

EL CONCEPTO DE «DOCTRINA DE LA CIENCIA»
EN EL ESCRITO «ÜBER DEN BEGRIFF DER
WISSENSCHAFTSLEHRE» DE FICHTE

Manuel Ramos Valera

Separata del libro

HOMENAJE A D. IGNACIO VALLS

V A L E N C I A

1990

EL CONCEPTO DE DOCTRINA DE LA CIENCIA EN EL ESCRITO *ÜBER DEN BEGRIFF DER WISSENSCHAFTSLEHRE* DE FICHTE

Por Manuel Ramos Valera

1. El objetivo de este artículo es exponer la noción fichteana de filosofía a la luz del escrito programático *Sobre el concepto de Doctrina de la Ciencia*, de 1774. Obra meramente introductoria a la filosofía como Doctrina de la Ciencia, no contiene aún desarrollos doctrinales cumplidos, limitándose a realizar un examen puramente lógico y de validez meramente hipotética o problemática del concepto de Doctrina de la Ciencia, examen previo a su realización efectiva de un sistema filosófico y de la que dependerá la validez de ese examen preliminar. La filosofía como Doctrina de la Ciencia sólo tomará cuerpo y se desarrollará a partir de la *Grundlage der gesamten Wissenschaften*. Sin embargo, el punto de vista del filosofar fichteano, su naturaleza y finalidad sí aparecen ya delineados en la investigación preliminar que lleva a cabo en el opúsculo del 94.

La finalidad de Fichte es llevar la filosofía verdadera, que no es otra que la kantiana, al estrado de ciencia evidente. De ahí la conexión que hay en este escrito entre filosofía y ciencia, hasta tal punto que reproduce la impresión de que Fichte está empeñado en la constitución de una enciclopedia del saber, cuando en realidad el interés prioritario de nuestro autor es establecer las condiciones necesarias para que la filosofía crítica adquiera el rango de ciencia evidente, haciendo callar a sus críticos.

II. La tarea del *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, de 1794, es, pues, establecer el concepto de filosofía como ciencia. En estos momentos de su pensamiento, todo el trabajo de Fichte está dirigido por la pretensión de constituir una filosofía que iguale en exactitud a la Geometría. Esto lleva a Fichte a abordar las características básicas de la ciencia que, para nuestro autor, son el tener una forma –aquello que se sabe–, un contenido –aquello de lo que se sabe– y una proposición fundamental que comunique certeza al resto de las proposiciones que, en su trabazón, constituyen un todo sistemático.

Obviamente –dirá Fichte– la proposición fundamental tiene que ser cierta previamente al enlace con el resto de las proposiciones del sistema. Pero, ¿de qué se deduce su propia certeza?, ¿cómo es posible fundar la legi-

timidad de deducir desde ella la certeza de otras proposiciones?¹ Tales cuestiones conducen a nuestro autor a la pregunta definitiva: ¿Cómo es posible la ciencia misma?² La respuesta a esta pregunta sólo puede darla una ciencia y, más concretamente, una ciencia de la ciencia, a saber, la Doctrina de la Ciencia. Por otra parte, dicha respuesta y, por tanto, la posibilidad misma de una ciencia donde esta cuestión se responda depende de si nuestro saber tiene un sólido fundamento, y, a la inversa, el que nuestro saber tenga un sólido fundamento depende de la posibilidad de una tal ciencia, la «Wissenschaftslehre». Pero uno y otra dependen, a su vez, de la realización efectiva de una tal ciencia de la ciencia.

La Doctrina de la Ciencia, por tanto, en la medida en que busca y eleva a su cumbre el fundamento de todo saber humano, es una ciencia de la ciencia y, como tal, (a) debe fundamentar la posibilidad de las proposiciones fundamentales en general, (b) demostrar las proposiciones fundamentales de todas las ciencias, (c) suministrar a las ciencias su forma sistemática. Pero, como ciencia que ella misma es, la Doctrina de la Ciencia necesita también tener una proposición fundamental, una forma sistemática y un contenido. Y siendo como es la ciencia más alta, por encima de la cual no puede haber ninguna, pues, de otra forma esta última sería ella misma la Doctrina de la Ciencia, esa proposición fundamental, esa forma sistemática y ese contenido deben ser en sí mismos absolutos, de tal manera que esa proposición fundamental debe ser indemostrada e indemostrable, su forma debe convenir absolutamente a su contenido y viceversa, y el contenido de esa proposición fundamental —que ya podemos llamar principio absolutamente incondicionado— contiene en sí todo contenido posible, o mejor, es el contenido absoluto.³

Una vez abordado el concepto sistemático de Doctrina de la Ciencia, Fichte acomete la exposición científica de la misma, exposición que nuestro autor lleva a cabo a través de la respuesta a cuatro cuestiones:

1. ¿Hasta qué punto la Doctrina de la Ciencia puede estar segura de haber consumado el saber humano en general?⁴
2. ¿Cuál es el límite que separa la Doctrina de la Ciencia fundamentada por ella?⁵
3. ¿Cómo se relaciona la Doctrina de la Ciencia con la Lógica?⁶

¹ F. W., I, p. 43.

² F. W., I, p. 43.

³ F. W., I, p. 52.

⁴ F. W., I, p. 57.

⁵ F. W., I, p. 62.

⁶ F. W., I, p. 66.

4. ¿Cómo se relaciona la Doctrina de la Ciencia con su objeto?⁷

La noción, el objeto y la finalidad de la Doctrina de la Ciencia en este momento germinal de la misma son explicados por Fichte al abordar estas cuatro cuestiones:

La Doctrina de la Ciencia es una ciencia y como tal consta de un principio fundamental, un contenido y una forma sistemática. Pero ella, como ciencia, tiene su razón de ser en ser ciencia de la ciencia, lo que significa, en primer lugar, que posee un primer principio absoluto cuya forma y contenido son en sí mismos absolutos y, en segundo lugar, que no hay ninguna ciencia por encima de ella, ni siquiera la Lógica.

Podría parecer que, como la Doctrina de la Ciencia es una ciencia y como es la Lógica la que da la forma a las restantes ciencias, la «Wissenschaftslehre» (W. L.) recibiría su forma de la Lógica, presupondría la Lógica y, en fin, su validez dependería de ésta. Sin embargo, la razón de ser de la W. L. como ciencia es ser ciencia de la ciencia; esto es, sólo puede ser ciencia si es ciencia de la ciencia, fundamentación y justificación de la ciencia, considerada ésta como saber humano en general. Por el contrario, la Lógica es una disciplina que hace abstracción del contenido de las proposiciones de las restantes ciencias a las que auxilia en su validez formal mediante el establecimiento de reglas argumentativas; su razón de ser se encuentra en dicha abstracción; es decir, se constituye como ciencia en la separación de la forma en relación con el contenido de las proposiciones de las ciencias.

