

LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA KANTIANA Y LA ENTRADA DE FICHTE EN LA ESPECULACIÓN

Por Manuel Ramos Valera

1. INTRODUCCIÓN

Cuando Fichte hizo su entrada en la especulación a principios de la novena década del siglo XVIII, el viejo Kant asistía escéptico a un proceso de revisión de su pensamiento que quería llegar ya a la culminación ya a la superación o simple anulación del mismo. Frente a él iban a tomar posición los que se llamaron a sí mismos sus continuadores, los partidarios de cualquier forma de dogmatismo, el pensamiento romántico y la especulación idealista emergente que quería levantarse sobre sus cabezas. La filosofía de Kant, ya con el nombre de kantismo o criticismo, iba a ser diseccionada y aprovechados sus despojos para fundamentar y apoyar los intereses más dispares y contradictorios. Criticistas y dogmáticos, idealistas y realistas, progresistas y reaccionarios disputaban aún en vida de Kant por su herencia.

En esta situación hace su aparición J. G. Fichte, quien al unirse a ese movimiento de revisión de la filosofía de Kant, lo hacía con el interés de llevar a esta última a su culminación cumplida. Conquistado como fue por el pensamiento de Kant y, fundamentalmente, por su filosofía práctica, su preocupación fue la de llevar la verdadera filosofía —que no podía ser otra que la kantiana— al estado de ciencia evidente. Para ello era necesario extraer el verdadero espíritu de Kant, prescindiendo de las dificultades y contradicciones que los pensadores de su época, venidos de distintos frentes, habían encontrado en ella.

La filosofía de Fichte, su *Doctrina de la Ciencia*, fue así el resultado de la confluencia de dos intereses no siempre totalmente conciliables. En primer lugar, llevar a cabo el desarrollo cumplido del kantismo bien entendido. Y en segundo lugar, realizar esa tarea asumiendo compromisos que adquirió con los representantes más señeros del movimiento de revisión del pensamiento kantiano venidos muchas veces de paradigmas de pensamiento muy lejanos al Criticismo. De la confluencia, muchas veces problemática, de ambos intereses va a surgir la *Doctrina de la Ciencia* en los primeros años de la década de los noventa.

Por ello, si para entender el nacimiento de esta nueva filosofía es imprescindible apuntar al pensamiento de Kant, también lo es referirse a los continuadores críticos del maestro que dirigieron la interpretación de su pensamiento y establecieron las condiciones de su coherencia. La Doctrina de la Ciencia no es comprensible sin Kant, pero menos lo son la especial configuración y estructura de la misma y las expectativas que estaba llamada a satisfacer, sin tener en cuenta a los críticos más significativos del pensamiento kantiano. Los elementos básicos que, para Fichte, la Doctrina de la Ciencia, ya en su etapa de gestación, tiene que integrar, los planteamientos que ella tiene que rechazar y su estructura peculiar tienen un referente claro en Kant, a quien se quiere culminar, pero apunta sobre todo a Reinhold, Maimon, Schulze y Jacobi, convertidos en jueces del pensamiento kantiano y, por consiguiente, en superadores de su letra. Muchas dificultades de la filosofía fichteana y el propio destino histórico de la primera gran exposición de su pensamiento, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, tienen su fundamento en esta duplicidad de referentes e intereses.

El objetivo de este artículo es exponer la etapa germinal de la Doctrina de la Ciencia que en 1794-5 tomará cuerpo en la *Grundlage*. Se trata, por tanto, de exponer la génesis de esta obra o de sus planteamientos básicos, a través del núcleo de influencias que sufre Fichte desde su entrada en la especulación. Kant está a la base. Pero después del diálogo fichteano con los críticos, el kantismo va a tomar una nueva naturaleza, va a asumir una nueva finalidad y, sobre todo, va a desarrollarse siguiendo un modelo y conteniendo una estructura que, ajena al kantismo, apunta a Spinoza. El problema de la conciliación de la afirmación de la libertad finita, definitivamente ganada por Kant, con un sistema de estructura spinozista de carácter deductivista que quiere explicar la experiencia integral a partir de un solo principio, amenaza a Fichte desde el primer momento en que concibe su tarea y condiciona decisivamente la *Grundlage*, la primera de una larga serie ininterrumpida de exposiciones de su Doctrina de la Ciencia. Aquí está el origen de buena parte de las dificultades de Fichte y de las malas interpretaciones de su pensamiento, que quiere seguir fiel a Kant. Y este es el motor fundamental que empuja a Fichte a reformular continuamente su punto de vista en sucesivas exposiciones.

2. LA ENTRADA DE FICHTE EN LA ESPECULACIÓN. KANT EN EL PUNTO DE PARTIDA

Abriendo los ojos a la filosofía en la escuela de Pforta con motivo de la polémica Lessing-Goeze introducida en esa institución por el joven profesor Liebel, Fichte empezó su vida intelectual moviéndose dentro de plantea-

mientos deterministas¹. Su ídolo era en aquellos momentos la necesidad, según palabras del pastor K. G. Fiedler². Fue a principios de los años 90 cuando nuestro autor tuvo ocasión de tomar contacto con la doctrina de Kant, concibiendo casi de inmediato la necesidad de desarrollar la filosofía por el camino que la Crítica había abierto. Del impacto que la filosofía kantiana, especialmente la *Crítica de la Razón Práctica*, produjo en el joven Fichte dan fe las continuas manifestaciones en este sentido que salpican toda su obra y su correspondencia epistolar³. Es así que nuestro autor se propone, en un primer momento, la modesta tarea de realizar una exposición asequible de la filosofía crítica, para hacer «populares y más eficaces sobre los corazones» los principios de la moral kantiana⁴, y más adelante el enorme trabajo de la construcción del sistema del idealismo trascendental, del sistema de la libertad —como le gustará llamarlo—, no culminado, según Fichte, por

¹ Cuenta H. Heimsoeth: «Como en Leibniz mismo y en otros guías del siglo XVIII, y precisamente también en Lessing, actuaba en Fichte una estricta fe en la presciencia, en la predeterminación providencial del orden divino, juntamente con la exigencia filosófica de la racionalidad de lo real, en donde no puede haber nada «accidental». El optimismo racionalista de la época con su giro eudemonista proporciona el fondo; los caminos de Dios nos conducen necesariamente a la beatitud por la vía de los encadenamientos causales indestructibles y dispuestos con plenitud de sentido. Las dos raíces de este determinismo son notorias en Fichte; sus cartas están en todas sus líneas impregnadas de fe en la Providencia, y sus discusiones—según manifestaciones retrospectivas— tienen por impulso principal el deleite en el pensar consecuente, el implacable afán de una íntegra conexión entre las razones y las consecuencias. La «Providencia» como certidumbre sentimental, libre aún para diversas interpretaciones—como demuestra la posterior evolución de Fichte como filósofo—, no puede su entendimiento concebirla por entonces nada más que en un sentido racional, determinista». (*Fichte*, Madrid, Revista de Occidente, 1.931, p. 21). De esta etapa determinista de Fichte es su *Einige Aforismen über Religion und Deismus* (1.790).

² En carta a Fichte de 28 de Enero de 1.785: «Su carta ha excitado en mí muchos pensamientos. Así que es usted unus ex illis... Pero usted es para mí uno de los más hábiles, usted toma parte en lo escondido, usted obra como la chispa eléctrica y al fin se dice: yo no lo he hecho. ¿Por qué? Apóstol y mártir yo no quisiera ser. ¡Escéptico!... Yo continúo y llego a vuestro ídolo: la necesidad». (G. A. III, 1, n.º 2, pp. 9-10).

³ Véase a este respecto las cartas de Fichte a Dietrich von Miltiz (Agosto de 1.790. En G. A. III, 1, n.º 61 a., pp. 163-166); a P. A. Weissmann: «Yo vivo en un mundo nuevo desde que he leído la Crítica de la Razón Práctica (...). Cosas que creía que jamás se me las podría probar, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc, me han sido demostradas. ¡Qué bendición para una época en la que la moral estaba destruida hasta los fundamentos, en la que el concepto de deber estaba eliminado de todos los diccionarios!». (Agosto-Septiembre de 1.790. En G. A. III, 1, n.º 63, pp. 167); a H. N. Achelis: «Desde hace cuatro o cinco meses vivo en Leipzig los días más felices que recuerdo haber vivido, y -lo que más me alegra- no debo a ningún hombre el menor ingrediente de esta dicha. Me he zambullido en la filosofía, y en verdad -como se entiende- en la filosofía kantiana (...). La influencia que ejerce sobre todo el sistema de pensamiento de un hombre esta filosofía, particularmente su parte moral que, por otra parte, no puede ser comprendida sin estudiar la Crítica de la Razón Pura, la revolución que ella ha producido particularmente en toda mi manera de pensar, todo esto es inimaginable». (Noviembre de 1.790. En G. A. III, 1, n.º 70 a., pp. 193-195).

⁴ En cartas a Johanna Rahn (5 de Septiembre de 1.790. En G. A. III, 1, n.º 64, pp. 169-174) y a H. N. Achelis (Noviembre de 1.790. En G. A. III, 1, n.º 70 a., pp. 190-195).

Kant⁵. Para entonces el futuro autor de la «Wissenschaftslehre» ya está «plenamente convencido de que la voluntad humana es libre⁶».

Es claro, pues, que el origen de lo que va a ser la mayor contribución de J. G. Fichte a la historia del pensamiento, su Doctrina de la Ciencia, se encuentra en la reflexión sobre el idealismo trascendental de Kant. En efecto, es convicción profunda de nuestro autor que la Crítica ha elevado la filosofía a una altura antes desconocida, «que ningún entendimiento humano puede avanzar más allá del límite en el que Kant se detuvo, especialmente en su *Crítica del Juicio*, el cual él, sin embargo, nunca nos determinó ni señaló como último límite del saber finito. Él sabe que nunca podrá decir algo a lo que Kant no haya ya apuntado, inmediata o mediata, clara u oscuramente. Él deja a las edades futuras abundar en el genio del hombre que, guiado frecuentemente como por una inspiración superior, arrastró tan poderosamente el juicio filosófico desde la situación en que él lo encontró hasta su última meta⁷». Para el filósofo de Ramenau, Kant había puesto las bases de la verdadera filosofía al establecer un espíritu propio: el de que la razón se comprenda a sí misma. A partir de ahora todos los intentos de construcción filosófica habrían de estar atravesados por él.

En una carta a la que iba a ser su mujer, Johanna Rahn, Fichte manifestaba tempranamente la magnífica impresión que le causó la lectura, un tanto azarosa, de la obra de Kant, sobre todo su parte práctica:

«De una manera general estos proyectos de los que mi espíritu está lleno me han dado el reposo y agradezco a la Providencia haberme puesto, un poco antes de la hora en que debería ver desvanecerse todas mis esperanzas, en situación de soportar mi suerte con tranquilidad y con alegría. Una ocasión, debida aparentemente al azar, ha hecho que me haya dado por entero al estudio de la filosofía de Kant, una filosofía que dirige la imaginación, que en mí siempre ha sido muy fuerte, que da al entendimiento la preponderancia sobre ella, y que eleva de manera increíble el espíritu entero por encima de las cosas terrestres. Yo he abrazado una Moral más noble, y en lugar de ocuparme de cosas exteriores yo me ocupo más de mí mismo. Esto me ha dado un reposo que yo no había conocido todavía; a pesar de una si-

⁵ En carta a Stepani: «Yo he descubierto un nuevo fundamento del que todo el conjunto de la filosofía se deduce muy fácilmente. Kant, de una manera general, posee la verdadera filosofía, pero en sus resultados solamente, no en sus principios. Este pensador único es para mí siempre un motivo de admiración; itiene un genio que le descubre la verdad sin mostrarle el principio! Brevemente, yo creo que en uno o dos años tendremos una filosofía que igualará en evidencia a la Geometría». (Diciembre de 1.793. G. A., III, 2, n.º 171, p. 28).

