

LOS POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN LA “APELACIÓN AL PÚBLICO” DE FICHTE

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO
Universidad de Valencia

Tanto la “Apelación al público contra la acusación de ateísmo” de 1799 como el escrito que dio lugar a esa acusación “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo” de 1798, los voy a tomar aquí como una crítica de la “Dialéctica de la razón pura práctica” de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, en especial de la argumentación de Kant en las secciones tituladas “La inmortalidad del alma como un postulado de la razón pura práctica” y “La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica”.

Voy a empezar haciendo una exposición de la doctrina kantiana de los postulados de la razón práctica (1). Después pasaré a lo que entiendo que es la crítica de Fichte a la posición global de Kant (2). Señalaré a continuación lo que entiendo que es el principal motivo en que se basa la crítica de Fichte a la posición global de Kant (3). Entraré después en lo que me parece que es una inconsecuencia de Fichte en su crítica a Kant (4). Y, finalmente, pasaré a lo que me parece que es un obligado retorno a lo que también son posiciones de Kant, si se acepta la crítica de Fichte a la posición de Kant y a la vez se rechazan las inconsecuencias de Fichte (5).

Pero antes de empezar, quiero precisar cuál va a ser en concreto mi tesis. Creo que en términos generales puede decirse que hay un primer sentido obvio en el que el autor de la *Crítica de la razón práctica* difícilmente podría haber sido acusado de ateísmo, como lo fue Fichte. Hay un segundo sentido, también obvio, en el que Fichte puede objetar a Kant que éste está errando casi por completo el sentido de “lo divino” del orden moral a lo que Kant quiere referirse. Y sin embargo, hay también un tercer sentido bastante obvio en el que la consecuente defensa de “lo divino” del orden moral en el sentido en que lo quiere Kant, pero tal como sólo lo desarrolla Fichte, pudo muy bien ser calificada de ateísmo.

Por tanto, esa defensa o reivindicación, tal como la desarrolla Fichte, tiene su lado de paradoja. Esta paradoja puede formularse así: el *consecuente* desarrollo de los postulados de la razón práctica de Kant los hace totalmente prescindibles, si no absurdos; y éste fue el punto en el que los contemporáneos no pudieron menos de ver en la posición de Fichte respecto a Kant una abierta profesión de ateísmo.

Y sucede entonces algo curioso; tanto la “Dialéctica de la razón pura práctica”, como el escrito de Kant sobre la religión, como los artículos de Fichte, representan algo así como la reducción de la religión cristiana a concepto; en palabras de Kant deliberadamente equívocas: no se trata sólo de “prestar oídos a las piadosas doctrinas que hemos recibido, sino también a la razón práctica iluminada por ellas (como por lo demás le es absolutamente necesario a una religión)”¹. Pues bien, yo creo que el resultado de esta disputa es que el Cristianismo (y las religiones en general) quedan devueltos a su irreducible positividad. Podríamos decir que como resultado de esta polémica vemos en cierto modo cómo nos reaparecen Pascal, o Schleiermacher, o Kierkegaard, si no fuese porque para llegar o retornar a estos nombres habría que transitar por el destino que esta misma cuestión tuvo en Hegel, cosa, en la que, naturalmente no puedo entrar aquí.

El formato que voy a dar a esta ponencia va ser poco habitual. Le voy a dar la forma de un comentario, a veces muy leve, a pasajes de la *Crítica de la razón práctica* de Kant y a pasajes de Fichte, que creo que hablan por sí solos, al menos cuando se les hace formar una cierta constelación.

1. LOS POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Los postulados de la razón pura práctica, es decir, el postulado de la inmortalidad, el postulado de la libertad (entendida ésta en sentido positivo, es decir, como causalidad de un ser en cuanto pertenece a un mundo inteligible) y el postulado de la existencia de Dios (éste es el orden en que los enumera Kant en la sección “Sobre los postulados de la razón práctica en general”²) son los tres condiciones de posibilidad del objeto *necesario* de la razón pura práctica, *del bien supremo*, el cual tiene dos momentos: la virtud [*Tugend*] como ideal, es decir, como límite en la perfección del cumplimiento de la ley moral, y la felicidad [*Glückseligkeit*] de la que la existencia virtuosa sería merecedora. La felicidad (enseguida veremos cómo la define Kant), no es la autoconciencia de la virtud, como pensaban los estoicos, ni la virtud es la configuración inteligente o prudente de una existencia que pueda considerarse feliz, como pensaba Epicuro. La virtud es atencencia a la ley moral sólo por respeto a ésta hasta el límite en esa atencencia, que es la santidad, límite que no es alcanzable en este mundo, pues implica un progreso *in infinitum*, e igualmente, no podemos entender esta ideal existencia virtuosa sino como merecedora de una felicidad que es *pura contingencia* que se la alcance o no en este mundo.

Pues bien, *el bien supremo* como objeto necesario de nuestra voluntad en cuanto determinada por nuestra razón pura práctica *no puede ser contingente*. Por tanto, por el lado de la virtud como primer ingrediente del bien supremo, tenemos que el primer postulado de la razón pura práctica, el postulado de la inmortalidad del alma, fluye [*fliesst*] de la condición prácticamente necesaria de la “duración adecuada” para la perfección en el cumplimiento de la ley moral, cumplimiento que forma parte del objeto necesario de la razón práctica.

¹ Kant, “Das Ende aller Dinge”, *Kants Werke, Akademie Textausgabe*, Berlin, 1968, VIII, 336.

² Kant, *KpV, Kants Werke, Akademie Textausgabe*, V, 132.

El postulado de la libertad "fluye de la presuposición de la independencia respecto del mundo sensible y de la capacidad de determinar uno su voluntad conforme a la ley de un mundo inteligible"³; es decir, el *postulado de la libertad* fluye —dice Kant— de la *necesidad de la libertad* para el objeto necesario de la razón práctica. Y así, el sentimiento moral, es decir, el sentimiento de estar sometidos al imperativo categórico de la razón, que sólo contiene la forma de una ley, y el imperativo del que ese sentimiento nace, son la apertura misma de lo *inteligible* y de nuestra pertenencia a ello, la apertura de nuestro carácter de causa *noumenon*. Sentimiento, imperativo del que el sentimiento nace, y libertad presupuesta por el imperativo, o libertad de la que el imperativo es la ley, son un *factum*, sólo después del cual viene la concepción de ese *factum*.

