentes entre sí, que a una obra

61. Kant había propiciado este paso al distinguir en la *KU* entre genio y gusto, entre creación o producción (*Hervorbringung*) y juicio (*Beurteilung*) (§48 AK V, 311).

filosófica puede faltarle completamente el último, sin que por eso esté menos cualificada para erigirla como modelo de una presentación pura del *espíritu*,... y todavía comprendo menos cómo vais a encontrar una vía de paso desde el espíritu en las obras de Goethe... al espíritu en la filosofía de Kant o de Leibniz (GA III/2, 333).

Fichte no se propone rebajar, sino elevar el rango filosófico del arte, porque ambos brotan de idéntico espíritu:

Por lo que *yo sé*, el espíritu en la filosofía y el espíritu en las bellas artes están tan estrechamente interrelacionados como todas las subespecies del mismo género. [...]. ¿Qué sucedería si esta disposición [a filosofar] fuera un impulso a la representación por la sola representación, que es también el fundamento último de las bellas artes, del gusto, etc.? (GA III/2, 336).

Filosofía *trascendental* y arte no son géneros inconmensurables e incluso incompatibles (como aventura Schiller), sino que se encuentran muy cercanos en un árbol genealógico común. La clasificación de los impulsos en el artículo detonante de la polémica no constituye una escala de valor filosófico menguante. El impulso estético —un impulso a la representación por la sola representación— no es el más reactio a la filosofía, sino el que mantiene una afinidad más íntima, pues ilumina límpidamente las entrañas de la *WL*. Una obra artística despojada de espíritu, de imaginación, es un mecanismo vacío; análogamente, una obra filosófica huérfana de espíritu es letra muerta:

en las bellas artes, en la poesía, en la pintura, en la música, etc., se puede, ciertamente, tener necesidad del espíritu, pero ¿qué papel juega el espíritu en la filosofía? (GA II/3, 323; I/2, 142).

A esta interrogación retórica responde en la correspondencia con su censor:

*La filosofía, originariamente, no tiene letra en absoluto, sino que es puro espíritu, y lo que me importaba era captar este espíritu y establecer su naturaleza.*⁶²

62. Carta a Schiller del 27 de junio de 1795 (GA III/2, 336). Aquí culpa taimadamente a su corresponsal, al vetar el artículo —que acababa prometiendo una

El espíritu es *primus inter pares*, inspiración común del arte y de la filosofía (GA IV/2, 266; I/5, 308). Hemos esgrimido un florilegio de textos que corroboran sus vasos comunicantes. El puente lo tiende Fichte recurriendo al espíritu, al genio, a la imaginación productiva.⁶³ En los trabajos que glosamos aflora con renovados bríos el conato de reputar la *WL* como genuina prosecución del espíritu de la filosofía trascendental, como el «kantismo bien entendido» (GA II/3, 326). Las definiciones fichteanas y kantianas son casi intercambiables: espíritu es la «fuerza vivificante en una obra de arte», «una facultad de los ideales» (GA I/6, 336, 352). La *KU* establece ya la conexión entre el espíritu, la imaginación, el genio y el sentimiento.⁶⁴ Para Fichte el sentimiento constituye el caudal de las representaciones conscientes producidas por el espíritu del artista y del filósofo:

Aquello a lo que da forma la imaginación y que ella presenta a la conciencia se encuentra en el sentimiento. El sentimiento... es el material de todo lo que es representado. Por tanto, el espí-

continuación-, de no haber culminado la tarea que se había propuesto: «Según el proceder adoptado por mí, todavía no pueden ser establecidos los resultados que se siguen de mi principio para la doctrina del gusto, puesto que no he escrito acerca de esto, sino más bien acerca del espíritu de la filosofía. Si procedemos ascendiendo sintéticamente, la una [mi teoría del gusto] debería y tendría que ser determinada por lo otro [por lo dicho acerca del espíritu de la filosofía]» (íd., 338).