⁶ En carta a Johanna Rahn (5 de Septiembre de 1.790. G. A. III, I, n.º 64, pp. 169-174).

⁷ *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. F. W. I, pp. 30-31.

tuación material azarosa he vivido mis días más felices. Consagraré a esta filosofía algunos años de mi vida, y todo lo que escribiré, al menos por muchos años, girará en torno a ella. Ella es difícil, más de lo que se puede decir, y tiene necesidad de hacerse más fácil. En Zurich, donde nadie la comprende, si pudiera contribuir a hacerla conocer, esto sería para mí una doble alegría. Sus principios son verdaderos rompecabezas especulativos que no pueden tener ninguna influencia inmediata sobre la vida humana, pero sus consecuencias son de una extrema importancia para una época cuya moralidad está podrida hasta en su raíz. Exponer sus consecuencias al mundo en una luz visible a todas las miradas sería, creo, un servicio que hay que hacer.»⁸

Kant es, ciertamente, el fundador de la filosofía trascendental y como tal, reconoce Fichte, ha llevado la filosofía a una altura nunca antes alcanzada. El pensador de Königsberg, para Fichte, ha sido el artífice de una verdadera revolución en filosofía, hasta tal punto que todo ensayo filosófico posterior debe partir de él y continuarlo. Consecuentemente con ello, la filosofía que Fichte quiere construir ha de partir de la de Kant y debe ser, por tanto, un verdadero desarrollo del idealismo trascendental kantiano. Es así que la Doctrina de la Ciencia será entonces, en palabras de Fichte en la *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, kantismo bien entendido y plenamente desarrollado; esto es, idealismo trascendental llevado hasta sus últimas consecuencias siguiendo el espíritu que lo inspira.

Los escritos de Fichte proliferan en afirmaciones que manifiestan el mérito del idealismo crítico y la necesidad de continuar su senda. Antes hemos transcrito un texto en este sentido. En los mismos términos se expresaba ante su amigo Achelis, al que hablaba de las excelencias de la moral kantiana:

«Si encuentro el tiempo y la tranquilidad necesarios, los consagraré enteramente a la filosofía de Kant. Exponer bajo una forma popular los principios de su moral, inculcarlos con fuerza y ardor en el corazón del público, será quizá un beneficio para el mundo (...). De esta exposición popular su Moral es susceptible, pero el asunto exige lugar e independencia, ¿los tendré yo?»⁹

Afirmaciones de respeto y reconocimiento al autor de la Crítica son corrientes en los textos fichteanos. Estos testimonian la percepción fichteana

⁸ Carta a J. Rahn, 5 de Septiembre de 1.790, cit. supra., pp. 170-171.

⁹ Carta a Achelis, Nov. de 1.790, G. A., III, 1, n.º 70, p. 195.

de encontrarse, con la kantiana, ante la verdadera filosofía. Sin embargo, el pensador de Ramenau mantiene una constante actitud menos positiva e incluso crítica en relación con determinados elementos y resultados del planteamiento kantiano, actitud que, en este sentido, comparte con autores como Reinhold, Maimon, Schulze o Jacobi. Tal desacuerdo aparece no sólo en la *Wissenschaftslehre* de 1.804, donde Fichte pretende marcar límites muy definidos entre su planteamiento y resultados y los de Kant, sino también en los escritos más tempranos. *La Rezension des Aenesidemus* (1.972), así, habla de la necesidad de poner las primeras bases del «sistema para la construcción del cual Kant ha aportado todos los datos posibles, dado que no tenía la intención de edificarlo el mismo.»¹⁰ Posteriormente, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1.794-5) asimila la posición filosófica de Kant a la del realismo cuantitativo,¹¹ insuficiente todavía para explicar debidamente el hecho representativo y la misma inteligencia. El *Grundriss des Eigenthlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1.795) expresa que la Crítica de la Razón pura —en la que falta una verdadera deducción del espacio, del tiempo y de las categorías—, sólo tiene sentido desde este escrito fichteano. La misma *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, de 1.797, donde Fichte intenta mostrar la igualdad de puntos de vista de la Doctrina de la Ciencia y de la Crítica, es ante todo la manifestación de que el idealismo kantiano sólo es coherente si se entiende fichteantemente, esto es, sólo si se extrae todas las consecuencias que se derivan del establecimiento de la dimensión tética del Yo como fundamento de la experiencia. El *Prefacio anticipado de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* (1.800) habla de la ruptura del nuevo pensamiento con el tradicional, al considerar aquél a la filosofía como conocimiento, no ya por conceptos, sino por intuiciones, ruptura que, estando «in nuce» en la Crítica —sobre todo, en el momento del establecimiento de la Apercepción trascendental y del Imperativo categórico—, Kant no llevó a término.¹² Por fin, *los Aforismos sobre la esencia de la filosofía como ciencia* (1.804) hablan de un Kant que, a pesar de su intento, no culminó la unidad absoluta, al fundarse su filosofía parcialmente sobre datos empíricos.¹³ Esa unidad se encuentra en la dimensión tética, autónoma, del Yo —que conoce, que quiere y que juzga—, condición de toda experiencia.

Como se ve, pues, la adhesión de Fichte al pensamiento de Kant no ha sido jamás sin restricciones. De ahí la ambigüedad manifiesta de la acti-

¹⁰ F. W., I, p. 15.

¹¹ F. W., I, pp. 185-186

¹² Fichte, *Prefacio*, p. 72.

¹³ Fichte, *Aforismos*, p. 83.

tud del autor de la Doctrina de la Ciencia para con el pensador de Königsberg, actitud que se manifiesta claramente en la lectura que Fichte hizo de las tres Críticas kantianas y en la distinta valoración de sus conclusiones. Para Fichte, no tiene la misma entidad filosófica cada una de estas tres obras. La misma exposición de la Crítica en tres textos llevaba a Kant a establecer en su filosofía tres absolutos y, en cuanto tales, irreducibles entre sí: la experiencia sensible, el mundo moral, la raíz ininvestigable en la que deben encontrarse mundo sensible y mundo inteligible.

La parte de la filosofía kantiana que ejerció sobre Fichte la más fuerte atracción y el más poderoso influjo fue, desde un principio, la práctica. Para él, la filosofía teórica, la *Crítica de la Razón pura*, quedó sin terminar y, en última instancia, sin fundamento y sentido. La lectura de la *Crítica de la Razón práctica* le transporta, según propias declaraciones, a un mundo nuevo.¹⁴ Ella demuele afirmaciones que creía inconfundibles, demuestra tesis que creía indemostrables como los conceptos de libertad, de deber, etc. Es en esta Crítica donde Fichte encuentra la solución al problema de definir el pensamiento que le permita afirmar especulativamente la libertad, desde donde poder responder filosóficamente a los problemas religiosos y políticos. Pero sobre todo es esta obra la que le inspira el fundamento de la experiencia entera y, por tanto, de su filosofía, tanto teórica como práctica, que Fichte sitúa en la dimensión tética, autofundante, autónoma del sujeto humano (*Recensión del Enesidemo*), en el Yo absoluto en sí mismo práctico (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), en el querer o la voluntad pura (*Wissenschaftslehre Nova Methodo*).

Sin embargo la *Crítica de la Razón pura* le va a interesar mucho menos; para Fichte, su valor es, sobre todo, retrospectivo o propedeúico, en el sentido de que es una preparación necesaria para la segunda Crítica, que es incomprensible sin la primera. Un asunto le interesa más de lo normal en la primera Crítica: la doctrina de las antinomias y, concretamente, el problema de la libertad y de la necesidad en la naturaleza, si bien la solución kantiana, para Fichte, no cierra el conflicto, al no cubrir el abismo que separa Razón práctica y Razón teórica o, en terminología fichteana, mundo inteligible y mundo sensible. Ese abismo podría ser superado sólo haciendo de la Razón práctica el fundamento efectivo de toda la experiencia y, por tanto, también de la experiencia teórica.

Es la filosofía práctica la que verdaderamente interesa al autor de la Doctrina de la Ciencia, pues es en ella donde se revela cómo se puede afirmar filosóficamente aquella libertad a la que la *Crítica de la Razón pura* le ha garantizado sólo provisionalmente un puesto: la libertad es nómeno. Es a

¹⁴ G. A., III, 1, n.º 70 a, p. 193.

esa libertad a la que Fichte va a hacer el fundamento del mundo sensible. De ahí que pueda decir en la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* que la Doctrina de la Ciencia considera el mundo inteligible como condición del mundo de los fenómenos, que éste se construye sobre aquél, que el mundo inteligible reposa sobre el Yo y que éste lo hace sobre sí mismo.

El paso de la primera a la segunda Crítica significaba, para Fichte, el descubrimiento del hecho de que la Razón es por sí misma práctica, lo cual induce a reflexionar, por una parte, sobre la unidad profunda de la razón, tanto teórica como práctica, y, por otra, sobre la necesidad de reescribir la *Crítica de la Razón pura* desde el punto de vista de la *Crítica de la Razón práctica*, poniendo el acento sobre el problema de la posibilidad de las manifestaciones de la libertad en el mundo sensible, pero ésta es precisamente la problemática central de la *Crítica del Juicio*, donde no sólo es afrontado el problema de la conciliación entre el mundo fenoménico de la necesidad y el mundo nouménico de la libertad —aunque sólo es tratado desde el punto de vista crítico y subjetivo—, sino que también es puesto el problema de la unidad de la filosofía en sus dos partes fundamentales, la teórica y la práctica, y de la Crítica en sus tres partes —razón especulativa, razón práctica, razón judicial. De aquí resulta la singular importancia que, para Fichte, tiene la tercera Crítica, donde ve afrontados los mismos problemas que la *Crítica de la Razón práctica* ha suscitado: la afirmación filosófica y especulativa de la libertad hecha en la segunda Crítica vale sólo si se inserta en la problemática de la tercera Crítica, donde se plantea decisivamente el problema de la conciliación de los mundos sensible e inteligible. Desde esta perspectiva, la acentuación en la filosofía kantiana, por parte de Fichte, de una afirmación filosófica de la libertad explica tanto la declaración fichteana sobre la incompletud de la doctrina de Kant como la importancia que el autor de la Doctrina de la Ciencia confiere a la *Crítica del Juicio*. Desde aquí puede entenderse que la Doctrina de la Ciencia quiera ser un único texto que, integrando los tres kantianos, lleve a la filosofía trascendental a su cumplimiento.