Ella misma es una ciencia particular, pues ella surge al igual que las demás ciencias por la abstracción y la reflexión que dan a la libertad su determinación.⁸

La Lógica tiene una carencia fundamental en relación con la Doctrina de la Ciencia: la imposibilidad de ser ciencia de la ciencia; esto es, fundamento de la ciencia. Para serlo tendría que poder dar la forma, aparte de al resto de las ciencias, a sí misma como ciencia. ¿Podría hacerlo? No se puede contestar mejor que de la siguiente manera:

«Supuesto que la Lógica sea agente y activa en las ciencias como forma de la ciencia; es decir, racionalidad del argumentar, ella deviene ciencia sólo mediante una abstracción que separa la forma del contenido, y una reflexión para que la forma, así separada, devenga contenido a su vez de una nueva forma. Por ello, la Lógica, en cuanto ciencia, tiene que ser de nuevo forma y contenido: el contenido es la forma de la ciencia, la racionalidad del argumentar inmanente a la

⁷ F. W., I, p. 70.

⁸ F. W., I, pp. 63-68.

ciencia abstraída de la ciencia misma; y la forma que ella como ciencia debe tener, ¿de dónde proviene? No de sí misma —pues de otra manera sería ella misma el fundamento metafísico de la ciencia; es decir, aquello que da a la ciencia no sólo la forma, sino también el contenido—, sino de la filosofía en cuanto ésta es fundamentación metafísica de la ciencia. Por ello, es la misma filosofía la que da la forma a la ciencia, comprendida aquí la ciencia de la Lógica. Tampoco se puede decir con propiedad que la Lógica dé la forma a la ciencia. A la ciencia no se le puede dar la forma más que dándole también el contenido; es decir, la certeza. Por ello es absurdo el concepto de una Lógica que dé a la ciencia sólo la forma y no el contenido. La forma es dada a la ciencias por la filosofía que le da también el contenido, y la Lógica, si es la abstracción de la forma de las ciencias, es la abstracción de la misma filosofía (...).»

«La hipótesis de una Lógica que dé la forma a las ciencias no es, pues, compatible con la hipótesis de una filosofía como ciencia. Supuesto que en las ciencias se encuentre activa la racionalidad lógica, esto no quiere decir que la Lógica preceda a la ciencia, y menos aún a la filosofía. La forma no se puede dar a las ciencias independientemente del contenido, porque la certeza consiste en la indisolubilidad de forma y contenido. La forma por sí no puede ser más que resultado de abstracción y, por tanto, la proyección de la forma sobre un plano puramente hipotético, sin preocuparse por la fundamentación ni por la transmisión de la certeza. Puesto que la forma no puede ser dada a la ciencia sino por aquello que puede darle también contenido, esto es, por la filosofía, es claro que sólo la filosofía, mientras da la forma a la ciencia, pueda darla también a sí misma. Sólo la ciencia que se da la forma a sí misma puede darla también a las otras; porque se da la forma a sí misma se da también el contenido; es decir, es cierta por sí misma y, por tanto, da el contenido y la certeza a la ciencia: lo que sucede no con la Lógica sino sólo con la filosofía. Por ello, la Lógica no sólo no es filosofía, no sólo no precede a la filosofía —pues antes bien debe derivar de ella—, sino que no es siquiera una ciencia filosófica.»⁹

De ahí que Fichte pueda decir de la relación entre la Lógica y la W. L. que:

«la primera no fundamenta a la última, sino que la última fundamenta a la primera: la Doctrina da la Ciencia no puede ser demostrada en

⁹ L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia, 1976, pp. 106–107.

absoluto desde la Lógica, y no es lícito anteponer a aquélla como válido ni un sólo principio lógico, ni siquiera el de contradicción; por el contrario, todo principio lógico y la Lógica entera debe ser demostrada desde la Doctrina de la Ciencia... Finalmente, la Doctrina de la Ciencia es necesaria —no precisamente como ciencia distintamente pensada y sistemáticamente establecida, pero sí como disposición natural—, la Lógica en cambio es un producto artificial del espíritu humano en su libertad. Sin la primera no sería posible en absoluto ningún saber ni ninguna ciencia; sin la última sólo más tarde habrían podido ser constituidas todas las ciencias. La primera es la condición indispensable de toda ciencia; la última es una invención altamente beneficiosa para asegurar y facilitar el progreso de las ciencias.»¹⁰

A la vista de la rotundidad con la que Fichte distingue entre Doctrina de la Ciencia y Lógica, puede entenderse la desazón que nuestro autor sintió con la acusación que un Kant mal aconsejado dirigió contra su filosofía en la famosa declaración de 1799, según la cual «la Doctrina de la Ciencia de Fichte es un sistema totalmente inmantenible, pues la pura Doctrina de la Ciencia no es ni más ni menos que mera Lógica, y los principios de la Lógica no pueden llevarnos a ningún conocimiento material, ya que la Lógica; esto es, la Lógica pura, abstrae del contenido del conocimiento, y el intento de entresacar un objeto real desde la Lógica es un vano intento y, por ello, una cosa que nadie ha realizado.»¹¹ Con estas palabras, Kant hacía caso omiso de las declaraciones explícitas de Fichte en sentido contrario e identificaba Doctrina de la Ciencia y Lógica, lo que, en labios del pensador de Königsberg, sólo podía significar que ponía en pie de igualdad la Doctrina de la Ciencia y los sistemas dogmáticos tradicionales.

Naturalmente, parece evidente que la malévola identificación de la Doctrina de la Ciencia y la Lógica por parte de Kant era fruto de una intención polémica mas que de una creencia real en que la filosofía de Fichte pudiera reducirse abiertamente a esa disciplina formal. Lo que sí parece claro es que, conociendo al menos la formulación fichteana del Yo como primer principio de la filosofía, que contiene en sí el contenido absoluto,¹² según palabras de *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, y toda la realidad,¹³ según reza la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Kant había asumido la inter-

¹⁰ F. W., I, pp. 68–69.

¹¹ Kant, «Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre», 7 de julio de 1799, en *Intelligenzblatt der A. L. Z.*, Jena, n.º 109 (Ak. Bd. XII, pp. 370–371). Se trata de la crítica que ya había comunicado a Tieftrunk el día 5 de abril de 1798 (Ak. Bd. XII, p. 241).