63. «El espíritu en general es aquello que... se denomina también *imaginación productiva*». Aplicando la anteriormente tratada hermenéutica del *besser Verstehen* (entender mejor), Fichte considera que Kant ha intuido esa trabazón: «Sé que aquí me aparto de la opinión incluso de la filosofía más reciente -a no ser, en efecto, que alguien haya entendido correctamente los indicios dados por el más brillante pensador de todos, Kant» (GA II/3, 316).
64. La *KU* define el espíritu, en su significación estética, como el «principio vivificante en el ánimo» (§49 «De las facultades del espíritu que constituyen el genio», AK V, 313), que determina la exposición o presentación (*Darstellung*) de *ideas estéticas*. La idea estética «es una representación de la imaginación... que hace que en un concepto pensemos muchas cosas inefables (*viel Unnennbares*), cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer, introduciendo espíritu en el lenguaje de la simple letra. Así pues, las facultades del espíritu cuya reunión (en cierta proporción) constituye *el genio* son la imaginación y el entendimiento» (íd., 316).

ritu en general o la imaginación productiva pueden ser descritos como la *facultad de elevar sentimientos a la conciencia* (GA II/3, 317).

El sentimiento no sólo sirve de faro en los tanteos del filósofo en su búsqueda, a tientas al comienzo, del sistema. También oficia de vínculo *inter subiectos*, de sentido universal que trasciende la aislada individualidad:

El espíritu es uno, y lo que es puesto por la esencia de la razón es lo mismo en todos los individuos racionales. [...]. Lo que el inspirado siente en su seno se encuentra en todo pecho humano y su sentido es el sentido común de toda la especie.

El sentido universal, el artista con espíritu, expresa lo genérico, lo que aúna a los hombres, y que «se le revela a través de un sentimiento irresistible» (GA I/6, 354). El artista comunica, valiéndose de cuerpos, de la letra, de lo sensible, el orden suprasensible:

Espíritu, en el significado *especial* según el cual parece estar perfectamente justificado denegarlo por completo a varios hombres, es la facultad de elevar a la conciencia los sentimientos más profundos, que son el fundamento de nuestros sentimientos referidos al mundo físico o sensible y que se relacionan con un orden suprasensible de las cosas... puede ser denominada la facultad de representar ideales e ideas. He mostrado cómo estas representaciones de lo puramente espiritual son, en aras de la comunicación entre los seres espirituales, revestidas de cuerpos y así llegan a ser expresadas.⁶⁵

La índole originaria del sentimiento de lo suprasensible equivale al carácter radicalmente activo del Yo puro, cuya autoposición sólo puede captarse inmediata, internamente, sin remisiones externas que sirvan de

65. GA II/3, 323. Esos sentimientos profundos «se refieren a la subordinación de los fenómenos y de todos los espíritus racionales a las leyes del orden ético, las leyes que gobiernan la armonía espiritual y la unificación de todos en un reino de la verdad y la virtud» (id., 318). Véase su aplicación al caso del artista en la carta a Schiller del 27 de junio de 1795 (III/2, 337).

coartada para la pasividad. La espontaneidad del espíritu sólo es accesible mediante la intuición intelectual (GA II/3, 330; cf. I/2, 147; I/4, 219-220). En estos escritos polémicos Fichte despliega toda la arboladura de su sistema y a la vez le brinda al romanticismo una panoplia conceptual que no tardará en rentabilizar. Una última incursión lo revalidará.

5.5 Impulso estético e imaginación

Mientras que el impulso teórico apunta a una representación que debe conformarse a la cosa y en el práctico la determinación libre de una representación sólo interviene por la exigencia de engendrar en el mundo sensible un producto que le corresponda, el impulso estético se sustrae a esas relaciones de dominación bien de la representación bien de las cosas.⁶⁶ Ambos son unilaterales por absolutizar la cosa (realismo) o la representación (idealismo). Contra este paradigma de la adecuación a algo ya dado –la cosa o la representación–, que reduce la Yoidad a conciencia servil o a fantasmagoría delirante, se rebela el impulso estético, que

se dirige... a una representación determinada exclusivamente por mor de su determinación, y por mor de su determinación como una mera representación... No se pregunta por la réplica de la realidad, sino por la forma –forma libre e independiente– de la imagen misma. Sin ninguna determinación recíproca entre ella y un objeto, tal representación se mantiene aislada como fin último del impulso (GA I/6, 342).