Todo esto pone en evidencia que la adhesión al pensamiento kantiano por parte de Fichte iba acompañada del cuestionamiento de muchos de sus elementos y de la percepción de la necesidad de su superación, siguiendo, eso sí, el espíritu de la Crítica y eliminado aquellos desarrollos doctrinales contradictorios con él. Por ello, la culminación cumplida del idealismo crítico imponía como condición una interpretación previa del pensamiento kantiano, que extrajera de él lo que le es más propio, lo que es su mayor contribución a la historia del pensamiento. Y esto iba a ser su espíritu inequívocamente idealista, donde no cabe ningún dualismo como el que se expresa en la oposición fenómeno—cosa en sí, intuición—concepto, mundo sensible—mundo inteligible, ser y pensar, razón teórica y razón práctica, et-

cétera, que en última instancia hacían de Kant, en labios del filósofo de Ramenau, un pensador dogmático. Se impone, pues, sacar a la luz el espíritu, el verdadero principio de la doctrina de Kant, oculto por las oscuridades y contradicciones de sus propios textos y por las interpretaciones de ciertos continuadores, para progresar a partir de él con todas sus consecuencias.

Aquí se está hablando del espíritu de la filosofía kantiana como contrapuesto a su letra. Con ello se quiere decir que lo que tiene de verdaderamente importante la doctrina de Kant no es tanto su letra como su espíritu, esto es, no tanto lo que ella dice explícitamente sino la idea profunda o el planteamiento esencial que subyace a lo que dice. Era ésta una manera de expresar la pretendida contradicción inherente al pensamiento kantiano entre aquello que constituye su elemento más decisivo: su decisión de filosofar desde el hombre, desde su espontaneidad y autonomía, y el tratamiento concreto mucho más modesto de los distintos problemas que —al decir de sus críticos, incluido aquí Fichte mismo—, no encontraron plena solución en la obra del pensador de Königsberg. La inmediata percepción de esta contradicción en la Crítica por parte del futuro autor de la Doctrina de la Ciencia muestra claramente que la identificación de Fichte con el maestro fue siempre restrictiva, e igualmente hace evidente a este respecto el alineamiento del filósofo de Ramenau con los críticos del pensamiento kantiano venidos de distintos frentes para continuarlo o simplemente para rechazarlo. Por tanto, si para entender el surgimiento de la filosofía postkantiana hay que referirse necesariamente al espíritu de la «Revolución Copernicana», que habría de mediar los escritos de los mejores pensadores del momento, es igualmente preciso hablar de las dificultades de la Crítica puestas de manifiesto por aquéllos que hicieron de la reflexión sobre el kantismo el punto de referencia de sus propias actividades doctrinales. Y esto es inexcusable por cuanto su influencia en la interpretación fichteana de Kant y en la propia construcción de la Doctrina de la Ciencia habría de manifestarse poco menos que decisiva. Se impone, pues, algunas palabras sobre las dificultades vistas en la doctrina kantiana por intérpretes tempranos de la misma, y más concretamente por pensadores de la talla de Reinhold, Maimon, Jacobi y Schufze.

3. EL ESPÍRITU Y LA LETRA, LA FILOSOFÍA DE KANT A DEBATE

El destino histórico de una filosofía suele ir ligado a su capacidad para representar el modo de pensar y para dar respuesta a la problemática y a los intereses de la época en la que se incardina. Pero al mismo tiempo va unido también a su recepción por parte de la comunidad a la que va destinada. La tradición acalla o resalta, asiente o critica unos elementos

doctrinales frente a otros y, ante todo, los interpreta y valora, resaltando unos frente a otros, asumiendo unos frente a otros y, en definitiva, dirigiendo el sentido de su influencia. La tradición, así, rige en gran medida la suerte y el desarrollo histórico de un pensamiento. Esto es especialmente claro por lo que se refiere a la filosofía kantiana. Ella había puesto sobre el tapete temas como el de la cosa en sí, el de la síntesis cognoscitiva, el de la distinción entre la forma y la materia del conocimiento, el de la libertad y la necesidad, el de la distinción y relación entre los mundos sensible e inteligible, etcétera, temas todos que eran objeto de preocupación filosófica en su época y que respondían a intereses doctrinales concretos. Pero fue la época precisamente la que interpretó el sentido de sus planteamientos, la coherencia de sus desarrollos, la bondad de sus soluciones y la dirección de su evolución y culminación. La filosofía de Kant se convirtió entonces en kantismo, dejó de pertenecer a una sola persona. Así devino patrimonio de todos, amigos y enemigos, una obra de la que, salvando sus incoherencias y contradicciones, había que extraer su verdadero espíritu para llevarla a feliz término.

Pues bien, para entender el Kant que asumió la época y para comprender el destino del Idealismo trascendental en manos de sus continuadores, es preciso referirse, en particular, a las dificultades que los pensadores del momento descubrieron en sus textos y, en general, a la interpretación que de los mismos llevaron a cabo.

Las dificultades que todos los críticos contemporáneos de Kant comparten pueden reducirse a tres:

En primer lugar, la falta de unidad de la doctrina kantiana a causa de la pervivencia en la misma de una pluralidad de principios irreductibles entre sí.¹⁶ Esta objeción apunta directamente a la existencia en la Crítica de

¹⁶ La *Wissenschaftslehre* de 1804 plantea con toda claridad esta dificultad descubierta en los textos kantianos. Es la crítica que Fichte hace a Kant por mantener en su filosofía tres absolutos: «En la Crítica de la Razón Pura, lo absoluto era para él la experiencia sensible (x); (...) desarrollando lógicamente los principios que allí se establecen, el mundo suprasensible debería desaparecer absolutamente y quedaría solamente, como único noúmeno, el «es» realizable en lo empírico (...). La alta moralidad interior del hombre corrigió al filósofo, y apareció la Crítica de la Razón Práctica. En ella el Yo, considerado como un en sí se manifestó a través del concepto categórico immanente, lo que no podía ocurrir nunca en la Crítica de la Razón Pura, donde el Yo está completamente sostenido y llevado por el «es» empírico; y obtenemos el segundo absoluto, un mundo moral (z). Pero no todos los fenómenos del espíritu humano, innegablemente presentes en el examen de sí, estaban todavía explicados, quedaba aún el conocimiento de lo bello, de lo sublime, de la teleología, que sin embargo no son evidentemente ni conceptos teóricos ni conceptos morales. Además, lo más importante era que más allá del mundo moral, erigido finalmente en el único mundo en sí, el mundo empírico había desaparecido, en compensación de que él había suprimido en primer lugar al mundo moral; y apareció la Crítica del Juicio; su introducción, que es el pasaje más significativo de este libro tan importante, reconocía que los mundos suprasensible y sensible debían, a pesar de todo, encontrarse unidos en una raíz común, pero completamente sustraída a la investigación; esta raíz sería el tercer absoluto (y). Digo un tercero, separado de los dos absolutos complementarios, y subsistente por sí mismo; no obstante,

polos contrapuestos de difícil vinculación entre sí. El dualismo de sensibilidad, que proporciona al sujeto cognoscente las intuiciones sensibles, y entendimiento, cuya actividad formal y vacía de contenido, propia de un entendimiento reflexivo, supone para ejercitarse la receptividad de la sensibilidad, dualismo éste que está en la base de las distinciones kantianas entre receptividad y espontaneidad, materia y forma del conocimiento, a posteriori y a priori. La separación también dentro de las capacidades subjetivas entre el entendimiento y la razón, con la consiguiente distancia insalvable entre los ámbitos en los que cada una se mueve, el mundo sensible y el mundo inteligible respectivamente; la consideración, en fin, de la razón como, por una parte teórica y, por otra, práctica, como fundamentadora de discursos cognoscitivos una, y como base de la moralidad humana la otra.

En segundo lugar, la hipótesis de la cosa en sí y el equívoco papel que parece jugar dentro de la filosofía kantiana. ¿Cómo es posible —se dirá— mantenerse en el Idealismo Trascendental apelando a un algo en sí mismo inaprehensible como causa de las modificaciones de nuestra sensibilidad y fundamento último de nuestras representaciones?¹⁶ ¿Cómo ser el valedor de la «Revolución copernicana», si ahora nuestro conocimiento ha de regirse por los objetos y, en verdad, por el objeto absolutamente exterior a la conciencia, la cosa en sí trascendental?¹⁷

Y, por fin, —como puede deducirse fácilmente desde las dos objeciones anteriores—, la tercera dificultad está en la falta de un primer principio a partir del cual se deduzca fácilmente todas las determinaciones del sistema llevándolas a la unidad de la razón.¹⁸

debería significar la conexión de los dos términos complementarios, y diciendo esto no le hago injusticia a Kant. Pero si este (y) es inescrutable, puede ocurrir que mantenga siempre la conexión: yo al menos no puedo penetrarlo como tal, ni concebir mediatamente los dos términos complementarios como procedentes de él. Si debo tomarlos, debo tomarlos precisamente como absolutos, y quedo siempre dividido —antes y ahora— en tres absolutos (según mi propia concepción)». (F. W., X, pp. 102-103).

¹⁶ No entramos aquí a discutir si tal lectura de la noción kantiana de «cosa en sí» es acertada. Tanto si lo es como si no, tal lectura dio lugar a verdaderos ríos de tinta. Lo importante es que fue esa la interpretación que asumieron los pensadores posteriores a Kant y que fue ella la que medió la lectura de la obra de Kant en un sentido muy determinado.

¹⁷ Fichte se hacía eco de esta dificultad en carta a Reinhard el 15 de Enero de 1794: «En tanto que se mantenga la idea de que nuestro conocimiento depende de una cosa en sí que, sin depender de ninguna manera del conocimiento, debe poseer realidad, el escepticismo tendrá siempre la partida ganada. Uno de los primeros fines de la filosofía es, pues, hacer bien patente esta idea.» (G. A. III, 2, n.º 175, pp. 39-41)

¹⁸ Fichte escribía a Platt hacia Diciembre de 1793: «Yo me he convencido de que la filosofía no puede convertirse en ciencia más que si se la desarrolla a partir de un único principio, pero que entonces ella tiene que obtener una evidencia como la Geometría.» (G. A. III, 2, p. 18).

Estos son, en líneas generales, los tres grupos de deficiencias que los autores de la época descubren en el seno de la doctrina kantiana. Consideremos más de cerca la posición crítica de estos pensadores, pues cada una de ellas han influido decisivamente no sólo en la interpretación fichteana de Kant, sino también en la propia construcción de la Doctrina de la Ciencia, llamada a ser la culminación necesaria del Idealismo Trascendental.

K. L. REINHOLD

El primer autor que vamos a considerar es K. L. Reinhold. Para éste aunque el planteamiento kantiano constituye el punto de referencia de la renovación de la filosofía, su obra debía ser completada, pues la Crítica, tal como Kant la había dejado, era meramente una propedéutica a la metafísica. Para el autor de la *Filosofía Elemental*, había una carencia evidente en los escritos kantianos: la falta de un estudio sobre el fundamento de la metafísica o, lo que es lo mismo, la ausencia de un primer principio de la filosofía. En su *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*,¹⁹ Reinhold se quejaba de que la *Crítica de la Razón pura* no sólo no había establecido el principio supremo para toda la filosofía, el principio para la ciencia de la facultad de representación en general, sino que tampoco había establecido ningún principio para cada una de las teorías de las facultades de conocimiento: sensibilidad, entendimiento y razón. Según Reinhold, su principio supremo en el sistema de los principios del entendimiento puro; a saber, el principio de la unidad sintética de lo diverso en la intuición, no era más que un principio para el uso del entendimiento en la experiencia, la ley suprema de la experiencia. La carencia de un principio ensombrecía, en labios de Reinhold, la grandeza de la obra de Kant, hasta tal punto que a este respecto la acercaba a los sistemas dogmáticos tradicionales. Era preciso, pues, ir más allá de Kant y establecer el primer principio que habría de convertir en ciencia a la filosofía. Ésta era la ambición de Reinhold. Fruto de ella será la *Filosofía Elemental*, ciencia de principios comunes a todas las ciencias filosóficas particulares, en la que habría de ser enteramente determinado y construido todo lo que las otras ciencias suponen a su base. Esta ciencia, por ende, debe establecer y contener un fundamento de solidez reconocido, un fundamento universalmente válido en el que se basan los primeros principios de las ciencias particulares.