Y el tercer postulado, el de la existencia de Dios, fluye de la necesidad de la condición que representa tal mundo inteligible para que el bien supremo sea y para ser él el bien supremo, mediante la presuposición de un bien supremo autónomo que hace posible al bien supremo derivado, o sea, mediante la presuposición de la existencia de Dios. "Pues *la felicidad* —dice Kant— *es el estado de un ser racional en el mundo, al que en el conjunto de su existencia todo le sale a su gusto y voluntad*, y descansa, por tanto, en la concordancia de la naturaleza con lo que en conjunto es el fin de ese ser racional e igualmente con lo que es la razón esencial de la determinación de su voluntad. Pues bien, la ley moral, como ley que es de la libertad, ejerce su mandato mediante razones de determinación que deben ser totalmente independientes de la naturaleza y de la concordancia de la naturaleza con nuestra facultad apetitiva; pero el ser racional que actúa en el mundo no es a la vez causa del mundo y de la naturaleza misma. Por tanto, en la ley moral no hay la más mínima razón para una conexión necesaria entre la eticidad y una felicidad que guardase proporción con esa eticidad para un ser que pertenece al mundo como parte del mundo y que depende de él, el cual, por tanto, no puede ser causa de esa naturaleza y, en lo que concierne a su felicidad, no la puede hacer concorde con sus principios prácticos por sus propias fuerzas. Y sin embargo, en la tarea práctica de la razón pura, es decir, en la tarea de la realización necesaria de ese bien, esa conexión viene postulada como necesaria; es decir, es un imperativo para nosotros el tratar de hacer realidad el bien supremo (de hacer realidad el reino de Dios, así como colmo de perfección moral como también como colmo de felicidad que esa perfección se merece). Así pues, se está suponiendo también una causa distinta de la naturaleza entera, que contenga el fundamento de esta conexión... Por consiguiente, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto se la ha de presuponer para el bien supremo, es un ser que por entendimiento y voluntad es la causa (por tanto, el hacedor) de la naturaleza, es decir, Dios. Por eso, el postulado de la posibilidad del *bien supremo derivado* (del bien supremo que representa el mejor mundo moral posible, que tenemos el deber de realizar) es a la vez el postulado de la realidad de un *bien supremo original*. Es decir, no sólo tenemos la facultad sino también la necesidad, ligada forzosamente con nuestro deber, de presuponer la posibilidad de este bien supremo; y como sólo puede tener lugar bajo la condición de la existencia de Dios, la presuposición de ésta

³ *Ibid.*

va inseparablemente ligada al deber, es decir, moralmente es necesario presuponer la existencia de Dios.⁴

Y para hacer más inteligible la conexión entre los dos ingredientes del bien supremo, Kant recurre a las representaciones cristianas, que resultan, por tanto, prescindibles para quien, incitado por ellas y ayudado por ellas, ha obtenido de ellas el concepto que ellas encierran: “La doctrina del Cristianismo, aun sin necesidad de ser considerada como doctrina de la religión, da un concepto del bien supremo (del reino de Dios) que es el único en dar satisfacción a las estrictas exigencias de la razón práctica. La ley moral es santa, no permite defecto [*unmachtsichtlich*], y exige santidad de las costumbres, aun cuando toda la perfección moral a la que el hombre pueda llegar sólo sea virtud [no santidad], es decir, exige una actitud acorde con la ley por respecto a la ley. Pero ello implica la conciencia de una continua inclinación a la trasgresión, de falta de pureza de intención y, por lo menos, de mezcla de muchos motivos espurios [no morales]... En consecuencia, una conocimiento de sí acompañado de una consecuente y necesaria modestia, en lo que respecta a la santidad que la religión cristiana exige, no deja otra cosa a la criatura que un progreso infinito, pero por eso legitima también a la criatura a concebir la esperanza de una duración que llegará hasta lo infinito. El valor de una actitud completamente adecuada a la ley moral es infinito: porque toda posible felicidad en el juicio de un dispensador de ella no tiene otro límite que la falta de adecuación de los seres racionales a su deber. Pero la ley moral no promete de por sí ninguna felicidad; pues esa felicidad, conforme a los conceptos de un orden natural en general, no va ligada necesariamente a la observancia de la ley moral. Pues bien, la doctrina cristiana de la moral compensa esa falta o ausencia [la del segundo ingrediente necesario del bien supremo] mediante la presentación del mundo en el que el ser racional se consagra con toda su alma a la ley moral como un reino de Dios en el que la naturaleza y las costumbres llegan a una armonía, que en cada uno de esos elementos resulta extraña por sí misma al otro, y llegan a esa armonía mediante un creador santo que hace posible el bien supremo derivado. Los seres racionales quedan remitidos ya en esta vida a la santidad de las costumbres como indicación de que la beatitud [*Seligkeit*] que guarde proporción con esa santidad sólo puede ser alcanzable en la eternidad..., no puede obtenerse en absoluto en este mundo bajo el nombre de felicidad [*Glückseligkeit*] (en lo que respecta a nuestra capacidad), sino que meramente se convierte en objeto de la esperanza...”⁵

Y así, si el recurso a las *representaciones* cristianas permite a Kant *entender* la conexión de los dos ingredientes del bien supremo (la verdad es que cambiando un tanto el sentido de la felicidad), la *comprensión* o *concepto* de esa conexión le permite a su vez reducir el Cristianismo a “religión moral” y en todo caso le permite reducir la *fe religiosa* a *razón*. En primer lugar: “Es de esta forma –dice Kant– como la ley moral, a través del concepto de bien supremo, como objeto y fin último de la razón pura práctica, conduce a la religión, es decir, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, es decir, no como sanciones, esto es, disposiciones arbitrarias de una voluntad extraña, sino como leyes de cada voluntad libre para sí misma, que, sin embargo, pueden ser consideradas mandatos de un Ser supremo, porque sólo de

⁴ *KpV, Kants Werke, Akademie Textausgabe*, V, 124 ss.

⁵ *Ibid.*, 127 ss.

una voluntad perfecta (santa y buena) y a la vez omnipotente podemos esperar el bien supremo que la ley moral nos obliga a poner como objeto de nuestras aspiraciones y, por tanto, podemos esperar llegar a ello mediante concordancia con esa voluntad. Pero también aquí permanece todo desinteresado y fundado sólo en el deber; sin tener que poner a la base como móviles el temor o la esperanza, que, cuando se convierten en principios, aniquilan el valor moral de las acciones....”⁶

En segundo lugar, no hay razón especulativa que compita con la fe, sino que la razón práctica (y la especulativa) acogen como racional la fe introducida por la religión, entendida ésta ahora como religión moral, es decir, como reducida a la estructura que representan los postulados de la razón práctica. “Estos postulados –dice Kant– no son dogmas teóricos, sino que son presuposiciones en un sentido o aspecto práctico necesario, es decir, no amplían el conocimiento especulativo, pero dan a las ideas de la razón especulativa en general (poniéndolas en relación con lo práctico) realidad objetiva y la legitiman a hacerse conceptos cuya posibilidad, de otro modo, ella ni siquiera se hubiera atrevido a afirmar.”⁷