La WL reinterpreta lo dado inherente a ambos impulsos en el marco de la dialéctica entre Yo y No-Yo, de autoactividad y obstáculo. El impulso estético consigue la máxima transparencia del espíritu humano al tornarse impulso de la actividad por excelencia; rememora y atiza la llama del fichteanismo: nada hay en el Yo que no sea puesto por sí mismo. La esencia de la filosofía trascendental consiste

66. La interpretación de los impulsos al trasluz de relaciones de dominación nos parece una de las ideas más sugerentes y perspicaces de C. Amadio (*Fichte e la dimensione estetica della politica. A partire da «sullo spirito e la lettera nella filosofia»*, Milán, 1994, p. 29).

en que no se representa directamente algo, sino que se representa el *representar*. Consiste, así pues, en representar el *proceso mismo de representación* (GA II/3, 325).

La connivencia entre el impulso estético y la imaginación es ejemplar en su cometido de vigía y catalizador de la filosofía trascendental. Educada la imaginación con miras a la libertad, «presenta formas, no como ellas son, sino como deberían ser según la exigencia del impulso estético» (GA I/6, 352). La imaginación configura un plexo representacional acompañado de complacencia por incentivar la autoactividad, la conciencia de unidad de las direcciones, centrífuga y centrípeta, los modos de acción de poner y oponer, en que se desparrama la fuerza originaria, el poner primigenio (GA I/2, 354). El movimiento típico de la imaginación es la oscilación entre los miembros involucrados en la dialéctica limitativa Yo/No-Yo, actividad y determinación, que resuelve la contradicción entre el Yo finito y el Yo infinito generada por la oposición recurrente entre el Yo finito y el No-Yo. La salida de este impasse provisional no se emplaza, como en Schiller, en la armonía de dos impulsos, el sensible y el formal, que tienden a independizarse, sino en el esfuerzo dinámico por rebasar la limitación y retornar a la acción pura.

Schiller vierte de entrada dos objeciones de contenido contra la doctrina fichteana de los impulsos. La primera destaca la ausencia de un fundamento clasificatorio de los impulsos:

Vuestra clasificación de los impulsos me parece vacilante, arbitraria e incorrecta. Le falta un fundamento explicativo de la clasificación, no se ve qué esfera [de los impulsos] está agotada, definida exhaustivamente (GA III/2, 334).

Sin ese criterio resulta difícil distinguir los diversos tipos de impulsos y sus respectivas jurisdicciones. Schiller, en cambio, discierne entre el impulso formal y el impulso material, y el estado de equilibrio entre ellos lo designa impulso de juego.

Fichte discrimina tres impulsos o, para ser más exactos, tres modificaciones del impulso originario, sin elucidar, empero, la vía metódica que ha seguido para establecerlos –acaso se orienta por las tres *Críticas* de Kant. Cabe, sin embargo, alegar, recordando uno de nuestros epígra-

fes, que la ausencia del criterio clasificatorio puede deberse al carácter popular de este escrito. La vía deductiva o genética propia del *FDC* es sustituida en el tratado de 1795 por una inductiva. Lo que allá se deriva o se pone, aquí se presupone como ya dado:

La esencia de una exposición popular me parece que reside en proceder sintéticamente. Tenía que empezar *ascendiendo* al fundamento de mi clasificación de los impulsos, porque no quería proceder descendiendo desde el fundamento a los impulsos particulares (GA III/2, 338).

La segunda objeción de Schiller se refiere a la falta del impulso material: «Aquí no hay lugar en absoluto para el impulso a la existencia o a la materia (el impulso sensible)» (GA III/2, 334). Este reproche se basa en un esquema similar al anterior. Schiller le censura a Fichte haber infringido la pauta que él mismo prescribe en el *FDC*: la aplicación de la estrategia deductiva a partir de un principio supremo. Fichte podría defenderse de nuevo aduciendo que el tratado en litigio no pretende ser una obra sistemática, sino popular y, por lo tanto, presupone lo que ya ha sido derivado con rigor sistemático:

Si el único defecto de mi clasificación de los impulsos estriba en que no incluye el impulso a la existencia o el impulso material, está entonces completamente a salvo. ¡Un impulso a la existencia antes de la existencia, una determinación de lo que no es [de algo no-existente] (*des Nicht-seyenden*)! Toda materia surge de la limitación de lo autoactivo, la materia no surge de su propia actividad. [...]. Sólo a través de la limitación el impulso es *impulso*; sin ella sería *acto* (*Tat*) (GA III/2, 338).