¿Cuál habrá de ser, para Reinhold, este principio seguro, universalmente válido y, por ende primero, cuyo establecimiento en la cima de la filosofía hará de ésta una ciencia? Para el autor de la *Filosofía Elemental*, este

¹⁹ Vol. I, pp. 220-221.

principio debe expresar un hecho, habida cuenta de que sólo en relación con los hechos podemos prescindir de razonamientos para reconocerlos como verdaderos. Por otra parte, este hecho debe aparecer como evidente a la simple reflexión de todos los hombres, en todos los tiempos y ocasiones en los que le es dado reflexionar. Es por ello que ese principio, que debe expresar un hecho, no debe consistir ni en una experiencia cualquiera del sentido externo, que siempre se relaciona con circunstancias individuales, ni en una experiencia del sentido interno, igualmente individual e imposible de comunicar a todos. Este hecho, que se produce en nosotros forzosamente, que debiendo aparecer universalmente no puede ligarse ni a una experiencia concreta ni a un determinado razonamiento, que en consecuencia debe acompañar forzosamente a todas las experiencias posibles y a todos los pensamientos de los que podemos ser conscientes, no puede ser más que el hecho mismo de la conciencia, el hecho de la representación, y la proposición que lo recoge expresa necesariamente esta conciencia en la medida en que ella es representable:

«Sólo con esta determinabilidad originaria, dependiente de toda filosofía y que sirve de fundamento a la rectitud de toda especulación filosófica, puede el concepto de la representación extraerse de la conciencia, hecho que, en cuanto tal, es el único que debe sentar el fundamento de la Filosofía Elemental, fundamento que no puede, sin incurrir en un círculo vicioso, apoyarse a su vez en ningún otro principio filosóficamente demostrable. Ningún razonamiento, sino simplemente la reflexión en torno al hecho de la conciencia, es decir, la comparación de lo que en la conciencia se desarrolla, nos dice que en la conciencia la representación debe distinguirse por el sujeto del objeto y del sujeto y referirla a ambos.»²⁰

En Reinhold, la representación es en la conciencia distinta, a la vez, de lo representado y referida a ambos. Pues bien, la conciencia que desarrolla la representación en su relación y en su diferencia con el sujeto y con el objeto es, para Reinhold, el primer principio de toda filosofía, el fundamento de la filosofía a la vez teórica y práctica. La filosofía teórica reposa en la posibilidad de la experiencia cuyo principio es, en el fondo, la conciencia empírica; la filosofía práctica descansa en la ley moral cuyo principio es, en el fondo, la conciencia moral. Conciencia empírica, conciencia moral: dos maneras de ser de la conciencia y un solo origen. De esta manera, la ruptura

²⁰ Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 77.

establecida por Kant entre conocimiento y acción se borra: la unidad fundamental de los dos dominios de la filosofía es definitivamente proclamado.

Es evidente lo que Fichte debe a Reinhold por lo que se refiere a la necesidad de que la filosofía parta de un primer principio, si es que ésta quiere convertirse en una ciencia. En efecto, todo el periodo de formación del pensamiento de Fichte está atravesando por la búsqueda de un tal principio,²¹ aunque es claro que, ya desde la temprana *Rezension des Aenesidemus*, Fichte rechaza el «Principio de conciencia» de Reinhold como principio primero de la filosofía.²² Volveremos a ello más adelante cuando ha-

²¹ «Como Kant usted ha aportado a la humanidad algo que quedará eternamente en ella. Él, que habla que partir del estudio del sujeto; usted, que es necesario que este estudio parta de un solo principio. La verdad que usted ha expresado es eterna» (Fichte a Reinhold, Marzo-Abril de 1795. G. A. III, 2 n.º272, p. 275). También en la *Rezension des Aenesidemus* «Reinhold adquiere el mérito inmortal de atraer la atención de la razón filosofante sobre el hecho de que la filosofía toda entera debía ser llevada a un único principio, y que no se descubriría el sistema de los modos permanentes de acción del espíritu humano antes de haber descubierto la clave del arco.» (F. W. I., p. 20).

M. Guéroult se remonta algo más en el tiempo para situar el origen de la necesidad de unidad que tiene la filosofía para el idealismo alemán: «La idea de un enlace de todas las tesis, de la integración de todas las manifestaciones de la naturaleza y de todas las concepciones impuestas al pensamiento, en las potencias del Yo «en el que todo se encuentra y fuera del cual nada es» presente desde el origen en el fondo del idealismo alemán, ha encontrado en Leibniz su forma filosófica en el concepto de mónada donde el Yo como tal llevado a lo Absoluto ve, sin salir de sí mismo, reflejarse en el interior de él, de manera más o menos oscura pero completa, la totalidad del universo armoniosamente organizado en sus detalles infinitos. En este Yo se opera implícitamente, si no explícitamente para él mismo, la conciliación de los puntos de vista opuestos. Detrás de todos los conflictos y de todas las confusiones de doctrinas que marcan el fin del siglo XVIII alemán, susiste esta intuición de que el Yo debe resolver las oposiciones, flota el ideal de conciliación leibniziana atravesada por el de la unidad spinozista, tal y como Schiller lo describe en la Teosofía de Julius.

«La intención de Leibniz de poner el fin como verdadero prius, reencontraba la intención profunda del moralismo alemán realizado por Kant, testimoniaba una aspiración hacia la liberación del pensamiento en relación con la sujeción del ser. El ser de la inmanencia de la conciencia en el universo y de un crecimiento indefinido del saber por medio de un crecimiento indefinido de la conciencia, por una interiorización progresiva, esta idea, que se liga al método spinozista de la reflexividad, debía aportar a una especulación preocupada por restablecer la unidad, liberando la actividad de la conciencia de todo soporte ontológico por una absorción de todo en ella, un instrumento infinitamente más apropiado que el método propiamente crítico. Cada categoría del ser, como cada tesis contradictoria de la filosofía, puede, gracias a este desarrollo interno e inmanente, ser considerado como un momento de la realización de la conciencia o del espíritu» (M. Guéroult, *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Hildesheim..., Georg Olms, 1982, p.8).

²² Como dice Fichte en la *Rezension des Aenesidemus*: «El receptor cree estar convencido de que la proposición de conciencia es un teorema fundado por un principio superior a partir del cual este teorema puede ser explicado rigurosamente a priori e independientemente de toda experiencia. La primera hipótesis inexacta que ha conllevado su elevación al rango de principio de toda filosofía fue pensar que convenía partir de un hecho. Es verdad que debemos disponer de un principio real y no sólo formal, pero tal principio no debe necesariamente expresar un hecho, también puede expresar una *Tathandlung*». (F. W., I, p. 8). Y en carta al propio Reinhold: «Yo he leído su importante escrito *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, y

blemos de esta recensión, escrita por nuestro autor en polémica directa con Schulze.

SALOMON MAIMON

Otro pensador que ejerció gran influencia sobre Fichte fue S. Maimon. En su *Ensayo sobre filosofía trascendental* (1790), «el excelente Maimon» —como se refería a él el autor de la Doctrina de la Ciencia— considera a la *Crítica de la Razón pura* de Kant tan clásica e irrefutable en su género como el libro de Euclides, pero, por otra parte, la juzga insuficiente por la falta de unidad, que Maimon considera producida por la radical distinción kantiana entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Tal escisión es, para este ilustre escéptico, la fuente de todas sus dificultades. Por lo demás, su recurso a la noción de cosa en sí es el germen de toda una serie de problemas,

siempre lo he tenido por la obra maestra de sus obras maestras. Pero en él presupone precisamente lo que yo niego, a saber, que la proposición de conciencia sea una proposición inmediatamente cierta y determinada por sí misma; así no he podido ser convencido ciertamente por usted. Yo estoy de acuerdo tan íntimamente con lo que usted dice en el mismo sobre el proceder general en la reflexión filosófica, sobre la filosofía en general, y sobre el principio fundamental de la misma, que podría probarle que yo había escrito ya casi la misma cosa antes de haber leído el escrito, y esto es tanto más maravilloso para mí por cuanto yo a la proposición de conciencia no puedo atribuirle las características del principio fundamental de toda la filosofía, sobre las cuales yo estoy totalmente de acuerdo con usted». (Carta de Fichte a Reinhold, 1 de Marzo de 1790, G. A. III, 2, n.º 189 a., p. 75).

Unos años antes se había pronunciado el «excelente Maimon» sobre el intento reinholdiano. Para S. Maimon, la verdadera falla de la Filosofía Elemental estriba en el equivoco concepto de «representación» que esa filosofía toma de base. Nadie negará, por ser evidente, que toda representación apunta, por el mero hecho de serlo, hacia algo que se halla fuera de ella, hacia algo que no es ya una representación. Pero esta tesis no constituye un conocimiento real, sino una verdad analítica. Damos el nombre de representación a un elemento del conocer en cuanto que es incompleto por sí mismo, necesitando, por tanto, ser completado por medio de otros elementos de conocimiento. Una representación, en el verdadero sentido de la palabra, es la representación de una parte de una síntesis con referencia a esta síntesis misma. Mientras no se haya llegado aún a la conciencia de la síntesis total, mientras la parte sólo pueda ser captada y comprendida de suyo y en cuanto a su simple existencia, pero no en cuanto tal parte, no existirá para nosotros una representación. (*Versuch über die transzendentalphilosophie*, Berlin, 1790, p. 349. Cf. Cassirer, III, p. 113).