Y en la sección VII que lleva por título “Dé cómo es posible una ampliación de la razón pura en sentido práctico, sin que por ello su conocimiento quede ampliado también como especulativo” Kant vuelve sobre lo mismo: “Mediante la ley práctica que ordena que se produzca la existencia del bien supremo en un mundo del bien posible, queda postulada la posibilidad de esos objetos de la razón pura especulativa (alma inmortal, libertad y Dios), queda postulada la realidad objetiva que ésta no pudo asegurarles; con lo cual el conocimiento teórico de la razón pura recibe un incremento, que simplemente consiste en que esos conceptos que tomados de por sí sólo serían problemáticos (conceptos sólo pensables) son tenidos ahora asertóricamente por conceptos a los que corresponden objetos reales, porque la razón práctica necesita inevitablemente su existencia para la posibilidad de su objeto que es el sumo bien, el cual es absolutamente necesario en sentido práctico, con lo cual la razón teórica queda así legitimada para presuponerlos. Pero esta ampliación de la razón teórica no es ninguna ampliación de la especulación, es decir, no se puede hacer ningún uso positivo de ella en sentido teórico. Pues la razón práctica no ha aportado aquí otra cosa que el que esos conceptos son reales y tienen realmente sus objetos posibles, pero, no estándonos dado nada en lo que respecta a las intuiciones de ellos (lo cual tampoco puede exigirse), resulta que no es posible hacer ningún juicio sintético mediante la realidad que se les otorga. Por tanto, tal apertura no nos ayuda en lo más mínimo en sentido especulativo... Las tres ideas mencionadas de la razón especulativa (inmortalidad, libertad, Dios) son pensamientos (trascendentes) en los que nada es imposible. Pero ahora [más allá de su sola posibilidad] reciben realidad objetiva mediante una ley práctica apodíctica, y la reciben como condición de posibilidad de aquello que ésta manda que lo convirtamos en nuestro objeto, es decir, mediante esa ley nos viene indicado que esos conceptos tienen objeto, sin indicarnos cómo su concepto se refiere a un objeto, lo cual no es, por tanto, todavía conocimiento de esos objetos... pero sí que mediante los postulados prácticos a esas ideas les son dados objetos en cuanto

⁶ *Ibid.*, 129 ss.

⁷ *Ibid.*, 132.

que como pensamientos meramente problemáticos reciben mediante ellos realidad objetiva... Se trata aquí de ideas de la razón en relación con las que no puede estar dado absolutamente en ninguna experiencia aquello que yo tuviera que pensar *mediante categorías* para entenderlo; sólo que aquí tampoco se trata del conocimiento teórico de esos objetos, sino sólo de que esas ideas tienen objeto. Es la razón pura práctica la que da realidad a esas ideas. *Y aquí la razón teórica no tiene otra cosa que hacer que pensar esos objetos meramente bajo categorías*, lo cual, como hemos mostrado con claridad, puede producirse muy bien sin intuición (ni sensible ni suprasensible), porque las categorías tienen su sede y origen en el entendimiento simplemente como facultad de pensar, de forma independiente y con anterioridad a toda intuición, y sólo se refieren a objetos en general, cualesquiera sean las formas en que puedan venirnos dados. *A las categorías, en cuanto pueden aplicarse a aquellas ideas, no es posible, ciertamente, darles ningún objeto en la intuición; pero sí les está dado el que tal objeto es real, y, por tanto, el que la categoría como simple forma del pensamiento no queda vacía sino que tiene un referente, y ello le viene dado mediante un objeto que la razón pura práctica ofrece de modo indudable en el concepto de bien supremo....*"⁸

Y finalmente, en un tercer paso, la fe que caracteriza a esta religión moral, a esa religión que, aunque sus *representaciones* subsistan, se reduce a *razón*, es *fe racional*. "El fomento del bien supremo y, por tanto, la presuposición de su posibilidad son objetivamente necesarios (pero sólo según la razón práctica) y a la vez la forma en que nosotros queramos pensarlo como posible es algo que depende de nuestra elección, pero en esa elección se decide un interés libre de la razón práctica para la aceptación de un creador sabio del mundo, resultando que el principio que aquí determina nuestro juicio es subjetivo como necesidad, pero a la vez, como medio de la realización de aquello que es objetivamente necesario en sentido práctico, es el fundamento de una máxima de tenerlo-por-verdadero en sentido moral, es decir, de una fe racional pura práctica." Lo que en la fe religiosa excede a la fe racional tiende a convertirse en Kant en símbolo y metáfora de esta fe racional.⁹

2. LA CRÍTICA DE FICHTE DE LOS POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA DE KANT

Tanto en el artículo "Sobre las razones de nuestra fe en un gobierno divino del mundo" como en la "Apelación al público" con motivo de la acusación de ateísmo, a los que me voy a limitar, como incluso ya en texto anteriores, la idea más básica de Fichte, a la que tengo muy poco que criticar, consiste en negar que tenga sentido atribuir *realidad objetiva* a las ideas de alma inmortal, de *causa* libre y de Dios.

O dicho de otro modo: el pensar algo bajo una *categoría*, cualquiera que sea la forma en que ese algo venga dado, es ponerlo en el ámbito de los fenómenos (aunque ello sea subrepticamente), no de lo Incondicionado o de la *cosa en sí* (pues los conceptos puros del entendimiento no obtienen su legitimidad sino de la posibilidad de la experiencia del mundo, posibilidad que ellos constituyen).

⁸ *Ibid.*, 134 ss. Los subrayados son míos.

⁹ *Ibid.*, 145 ss.

Y eso es para Fichte lo que ocurre en la “Dialéctica de la razón pura práctica” de la *Critica de la razón práctica* de Kant. Y así, en Fichte quedan negados como sinsentidos el tercer postulado (existencia de Dios) de la razón práctica de Kant y también el primer postulado (inmortalidad del alma), por más que respecto al postulado de la inmortalidad del alma, Fichte, como veremos, sea bastante inconsecuente en la “Apelación al público”.

El único postulado que queda en pie es el postulado de la libertad, pero no entendido como un postular un modo distinto de causalidad, sino como el *factum* acreditado por el sentimiento moral y por el imperativo moral de pertenecer al reino de lo inteligible, como un *factum* que se funde con la propia apertura de nuestra existencia, como el *factum* de consistir nuestra existencia en un más-allá de lo que nos viene dado en el espacio y en el tiempo. Nuestro “encontrarnos” es un encontrarnos consistiendo en un sistemático exceder toda nuestra condición empírica.

Y sobre esto pivotan en esos escritos otros varios motivos. El primero es que lo que nos viene dado en el espacio y en el tiempo, a la vez que no cobra consistencia sino en función de esa nuestra trascendencia respecto al espacio y al tiempo, se revela también como nihilidad en comparación con esa nuestra trascendencia respecto al espacio y al tiempo.