Esta defensa se vuelve un ataque a la doctrina schilleriana de los impulsos de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*. El ataque se lleva a cabo desde la plataforma sistemática del *FDC* y ya no desde el punto de vista popular. La limitación del Yo es necesaria para que surja la conciencia y la autoconciencia efectivas. Sólo de la limitación nace el impulso, el querer sobrepasar este límite, la voluntad de superar esta restricción. Luego sin limitación permaneceríamos en la acción absoluta (*Tathandlung*), infinita y originaria, que hace explicable la conciencia, pero no llegaríamos a la conciencia propiamente dicha.

La existencia o la materia aparecen en Fichte mediante operaciones sintéticas que emprende el Yo gracias a la limitación. Al querer superar los confines fijados por la limitación, el impulso se esfuerza por restaurar el estado inicial de la actividad todavía no limitada. El impulso aspira, según su esencia, a la supresión de la limitación y no a la limitación. El impulso material de Schiller —«un impulso a la existencia antes de la existencia»— puede identificarse, paradójicamente, con una actividad limitada y tendente a la limitación ya antes de toda limitación.

Fichte arremete contra la educación estética por la que suspira Schiller:

si, por un lado, no es aconsejable dejar libres a los hombres antes de que su sentido estético se haya desarrollado; por otro, es imposible desarrollarlo antes de que sean libres. Por consiguiente, la idea de elevar a los hombres mediante la educación estética a la dignidad de la libertad, y con ella a la libertad misma, incurre en un círculo vicioso (GA I/6, 348).

El impulso de juego constituye la condición de posibilidad de la libertad. La belleza surge por la acción recíproca entre materia y forma, y la libertad merced a la neutralización entre los impulsos. El equilibrio entre sensibilidad e idea en la obra de arte se corresponde con el equilibrio entre el impulso material y el formal en el hombre. La constricción física mediante el impulso material y la constricción moral mediante el impulso formal se anulan mutuamente al operar de manera simultánea:

Porque en cuanto dos impulsos fundamentales contrapuestos actúan en el hombre, pierden ambos su carácter coaccionante, y la contraposición de dos necesidades da origen a la libertad (EE, 279).

La libertad propia del «estado estético» no es la perteneciente al hombre inteligible, sino a su doble naturaleza.⁶⁷ La contemplación de lo

67. En la nota a pie de página que cierra la carta decimonovena afirma: «Para evitar malentendidos, hago notar que, cuando hablamos aquí de libertad, no nos referimos a aquella que atañe necesariamente al hombre, en cuanto ser inteligente (*Intelligenz*), y que no puede serle dada ni arrebatada, sino a aquella otra libertad que se basa en su doble naturaleza. Al actuar sólo racionalmente, el hombre pone de manifiesto una libertad del primer tipo; mientras que, actuando racionalmente dentro de los límites de la materia, y, materialmente, sometido a las leyes de la razón, evidencia una libertad del segundo tipo. Con todo,

bello le hace sentir la libertad como un ser liberado de toda coacción, capaz de decidir el móvil de su acción, sea éste el deber o la inclinación, si bien la educación estética lo forma para que decida en favor del deber movido por la inclinación. Schiller pretende abrir celosías en el férreo rigorismo ético kantiano, basado en la separación de dos compartimentos estancos, o en el moralismo intransigente fichteano, que concibe la unidad como identidad de la razón consigo misma y no como armonía entre razón y sensibilidad.