¹² F. W., I, p. 52.

¹³ F. W., I, p. 99.

pretación de algunos contemporáneos que veían en el Yo fichteano el «dictador lógico del mundo» y hasta el creador del mismo. Si, según se decía, --no se olvide que Kant no conoció directamente la obra fichteana, a excepción de la *Kritik aller Offenbarung*-- el Yo de la W. L. era definido como conteniendo en sí toda la realidad, teniéndola todo lo demás por su posición en el Yo, no era descabellado pensar que Fichte estaba trabajando acríticamente con meras definiciones, desde las cuales no puede extraerse ninguna realidad ni ninguna existencia. Fichte, desde esta perspectiva, habría dado varios pasos atrás cayendo en el antiguo dogmatismo que la Crítica había destruido hasta sus raíces. El calificativo de lógica para la W. L. no podía ser en labios de Kant más que piadoso.

Pero Fichte que, según innumerables declaraciones, iba a dedicar toda su vida en hacer pregnantas en los corazones de la gente los principios de la filosofía kantiana, no podía dejar de recordar el texto de la *Crítica de la Razón Pura*, según el cual

«la mera forma del conocimiento está lejos, por mucho que concuerde con las leyes lógicas, de ser suficiente para determinar la verdad material (objetiva) del conocimiento. Por ello no puede nadie atreverse a formular juicios sobre los objetos con la simple Lógica ni afirmar algo sobre ellos antes de haber obtenido información fidedigna con independencia de la lógica... No obstante, hay algo tan tentador en la posesión de ese arte ficticio que suministra a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento, a pesar de ser quizá muy pobre y vacío su contenido, que aquella lógica general, que constituye simplemente un canon destinado a enjuiciar, es empleado como órgano destinado a la producción efectiva, al menos en apariencia, de afirmaciones objetivas. Con lo cual se comete, de hecho, un abuso. Empleada de esta forma, coma pretendido órgano, la lógica general recibe el nombre de dialéctica.»¹⁴

Y así lo muestra explícitamente Fichte con las siguientes palabras que, aunque dichas en otro contexto, quieren decir «mutatis mutandis» lo mismo: la ilegitimidad de hacer inferencias sobre objetos desde la mera lógica:

«De definiciones no es lícito hacer inferencia: esto quiere decir, o que del hecho de que se haya podido pensar sin contradicción una determinada característica en la descripción de una cosa, la cual existe totalmente independiente de nuestra descripción, no se debe inferir sin

¹⁴ Kant, KrV, A 60-61, B 84-85, v. c. Pedro Ribas, p.99.

ulterior fundamento que aquélla tiene que poderse encontrar en la cosa real; o que respecto de una cosa, que precisamente sólo por medio nosotros debe ser producida según un concepto formado de ella, el cual expresa el fin de la misma, no se debe aún concluir de la pensabilidad de ese fin a la efectividad de la misma en la realidad.»¹⁵

Más tarde, aunque ciertamente antes de la famosa declaración de Kant contra la Doctrina de la Ciencia, Fichte advierte sobre el peligro de pensar siempre según la Lógica, ya que «es como querer caminar según las reglas de un maestro de danza»,¹⁶ indispensables para bailar, pero ridículas para andar en la vida cotidiana.

Kant pensaba que el Yo fichteano era el dictador lógico del mundo, «la mera conciencia de sí, considerada simplemente según la forma del pensamiento, esto es, sin que la reflexión que se dirige a ella tenga delante algo a lo que pueda aplicarse y que trasciende a la Lógica en sí misma».¹⁷ Por lo demás sabía perfectamente que Fichte sentía por la Estética Trascendental —verdadero canto a la finitud y límites de la realidad— mucho menor aprecio que por las otras dos partes de la *Crítica de la Razón Pura*. Todo ello le hizo creer al viejo de Königsberg que la pretensión de Fichte era la de extraer la totalidad de lo real de la mera conciencia de sí. ¿Era esa en verdad la intención de Fichte? ¿Era esa una buena caracterización de su filosofía? ¿Estaba Fichte rechazando la afirmación kantiana según la cual interpretamos como real todo aquello que es susceptible de darse si tiene delante una subjetividad caracterizada como receptividad?

Todavía es pronto para responder a una cuestión tan decisiva que ha dividido a los intérpretes de la Doctrina de la Ciencia. Recordemos que aún no hemos ofrecido siquiera las claves de la primera versión de la W. L. y que nos encontramos en la exposición hipotética del concepto de la filosofía que Fichte pretende establecer. ¿Podría, sin embargo, esta exposición apuntar la respuesta en uno u otro sentido?

Todo estriba en si la filosofía de Fichte es una filosofía sin objeto, esto es, una filosofía en la que todo contenido posible externo ha sido sustituido por un potente Yo que encarna en sí todo contenido real y que no tiene frente a sí más que lo que él mismo produce.

El escrito *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* no aborda directamente este asunto. Una vez más, no hay que olvidar que el objetivo primordial de esta obra no es otro que la exposición hipotética o problemática del

¹⁵ F. W., I, pp. 45-46.

¹⁶ § 21 de las *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. En *Nachgelassene Schriften*, Bd. II, pp. 21-22.

¹⁷ Kant, Carta a Tieftrunk, 5 de Abril de 1798 (Ak. XII, p. 241).

concepto de Doctrina de la Ciencia, la idea de la nueva filosofía. Sin embargo, hay algunas frases que pueden aclararnos algo en este sentido. En el § 5, con motivo del establecimiento del límite que separa la W. L. de las ciencias particulares, Fichte dice:

«A través de la Doctrina de la Ciencia son dados como necesarios un No-Yo absolutamente independiente de las leyes de la pura representación, y las leyes según las cuales debe y tiene que ser observado.» (Primera edición).

A través de la Doctrina de la Ciencia es dada como necesaria una naturaleza a considerar según su ser y según sus determinaciones como independiente de nosotros, y las leyes según las cuales ella debe y tiene que ser observada.» (Segunda Edición).¹⁸

Fichte habla aquí del No-Yo absolutamente independiente de las leyes del representar, absolutamente existente sin nuestra intervención. Naturalmente el No-Yo no es totalmente identificable con lo dado o con contenido objetivo del conocimiento. Él es algo menos y algo más que el simple objeto experiencial: es algo menos en cuanto su determinación original es la de ser lo que no es el Yo, sin más características; pero es algo más en cuanto el No-Yo es condición de la conciencia efectiva o real –que sólo surge en la relación entre un Yo y un No-Yo divisibles, según terminología de la *Grundlage*–, y condición mediata de la propia autoconciencia. Como expresa la *Grundlage*:

«Según la argumentación que se acaba de estudiar, el principio de la vida y de la conciencia, el fundamento de su posibilidad, está ciertamente contenido en el Yo; pero por esto no surge todavía una vida efectiva, una vida empírica en el tiempo, y otra distinta es para nosotros absolutamente impensable. Si debe ser posible una vida efectiva semejante, entonces para ello se requiere un choque particular sobre el Yo producido por un No-Yo (...) La Doctrina de la Ciencia es, por consiguiente realista. Ella muestra que la conciencia de las naturalezas finitas no se puede en absoluto explicar, si no se admite una fuerza opuesta totalmente a ellas y de la que incluso dependen en su existencia empírica.»¹⁹

¹⁸ F. W., I, p. 64.