El segundo es la rotunda negación de la idea de felicidad [*Glückseligkeit*] de Kant como segundo ingrediente del bien supremo del que la virtud sería el primer ingrediente. Para Fichte la felicidad no es, como para los estoicos, conciencia de la virtud, de modo que la felicidad quedase reducida a la virtud. Para Fichte la felicidad tampoco es, como para Epicuro, el móvil (como objetivo a conseguir) de una organización racional (por tanto, virtuosa) de la vida, de modo que la virtud se redujese en última instancia a la realización de la idea de felicidad, o a la efectiva felicidad posible, considerada nuestra existencia en conjunto. Pero para Fichte, finalmente, la felicidad tampoco es, como para Kant, el bien colmado del que es digna la virtud que nunca pierde de vista la necesidad práctica de tener como meta la perfecta adecuación a los imperativos del deber, de modo que forma parte de ese deber el hacer que la virtud tenga la felicidad que merece, por más que ese objeto de nuestro deber acabe superándonos y nos exija postular la existencia de un bien supremo original como fuente del bien supremo derivado; para Fichte la felicidad tampoco es eso. Para Fichte la “felicidad” es la conciencia de la propia libertad, cuando ésta no se pierde a sí misma, sino que se quiere y se tiene hasta el extremo. Respecto al espacio y al tiempo sólo puede haber *Glückseligkeit* en el más-allá del espacio y del tiempo, que es la libertad, y, por tanto, en Fichte, la *Glückseligkeit* queda radicalmente reducida a *Seligkeit* y ésta a la libertad que, consciente de sí, se quiere a sí misma en serio y afirma su propia trascendencia hasta el final. Fichte convierte, pues, en tesis la reducción del concepto de *Glückseligkeit* al de *Seligkeit* que más arriba hemos visto a Kant apuntar de paso, pero sin que Kant examinase las consecuencias de esa reducción. Fichte establece un corte entre esos dos conceptos, que para Kant parecen venir aunados por una llamativa continuidad.

Por tanto, como elemento contingente de este mundo, como elemento que puede tanto producirse como no producirse, la *Glückseligkeit*, la felicidad, precisamente cuando se la considera desde el sentimiento moral, la ley moral y el más-allá en que la ley moral nos sitúa, no pertenece sino al lado de la apariencia y nihilidad de este

mundo, y ello tanto más cuanto más esa libertad se quiere a sí misma, cuanto más coincide ella consigo misma en su ser-más-allá y en su ser-infinitud, cuanto mayor es la *Seligkeit*, la beatitud.

Un último motivo es que, vistas así las cosas, el Dios cuya existencia se postula, el Dios del tercer postulado, no es sino un ídolo, que tendría por función asegurar a la *cosa* en que consistimos una indeterminada y vaga existencia temporal sin tiempo y sin fin, con el fin de proporcionarle la contingente felicidad propia de la nihilidad del mundo, felicidad que merecería por progresar durante ese vago tiempo sin fin hacia la perfecta adecuación con la ley moral, es decir, que merecería por progresar en la santidad.

En suma, la “Dialéctica de la razón pura practica” de la *Crítica de la razón práctica* de Kant sería un cúmulo de despropósitos que tienen por base la suposición de que lo en-sí, la cosa-en-sí, la libertad, es pensable bajo *categorías* del entendimiento en lo que respecta a lo que le es “inmanente y constitutivo”. Voy a tratar de contextualizar e iluminar brevemente este punto central recurriendo a los dos mencionados escritos de Fichte.

3. LA LIBERTAD, NO PENSABLE BAJO CATEGORÍAS

Fichte empieza recalcando el motivo por el que viene animada su distinción entre *dogmatismo* y *criticismo*: si se mira el mundo desde el punto de vista de la conciencia común, se está partiendo de un ser absoluto y de la idea de que este ser absoluto es el mundo. Mundo y ser absoluto son en este punto de vista la misma cosa. En este punto de vista todo lo relacionado con el origen y con la creación del mundo a partir de la nada, acaba conduciendo a un sinsentido. Pues todo ello no tiene más remedio que contravenir absurdamente al principio de que de la nada nada se hace¹⁰. “Pero si se mira consecuentemente el mundo sensible desde un punto de vista trascendental, entonces todas esas dificultades desaparecen. Porque entonces resulta que no hay tal mundo que consista en sí mismo. En todo lo que miramos sólo estamos mirando el reflejo de nuestra propia actividad interna. Pero si algo no es, no se puede preguntar por su fundamento; no hay que suponer nada fuera de él para explicarlo.”¹¹ El mundo, por ser nada, es sin origen y es por toda la eternidad la nada que él es. Es el punto de vista trascendental el que hace justicia a aquello en lo que ineludiblemente la conciencia común se enreda: que de la nada no se hace nada, que de la nada sólo se sigue (necesaria y absolutamente) la nada. Y eso es el mundo.

Pero por otro lado, del ES absoluto, o supuestamente absoluto, del ES categorial, no se sigue ningún debes. Desde el mundo sensible no hay ningún camino posible para ascender a la suposición de un mundo moral, por lo menos si se piensa puramente el mundo sensible... y no se supone ya subrepticamente el orden moral mismo. Es del concepto de un mundo suprasensible, es del más-allá del mundo sensible, de donde nace la fe en un orden moral. Y ese concepto es, por así decirlo, un concepto existente, o algo aún más básico que eso. “Yo me encuentro libre de todos los influjos del mundo

¹⁰ *Fichtes Werke*, V, 179 s.

¹¹ *Ibid.*, 180.

de los sentidos; absolutamente activo en mí mismo y por mí mismo; y, por tanto, como un poder que se levanta sobre todo el mundo sensible. Esta libertad no es una libertad indeterminada; esta libertad tiene su propio fin, pero no lo recibe desde fuera, sino que lo pone ella por sí misma. Yo mismo y mi fin necesario son lo suprasensible.”¹²

Esta pertenencia al orden de un más-allá moral –y ésta es quizá una de las ideas más básicas de Fichte– me viene abierta *fisicamente*, no *conceptivamente*, *physice*, non *conceptive*. Y es en esta apertura *física*, es en ese dar conmigo como consistiendo en ello, donde van a acabar reabsorbidos de forma anterior a todo concepto el contenido de los postulados kantianos de la inmortalidad y del carácter divino del objeto moral, de modo que, sólo después, puede esa apertura tratar de hacerse oscuro concepto de sí misma. Yo no puedo dudar –dice Fichte– “ni de esta libertad ni tampoco de la determinación de esta libertad, sin negarme a mí mismo. No puedo dudar, digo, no puedo siquiera tomar en consideración la posibilidad de que ello no sea así, de que esa voz de mi conciencia hubiera de ser autorizada o pudiera venir fundamentada desde otra parte... Esa expresión [lo que esa voz expresa] es lo absolutamente positivo y categórico. Y no puedo ir más allá, si no quiero negar mi propio interior; y no puedo ir más allá porque no puedo querer ir más allá... Este es el punto en que pensamiento y querer se unen formando una sola cosa... Podría ir más allá si quisiese ponerme en contradicción conmigo mismo... Pues soy libre en mis manifestaciones y sólo yo puedo imponerme a mí mismo un límite por mi voluntad. La certeza de nuestra determinación moral surge de nuestro propio sentimiento [*Stimmung*] moral, de nuestro propio *encontrarnos* moral, de nuestro básico dar con nosotros y sernos presentes como siendo seres morales, y es fe [*Glaube*]; y en este sentido puede decirse correctamente: el elemento de toda certeza es la fe. Y así tiene que ser; pues la moralidad, precisamente por ser con toda certeza eso, sólo puede constituirse absolutamente por sí misma, no por ninguna coerción lógica”.¹³