La doctrina de los impulsos en Schiller no es ajena al impacto de las fracturas que en el hombre y en la comunidad ha producido el kantismo y la Revolución Francesa, y se endereza hacia la reconciliación de las oposiciones. En Fichte este afán sintético resulta superfluo en el marco taxonómico de los impulsos, porque no son mutuamente contradictorios. Ya el 22 de septiembre de 1794, según le informa Wilhelm von Humboldt a Schiller, Fichte echaba de menos en la filosofía del último la unidad: «Lo único que aún falta es unidad. Aunque la unidad está presente en vuestro sentimiento, sin embargo, todavía no lo está en vuestro sistema».⁶⁸ Al comienzo planteábamos el mismo tema —reformulado ahora bajo el impulso de juego— a propósito de la escritura verdaderamente bella. Mientras que Schiller parte de la dualidad para buscar la unidad, Fichte parte de la unidad para generar la dualidad. Y, sin embargo, a pesar de sus desafectos se saben almas, si no gemelas, al menos afines. En una carta de Herbart a von Halem del 28 de agosto de 1795 leemos que

Fichte les achaca a la mayoría de los filósofos actuales falta de imaginación; de los poetas, por el contrario, espera mucho para su filosofía. Entre todos los hombres que se han ocupado de su sistema, cree que hasta ahora ha sido con creces mejor entendido por Schiller y por Goethe. Desde que tengo trato con Fichte,

podría explicarse también esta última libertad como una posibilidad natural de la primera» (EE, 279).

68. Y continúa: «Si la lograseis —y esto dependería únicamente de vos—, de ninguna otra cabeza cabría esperar tanto [para la filosofía], hasta una nueva época podría esperarse. Fichte desearía ganar también a Goethe para la causa de la especulación» (FG, I, 150).

he sentido de veras cuán esencial es la cultura de la facultad estética para la educación del hombre entero.⁶⁹

Los textos que a continuación traducimos dejaron su impronta en la filosofía de la época y abonaron incipientes estilos de pensamiento. Friedrich Schlegel, que se alineó con Fichte en sus tribulaciones con Schiller,⁷⁰ se dirige así en 1797 a su amigo Novalis: «¡Qué bello sería poder estar de nuevo juntos un par de días y filosofar en común o, como

69. FG I, 300. Cf. *WLnM-K*, 62; *Kollegnachschrift Philosophische Wissenschaft des Rechts*, p. 19 —manuscrito inédito cuya lectura debemos a E. Fuchs. No obstante, la predilección de Fichte se decanta por Goethe, como queda claro en innumerables testimonios (GA I/5, 356-357; I/6, 356-358; I/7, 372, 384, 445; I/9, 73, 138; II/1, 131, 259; III/2, 182; III/5, 203 ss.). Incluso pensó dedicarle una nueva versión de la *WL* en 1800 como al mejor creador alemán por su empleo de la imaginación (II/5, 355).
70. Fichte se granjeó pronto las simpatías de los hermanos Schlegel. Friedrich le declaraba su admiración por él a August Wilhelm el 17 de agosto de 1795 en estos términos tan contundentes: «El mayor pensador metafísico que vive ahora es un escritor muy popular. Puedes comprobarlo en las célebres *Contribuciones [1793]*... Compara la elocuencia arrebatadora de este hombre en las *Lecciones sobre el destino del sabio* con los estilizados ejercicios declamatorios de Schiller. Es alguien por el cual Hamlet suspiraba en vano; cada rasgo de su vida pública parece decir: éste es un hombre» (FG I, 297). El impacto de Fichte en la reconstrucción romántica de la historia de la estética convalida la imagen de la *WL* como la culminación del criticismo al franquear el paso al tercer período, inaugurado por la crítica del juicio estético, tras la primera y segunda etapas (caracterizadas, respectivamente, por el instinto teorizante acorde con el principio de la autoridad, y por los sistemas dogmáticos de la estética racional y de la empírica): «Pero desde que Fichte ha descubierto el fundamento de la filo-sofía crítica, hay un principio seguro para corregir, completar y desarrollar el compendio kantiano de la filosofía práctica; y ya no hay ninguna base para dudar de que sea posible un sistema objetivo de las ciencias estéticas, prácticas y teóricas» (F. Schlegel, *Sobre el estudio de la poesía griega* (1797), Madrid, 1996, p. 146. Cf. M. Frank, «Philosophische Grundlagen der Frühromantik» y R. Bubner, «Von Fichte zu Schlegel», en *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, ed. de W. Högrefe, Frankfurt, 1995). En el fragmento n° 216 del *Athenäum* afirma: «La Revolución Francesa, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe son las más grandiosas tendencias de la época» (F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Darmstadt, 1987, XVIII, p. 85).

decíamos siempre, fichtear!» (FG I, 432). Esperamos haber contribuido modestamente a un prometedor fichteo.