¹⁹ F. W., I, pp. 278–280.

Esto por lo que se refiere a la conciencia efectiva o real. Por lo que respecta a la pensabilidad del Yo como tal, dice el *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*:

«Por ejemplo, sea la acción suprema del espíritu humano la de poner su propia existencia; en tal caso no es absolutamente necesario que esta acción sea según el tiempo la primera que llegue a hacerse conciencia clara; ni es necesario tampoco que llegue ella a hacerse alguna vez conciencia clara de que el espíritu humano (inteligencia, 2.^a ed.) nunca es capaz de pensar simplemente: Y o soy, sin al mismo tiempo pensar lo que no sea él mismo.»²⁰

Dicho en otros términos, el Y o no puede ponerse a sí mismo con conciencia sin poner al mismo tiempo un No-Yo. No hay No-Yo sin Yo, pero tampoco es posible un Yo efectivo sin un No-Yo, tal y como consagra la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Este gran reconocimiento de lo que no soy Yo, de lo real –según terminología kantiana– es condición necesaria de la propia autoconciencia. Pucs para Fichte, es tan claro como para Kant que no hay conciencia efectiva del Yo fuera del mundo, abstraído de su relación con lo que no es él.»

Por tanto, es difícil defender que la filosofía fichteana sea una filosofía que versa directamente sobre los objetos estableciendo en relación con ellos una teoría idealista en sentido material del término, o una teoría creacionista, que es a lo que conduciría necesariamente la interpretación según la cual la pretensión de Fichte es extraer los objetos desde la mera conciencia de sí.

Pero, si tal no es el caso, si, según los textos anteriores se reconoce la necesidad para la conciencia efectiva, para la conciencia viviente, de la existencia independiente del No-Yo; si con ello se deja intacta la creencia del entendimiento humano común en la objetividad de sus representaciones; si, en definitiva, la W. L. es realista, ¿cuál es la causa de esa mala interpretación de la doctrina de Fichte? ¿cuál es el verdadero carácter de su filosofía? ¿cuál es su finalidad?

Estas respuestas sólo son posibles si introducimos algo que es decisivo en la obra de Fichte: la distinción entre filosofía o especulación y vida. El desconocimiento de esa distinción ha provocado la confusión de los dos planos, de los dos discursos, de las dos series de la reflexión, la de las acciones del filósofo y la de las acciones del Yo efectivo y real la de la vida, que observa el filósofo, según la terminología de la *Wissenschaftslehre* (1797),

²⁰ F. W., I, p. 71.

confusión que, sin embargo, hay que eliminar, si queremos entender el verdadero carácter de la W. L.:

«En la Doctrina de la Ciencia hay dos series muy distintas del actuar espiritual: la del Yo que observa el filósofo y la de las observaciones del filósofo (...) Un motivo capital de mala inteligencia y de muchas objeciones injustas contra la Doctrina de la Ciencia reside en que no se distinguen en absoluto estas dos series, o en que se confunde lo que pertenece a la una con lo que pertenece a la otra.²¹

En la misma confusión de las dos series del pensar en el idealismo trascendental se fundaría el que alguien debiera encontrar posible junto y aparte de este sistema aún otro realista igualmente fundamental y consecuente. El realismo que se nos impone a todos, incluso al más decidido idealista cuando se trata del actuar, es decir, el admitir que existen fuera de nosotros objetos totalmente independientes de nosotros, reside en el mismo idealismo y se explica y deduce en él; y la deducción de una verdad objetiva, tanto en el mundo de los fenómenos como en el mundo inteligible es la única finalidad de toda filosofía. El filósofo se limita a decir en su nombre todo lo que es para el Yo es por Yo. Pero el Yo mismo dice en su filosofía: tan cierto como yo soy y vivo existe fuera de mí algo que no existe por mí. Cómo se llega a una afirmación semejante, lo explica el filósofo partiendo del principio de su filosofía. La primera exposición es la puramente especulativa; la segunda, la de la vida y la ciencia (la ciencia tomada en oposición a la Doctrina de la Ciencia). Esta última posición sólo es comprensible desde la primera(...), pero si la primera posición existe es simplemente para hacer comprensible la segunda. El idealismo no puede ser nunca modo de pensar, sino que es sólo especulación.»²²

Tenemos así especulación y vida, la serie ideal de las reflexiones del filósofo y la serie real de la conciencia natural viviente, una y otra ejerciendo su dominio cada una en su ámbito, siendo cada una de ellas externa en principio respecto de la otra. Pero, ¿cuál es la relación entre ambas? Justamente la de fundamento y fundamentado, la de ser comprensible la real por la ideal. Sólo desde la especulación, desde la serie ideal, puede fundamentarse la vida, la serie real. Y esto porque lo que la Doctrina de la Ciencia como especulación toma como tarea es la deducción genética – y siempre desde el punto de vista de la conciencia superior filosófica, no desde el punto de vista

²¹ Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, F. W., I, pp. 454–455.

²² F. W., I, p. 455, nota.

común o natural-, según las leyes de la razón, de todo lo que se presenta necesariamente a la conciencia, esto es, de toda la experiencia, de todo aquello que constituye la vida del Yo. A la W. L. no le basta con decir que existen objetos independientes de nosotros y que nos afectan produciendo representaciones. Lo que la W. L. pretende es la deducción genética de lo que se nos presenta como un hecho de conciencia y de la misma creencia en la existencia independiente de las cosas a las cuales conectamos nuestras representaciones. Para la Doctrina de la Ciencia, la apelación a lo dado, el recurso a lo dado propio de la conciencia humana común, significa en el terreno filosófico tanto como decir «no lo sé». Si en algo ha de diferenciarse la filosofía del punto de vista natural y común es en su elevación sobre lo dado, sobre la experiencia, para, sin embargo, fundamentarla, esto es, deducirla, deducción que por otra parte, sólo tiene validez para la filosofía. La Doctrina de la Ciencia es así la explicación genética de todo lo que se presenta necesariamente a la conciencia y que al entendimiento humano común le aparece como un *factum* y, por tanto, como algo en última instancia extraño. Hablar de explicación genética es hablar de exposición sistemática, según leyes universales y necesarias de la razón de todo lo que se presenta a conciencia humana, de todo lo que constituye el suelo más básico de su existencia para reconstruirlo a nivel filosófico, esto es, desde el punto de vista de la conciencia filosófica. Por ello no hay interferencia entre la serie de la especulación y la serie de la vida.