Sobre el principio de conciencia de Reinhold puede consultarse: E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, III, pp. 60-69; Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, IV, pp. 218-226; A. Klemmt, *Karl Leonard Reinholds Elementarphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1958, fundamentalmente su primer capítulo «Reinholds philosophische Entwicklung vom Jahre 1784 bis zur Theorie des Vorstellungsvermögens», pp. 1-130; más recientemente, Ulrich Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins* (Den Haag, M. Nijhoff, 1974, pp. 17-39), dedica el primer capítulo de esta obra al principio de conciencia de Reinhold y subraya las dificultades encontradas por éste en la explicación del concepto de representación pura, y muestra cómo este filósofo es incapaz de explicar verdaderamente el paso de la conciencia oscura, que es una intuición inconsciente en la que el «representante» se pierda en la representación y en lo representado, a la estructura triádica (representante—representación—representado) de la conciencia clara.

el primero de los cuales se presenta inmediatamente en la explicación del conocimiento. En efecto, para este fin la *Crítica de la Razón pura* ha de recurrir a dos principios distintos: un principio que sería el fundamento de la materia del conocimiento, a saber, la cosa en sí, y un principio que sería el fundamento de la otra forma de ese conocimiento: la conciencia. Pero una teoría que tuviera que recurrir a dos principios completamente distintos, dice Maimon, sería en el fondo ininteligible, ya que tendría en su seno dos sistemas cerrados y sin conexión entre sí. Si el conocimiento es uno —concluye—, se precisa la unidad de su principio. La única manera de restablecer la unidad es, para Maimon, rechazar la cosa en sí como fundamento del contenido objetivo de nuestro conocimiento; esto es, rechazar el principio que se opone a la conciencia. Para Maimon, si por «cosa en sí» se entiende algo caracterizado por el hecho de que se niegue con respecto a él las características y condiciones del saber, no cabe duda de que tal concepto puede ser pensado por la capacidad de conocimiento, pero —esto no obstante— no representa para esta capacidad más que la formulación de un postulado contradictorio e irrealizable. Según Maimon, así como el álgebra emplea el símbolo de las cifras imaginarias para designar con él no una magnitud real, sino el carácter insoluble de determinados problemas, el análisis filosófico tiene derecho a emplear en un sentido análogo el concepto simbólico o hipotético de «cosa en sí». Pero —concluye «el excelente Maimon»— sería equivocarse sobre su verdadero sentido si quisiéramos dar a este símbolo un contenido positivo y real y, todavía más, si hiciéramos de él el verdadero fundamento y la garantía de todo contenido objetivo. Y es que, sea este símbolo lo que se quiera, no cabe duda de que lo que significa la «objetividad» puede y tiene que determinarse desde el mismo saber:

«Lo objetivo en el conocimiento no es, por tanto (como comúnmente se cree), lo que en él puede determinarse por medio de algo situado fuera de la capacidad de conocer (el objeto en sí), pues no teniendo, como no tenemos, ningún concepto determinado de este algo existente fuera de la capacidad de conocimiento, como no lo tenemos tampoco de la capacidad misma de conocimiento en cuanto cosa en sí, lo que nos impide llegar a descubrir el fundamento del conocer y sólo nos permite suponerlo (por medio de una ilusión (...)) de un modo o de otro, con la misma razón podríamos situar este fundamento en la misma capacidad de conocimiento o ir a buscarlo fuera de ella. Por consiguiente, si queremos distinguir lo objetivo de lo meramente subjetivo del conocimiento (distinción de la mayor importancia para toda la filosofía), debemos buscar el fundamentum divisionis no

en el fundamento mismo (en la fuente), sino en el mismo conocimiento.»²³

Probada la contradictoriedad de la noción de cosa en sí, es necesario, pues, explicar la materia del conocimiento sin salir de la conciencia, esto es, sin recurrir a lo que es absolutamente exterior a la misma conciencia. Con este fin, Maimon formula su ingeniosa teoría del diferencial de conciencia: se trata de explicar la pasividad de la conciencia, que parece exigir la presencia de una cosa exterior a ella, mediante la noción de límite, de un «infinitamente pequeño de conciencia». Sólo la idea de este «infinitamente pequeño de conciencia» parecía a Maimon susceptible de suministrar una justificación del conocimiento sensible. Este autor mostraba en las diversas diferenciales de la conciencia el origen de la diversidad cualitativa de los elementos de la conciencia, por una parte, y, por otra, hacía de toda sensación elemental, de toda magnitud positiva de la conciencia, una sombra de «infinitamente pequeños de conciencia». De esta manera se elimina, en la explicación de los contenidos de la conciencia, la introducción de todo elemento exterior a ella, elemento éste que siempre permanece ininteligible.

Maimon prepara así, de alguna manera, el camino de la Doctrina de la Ciencia. Cuando Fichte, en la explicación del padecer, del límite del Yo, muestra la obra inconsciente de la imaginación productiva, no podemos dejar de pensar en el intento de Maimon por reducir el elemento de exterioridad que hay en los contenidos de nuestra conciencia.²⁴

F. H. JACOBI

Jacobi fue otro de los grandes protagonistas de la época y una de las personas que más tuvieron que ver con el surgimiento de la Doctrina de la Ciencia, especialmente con su primera versión, *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, y que más presentes estuvieron en los acontecimientos personales que rodearon a Fichte con motivo del juicio público de su obra y de sus ideas que culminó en 1.798 con la condena de ateísmo y su expulsión de la cátedra de Jena, a donde fue llamado en 1.794 para sustituir a Reinhold que se había trasladado a Kiel. Sus obras, especialmente *Briefe an Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza* (1.795) y *David Hume, über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1.787), muestran claramente que Jacobi es, a la vez que un crítico feroz de la mala filosofía del racionalismo

²³ Maimon, *Kritische Untersuchung über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen*, p. 191. Cf. Cassirer, pp. 109-110)

²⁴ Cf. X. Leon, *Fichte et son temps*, París, Armand Colin, 1.959, Vol. I, p. 235.

llano defendido por Nicolai y Mendelssohn, un penetrante intérprete de las doctrinas de Spinoza y Kant.

Tomando de Lessing la frase según la cual no hay otra filosofía que la de Spinoza, Jacobi iba a defender la tesis de que toda la filosofía es insuficiente para explicar lo verdaderamente en sí, lo incondicionado, fuente de las grandes verdades morales y religiosas. En efecto, para Jacobi, la filosofía de Spinoza es el modelo del racionalismo perfecto, que asume el punto de vista de la inteligibilidad absoluta del ser para explicar el universo entero a partir de un primer principio. Es por ello que toda filosofía que quiera llamarse así tiene que ser spinozista o, lo que es lo mismo, en su afán por explicarlo todo, debe ser un sistema cerrado de razonamientos. Sin embargo, para Jacobi, tal filosofía sólo puede cumplir su objetivo, a saber, explicar integralmente el universo, si lo reduce todo a un puro mecanismo regido por la necesidad universal; es decir, si se convierte en fatalista, en negadora de la libertad al mismo tiempo que de los elementos religiosos y morales de la vida humana.

Por tanto, para Jacobi, toda filosofía que merezca este nombre es incapaz de explicar como se debe tanto la dimensión moral y religiosa del hombre como la realidad y la vida misma. La alternativa es, por consiguiente, o la opción por la razón en el sentido racionalista clásico del término, con la consiguiente negación de los aspectos morales y religiosos, o la renuncia a las pretensiones filosóficas con el abandono de sí a la creencia, que atestigua inmediatamente en favor de la libertad y del Dios viviente.²⁵

Que Jacobi optara por la segunda salida, esto es, por la salida del no-saber, por la «docta ignorancia»,²⁶ no tiene la mayor importancia para nosotros, pero sí la alternativa planteada: o la explicación integral del universo a través de la demostración y el mecanismo, o la creencia y la fe; la razón o el corazón, el determinismo o la libertad. Un pensador como Fichte, llevado al convencimiento, *via Reinhold*, de que la cientificidad de la filosofía dependía del establecimiento en su cima de un primer principio a partir del cual todo puede ser explicado,²⁷ y al mismo tiempo conquistado definitivamente para la libertad gracias a los escritos kantianos, habría de

²⁵ Cfr. Guérout, opus. cit., Vol. I, pp. 21-22.

²⁶ «(...) fundar toda mi filosofía sobre aquella fe firme que deriva inmediatamente de una docta ignorancia y es idéntica con ella, y que está plantada en el corazón de cada hombre con aquella misma certeza con que todo hombre, en virtud de la propia razón, presupone necesariamente algo verdadero, algo bueno, algo bello en sí mismo, que no es simplemente una negación de la nada». (Jacobi, Prólogo a la Segunda Edición de las obras completas. *David Hume*. S. W., II, p. 20).

²⁷ Ver carta a Platt, Diciembre de 1.793. Cit. supra.

vivir de una manera especialmente intensa esta tesitura.²⁸ Su Doctrina de la Ciencia asumirá como propia la tarea de conciliación de las dos opciones consideradas contradictorias por Jacobi.

También la interpretación que Jacobi hizo de la filosofía de Kant influyó decisivamente en la formación y el propio desarrollo de la filosofía fichteana.²⁹ La defensa que el autor de *Briefe an Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza* había hecho de la fe o de la creencia le había valido la acusación «de ser un enemigo de la razón, un predicador de la fe ciega, un despreciador de la ciencia e incluso de la filosofía, un fanático, un papista».³⁰ Él acomete contra esta acusación en su *David Hume, über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. En esta obra, Jacobi no sólo abordó la explicación del significado que tenía para él la palabra fe o creencia descargándola de toda veleidad «mística» y equiparándola con la correspondiente noción de Hume³¹ —al cual nadie osaría tachar de visionario o papista—, sino que entró directamente en la vieja polémica entre idealismo y

²⁸ El retrato que hace Guérault de la situación es acertado: «Se concibe que a partir de la antítesis jacobiana, el spinozismo pueda aparecer a la vez como un polo de atracción y un polo de repulsión; polo de atracción por el dinamismo genético leibniziano transmitido por Lessing y Herder a Fichte y a Schelling, en la medida en que este dinamismo parece encontrar aquí su expresión más perfecta; polo de repulsión por la filosofía práctica en la medida en que la libertad por antonomasia que el propio Leibnitz ha tratado de salvar parece ser radicalmente excluida por esta perfección sistemática. De esta alternativa subsistirá una huella profunda en la filosofía de Fichte, bajo la forma de una elección inevitable, no ya entre la filosofía y la no-filosofía, entre la razón y el corazón, sino —por cuanto Fichte creará haber realizado un sistema racional de la libertad— entre la filosofía racional del ser y la filosofía racional de la libertad. Esta fusión de la libertad y de la razón, él tratará de realizarla desde el principio reduciendo a la identidad el principio que Reinhold justificará con la ayuda de argumentos spinozistas, la singularidad, la autosuficiencia y la inteligibilidad (la ciencia no admite más que un principio que se explica por sí, por tanto, plenamente inteligible, y primero, puesto que él no supone ya conceptos anteriores a él), y el principio del cual Jacobi afirma el carácter indemostrable e inconcebible porque es incondicionado. Si es una fusión verosímil o una simple ambigüedad en los términos, es lo que habrá ver la dificultad de calificar definitivamente el primer principio como intuición intelectual o como sentimiento». (M. Guérault, *L'Évolution*, I, p. 25).

²⁹ Véase en este sentido los pasajes del *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* en los que Fichte llega a citar como textos de Kant los ya interpretados por Jacobi. (Cf. F. W. I, pp. 481 y ss.).

³⁰ Introducción de 1.815 al *David Hume*. (Opus cit. p.4).

³¹ A este respecto Jacobi pide que «se lea en la sección relativa a la filosofía académica o escéptica el siguiente pasaje: "Es innegable que los hombres están constreñidos a tener fe en los propios sentidos empujados a esto por un instinto natural o por una predisposición de su naturaleza; y que nosotros sin ningún razonamiento, más bien antes de todo uso de la razón, suponemos siempre un mundo externo independiente de nuestra percepción, el cual subsistiría también si nosotros y todas las otras criaturas sensibles no existieran y fuesen eliminadas del universo. Todo el género de los seres animados vive bajo el dominio de una tal opinión y permanece fiel a la fe en los objetos externos en todos sus pensamientos, intenciones y acciones (...)» (*David Hume*, pp. 152-3).

realismo, lo cual le sirvió para analizar la filosofía de Kant y exponer «su verdadero espíritu».