Nuestra edición incluye, entre corchetes, la paginación de la edición crítica de la Academia bávara preparada por R. Lauth. Aunque los dos editores han procurado cuidar el texto completo, la traducción de «Sobre el espíritu y la letra en la filosofía. En una serie de cartas» y «Quiero investigar en qué se diferencia en general el espíritu de la letra en la filosofía» le ha correspondido a Manuel Ramos Valera (Universitat de València); la de «Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía», «Sobre el estímulo y el incremento del puro interés por la verdad», «Sobre los deberes del artista estético» y el intercambio epistolar entre Fichte y Schiller le ha correspondido a Faustino Oncina Coves (Universitat de València).

6. Bibliografía

- AMADIO, C.: *Fichte e la dimensione estetica della politica*, Guerini e Associati, Milán, 1994.
- «Ästhetik und Politik von der *Grundlage der gesammten WL* aus», *Fichte-Studien*, 11 (1997), pp. 99-112.
- BREAZEALE, D.: *Introduction a Fichte. Early Philosophical Writings*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.
- BUBNER, R.: «Von Fichte zu Schlegel», en *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, ed. de W. Högrefe, Suhrkamp, Francfort, 1995, pp. 35-49.
- BÜRGER, P.: *Crítica de la estética idealista*, Visor, Madrid, 1996.
- CRUZ, J.: «El genio: Ética y estética en Fichte», *Philosophica* (Valparaíso), 11 (1988), pp. 227-242 (una traducción alemana apareció en: *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, ed. de A. Mues, Meiner, Hamburgo, 1989, pp. 117-133).
- DÖRFLINGER, B.: *Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik*, Bouvier, Bonn, 1988.

- FERRY, L.: *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset, París, 1990.
- FÖRSTER, E.: «Zum Verhältnis Goethe-Fichte», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3 (1997), pp. 331-344.
- FRANK, M.: «Philosophische Grundlagen der Frühromantik», en *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, pp. 13-34.
- FRANKE, U.: «Poetische und philosophische Rede. Die Kontroverse zwischen Schiller und Fichte zur Semiotik», en *Modelle für eine semiotische Rekonstruktion der Geschichte der Ästhetik*, ed. de H. Paetzold, Aquisgrán, 1986.
- FREIRE CORREA, A.: «Presentación» a *J.G. Fichte. Sobre el espíritu y la letra en la filosofía. En una serie de cartas*, *Er. Revista de Filosofía*, 7/8 (1989), pp. 285-323.
- FREYDBERG, B. D.: «The Precise Kantian Origin of the Fichte-Schiller Conflict», en *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*, II/2, Bouvier, Bonn, 1991, pp. 523-533.
- GRASSI, E.: *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte des abendländischen Denkens*, Königstein, 1979, pp. 38-42.
- HENRICH, D.: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991.
- *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992, pp. 285-355.
- HOGREBE, W.: «Schiller und Fichte. Eine Skizze», en Bolten, J. (ed.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Francfort, 1984, pp. 276-289.
- JAESCHKE, W. / H. HOLZHEY (comps.): *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Meiner, Hamburgo, 1990.
- JAESCHKE, W.: *Id. Quellenband*, Meiner, Hamburgo, 1995.
- JANKE, W.: «Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit», *Kant-Studien*, 58 (1967), pp. 433-457.
- LA ROCCA, C.: «Il conflitto delle interpretazioni: Kant, Meier, Eberdardt e l'ermeneutica filosofica», *Fenomenologia e società*, XVIII/2-3 (1995), pp. 84-108.