Aquella ni puede ni quiere alterar la vida, aquello que constituye nuestro suelo más firme, la base de nuestras creencias más básicas. Sólo quiere fundamentarla racionalmente, llevarla a un tipo de conciencia superior desde donde aquéllas son plenamente justificadas, completamente fundamentadas. Y es que la filosofía debe ser la fundamentación de las creencias más universales y, por ello, más naturales de la conciencia humana real. No hay alteración de la vida. Tampoco producción de nada, a no ser de un nuevo tipo de conciencia a la que sólo se pueden elevar los filósofos, y de éstos los pensadores libres.

Desde este momento ya es más claro el objeto de la Doctrina de la Ciencia y el más esencial carácter de ésta. El objeto de la W. L. es, según palabras del *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, el sistema del saber humano, saber que existe previa e independientemente de la propia W. L., pero que es reconstruido por ella en forma sistemática.²³ El saber humano es el saber propio de las ciencias particulares y del entendimiento común, que presupone la distinción entre sujeto y objeto. A la W. L. no le interesan tanto los conocimientos que un tal saber produce como las acciones del espíritu humano que están involucradas en este saber y de las que la filosofía toma

²³ F. W., I, p. 70.

conciencia como su objeto de investigación. De acuerdo con ello, la finalidad de la Doctrina de la Ciencia es llevar a clara conciencia en forma sistemática los esas acciones necesarias del espíritu humano.

El saber humano es, considerado de una forma primaria, saber del ser. Éste sería el saber en primer grado. Al hacer objeto suyo el saber humano o saber del ser, o, mejor aún, las acciones necesarias del espíritu humano en su saber del ser, y al ordenarlas en una forma sistemática, la W. L. se convierte en saber del saber del ser o saber en segundo grado o, lo que es lo mismo, en imagen del saber real, en exposición genética de las acciones necesarias del espíritu humano que hacen posible el saber del ser. Con ello, la W. L. se constituye como representación sistemática²⁴ y elevada a conciencia del saber real o, si se quiere, de la vida.

Pero, ¿es que las acciones necesarias del espíritu humano no se presentan de una manera sistemática? Es convicción de Fichte que no, que ellas no se presentan de esta manera. Esto es lo que da sentido a la necesidad de una Doctrina de la Ciencia y define su tarea fundamental. Como Fichte dice:

«... no es absolutamente necesario que estas acciones se presenten en nuestro espíritu realmente, en cuanto a la sucesión, en aquella forma sistemática, una después de la otra; que la que comprende a todas bajo de sí y da la más alta y general ley se presente en primar lugar, luego la que comprende menos bajo sí, y así en adelante; además, tampoco es la consecuencia en absoluto que todas ellas ocurran pura y no mezcladamente, de tal modo que varias, que por medio de un eventual observador muy bien serían distinguibles, no debieran aparecer como una sola. Por ejemplo, sea la operación suprema del espíritu humano la de poner su propia existencia; en tal caso no es absolutamente necesario que esta oración sea según el tiempo la primera que llegue a hacerse conciencia clara; ni es necesario tampoco que llegue ella a hacerse alguna vez conciencia pura de que el espíritu humano nunca es capaz de pensar simplemente: Yo soy, sin pensar al mismo tiempo algo que no es él mismo.»²⁵

Ni que decir tiene que aquí se halla toda la materia y la tarea de la Doctrina de la Ciencia, pero aún no se ha dicho cómo es posible ella misma. ¿Cómo comienza la filosofía? La filosofía nace y se constituye como ciencia haciendo de las acciones del espíritu humano su objeto, llevándolas a conciencia y haciendo —como reconstrucción genética de las mismas— una cien-

²⁴

²⁵ F. W., I, p. 71.

cia de ellas, a través de una acción también del espíritu humano, esta vez no necesaria; esto es, con un acto de libertad que contiene una dimensión reflexiva mediante la cual las acciones necesarias del espíritu humano, que ya tienen en sí formas, son acogidas como contenido en una nueva forma, la forma sistemática de la filosofía, y una dimensión abstractiva mediante la cual las distintas acciones son aisladas de la serie real para establecerlas puras de toda mezcla en su ordenación lógico-trascendental.

El problema que surge es que la forma de la conciencia en que debe ser acogido el modo de acción del espíritu humano es ella misma un modo de acción necesario del mismo. Y entonces, ¿cómo lo separamos de los otros modos de acción necesarios del espíritu humano? Necesariamente a través de una abstracción que se realiza mediante libertad. Pero, «según qué reglas procede la libertad en aquella separación?, ¿cómo sabe el espíritu humano que debe tomar y dejar?»²⁶ Éste es el problema de toda la filosofía en general y de la Doctrina de la Ciencia en particular. Ésta, desde el momento en que se origina al igual que el resto de las ciencias, mediante una determinación de la libertad destinada, en este caso, a elevar a conciencia el modo de acción del espíritu humano²⁷ procede en esta tarea sin ninguna regla, aunque naturalmente presuponiendo las leyes de la reflexión, ya que a la W. L. «le es permitido expresarse y hacer deducciones exactamente como a cualquier otra ciencia; le es lícito presuponer todas las reglas lógicas y emplear todos los conceptos que ella necesita.»²⁸ El filósofo, por tanto, no puede saber en absoluto qué debe tomar y qué debe dejar, a menos que esté ya acogido en la conciencia aquello que él debe elevar a conciencia, lo cual sería un círculo evidente.²⁹ Es por ello que el filósofo, para cumplir su tarea, procede por tentativas y

«a través de un ciego andar a tientas llega él al crepúsculo y sólo desde éste llega al claro día. Es guiado por oscuros sentimientos (cuyo origen y realidad debe exponer la Doctrina de la Ciencia); y nosotros no tendríamos aún hoy ningún concepto claro y seríamos siempre la gleba que iba elevándose del suelo, si no hubiéramos empezado a sentir oscuramente lo que sólo más tarde conoceríamos con claridad. ¡Ésta es, pues, también la historia de la filosofía!, y nosotros hemos indicado ahora la verdadera razón de por qué aquello que sin duda se halla abierto en cada espíritu humano, y que cada uno puede coger con las manos, si le es claramente expuesto, sólo después de mucho

²⁶ F. W., I, pp. 72-73.