Pues bien, conforme al cambio de perspectiva que el punto de vista trascendental (y por tanto, el punto de vista moral) introduce, “el mundo no es otra cosa que una visión sensibilizada de nuestra propia acción interior, sensibilización o plasmación sensible que tiene lugar conforme a leyes racionales comprensibles; el mundo es esa plasmación de nuestra acción interior como mera inteligencia, dentro, ciertamente, de límites incomprensibles, en los que nos encontramos encerrados; eso es lo que dice la teoría trascendental... Esos límites son ciertamente incomprensibles en lo que se refiere a su surgimiento; pero ¿eso por qué te hiere? dice la filosofía práctica. Pues el significado de esos límites es lo más claro y seguro; ya que lo que hay, la realidad, es tu determinado lugar en el orden moral de las cosas. Lo que en consecuencia tú percibes de ellas, tiene realidad, la única que te interesa; se trata de una continua interpretación del imperativo del deber, la viva expresión de *lo que* tú debes, pues que tú lo debes. Nuestro mundo es el material de nuestro deber, convertido en sensible; esto es lo propiamente real en las cosas, ésta es la verdadera materia de todos los fenómenos. La coerción con la que se nos impone la realidad de las cosas es una coerción moral, la única que es posible para un ser libre... Y así, vista como resultado de un orden moral del mundo, podemos

¹² *Ibid.*, 181.

¹³ *Ibid.*, 182.

llamar *revelación* al principio de esta *fe* en la realidad del mundo sensible, fe que nace de la fe en nuestra pertenencia a un orden de más-allá, o que no es sino esa misma fe en nuestra pertenencia a un más-allá. Es nuestro deber el que se manifiesta en esa revelación. Ésta es la verdadera fe; este orden moral es lo *divino* que suponemos... Y ésta fe es la fe entera y completa. Ese orden moral vivo y operante, él mismo, es Dios. No necesitamos otro Dios y no podemos entender ningún otro. No hay ninguna base para nuestra razón para salir de ese orden moral y, por medio de una inferencia de lo fundado al fundamento, suponer un ser especial como causa del mismo..."¹⁴

Y no es ya sólo que la libertad, como siendo lo "constituyente" mismo, no quepa bajo la categoría de *causa*, y la exceda por completo, sino que si por medio de una inferencia o de una postulación quisiésemos "suponer un ser especial como causa del orden moral del mundo, ¿qué es lo que propiamente habéis supuesto? Este ser tendría que ser distinto de vosotros y del mundo, tendría que operar en el mundo según conceptos y, por tanto, tener conceptos, tener personalidad y conciencia, es decir, todo aquello que habéis encontrado en vosotros, que habéis aprendido en vosotros y que habéis designado con ese nombre. Pero que no pensáis ni podéis pensar eso sin limitación y finitud, es algo que podéis aprender atendiendo a vuestra construcción de ese concepto. Atribuyendo a ese ser esos predicados lo convertís en un ser finito, en un ser igual a vosotros, y no habéis pensado a Dios, como queréis, sino que sólo habéis multiplicado vuestro pensamiento. A partir de este ente estáis tan lejos de explicar el orden moral del mundo como a partir de vosotros mismos; ese orden permanece tan inexplicable y absoluto como antes. Así, la fe se atiene a lo dado y está incommoviblemente fija.... Es, por tanto, un malentendido decir: es dudoso *que haya Dios* o no. No es dudoso, sino lo más cierto que pueda haber; el fundamento de toda certeza, lo único objetivo absolutamente válido, a saber: *que hay un orden moral.*"¹⁵

Y a pesar de que al principio de la "Apelación al público" Fichte avisa de que en este escrito va a utilizar un lenguaje más general, porque a diferencia del escrito sobre la Providencia no está dirigido a un público sólo de filósofos, a mí me parece que es en la "Apelación" donde precisa lo dicho en el artículo objeto de la controversia (y donde precisa lo dicho en el tratado sobre la revelación) y donde, críticamente, está más presente la letra misma de Kant, es decir, lo que dice Kant en "Dialéctica de la razón pura práctica".

Pues en la "Apelación", Fichte empieza diciendo lo mismo que había dicho en el artículo sobre la Providencia, pero dirigiéndolo directamente contra el centro del tercer postulado de la razón pura práctica de Kant.

Primero empieza casi repitiendo la letra del texto de Kant: "Pues bien, a aquella conciencia de haber cumplido nuestro deber sólo por respeto a ese deber, se une inmediatamente una nueva conciencia: la incommovible confianza de que mediante la liberación de su voluntad respecto de la sensibilidad uno se convierte por lo menos en digno de una liberación respecto de la sensibilidad también en lo que concierne al estado global de uno y que con tal de haber hecho lo que depende de uno, aquello que no depende de uno se introducirá gradualmente por sí solo. Esta conciencia de una

¹⁴ *Ibid.*, 184 ss.

¹⁵ *Ibid.*, 187 s.

determinación superior, levantada por encima de toda sensibilidad, esta conciencia de una conexión necesaria entre el cumplimiento de lo que está en nuestra mano y el merecimiento de obtener lo que no está en nuestra mano, no es algo que pueda surgir de ninguna experiencia. Tenemos que encontrarlo en nuestro propio ser. Es algo que tenemos que saber inmediatamente por el propio saber que tenemos de nosotros. Es tan seguro como nuestra propia existencia, y no depende de nada sino de esa existencia misma...”¹⁶

Pero la interpretación que hace del segundo ingrediente de la idea de bien supremo es la siguiente: en relación con ese estado global, “a esa autosuficiencia absoluta de la razón, a esa completa liberación respecto de toda dependencia, es a lo que llamo beatitud [*Seligkeit*]. Bajo esta expresión debe entenderse lo que expresamente he descrito y no goce [*Genuss*] alguno. Y entonces la conexión que hemos descrito puede entenderse de la siguiente forma: Yo quiero necesariamente mi beatitud no como un estado de placer, sino como el estado de dignidad que me es inherente; no porque yo desee la beatitud, sino porque es lo que absolutamente conviene a un ser racional; y yo no puedo hacer dejación de esa exigencia sin hacer dejación de mi propio ser. Pero como único medio infalible de la beatitud mi conciencia me muestra el cumplimiento del deber por respeto al deber mismo...”¹⁷

Con este concepto de *Seligkeit* los dos ingredientes del concepto de *bien supremo* de Kant no sólo cambian propiamente de sentido y se funden en realidad en uno solo, sino que incluso cambia el sentido del formalismo ético de Kant (y éste es quizá uno de los aspectos más llamativos de la “Apelación”): “Aquellos que dicen que el deber debe realizarse sin atender a ningún fin, no se expresaron con exactitud. Por supuesto, éstos en su filosofía no podrán explicar ya de dónde le surge entonces a la ley moral simplemente formal un contenido material; lo cual como dificultad interna del sistema sólo ha sido reconocida por algunos conocedores de esa filosofía; pero aun sin esto, desconocen por completo la estructura del pensamiento de un ser finito. Es absolutamente imposible que el hombre actúe sin tener a la vista un fin. Pues en cuanto se determina a actuar, le surge el concepto de algo futuro que se seguirá de su acción y esto es el concepto de fin. Aquel fin que ha de alcanzarse mediante la actitud atendida al deber no es ningún goce, insisten ellos, y en esto tienen razón. Se trata de la afirmación de la dignidad que conviene a la razón. Aquellos que dicen: aun cuando no se crea en Dios o en la inmortalidad tiene uno que cumplir con su deber, dicen dos cosas enteramente incompatibles. Genera en ti una mentalidad acorde con el deber y conocerás a Dios, y aun cuando tú a los demás nos apareces en el mundo sensible, para ti mismo te encontrarás ya aquí abajo en la vida eterna.”¹⁸

El contenido del postulado de la inmortalidad y del postulado de la existencia de Dios revierten íntegramente o casi íntegramente (porque hay una parte de ello que absolutamente nos excede, a no ser que consistamos en un absoluto exceso) revierten casi íntegramente, digo, sobre el postulado de la libertad entendida en sentido positivo, y ese sentido positivo queda aquí enfatizado e incluso casi decididamente *materializado* como el de la autosuficiencia de una razón que se quiere en esa misma *Bestimmung*

¹⁶ *Ibid.*, 204 s.