El realismo, dice Jacobi, es aquella doctrina que afirma la existencia de las cosas externas independientemente del sujeto humano y que hace de esa existencia objeto de certeza inmediata, certeza inmediata a la que Jacobi da el nombre de creencia. ¿Sobre qué se fundamenta tal creencia?, ¿sobre una facultad, llámese ésta como se quiera, mediadora entre las cosas y la subjetividad que transmitiría al espíritu vía representación la impresión del contacto con las cosas? Jacobi no puede concebir tal posibilidad ya que, para él, entre la existencia real de las cosas y su representación hay un abismo insalvable. El único modo de explicar la creencia es admitir una percepción directa, una aprehensión inmediata de lo real, esto es, una revelación:

«En alemán se dice habitualmente que los objetos se revelan a nosotros a través de los sentidos. Y del mismo modo se expresa en francés, en inglés, en latín y en otras lenguas (...). Yo me pregunto: ¿el realista convencido que recibe sin dudar de ellas las cosas externas sobre el testimonio de los sentidos, y considera esta certeza como un convencimiento originario, y no es capaz de pensar de otra manera sino que, para conocer el mundo externo, el uso de su intelecto debe apoyarse sobre una experiencia básica como ésta, un realista convencido, repito, cómo debe llamar a aquel órgano con el que participa de la certeza de los objetos externos considerados como existentes independientemente de su representación?. Nada más tiene para apoyar su juicio sino la cosa misma, nada más que el hecho de que las cosas están realmente frente a él. Y entonces, ¿puede jamás expresarse con una palabra que sea más acertada que la palabra revelación.»³²

Jacobi afirma con esto que lo real, al contrario de lo que pretende el idealismo, no es un producto de nuestra facultad intelectual, sino lo que existe fuera de nuestras propias representaciones y se nos impone. Reducir, por tanto, todo conocimiento a conceptos significa hacer depender las cosas de nuestras propias representaciones y no éstas de la percepción directa de aquéllas.³³ Tal reducción lleva consigo perder contacto con la realidad, sig-

³² *David Hume*, pp. 164-5.

³³ «En efecto, si se explica oportunamente los motivos del principio según el cual nuestra conciencia no puede tener otro contenido que las puras y simples determinaciones de nuestro propio yo, no hay duda de que el idealista, al menos para aquél que es compatible con la filosofía especulativa, no es mínimamente sacudido en su posición. No obstante esto, el realista permanece y continúa creyendo que, por ejemplo, este objeto denominado mesa no es una simple sensación, o un ente que se encuentra sólo en nosotros, sino que es más bien un ente fuera de nosotros, independiente de nuestra representación y solamente percibido por nosotros, de tal

nifica perderse en el sueño del idealismo,³⁴ idealismo que Descartes inauguró y que Kant desarrolló pagando el precio de una inconsecuencia. El filósofo de Königsberg, según Jacobi, ha intentado reducir el objeto al sujeto, ha hecho del pensamiento no ya sólo la condición de la existencia del Yo, sino la propia condición de la existencia del mundo, de tal manera que ya nada existe fuera del Yo.³⁵ Este es, para Jacobi, el verdadero espíritu de la filosofía kantiana, espíritu que, sin embargo, traiciona al hablar de lo «dado» y al apelar a la cosa en sí a la hora de hablar de la realidad exterior y del contenido empírico del conocimiento.

«Yo creo (...) que la filosofía kantiana abandona totalmente el espíritu de su sistema cuando dice de los objetos que ellos producen impresiones sobre los sentidos, excitan por ellos sensaciones y dan lugar así a representaciones; pues, según la doctrina kantiana, el objeto empírico, que no es nunca más que un fenómeno, no puede existir fuera de nosotros y ser una cosa aparte de una representación; y del objeto trascendental nosotros no tenemos, según esta doctrina, el menor conocimiento; nunca se trata de él cuando se considera a los objetos.»³⁶

Para Jacobi, el concepto de cosa en sí es, en efecto, un concepto problemático ya que, por definición, no puede ser jamás objeto de experiencia; además —añade—, del hecho de que yo experimente tal o cual afección de la sensibilidad no se infiere que exista una relación entre ella y un objeto cualquiera. En la doctrina kantiana es el entendimiento, a través de la síntesis de la diversidad de la representación en una conciencia unitaria, el que añade la

manera que yo puedo decididamente preguntarle qué atributo sea más adecuado para calificar la revelación de la que él se vanagloria sosteniendo que a la conciencia se manifiesta algo externo a ella. De la existencia de una cosa en sí fuera de nosotros no tenemos otra prueba que la existencia de la cosa misma, y debemos encontrar absolutamente inconcebible poder dar cuenta de una tal existencia. No obstante esto, afirmamos, como se ha dicho, que damos cuenta de ella; afirmamos con la más absoluta convicción que las cosas existen realmente fuera de nosotros, que nuestras representaciones y nuestros conceptos se forman en base a las cosas que tenemos delante de nosotros, y no ya, a la inversa, que las cosas que sólo suponemos tener delante de nosotros se forman en base a nuestras representaciones y a nuestros conceptos. Ahora yo pregunto: ¿sobre qué se funda esta convicción? Efectivamente no se funda más que sobre una revelación que no podemos llamar más que "verdaderamente milagrosa".» (*David Hume* p. 166).

³⁴ «Cuando se intentó demostrar cicatíficamente la verdad contenida en nuestras representaciones de un mundo material existente más allá de las representaciones mismas e independiente de éstas, se escapó de las manos de estos demostradores el objeto que ellos querían investigar, y no les quedaba más que la subjetividad, la sensación. Así fue descubierto el idealismo». (Introducción de 1.815 al *David Hume*, p. 106).

³⁵ La acusación de nihilismo dirigida a la filosofía kantiana por parte de Jacobi va en este sentido (Cfr. Introducción de 1.815, p. 19).

³⁶ Jacobi, *David Hume. Beylage über den transcendentalen Idealismus*, S. W. II, pp. 301-302.

objetividad al fenómeno. Es así que el objeto trascendental sólo es supuesto como causa inteligible del fenómeno para darnos alguna cosa que corresponda a la sensibilidad en tanto que receptividad.³⁷

Pero, continúa Jacobi, por contrario que sea al espíritu de la filosofía kantiana decir que los objetos producen impresiones sobre los sentidos dando así lugar a representaciones, no se puede concebir cómo sin ello la filosofía kantiana puede llegar a una exposición cualquiera de su doctrina, pues la palabra sensibilidad no tiene ningún sentido si no se entiende por ésta un medio real y distinto entre dos realidades, un verdadero intermediario de una cosa con otra.³⁸

La contradicción interna de la filosofía kantiana parece así evidente, pues, en labios de Jacobi,

«parece exigir la existencia de cosas en sí como fundamento de la objetividad de nuestra percepción de objetos exteriores, y esta exigencia es contraria a todas sus pretensiones, a la afirmación de que los objetos y sus relaciones son elementos puramente subjetivos, simples determinaciones de nosotros mismos y que no son absolutamente nada fuera de nosotros. Admitiendo incluso que a estas determinaciones todas subjetivas pueda corresponder, como su causa, una cosa en sí, la oscuridad sobre la existencia y el lugar de esta cosa, sobre el modo de su acción, permanecería completa. Ninguna experiencia, ni de cerca ni de lejos, podría alcanzarla, puesto que la experiencia no contiene más que fenómenos y no tenemos ningún medio de descubrir qué sea esta cosa en sí.»³⁹

Nuestro conocimiento, así, no contendría nada, absolutamente nada que pueda tener una significación verdaderamente objetiva.⁴⁰ ¿Cómo, pues, conciliar —se pregunta Jacobi— la hipótesis de objetos que producen impresiones sobre nuestros sentidos y de esta manera despiertan representaciones con una doctrina que quiere negar todas las razones sobre las cuales se apoya esta hipótesis?⁴¹ Tal conciliación, para el autor del *David Hume*, es imposible a menos de atribuir a cada palabra un sentido inusitado y a su

³⁷ *Idem*, pp. 302-303.

³⁸ *Idem*, p. 304.

³⁹ *Idem*, p. 307.

⁴⁰ *Idem*, p. 307.

⁴¹ *Idem*, p. 307.

unión una significación totalmente mística.⁴² Y Jacobi lanzaba el siguiente reto:

«A menos de salir del idealismo trascendental y embarrancarse en contradicciones insuperables, es necesario que el idealismo trascendental tenga el coraje de profesar el idealismo más radical que jamás haya sido enseñado; es necesario que no tenga miedo de incurrir en el reproche de profesar un egoísmo especulativo, pues le sería imposible mantenerse en su sistema, si quisiera solamente apartar de él este último reproche.»⁴³

El joven Fichte iba a recoger el guante lanzado por Jacobi, al que, pensando sin duda en el texto anterior, escribía:

«Usted es, como es sabido, realista, y yo soy naturalmente idealista trascendental más decidido que Kant, pues en él hay aún un diverso de la experiencia dado que sólo Dios puede saber cómo y desde dónde; pero yo afirmo brevemente que incluso éste es producido por nosotros mediante una facultad creadora.»⁴⁴

Fichte no podía imaginar todavía que estas palabras se volverían espadas contra el verdadero sentido de su filosofía y contra su propia vida. La acusación de ateísmo contra su persona y la descalificación de su obra como mera lógica, pretenciosa de crear lo real por la fuerza de los silogismos tardaría unos años en llegar. Fue el precio que tuvo que pagar, entre otras cosas, por destruir hasta sus últimas raíces la noción de «cosa en sí», para lo cual tuvo que convertir el mismo concepto de «realidad exterior» en una dimensión más de la conciencia, y así volver especulativamente vacío aquel concepto.

G. E. SCHULZE

Pero si las dificultades que descubrieron en la filosofía crítica Reinhold, Maimon y Jacobi son históricamente importantes para explicar el origen de la especulación fichteana, el *Aenesidemus oder die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* (1.792), de G. E. Schulze, ejerció sobre su pensamiento una acción decisiva, ya que esta obra le obligó, por las críticas que contenía a la filosofía kantiana

⁴² *Idem*, p. 308.

⁴³ *Idem*, pp. 309-310.

⁴⁴ Carta de Fichte a Jacobi, 30 de Agosto de 1.795, G. A. III, 2, n.º 307, p. 391.

y a la de Reinhold, a clarificar su posición en relación con la doctrina de Kant y con la presunta mejora de la misma; a saber, la *Filosofía Elemental* de Reinhold.

El impacto que produjo en Fichte la lectura del *Aenesidemus* se muestra con toda claridad en sendas cartas a H. Stephani⁴⁵ y a J. F. Flatt.⁴⁶ Nuestro autor contestó a Schulze con su *Rezension des Aenesidemus*, aparecida en 1.794 en los números 46, 47, 48 y 49 de la «Allgemeine Litteratur Zeitung» de Jena. En ella, aparte de la defensa del idealismo trascendental frente a las críticas de corte leibniziano y humecano asumidas por Enesidemo y de la aceptación de muchas de las objeciones que Schulze dirige a la *Filosofía Elemental*, encontraremos ya en germen algunos elementos centrales que forman parte de la primera gran exposición de su pensamiento, la *Grundlage*. Podría decirse incluso que el *Aenesidemus* constituye el último gran estímulo que experimenta el pensamiento de Fichte en relación con la construcción de su Doctrina de la Ciencia.⁴⁷

Enesidemo-Schulze analiza naturalmente las dificultades de la Crítica, pero al que tiene verdaderamente en su punto de mira, tal y como reza el título de la obra, es a K. L. Reinhold.⁴⁸ Si se refiere a Kant es fundamentalmente para contentar a aquéllos «que no conceden a Reinhold ninguno de sus méritos»;⁴⁹ esto es, a aquéllos para los que el autor de la *Elementar-Philosophie* no tiene ningún prestigio como representante de la filosofía crítica ni, por supuesto, como continuador del maestro.