²⁷ F. W., I, p. 71-72.

²⁸ F. W., I, p. 79.

²⁹ F. W., I, p. 72.

andar errando llegó a conciencia de algunos pocos. Todos los filósofos han perseguido la meta propuesta, todos han querido mediante reflexión separar e modo de acción necesario del espíritu humano de las eventuales condiciones del mismo; todos lo han separado realmente, sólo que más o menos pura, y más o menos completamente; en conjunto, sin embargo, el juicio filosófico ha avanzado siempre hacia adelante y llegado más cerca de su meta.»³⁰

Por tanto, para realizar la tarea que es el objeto y el fin de la filosofía, el filósofo, puesto que no puede recurrir a ninguna regla posible, tiene necesidad de genio,³¹ al igual que el artista, sólo que si éste se mueve por la búsqueda de la belleza, aquél se dirige a la búsqueda de la Ciertamente, el filósofo puede y debe utilizar todas las leyes de la reflexión, pues de otra manera no podría dar ni un paso en la consecución de su tarea. Pero estas leyes por sí solas no pueden ofrecer la prueba de que nuestro proceder es el adecuado y de que, por tanto, nuestro sistema es exacto, pues lo que la W. L. tiene que hacer no es posible antes de la constitución de ella misma. Además, del hecho de que las encontremos en el avance de la ciencia no se deriva que ellas sean las correctas, pues siempre se puede pensar que hemos encontrado lo que ya hemos supuesto. Naturalmente, si las presupuestas son correctas, volveremos a encontrarlas en el avance de la ciencia, pero de su mera concordancia no podemos concluir la rectitud de nuestro proceder y de nuestro sistema, pues podría suceder que tal concordancia «se haya producido por causalidad mediante dos o más deducciones incorrectas que causarían la concordancia.»³² Es por ello que en nuestra tarea tenemos necesidad de genio dirigido a la búsqueda de la verdad. El sistema del espíritu humano es absolutamente cierto e infalible, todo lo que está fundado en él es simplemente verdadero, él no yerra nunca y lo que alguna vez ha sucedido o sucederá en el alma humana es verdadero.³³ El error puede encontrarse sólo en la exposición. Reducir y eliminar el error es lo propio del genio filosófico movido por amor a la verdad. Para ello «se puede examinar minuciosamente varias veces la serie de los principios, si es que no están presentes ya en

³⁰ F. W., I, pp. 73-74.

³¹ F. W., I, p. 74. nota. A este respecto dice Pareyson: «Concepto centralísimo en la filosofía fichteana es que la filosofía presupone condiciones morales y estéticas: la libertad y el genio, el amor por la verdad y el sentido de la verdad, la sinceridad y el sentimiento. Lo que aparece no sólo por el hecho de que la realidad de la filosofía y la exposición del sistema son condicionados por la libertad y el genio, pero también por el hecho de que los conceptos centrales del sistema son el esfuerzo y la imaginación, los cuales se refieren respectivamente a la libertad y al genio. Así que se puede decir que, en la primera exposición de la Doctrina de la Ciencia, la libertad y la imaginación son, al mismo tiempo, instrumento y objeto de la filosofía.» (o. c., p. 116).

³² F. W., I, p. 75.

³³ F. W., I, pp. 77.

nuestra memoria; se puede hacer el camino inverso, y volver del resultado al principio fundamental; se puede reflexionar a su vez sobre la reflexión misma, y así sucesivamente.»³⁴ La verosimilitud resulta cada vez mayor, pero no se convierte en certeza. El filósofo sabe que no puede ofrecer una demostración rigurosa de que la exposición del sistema del saber humano está perfectamente lograda, sino sólo una demostración que funda verosimilitud: La W. L. es verdadera a condición de que sea acertada, y para ello sólo contamos con el sentimiento y el amor a la verdad.³⁵

El filósofo no puede ofrecer una demostración rigurosa de la verdad de su filosofía porque —como dice Fichte— «nosotros no somos los legisladores del espíritu humano, sino sus historiadores; evidentemente no periodistas, sino historiadores pragmáticos.»³⁶ Esto significa que la filosofía no pro-

³⁴ F. W., I, pp. 75–76.

³⁵ «El filósofo necesita no sólo del sentido de la verdad, sino también del amor a la verdad. Yo no hablo de que él, por medio de sus sofisticaciones —de las que él mismo es bien consciente, pero las cuales cree que ninguno de sus contemporáneos las descubrirá— no vaya a tratar de afirmar los resultados ya presupuestos; en tal caso él mismo sabe que no ama la verdad. Con todo, sobre esto cada uno es su propio juez, y ningún hombre tiene derecho a acusar a otro hombre de esta deslealtad, ahí donde los indicios no se hallan enteramente al descubierto. Pero también tiene que estar en guardia contra las sofisticaciones voluntarias, a las que ningún otro investigador está más expuesto que el investigador del espíritu humano: él tiene no sólo que sentir oscuramente, sino que elevar a clara conciencia y a su más alta máxima que sólo busca la verdad, resulte ella como resulte, y que aún la verdad de que en ninguna parte se da verdad alguna le sería bienvenida, si sólo ella fuera verdad. Ningún principio, por más árido y sutil que parezca tiene que serle indiferente —todos tienen que serle igualmente sagrados, porque pertenecen al sistema único de la verdad, y cada uno apoya a todos. Él no tiene que preguntar jamás: ¿qué va a seguirse de aquí?— sino continuar derecho su camino, sígase lo que se siga. No tiene que arredrarse ante ninguna fatiga, y al contrario, tiene que mantenerse en la disposición de abandonar los más penosos y penetrantes trabajos, tan pronto como le sea a él mostrado o él mismo descubra lo infundado de los mismos. Y aunque él hubiese calculado mal, ¿qué más daría?, ¿qué más le tocaría a él que la suerte común a todos los pensadores hasta ahora?» (F. W., I, p. 76, nota).

³⁶ ¿Qué es eso de la historia pragmática? Xavier Tilliet hace un recorrido histórico de esta noción para exponer su sentido en la historia de Fichte.

La fórmula parece haberse perdido. Aún se la encuentra en 1881 en el libro *Kurze pragmatische Geschichte der neueren Philosophie*, de C. A. Thilo. Pero en tiempos de Fichte era muy familiar, aunque su significación no fuera muy transparente.