¹⁷ *Ibid.*, 206.

¹⁸ *Ibid.*, 209 s.

suya, en esa propia autosuficiencia. Y todo ello sucede *physice*, en el medio mismo de la fe como fuente de toda certeza. De nuevo, ello “es tan seguro como nuestra propia existencia y no depende de otra cosa que de esa existencia misma.”¹⁹

Y así tenemos que “el que el hombre que afirma la dignidad de su razón y se apoya en la fe en ese orden de un mundo moral, en eso suprasensible, en eso divino [*Göttliches*] que está por encima de todo lo sensible, considere cada uno de sus deberes como una disposición de ese orden, es decir, lo tenga por beatificante y se pliegue alegremente a él es absolutamente necesario y es la esencia de la religión. El que las diversas relaciones de ese orden ...él las resuma y fije quizá en el concepto de un ser existente al que quizá llame Dios, eso es sólo consecuencia de la finitud de su entendimiento... Moralidad y religión son absolutamente una sola cosa; ambas son un aprehender lo suprasensible, la primera por el hacer y la segunda por la fe.”²⁰

El llamar Dios a “lo divino”, es decir, al orden moral, es un error que se debe desde luego a la finitud de nuestro entendimiento y que en buena parte puede ser un error inocuo. Pero propiamente puede muy bien convertirse en una perversión, es decir, en un error también moral, inducido por un querer aferrarse el hombre a su propia finitud, por un huirse a sí mismo en su carácter de más-allá: “Digo que el concepto de Dios como una sustancia particular es un concepto imposible y contradictorio (pues sustancia no puede significar en verdad otra cosa que un ser sensiblemente existente en el espacio y en el tiempo...)... Yo niego de todos modos un Dios sustancial, que en el fondo viene inferido del mundo sensible. Y porque niego esto, pese a todo lo demás que afirmo sobre el Dios suprasensible y el fundamento moral de la fe, me convierto para ellos en un negador de Dios. Lo que yo afirmo es para ellos nada; para ellos no hay en el fondo otra cosa que lo sustancial y lo sensible y, por tanto, sólo hay un Dios sustancial que hay que inferir conforme a categorías que sólo tienen validez referidas al mundo sensible. Y lo primero de todo: ¿por qué no existe para ellos ninguna otra cosa, y por qué es para ellos lo suprasensible una nada, absolutamente nada para ellos, incluso en lo que se refiere a su posibilidad? A esto puedo responder diciendo: la esfera de nuestro conocimiento viene determinada por nuestra fe; sólo mediante aquello a lo que aspiramos logramos abrazar lo que en cada caso ha de haber para nosotros. Aquéllos permanecen ligados con su entendimiento al ser sensible, porque su corazón queda satisfecho con él; no conocen nada que quede por encima de él, porque su impulso no va más allá de él. Al ser eudaimonistas en la moral, tienen que ser dogmatistas en la especulación.”²¹

El Dios-sustancia va de la mano del Dios dispensador de la felicidad conforme al mérito; esto es lo que sucede en Kant. Pero este Dios-sustancia es tan rechazable como el Dios dispensador de la felicidad conforme al mérito, pues no es sino el primero; ambos son lo mismo. El *Dios-sustancia inferido de la nada que es el mundo sensible* y entendido como creador de la nada que es el mundo sensible no es sino una quimera porque la nada no necesita causa ninguna, y de la nada no se puede inferir ningún Incondicionado conforme al modelo de la cosa-sustancia de esa nada; y *el Dios entendido como garantizador de la posibilidad del bien supremo como objeto necesario*

¹⁹ *Ibid.*, 205.

²⁰ *Ibid.*, 208 s.

²¹ *Ibid.*, 216 s.

de la razón pura práctica, es una quimera, más absurda todavía que el Dios-sustancia, porque convierte en ingrediente del objeto necesario de la razón pura práctica no el puro dar ésta alcance a su carácter de más-allá del mundo sensible, sino la pura nada del goce como elemento contingente de la nihilidad del mundo sensible: “El que su Dios tenga el carácter que acabamos de indicar, el que su Dios no sea sino el señor del destino y el dador de la felicidad [*Glückseligkeit*] ..., eso no es ningún misterio..., es algo que recorre todo su sistema ... Y con ello dejan totalmente a la vista lo que es su ceguera acerca las cosas espirituales, su extrañamiento respecto de la vida que viene de Dios. Quien quiere el goce [*Genuss*] es un hombre sensible y carnal... Quien espera la felicidad [*Glückseligkeit*] es un loco que se desconoce tanto a sí mismo como lo que es su propia naturaleza; porque no hay tal felicidad, ni es posible tal felicidad; la esperanza de ella y el Dios que se postula a consecuencia de ella no son sino tonterías.”²²

4. INCONSECUENCIAS DE FICHTE: EL MÁS-ALLÁ PENSADO EN DEFINITIVA BAJO CATEGORÍAS

En esta nuestra pertenencia a “lo divino” del orden moral, en lo que respecta a la beatitud, aquello que podemos y que está en nuestra mano va unido a la esperanza de alcanzarnos también absolutamente en aquello que, siendo nosotros, nosotros no podemos ni está en nuestra mano (somos nuestro propio Imposible), pero resultando absurdas la idea de un Dios creador del mundo y de un Dios dispensador de la felicidad e incluso la idea misma de felicidad como ingrediente de lo divino del orden moral. “Lo divino” a lo que pertenecemos en nuestro sobrepasarnos, un sobrepasarnos que, por tanto, nos sobrepasa, se convierte así en enigma.

En la “Apelación” me parece, pues, clara la destrucción del contenido del postulado de la existencia de Dios y la reducción de su contenido al contenido del primer postulado, es decir, al sentido positivo de una libertad que es un incondicionado más-allá respecto de lo sensible y cuya determinación consiste en un quererse a sí misma en su esencial excederse respecto de eso sensible; lo sensible no es entonces sino el material en que se muestra la diferencia entre lo Incondicionado de la libertad, es decir, entre “lo divino” del orden moral, y la nada. Lo sensible es, por tanto, el lugar de manifestación de lo Incondicionado precisamente en su consistir en un completo más-allá, en una absoluta diferencia respecto de lo sensible. Este más-allá, la cosa en sí, lo real de verdad, viene definido como un más-allá de todo lo que pueda caer bajo las categorías del entendimiento, es decir, como un más-allá de lo que es nada.