El *Aenesidemus* tiene forma epistolar: Hermias es seguidor de la filosofía crítica, que ha arruinado desde su raíz al dogmatismo desde el punto de

⁴⁵ ¿Ha leído usted el Enesidemo? Durante un largo espacio de tiempo me ha confundido, ha derrumbado en mí a Reinhold, me ha vuelto sospechoso a Kant y ha alterado desde el fundamento todo mi sistema. Habitar bajo el cielo raso no funciona, no ayudaba a nada, tiene que volver a construirse. Yo lo hago ahora fielmente desde hace unas seis semanas. Alégrese conmigo del hallazgo: he descubierto un nuevo fundamento desde el que toda la filosofía se puede desarrollar muy fácilmente». (Carta de Fichte a Stephani, Diciembre de 1.793. G. A. III, 2, n.º 171, p. 27).

⁴⁶ El Enesidemo... me ha convencido de lo que yo ya suponía: que incluso después de los trabajos de Kant y de Reinhold, la filosofía no ha llegado aún a ser una ciencia; esto ha estremecido mi propio sistema en sus fundamentos y, puesto que no es bueno vivir bajo el cielo raso, me ha obligado a reconstruir. Me he convencido de que mediante el desarrollo desde un único principio la filosofía puede devenir ciencia, de que ella entonces tiene que alcanzar una evidencia como la Geometría, de que hay un tal principio, pero que como tal aún no ha sido establecido: yo creo haberlo encontrado... Yo espero en no mucho tiempo estar adelantado en la investigación sobre la libertad y me alegraré de someter a su juicio los resultados de la misma.» (Carta de Fichte a J. F. Flatt, Noviembre o Diciembre de 1.793, G. A. III, 2, n.º 168 a, pp. 17-18).

⁴⁷ Cfr. M. Guérout, *L'Évolution*, I, p. 134.

⁴⁸ Fundamentalmente su *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Ester Band. Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Jena, 1.790.

⁴⁹ Cfr. *Rezension des Aenesidemus*, F. W., I, p. 4.

vista teórico y que ha asentado la moral sobre una base inquebrantable. Su fe en esta filosofía es confirmada por los desarrollos doctrinales llevados a cabo por su continuador, Reinhold. Enesidemo responde a Hermias utilizando los argumentos escépticos contra la nueva filosofía.

Enesidemo está de acuerdo con Reinhold en que la filosofía sólo alcanzará el estado de ciencia si tiene un primer principio, y que este principio «no puede ser más que el que establece y determina el más elevado de todos los conceptos, el de la representación y de lo que puede ser representado.»⁵⁰ Sin embargo, Enesidemo no concede que la «Proposición de conciencia» de Reinhold —«la representación es en la conciencia distinta a la vez de lo representado y del representante y está en relación con ellos»⁵¹ pueda ser ese primer principio que la filosofía necesita. Y no puede serlo porque, en primer lugar, esta proposición no es en absoluto primera, pues está subordinada al principio de identidad.⁵² Por otra parte, la «Proposición de conciencia» no es una proposición completamente determinada por ella misma, ya que si, según Reinhold, los conceptos de sujeto y objeto no están determinados más que por su distinción en la representación y por su puesta en relación con ésta, sería necesario que esta distinción y esta puesta en relación estuvieran completamente determinadas, de tal manera que no fuera posible más que una interpretación de ellas, pero tal no es el caso de Reinhold, que da de ellas las definiciones más diversas. Fichte asume en su totalidad esta objeción de Schulze a la *Filosofía Elemental*.⁵³ Además, la «Proposición de conciencia» no es una proposición universal, no expresa un hecho independiente de toda experiencia o de todo razonamiento determinados.⁵⁴

Después de decir Enesidemo lo que no es la «Proposición de conciencia», pasa a establecer su verdadero carácter. Tal proposición es, según Schulze, una proposición sintética, que añade al sujeto; este es, a la conciencia, u predicado que no está comprendido en su concepto, sino que se añade en la experiencia;⁵⁵ no es, por tanto, una proposición analítica.

⁵⁰ Idem, pp. 4-5.

⁵¹ Reinhold, *Beytrage... Erörterung meines Begriffes vom allgemeingeltenden Grundsätze der Philosophie*, pp. 143-144.

⁵² Schulze, *Aenesidemus oder...*, pp. 60-61.

⁵³ Y lo hace mostrando la insuficiencia de un tal principio y apuntando la necesidad de un principio superior que todavía Fichte no formula: «¿No será que la indeterminación e indeterminabilidad de estos conceptos remiten a la búsqueda de un principio superior, a una validez real del principio de identidad y de oposición, y que los conceptos de distinción y de puesta en relación no pueden ser determinados más que por los de identidad y oposición?» (*Rezension des Aenesidemus*, F. W. I, p. 6).

⁵⁴ Schulze, *Aenesidemus oder...*, pp. 70-73.

⁵⁵ Idem, pp. 75-76.

Esta objeción de Schulze al Principio de conciencia de Reinhold le sirve a Fichte para apostillar algo que no tiene, sin embargo, la intención mediadora que parece tener a primera vista. En efecto, Fichte sabe que Enesidemo está dando en el blanco, pero tampoco quiere romper explícitamente su relación con Reinhold del cual se encuentra todavía personalmente muy cerca. Es por ello que muy suavemente desliza las siguientes palabras:

«Por el momento, nosotros hacemos voluntariamente abstracción del hecho de que Enesidemo niegue la universalidad de la proposición y admita un modo de conciencia a propósito del cual la proposición no vale. Pero se descubrirá una razón más profunda de esta objeción en la diferencia de puntos de vista a partir de los cuales la proposición de conciencia puede ser considerada. Si ninguna conciencia es pensable sin estos tres elementos, éstos se encuentran evidentemente comprendidos en el concepto de conciencia; la proposición que los expresa tiene, como proposición de reflexión, el valor lógico de una proposición analítica. Pero la acción de representar en ella misma, el acto de conciencia, es incluso una síntesis porque en ella hay distinción y puesta en relación. Esta es incluso la síntesis suprema, fundamento de la posibilidad de todas las otras. Aquí surge naturalmente la cuestión: ¿Cómo es posible reducir todas las acciones del ánimo a un sintetizar?, ¿cómo es posible la síntesis sin presuponer tesis y antítesis?»⁵⁹

A pesar de la moderación de estas palabras, Fichte está rompiendo claramente con los planteamientos de Reinhold, ya que, como se sabe, esa tesis y esa antítesis a las que se refiere se configurarán en la primera exposición de su pensamiento, la *Grundlage*, como Yo y No-Yo; esto es, como primero y segundo principio respectivamente de su Doctrina de la Ciencia, en la cual la «Proposición de conciencia» de Reinhold ocupa la posición del tercer principio de la Doctrina de la Ciencia, donde un Yo y un No-Yo divisibles están en relación recíproca para hacer posible la representación, el hecho de conciencia, un «factum» que como tal debe ser explicado, esto es, deducido desde lo que no es un factum, desde lo que, por tanto, está por encima de todo hecho para, sin embargo, fundamentarlo.

Schulze continúa exponiendo el verdadero carácter del primer principio de la filosofía reinholdiana, diciendo que la proposición que lo recoge es una proposición abstracta «que explica lo que tienen en común, según Enesidemo, ciertas, y según Reinhold, todas las manifestaciones de la concien-

⁵⁹ Fichte, *Rezension des Aenesidemus*, P. W. I, pp. 6-7.

cia.»⁵⁷ Reinhold no aceptará tal calificación de su «Proposición de conciencia», ya que, para él, el concepto de la mera representación no debe fundarse sobre la intuición, el concepto y la idea, sino que antes bien son estas figuras de conciencia las que son posibles por la distinción y la relación de varias meras representaciones. Para el autor de la *Elementar-Philosophie*, se puede, por tanto, determinar completamente el concepto de representación en general sin haber determinado las nociones de intuición, concepto e idea. Pero si lo que quiere decir Reinhold —y en esto Fichte está aceptando la crítica de Enesidemo— es que la «Proposición de conciencia» no se basa en ninguna abstracción, puede probarse lo contrario en la medida en que tal proposición es considerada como primer principio de la filosofía. Si todo lo que podemos descubrir en el ánimo es un representar y si toda representación constituye una determinación empírica del ánimo, el representar mismo es dado a la conciencia con todas sus determinaciones a través de la representación de él mismo; esto es, empíricamente. Toda reflexión sobre la conciencia tiene como objeto representaciones empíricas. Ahora bien, el objeto de toda representación empírica es dado determinado (en el espacio, en el tiempo). Pero en la representación del representar, que explica la «Proposición de conciencia», se hace necesariamente abstracción de estas determinaciones empíricas del objeto dado.⁵⁸ Por tanto, la «Proposición de conciencia» emplazada en la cumbre de toda filosofía descansa sobre la observación empírica de sí, pero expresa al mismo tiempo una abstracción. A decir verdad, quien comprende bien esta proposición siente una resistencia interna a concederle una validez meramente empírica. Esta es una razón de peso para pensar, dice Fichte, que ella debería fundarse sobre otra cosa que un puro hecho. Es aquí donde se encuentra la primera expresión de la «Tathandlung» fichteana,⁵⁹ o acción originaria, por la que el Yo se pone a sí mismo para dar entrada a la conciencia, como alternativa a la «Proposición de conciencia» como primer principio de la filosofía:

«El recensor cree al menos estar convencido de que la proposición de conciencia es un teorema fundado por un principio superior a partir del cual este teorema puede ser demostrado rigurosamente, a priori e

⁵⁷ Schulze, *Aenesidemus oder...*, pp. 76–77.

⁵⁸ Idem, Cfr. Fichte, *Rezension des Aenesidemus*, F. W. I, pp. 7–8.

⁵⁹ Esta noción, básica en las *Einige Meditationen*, está presente también al comienzo de la primera exposición sistemática de su pensamiento, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (F. W. I, pp. 91 y 92), sólo que algo oscurecida por la apariencia lógica de la instauración del primer principio de la Doctrina de la Ciencia en esta obra. Vuelve a ser central en las obras preparatorias de la segunda gran exposición de su pensamiento y en ésta misma, la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*.

independientemente de toda experiencia. La primera suposición inexacta que ha llevado a su establecimiento como principio de toda filosofía era que se tenía que partir de un hecho. Ciertamente tenemos que tener un principio real y no solamente formal. Pero tal principio no tiene que expresar simplemente un hecho, puede expresar también una «Tathandlung». Nosotros esperamos que se nos permitirá formular esta afirmación que aquí no podemos ni explicar ni probar.»⁶⁰

Por fin, Schulze-Enesidemo reprocha a Reinhold la insuficiencia de la explicación de la representación, pues si, según la *Elementar-Philosophie*, la representación es lo que por el sujeto es distinguido del sujeto y del objeto y referido a ambos, y si para poder distinguir una cosa de otra y referirla a ésta, es preciso que haya algo ya percibido, entonces —concluye Enesidemo— la intuición, nuestra primera percepción, no puede ser distinguida de nada ni ser referida a nada, con lo cual —al contrario de lo que supone Reinhold— no sería una representación.⁶¹ Por lo demás, ya que nuestra conciencia sólo contiene representaciones, la distinción y la relación no son más que representaciones; por tanto, la explicación de la representación es circular. Reinhold afirma también que la representación es inmediata y que el sujeto y el objeto no existen más que mediante su relación con esta representación, ya que lo que en la conciencia debe ser referido al sujeto y al objeto es necesariamente anterior a éstos. Enesidemo no acepta tal argumento, expresando que con el mismo procedimiento se puede mantener que el sujeto y el objeto deben existir antes de la representación, pues no se los podría relacionar si no existieran antes.