Una definición de ella puede encontrarse en Kant: «Una historia es redactada de manera pragmática cuando ella vuelve hábil, es decir, enseña cómo podría cuidarse de su ventaja mejor o al menos tan bien como el mundo anterior» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Es poco para aclarar el empleo semimetafórico que Fichte hace de ella. Novalis define así la historia pragmática: «La historia puede tener como fin una estadística (ciencia del Estado. Cfr. una línea más arriba estadística del derecho romano) —el presente es entonces el resultado del largo experimento o hecho histórico— o no. En un caso ella es la historia en sí, en el otro historia pragmática.» Las mejores aclaraciones provienen de Schelling en la X lección sobre los estudios universitarios. Él opone la historia universal, «ese gran espejo del espíritu del mundo», a la historia pragmática, que él ataca. Es un espectáculo repugnante —dice él— apreciar la grandeza de los tiempos y de los pueblos, según puntos de vista limitados, por ejemplo, la importancia del comercio, tal o cual invención útil o nefasta, y en general el de medir toda sublimidad en un pa-

trón tan vil como posible; o bien cuando, por otra parte, se busca el pragmatismo histórico valiéndose de raciocinios sobre los acontecimientos o de las flores de la retórica para embellecer su objeto, por ejemplo, los progresos constantes de la humanidad y cómo, para acabar, nosotros hemos avanzado tan admirablemente (S. W., V, pp. 308-309). Schelling cita como historiadores pragmáticos a Polibio, que toma como idea directriz la técnica de la guerra, y a Tácito, que describe la caída del imperio romano bajo el efecto de la inmoralidad y del despotismo. En contraste, él exalta a Herodoto, «cabeza verdaderamente homérica» y la «Intuición divina», de un Tucídides.

La historia pragmática, por otra parte, contrapuesta a la historia santa y a la historia romántica, está ligada a la concepción histórica del tiempo de las luces (Condillac, Kant, Condorcet, Lessing, Herder). La idea de progreso de la humanidad, la de la educación del género humano, vibran en el fondo de la definición de la Doctrina de la Ciencia como historia pragmática del espíritu humano. En este sentido, la empresa de la W. L. cierra y recapitula la marcha del pensamiento humano y asume por ello una suprema tarea educativas. Ella desembaraza la verdad de la capa de prejuicios y de ilusiones, y separa la filosofía de un «mundo plagado de errores.»

El horizonte histórico está, pues, presente en la elaboración de la Doctrina de la Ciencia como lo está en todas las tentativas filosóficas vecinas (Bouterwerk, F. Schlegel). Detrás de los cuadros sistemáticos está sin falta la consideración «epocal»; la vía real de la filosofía comporta un trazado, un desarrollo, una evolución; la puesta al día de los verdadero se organiza en un tiempo calmado, cuya dialéctica mide el devenir y las etapas. Fichte, por su parte, raramente omite señalar este cuadro histórico subyacente a *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, a la W. L. de 1794, a la deducción del *Naturrecht*, a las *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, a los escritos sobre el ateísmo, y que es explícito en la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*: (1) hombre ordinario, (2) dogmatismo, (3) idealismo.

Pero la Doctrina de la Ciencia no es solamente como proyecto y suceso una historia pragmática del espíritu, ella es también y en primer lugar en tanto que «Darstellung», exposición filosófica. ¿En qué consiste la historiografía de la teoría del saber, y qué analogía ha sugerido a Fichte el paralelismo con la historia llamada pragmática? La idea aparece muy escondida en el texto de 1794, porque la narración «epocal» y el proyecto de instrucción apenas salen. Sin embargo, una frase antes de introducir a la doble serie reflexiva, indica la intención: «Nosotros tenemos este hecho (indudable: la representación imaginativa); y en adelante nuestra verdad, ciertamente no ciega, sino experimental, puede seguir tranquilamente el curso de los acontecimientos (I, p. 222). El curso de los acontecimientos y de los actos de la conciencia, intuición, percepción, juicio, etc. ...: aquí está la realidad para la historia. Una reflexión sobre los hechos, una verdad que persigue su experimento, su experimentación, «que no tiene nada que ver, como antes, con puras hipótesis» —como se dice un poco antes—, he aquí la realidad para la historia pragmática. La reconstrucción del sistema del espíritu humano implica un *Sollen*, un imperativo hipotético, pero pragmático, establecido sobre el terreno de los hechos. Queda aún un coeficiente de incerteza, como Fichte lo reconoce al comienzo de su carrera («Para esta tarea —la elevación a conciencia de las acciones necesarias no hay regla»).

Muy pronto Fichte había entrevisto lo que hoy se llama una arqueología o una genealogía de la conciencia. En una nota preparatoria a la W. L. escribía: «Nosotros somos espectadores ante el teatro de nuestro espíritu» (Kabitz, p. 74, n. 4). Y la W. L. de 1798: «La W. L. no es la artesana del conocimiento. No es más que la observadora del espíritu humano en la acción originaria de todo conocimiento» (N. S., II, p. 536). Pero si el esquema educativo ha sido cada vez más vivo en el desarrollo de la doctrina, esta instancia metódica se ha esfumado con la polémica del ateísmo y la llegada al primer plano de la filosofía religiosa que, sin duda, han alterado los destinos de la W. L.

Para captar mejor la potente idea de la historia pragmática, habría que seguirla en las derivaciones donde ella testimonia una vitalidad singular: en Schelling y en Hegel más que en

duce saber, que el filósofo, en este caso Fichte, no pretende crear mediante la fuerza de los silogismos nuevos objetos con la pretensión de extender el ámbito del espíritu y del saber humanos.³⁷ La filosofía es ante todo estudio o reflexión sobre el saber humano, no el saber humano como tal, preso en la distinción entre sujeto y objeto, es reflexión sobre el saber real al que reconstruye ordenando deductiva o genéticamente las acciones necesarias que lo constituyen y realizan. De ahí que no sea posible en filosofía la demostración rigurosa.

«La demostración rigurosa de la verdad de la filosofía presupondría que el filósofo sea el legislador del espíritu humano, es decir, que la filosofía sea no la representación del saber, sino el saber mismo, es decir, la identidad de lo representante con lo representado: pero entonces la misma representación no tendría sentido, ni sería posible la filosofía. La posibilidad misma de la filosofía está basada sobre la distinción entre representante y representado, entre el saber como objeto de la filosofía y la filosofía como representante del saber».³⁸

Condillac, Rousseau y Kant. Desde las *Abhandlungen* de 1797, Schelling se ha apoderado de la fórmula clave de la «historia de la conciencia en sí» y, por una genial extensión, él aplica al devenir de la naturaleza los orígenes «inconscientes» del espíritu; la naturaleza es un espíritu antecedente, un espíritu presumido: «el mundo exterior está abierto a nuestros ojos para que nosotros encontremos aquí la historia de nuestro espíritu (S. W., I, p. 383). Pero es en el *Sistema del Idealismo trascendental* donde Schelling despliega, como sobre un fresco intelectual, la prehistoria, la historia y el futuro de la conciencia.