- LAUTH, R.: *J. G. Fichte. Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*, Meiner, Hamburg, 1971.
- LEÓN, X.: «Études sur Schiller. Schiller et Fichte», *Révue Germanique*, 1 (1905), pp. 41-93.
- *Fichte et son temps*, 2 vols., París, 1954-1958 (1ª ed. 1922-1924).
- LICHTENSTEIN, E.: «Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung zwischen Kant und Fichte», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 39 (1930), pp. 102-114, 274-294.
- LOSSLOW, H.: *Schiller und Fichte in ihren persönlichen Beziehungen und in ihrer Bedeutung für die Grundlegung der Ästhetik*, Breslau, 1935.
- LLEDÓ, E.: *El silencio de la escritura*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.
- MARTÍNEZ MONTALBÁN, M. A.: *El camino romántico a la objetividad estética. La filosofía del joven F. Schlegel como programa del primer romanticismo alemán*, Universidad de Murcia, 1992.
- MEIER, G.: *Schiller und Fichte. Die Unterscheidung des Menschen von sich selbst als Thema der philosophischen Aufgabe der Freiheit des Selbstbewußtseins*, P. Lang, Francfort, 1993.
- MOISO, F.: *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milán, 1979.
- PAREYSON, L.: *L'estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant, Schiller, Fichte*, Edizioni di Filosofia, Turín, 1950.
- *Etica ed estetica in Schiller*, Mursia, Milán, 1983.
- *L'estetica di Fichte*, ed. de C. Amadio, Guerini e associati, Milán, 1997.
- PETRUZZELLIS, N.: *L'estetica dell'idealismo*, Padua, 1950 (1ª ed. 1942).
- PICHÉ, C.: «L'esthétique a-t-elle une place dans la philosophie de Fichte?», *Les Cahiers de Philosophie. Numéro hors série. Le bicentenaire de la Doctrine de la science (1794-1994) de Fichte* (1995), pp. 181-202.
- RADRIZZANI, I.: «Zur Geschichte der romantischen Ästhetik: Von Fichtes Transzendentalphilosophie zu Schlegels Transzendentalpoesie», *Fichte-Studien*, 12 (1997), pp. 181-202.
- RENAUT, A.: *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, París, 1986.

- RUPPERT, M.: *Unvollendete Totalität. Untersuchungen zu Friedrich Schillers Konzept einer vollständigen ästhetischen Erziehung*, Gardez! Verlag, Maguncia, 1996.
- SCHULZ, G.: «Die erste Fassung von Fichtes Abhandlung *Über Geist und Buchstab in der Philosophie in einer Reihe von Briefen* 1795. Ein Beitrag zum Verhältnis Fichte-Schiller», en *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft*, vol. 17, Weimar, 1955.
- SCHUWER, C.: «La part de Fichte dans l'esthétique romantique», en *Le Romantisme allemand*, ed. de A. Béguin, Les Cahiers du Sud, 1949 (reedición en Rivages, Marsella, 1983, pp. 118-127).
- SIMPSON, D. I.: «Introduction» a *German Aesthetic and Literary Criticism*, Cambridge University Press, 1984, pp. 1-26.
- STORR, A.: «Zweckmässige Darstellung und der Spielbegriff. Schillers Auseinandersetzung mit Fichte und Kant anhand der *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*», *Philosophisches Jahrbuch*, 102/1 (1995), pp. 129-144.
- TEMPEL, G.: *Fichtes Stellung zur Kunst*, Estrasburgo, 1901.
- UGAZIO, U. M.: «Postfazione» a *J.G. Fichte. Sullo spirito e la lettera*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1989, pp. 79-110.
- URLICHS, L.: «Schiller und Fichte», *Deutsche Rundschau*, XXXVI (1883), pp. 247-264.
- URSÚA LEZAUN, N.: «La esencia de la filosofía y el problema del principio filosófico en las lecciones de J.G. Fichte *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*», *Pensamiento*, 33 (1977), pp. 413-422.
- WAIBEL, V.: «Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena», *Fichte-Studien*, 12 (1997), pp. 43-69.
- WILDENBURG, D.: «“Aneinander vorbei” - Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller», *Fichte-Studien*, 12 (1997), pp. 27-41.
- WINKELMANN, E.: «Schiller und Fichte», *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts*, 24 (1934), pp. 177-248.
- WRIGHT, E.: «Fichte's Latent Hermeneutics», en *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburgo, 1981, pp. 546-564.