Sin embargo, en la “Apelación al público”, la tensión entre estos elementos que desbordan todo concepto, que casi quedan al borde del sinsentido, se deja ver en lo que me parece que es una inconsecuente referencia de Fichte al postulado de la inmortalidad del alma, que para Kant viene sin duda sostenido también por la completa estructura del contenido del postulado de la existencia de Dios.

Dice Fichte en una especie de explosión retórica en los párrafos finales de la “Apelación”: “El que vosotros, soles todos, y los millones de cuerpos celestes que os rodean, podáis ser destruidos, es algo que no puede extrañarme; pues por vuestro

²² *Ibid.*, 218 s.

propio nacimiento estáis destinados a la muerte. Pero cuando entre los millones de soles que lucen sobre mi cabeza, se haya agotado el último rayo de luz del último de ellos, entonces yo permaneceré intacto y seguiré siendo el mismo que soy ahora; y cuando de vuestras ruinas se formen otros tantos sistemas de soles, tantos como los que sois ahora, soles que lucís sobre mi cabeza, y se haya vuelto a agotar el último rayo de luz del último de vosotros, entonces seguiré yo siendo todavía, intacto y sin cambio, el mismo que soy ahora; y todavía seguiré queriendo lo que hoy quiero, mi deber; y las consecuencias de mi hacer y de mi padecer estarán todavía conservadas en la beatitud de todos. Esta doctrina nos promete que también en nuestra tierra materna de lo suprasensible estaremos ante Dios libres y de pie. No somos sus esclavos sino libres conciudadanos de su reino. La misma ley que nos une constituye el ser de Dios [su ser no es sino esa ley], al igual que ella constituye nuestra voluntad. Incluso frente a él no somos seres necesitados, pues no queremos nada sino lo que aun sin nuestro deseo él hace; incluso de él no somos dependientes, pues vosotros no tenéis separada vuestra voluntad de la de él. Vosotros asumís la divinidad en vuestra voluntad y ella baja a vosotros desde su trono que son los mundos.”²³ Resulta, pues, en definitiva: “Que el juego de las fuerzas haya de destruir mi cuerpo es algo que no me extraña, pues este cuerpo pertenece a la naturaleza y es pasajero como todo lo que pertenece a la naturaleza. Pero este cuerpo no es Yo. Yo me cerneré incluso sobre su ruina, y su disolución, la disolución de mi cuerpo, será mi espectáculo.”²⁴

La objeción que cabe hacer a esto último es que, lo mismo que en definitiva no es admisible el Dios-sustancia sino que Dios se reduce a “lo divino”, y “lo divino” a lo que esencialmente pertenecemos o que esencialmente nos constituye se reduce al incondicionado más-allá de lo sensible que representa el orden moral, es decir, se reduce al sobrepasarnos mismo en que consiste el orden de lo moral, de la misma forma la necesaria autopresuposición del yo, a la que aquí se reduce la idea de inmortalidad, tampoco puede subsumirse bajo categorías del entendimiento ni ser convertida en una especie de sustancia que flota cerniéndose sobre el nacimiento y ruina de los sucesivos infinitos mundos. Aunque es evidente que no se atreve a hacerlo, el autor de la “Apelación al público” podría haber dicho ya aquí lo que diría más tarde en la “Doctrina de la ciencia” de 1804 negando el alma-sustancia o el alma-cosa inmortal al igual que aquí se niega el Dios-sustancia o el Dios-cosa: “Sobre la inmortalidad del alma la Doctrina de la Ciencia no puede estatuir nada: pues según ella no existe eso del alma, y como no hay morir ni mortalidad, tampoco hay inmortalidad, sino que solamente hay vida y ésta es eterna en sí misma, y lo que es vida es tan eterno como eso. La Doctrina de la ciencia se atiene a las palabras de Jesús: quien en mí cree no muere nunca sino que le es dado tener la vida en sí mismo.”²⁵

Esa vida eterna a la que se reduce aquí la inexistente inmortalidad, tiene por de pronto carácter de vértigo; pues “el mundo no es sino el material sensibilizado de nuestro deber”²⁶; y ello implica (a la vez que aclara) que el mundo no es otra cosa que una visión sensibilizada (“conforme a leyes racionales comprensibles”) de lo que

²³ *Ibid.*, 227.

²⁴ *Ibid.*, 237.

²⁵ *J. G. Fichte – Gesamtausgabe*, II, 8, 134.

²⁶ *Fichtes Werke*, V, 185.

es nuestro propio hacer interior, como simple inteligencia, dentro de límites *incomprendibles* en los que estamos encerrados, y por tanto, dice Fichte, “no hay que tomar a mal a los hombres, el que al desaparecerles totalmente el suelo bajo sus pies, se sienten atemorizados (*ihnen unheimlich wird*)”²⁷, es decir, que el ámbito de lo divino a lo que pertenecemos, se nos presente como lo radicalmente desconcertante, como lo *deinon* en grado máximo, como lo *deinotaton*, como lo que, siendo nuestra casa, radicalmente no es casa, e incluso como lo siniestro. A este propósito cabría recordar las explicaciones sobre lo divino que da R. v. Otto en su libro *Lo Santo*. Ese carácter siniestro se pone incluso de manifiesto en esa metáfora de Fichte de que la disolución de nuestro cuerpo que, como perteneciente a la naturaleza, está consagrado a la muerte, se convertirá para el Yo, que no es cuerpo, en un espectáculo. La libertad, el estar más allá de todo lo sensible y el poder determinarnos desde ese más-allá, la incondicionalidad del orden moral que así se nos abre, siendo el cual nos encontramos, y la certeza de la muerte, del habernos dejado siempre a nosotros detrás de nosotros mismos de modo que nuestra propia finitud se nos convierte en espectáculo, estas tres cosas, la libertad, el Absoluto sin nombre e innombrable y la muerte, es decir, “lo divino”, van juntas, y constituyen la raíz de toda certeza y la base de nuestra existencia. Y creo que tiene razón Fichte cuando dice que ello constituye la refutación, no *conceptual* sino *casi física* de todo naturalismo. Pero esa refutación es siempre la presencia de lo *Unheimliche* (lo inquietante) de la existencia.

5. DE VUELTA A KANT

Lo mismo parece pensar Kant, quien en esta vida eterna a la que, según Fichte, se reducen los contenidos de los postulados de la inmortalidad y de la existencia de Dios, restringidos ya al de la libertad, ve lo fascinante y terrible.