Sin la anterioridad del *Sistema* de Schelling y de la W. L., en fin, no se comprende el proyecto grandioso de la *Fenomenología del Espíritu*, «ciencia de la experiencia de la conciencia», donde se realiza la historia «comprendida» del espíritu humano. Con el recurso a figuras, Hegel ha conciliado o tratado de conciliar en el saber y en el espíritu absolutos la ontogénesis y la filogénesis de la humanidad, la lógica y la historia. Así, la *Fenomenología*, como se ha observado, es parecida a una vasta «novela de educación» (Cfr. Michelet, *Einleitung in Hegels Philosophische Abhandlungen*, Berlin, 1832, p. V). Por otra parte, la palanca dialéctica del «para nosotros», es una herencia de la segunda serie reflexiva de Fichte y de Schelling.

Para volver a Fichte, la W. L., en su primera génesis, es también y ante todo una obra de educación. Ella no es una enciclopedia, sino una pedagogía. Ella cuenta cómo se ha formado y se forma el espíritu humano; por tanto, desemboca en una educación de la razón, en la educación de la humanidad. De ahí el carácter iniciático que tiene la W. L. (X. Tilliette, «Bulletin de l'idéalisme allemand». En *Archives de Philosophie*, XXX (1967) 610-616.

³⁷ Cfr. M. Guérout, o. c., I, p. 168. También P. Salvucci: «El sentido nuevo y distinto que la metafísica adquiere en Fichte... Ella es una ontología, no como ciencia de las cosas en sí (el impedimento kantiano a la posibilidad de una metafísica de este tipo es siempre válido), sino como ciencia de lo que aparece a la conciencia humana, como ciencia de las acciones necesarias, mediante las cuales la conciencia viviente realiza el propio sistema del mundo. Son estas acciones el objeto de una ontología de nuevo tipo. La W. L. no conoce más que el hombre y el mundo del hombre; la negación de la metafísica constructiva que pretende crear nuevos objetos con la energía de la razón pura es clara. La W. L. logra su tarea con el agotarse de la deducción del contenido de la conciencia» (*La costruzione dell'idealismo. Fichte*, Urbino, Anna Veronesi, 1984, p. 16. También en p. 83).

³⁸ Pareyson, o. c., p. 83.

Si nosotros no somos más que los historiadores del espíritu humano es que el saber preexiste a su propia exposición, él es ya conocido antes de ser reconocido. El sistema nace de una decisión formal, la de elevar a conciencia clara de sí lo que la conciencia es ella misma.³⁹ Es por ello que su tarea es estudiar y exponer el pensamiento común del mismo modo que un científico estudia los cuerpos vivientes. Para el filósofo trascendental el pensamiento común (viviente, natural) es análogo a los cuerpos vivientes sobre los cuales se ejerce la investigación del científico. La filosofía trascendental y la vida que ella estudia son opuestos como el sujeto (filosofante) que estudia y el objeto estudiado (el yo viviente como objeto de la filosofía).⁴⁰ La vida sólo es posible como representación de aquélla, como producto –si queremos– artificial. Y con ello tenemos de nuevo la distinción central en la doctrina de Fichte entre filosofía y vida que hace evidente la intención fichteana:

«Sólo la vida es el fin y no –inunca!– la especulación: ésta última es sólo el medio. Y no es tampoco medio de formar la vida, porque tiene su sede en otro mundo, y lo que debe tener influencia sobre la vida tiene que ser producido desde la vida misma. Es sólo medio para conocer la vida. Donde se está encerrado, lo que se es incluso no se puede conocer. Se tiene que salir de él y colocarse en un punto de vista exterior al mismo. Este salir fuera de la vida efectiva, este punto de vista exterior a la misma es la especulación. Sólo en cuanto hay estos dos puntos de vista distintos, uno más alto sobre la vida junto al de la vida, es posible al hombre conocerse a sí mismo. Se puede vivir, y quizá vivir totalmente conforme a la razón sin especular, pues se puede vivir sin conocer la vida; pero no se puede conocer la vida sin especular.»⁴¹

La vida sólo puede surgir de la vida, la especulación es otra cosa que la vida, es el medio de conocer la vida, la representación llevada a conciencia de la vida. La especulación sólo quiere llevar a conciencia los modos de acción necesarios del espíritu humano que constituyen la vida; es, de nuevo, reflexión o representación:

«la reflexión que domina en toda la Doctrina de la Ciencia, en tanto que es ciencia, es un representar... El Yo como sujeto que filosofa es de modo incontestable sólo representante.»⁴²

³⁹ Hyppolite, L., *Figures de la pensée philosophique*, Paris, P. U. F., 1971, vol. 1, p. 29.

⁴⁰ Cfr. Salvucci, o. c., pp. 83–84.

⁴¹ Abril de 1799. G! A. pp. 332–333.

⁴² F. W., I, p. 80.

Pero, en tanto que la W. L. hace su razón de ser en la representación genética de las acciones necesarias del espíritu humano, ha de investigar aquella acción absolutamente primera del espíritu humano que no es otra que el fundamento de todo saber humano sólo a partir del cual pueden deducirse el resto de las acciones necesarias. No hay que aguzar mucho la vista para descubrir que esa acción absolutamente primera es el primer principio fundamental de todo el saber humano y, por ende, el principio primero con el que comienza la W. L. para deducir la experiencia entera:

«En la Doctrina de la Ciencia es representado el Yo; pero no se sigue que sea representado sólo como representante, sólo como inteligencia: bien pueden dejarse descubrir ahí aún otras determinaciones. El Yo como sujeto que filosofa es de modo incontestable sólo representante; el Yo como objeto del filosofar bien podría ser aún algo más. El representar es la acción suprema y absolutamente primera del filósofo en cuanto tal; la acción absolutamente primera del espíritu humano bien podría ser otra.»⁴³

Esta acción absolutamente primera del espíritu humano es la que la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* quiere descubrir y establecer en la cima del sistema del saber humano: el fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia, teórica y práctica, del saber humano entero y de la experiencia humana integral.

⁴³ *Idem.*