Refiriéndose al “fin de todas las cosas”, que para Fichte, como hemos visto, viene implicado por la incondicionalidad y divinidad del orden moral, dice Kant: “Hablando del moribundo se suele piadosamente decir que está en el trance de pasar del tiempo a la eternidad. Esta expresión no diría en realidad nada, si aquí por eternidad entendiésemos un tiempo que se prolongase hasta lo infinito; pues entonces el hombre no saldría del tiempo, sino que pasaría siempre de un tiempo a otro [es el ídolo *Yo* que construye Fichte o en el que Fichte convierte la necesaria autopresuposición del *yo*]. Es decir, con esa expresión se tiene que estar queriendo expresar un fin de todas las cosas, pero de manera que el hombre siga existiendo, y de forma que tal duración (la de su existencia pensada como cantidad) sea una magnitud totalmente incomparable con el tiempo, de la que no podemos hacernos ningún concepto. Esta idea tiene en sí algo de inhumano y atroz [*Grausames*], porque, por así decirlo, lleva a un abismo, del que, para aquel que se hunde en él, ya no hay vuelta posible (“A él lo retiene en un serio lugar, desde el que no es posible la marcha atrás, la eternidad con dura mano”, Haller); y, sin embargo, tiene algo de fascinante: pues no podemos dejar de dirigir y fijar nuestra aterrada vista siempre en ese mismo sitio (“*nequeunt expleri corda tuendo*”, “mirando ese sitio, nuestros corazones nunca se cansan de mirarlo”, Virgilio). Ese

²⁷ *Ibid.*, -184.

pensamiento es *furchtbar-Erhaben* (sublime-terrible): en parte a causa de su oscuridad, en la que la imaginación suele obrar de forma más poderosa que a la luz del día. Y en parte también porque debe estar ligado de forma inextricable y maravillosa con la razón humana universal, pues en todos los tiempos y revestido de una u otra forma puede encontrarse en todos los pueblos que se hayan puesto a pensar.”²⁸

A mí me parece que en la diputa sobre el ateísmo, Fichte puso a sus lectores antes la puridad de esta idea, ante la puridad de este universal antropológico, pero desvistiendo de sus ropajes incluso cristianos, de los que el propio Kant no se atrevió a desvestirlo en la “Dialéctica de la razón pura práctica”. Según Fichte, en el lugar del “Dios ha muerto” en que acaba en definitiva la dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant instauro en la “Dialéctica de la razón pura práctica” un ídolo que oculta a los hombres su propia muerte, la muerte no ya sólo del Dios-sustancia sino la muerte también de ellos. Pero destruido ese ídolo, a los hombres se les hace patente el “fin de todas las cosas”, también el fin de ellos como seres sensibles, el más allá de todo en que consiste su propio ser-libres, en que consiste también su propia muerte, como lo Imposible, como la posibilidad de la absoluta imposibilidad siempre inminente, como posibilidad del vacío sin concepto, como lo Inconceptuable, como la Eternidad, que le brota a la propia existencia humana desde el centro de aquello en lo que ella se encuentra consistiendo.

La *Crítica de la razón práctica* de Kant es de 1788. El opúsculo “El fin de todas las cosas” es de 1794. El escrito *La religión dentro de los límites de la mera razón* es de 1793. Los tres escritos versan (en buena parte) sobre lo mismo, pero no son del todo lo mismo, reflejan las oscilaciones de Kant sobre ese mismo tema, que apuntan en direcciones muy distintas cuando se cuestiona la idea de Kant de que los supuestos del orden moral al que pertenecemos pueden pensarse bajo categorías. Si en la “Dialéctica de la razón pura práctica”, la razón extrae el concepto que la religión encierra y convierte la fe religiosa en fe racional, en “El fin de todas las cosas” sucede más bien que la razón ilustrada da en su centro con un Imposible, que resulta ser la noche por la que se vio siempre excitada la imaginación productiva, de la que provienen las religiones. A mí me parece que en la “Apelación” Fichte no hace sino extremar la posición de Kant y, al final, zafarse del Imposible mediante un vuelo retórico de la imaginación.

Con lo dicho ya he terminado, pero, para concluir, quiero hacer referencia a un asunto distinto, que es otro tipo de inconsistencia, que me devuelve a la *Crítica de la razón práctica* de Kant, por más que, como he dicho, el punto central de la crítica de Fichte a los postulados kantianos de la razón práctica dé sin duda en el clavo. A mí me deja perplejo que, al final de la “Apelación al público”, Fichte no encuentre otra forma de recomendar a los príncipes alemanes la filosofía trascendental que el presentarla como una fuente casi segura de inhibición política y de conformismo. Y que no encuentre otra forma de desacreditar ante los príncipes el dogmatismo y el eudaimonismo que presentarlos como una casi segura fuente de descontentos y desórdenes y en todo caso como raíz de una actitud sistemáticamente rebelde. Este conformismo, que Fichte se las arregla siempre para hacerlo compatible con un planteamiento teórico de fascinante radicalidad, resulta chocante. Kant convierte en objeto

²⁸ Kant, “Das Ende aller Dinge” (1794), *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, VIII, 327.

necesario de la razón práctica el bien supremo, es decir, la virtud junto con la *felicidad* que la virtud se merece, a la vez que convierte en deber la búsqueda de la felicidad. Y como tal conjunción de virtud y felicidad tiene que quedarse en pura casualidad en este mundo, e incluso cuando se produce por causalidad acaba fracasando contra la muerte, Kant afirma esa conjunción y lo hace incluso *contra naturam*. Por eso tiene que hacer depender esa conjunción de que se cumpla la plegaria de "venga a nosotros tu reino", cumplimiento que nos excede totalmente, y de ahí que Kant no se atreva a borrar una sombra, un ídolo, una última imagen de lo Innombrable, a la que dirigir esa plegaria, una imagen de una incondicionalidad imposible, que no por eso deja de ser incondicionalidad. Pero a la vez convierte esa conjunción en un inexcusable deber, pues esa conjunción sólo puede ser producto de nuestras manos, está íntegramente a nuestro cargo, si resultara ser posible; y ese deber inexcusable de asegurar la felicidad de la virtud, como dependiendo ello entera y exclusivamente de nosotros, es decir, el ejercicio de la propia libertad como teniendo ésta un sentido *incondicionado* que nos excede, pero que, sin embargo, estuviese exclusivamente a nuestro cargo el realizarlo, este imposible mismo se convierte él mismo para Kant en garantía de la propia libertad, en forma de impaciencia contra cualquier conformismo. En Fichte, en cambio, la borradura del bien supremo original y del bien supremo derivado, y su reducción a una libertad que se quiere y se afirma a sí misma hasta el extremo, acaba convirtiéndose (sorprendentemente) en una libertad que ineficazmente y carente de toda radicalidad se hunde sobre sí misma, reducida a una abstracta y radical interioridad, que se muestra más bien tan conforme con el lugar en que le ha tocado estar como aburrida y vacía. En términos de fe racional, Kant presta un sentido incondicionado a la conjunción de virtud y *felicidad* que resuena ya en el artículo primero de la *Declaración de Virginia* de 1776. Es decir, el viejo y conservador Kant se las arregló siempre para subrayar la incondicionalidad de los ideales de libertad de las revoluciones burguesas y de los ingredientes de esos ideales; el radical Fichte se las arregló siempre para acabar poniéndoles sordina, si no cuestionándolos.