Fichte compartirá con Reinhold que en la conciencia empírica sujeto y objeto no aparecen más que en relación con una representación, esto es, que no existen más que mediatamente como representante y representado. Pero, en consonancia con Schulze, objeta Reinhold que toda síntesis supone lo que se sintetiza; esto es, una tesis y una antítesis lógicamente anteriores, lo cual indica claramente que la representación no puede ser el concepto supremo de todas las acciones a pensar en nuestro ánimo,⁶² y que sujeto y objeto deben ser pensados antes de la representación como tesis y antítesis absolutas fuera de la conciencia propiamente dicha:

⁶⁰ Fichte, *Rezension des Aenesidemos*, F. W. I, p. 8.

⁶¹ Schulze, *Aenesidemos*, p. 86. Cfr. F. W. I, p. 9.

⁶² F. W. I, p. 9.

«El sujeto absoluto, el Yo, no es dado por una intuición empírica, sino por una intuición intelectual. El objeto absoluto, el No-Yo, es lo que es puesto... Del sujeto absoluto, del representante que no es representado, y del objeto absoluto, cosa en sí independiente de toda representación, no se toma jamás conciencia como de un dato empírico.»⁶³

Fichte está subordinando así, como apuntábamos antes, el «Principio de conciencia» de Reinhold a los dos primeros principios de la Doctrina de la Ciencia, según la *Grundlage*.

Por otra parte, Enesidemo, después de criticar la Proposición de conciencia de Reinhold, y al hilo de la noción de «poder de representación» (*Vorstellungsvermögen*) examina el carácter de la filosofía crítica.

Schulze sostenía que Kant y Reinhold, al poner el fundamento de los juicios sintéticos en el ánimo humano y al establecer el poder de representación como principio de estos juicios, estaban obligados a hacer del ánimo humano el fundamento real de tales juicios. Desde este preciso momento la filosofía crítica, según Schulze, suponía como cierta la existencia objetiva de un fundamento real, de una causa completamente distinta de todo lo que podemos conocer y, en consecuencia, aceptaba la utilización del principio de causalidad más allá del terreno permitido; esto es, para las cosas en sí⁶⁴ y sus relaciones objetivas.

Ya que la Crítica parte del ánimo para deducir la necesidad de los juicios sintéticos a priori —continúa Enesidemo—, se plantea la cuestión de saber si es el ánimo la fuente del conocimiento necesario y, si es así, si lo es como cosa en sí o noumeno o como idea trascendental. En el primer caso se consideraría al ánimo como causa y a los juicios sintéticos como sus efectos, pero tal cosa estaría en contradicción con la letra y el espíritu de la filosofía kantiana, la cual mantiene que la categoría de causa sólo tiene un uso empírico. En el segundo caso las cosas no irían mejor, ya que si el uso de las ideas trascendentales es sólo hacer todo lo perfecto posible al conocimiento experimental obtenido por el entendimiento sin suministrarnos nunca ninguna intuición de lo suprasensible, podríamos aplicar la idea del sujeto absoluto en la explicación del origen de la necesidad de nuestros conocimientos únicamente despreciando el uso kantiano de las categorías. Por lo demás

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Fichte rechaza tal interpretación de la filosofía crítica y pone en evidencia la incapacidad de Enesidemo para descubrir el verdadero sentido de la noción de «poder de representación», central para el criticismo: Enesidemo desde que las palabras «poder de representación» tocan sus oídos no puede concebir lo que ellas significan sino como una cosa (¿redonda o cuadrada?) que existe independientemente de su representar como cosa en sí y en verdad como cosa representante». (F. W. I, p. 11).

—añade Enesidemo— creer posible concluir, desde la concepción de un origen puramente intelectual de la necesidad como teniendo su fundamento en el ánimo humano, la realidad de este origen y de este fundamento, es una ilusión, la ilusión que supone el paso de la idea a la realidad, concretamente rechazada por Kant, quien había dicho que sólo se puede interpretar como real lo que se halla vinculado con una percepción. Y es que, como demuestra la propia Crítica, sólo es posible un discurso con pleno sentido sobre los objetos de experiencia posible y no sobre cosas que jamás pueden serlo; por tanto, concluye Enesidemo, si ni el origen de los elementos del conocimiento humano ni el ánimo y sus modos de acción son objetos de experiencia, la investigación sobre este origen y sobre el ánimo es ilegítima.

Fichte va a aceptar en principio a Enesidemo que el ánimo, considerado como cosa en sí, no puede ser el fundamento de los conocimientos a priori. El futuro autor de la Doctrina de la Ciencia recuerda que, en Kant, la categoría no puede ser aplicada a un nómeno.⁶⁵ El único y grave problema que ve Fichte es que Enesidemo cuando oye hablar del fundamento de la necesidad de nuestros conocimientos está pensando en algo en sí existente fuera de la propia actividad del ánimo, en una sustancia cuyos accidentes serían los modos de acción del ánimo, y esto para nuestro autor es malinterpretar la filosofía crítica. Ante la observación de Enesidemo según la cual «una deducción de lo necesario y de lo universal en el conocimiento, efectuado a partir del ánimo, no hace en absoluto más comprensible la existencia de lo necesario de lo que lo haría una deducción a partir del modo de acción de los objetos exteriores sobre nosotros»,⁶⁶ Fichte responde con un bonito, significativo y muy importante texto, en el que toma partido decididamente por la autonomía, por la libertad, como fundamento —por tanto, indeducible e infundamentable por nada más alto— de todo lo que se presenta necesariamente en nuestro ánimo:

«¿Qué puede significar aquí «existencia» y «comprensible»? ¿Acaso debe buscarse un fundamento más elevado de esta necesidad que nosotros encontramos en nuestro ánimo como completamente fundada? ¿Debe acaso la necesidad incondicionada que encontramos en nuestro ánimo deducirse, explicarse y comprenderse desde él? ¿Y dónde debe buscarse este fundamento más alto? ¿En nosotros, que hemos llegado a la autonomía absoluta? ¿Debe fundamentarse la autonomía? Esto es una contradicción. ¿O fuera de nosotros? La pregunta es ya precisamente por un tránsito de lo externo a lo interno, o a la inversa.

⁶⁵ F. W. I, p. 16.

⁶⁶ F. W. I, pp. 14-15.

Es justamente el asunto de la filosofía crítica mostrar que no necesitamos un tal tránsito, que todo lo que se presenta en nuestro ánimo hay que explicarlo y comprenderlo completamente desde él mismo. A ella no se le ha ocurrido contestar a una pregunta que, según ella, contradice la razón. Ella nos muestra el círculo del que no podemos salir, pero en el interior del mismo ella produce la más estrecha conexión en nuestro conocimiento entero.»⁶⁷

Cuando apelamos al ánimo como fundamento de la necesidad de nuestros conocimientos —dice Fichte— estamos aplicando el principio de razón lógica, pero en la medida en que el ánimo es mera inteligencia la razón lógica se convierte en razón real. Por ello, podemos decir que el ánimo es noímeno como fundamento último de ciertas formas de pensamiento en general e idea trascendental en la medida en que estas formas de pensamiento son consideradas como leyes incondicionalmente necesarias. Sólo que esta idea es distinta de todas las demás, en cuanto la realizamos mediante una intuición intelectual, mediante el «yo soy absolutamente porque soy»,⁶⁸ expresión de la espontaneidad y autonomía absolutas que, sólo ellas, dan lugar a la conciencia. Todas las objeciones de Enesidemo se deben a que él quiere conceder un valor en sí a la existencia y a la autonomía absoluta del Yo, mientras que éstas sólo tienen valor para el Yo mismo.⁶⁹ El Yo es lo que es y porque es para el Yo. Más allá de esta proposición —dirá Fichte— no puede ir nuestro conocimiento. Ha sido precisamente el sistema crítico el que ha enseñado que el pensamiento de una cosa en sí —también en relación con el fundamento de la necesidad de nuestros conocimientos—, que poseería en sí e independientemente de todo poder de representación la existencia y ciertas cualidades, es una quimera, un sueño y un sinsentido.⁷⁰ Quien no comprenda esto —dice Fichte—, no entenderá nada de la filosofía crítica.

Por otra parte, Fichte descubre en la declaración de Enesidemo según la cual «la constitución general de nuestra esencia ha implantado en nosotros una incapacidad para fiarnos de nuestros conocimientos mientras no veamos perfectamente la conexión y la concordia de nuestras representaciones y de los caracteres que aparecen en ellas con un algo que existe totalmente independiente de ellas»,⁷¹ el antiguo error cometido antes de Kant al abrigo de la cosa en sí. No solamente —dice Fichte— la capacidad de pensar una cosa in-

⁶⁷ F. W. I, p. 15.

⁶⁸ «El alma de mi sistema —dirá Fichte a Reinhold en su carta del 2 de Julio de 1.795— es la proposición: El Yo se pone absolutamente a sí mismo». (G. A. III, 2, n.º 294, p. 344).

⁶⁹ F. W. I, p. 16.

⁷⁰ F. W. I, p. 17.

⁷¹ F. W. I, p. 19.

dependiente de todo poder de representación no es impiantada en nosotros, sino que este pensamiento nos es radicalmente imposible. Si se mira bien las cosas, se observará —en terminología fichteana— que todo No-Yo no es más que para el Yo, que este ser no recibe todas sus determinaciones a priori más que a través de su relación con un Yo, pero también que éstas, en la medida en que su conocimiento a priori es posible, devienen absolutamente necesarias con la sola condición de la relación de un No-Yo con un Yo en general. Si esto se demostrara —continúa Fichte—, resultaría claro que una cosa en sí es contradictoria en la medida en que ella debe ser un No-Yo que no está opuesto a ningún Yo, y que la cosa está efectivamente y en sí constituida de la manera como tiene que ser pensada por todo Yo inteligente pensable; esto es, por todo ser que piensa según los principios de identidad y de contradicción.⁷² No es, pues, certera la objeción que Ensidemo dirige a la filosofía crítica en el sentido de que ésta lo reduce todo a mera apariencia y admite la posibilidad de pensar una inteligencia sin ninguna relación con un inteligible. El espíritu de la Crítica muestra que si un No-Yo es necesario —y tal es el caso para explicar la división espiritual que sólo ella da lugar a la conciencia efectiva—, ese No-Yo no existe más que para un Yo.

Ensidemo, pues, no acierta con sus críticas al idealismo trascendental, si bien Fichte reconoce que Kant y Reinhold son responsables en gran medida de las mismas, al no pronunciarse todo lo dura y claramente que hubiera debido contra una noción tan problemática y peligrosa como la de «cosa en sí».⁷³ Aquí está el origen, para Fichte, de todas las objeciones tanto escépticas como dogmáticas dirigidas contra el criticismo: en el no haber sabido éste desembarazarse de una vez por todas del fantasma de la cosa en sí. Ha sido el propio Kant el que a menudo ha venido repitiendo su distinción entre las cosas tal y como nos aparecen y las cosas tal y como son en sí, distinción que, por otra parte, sólo debe tener una validez meramente hipotética, ya que «la idea de una cosa que debería poscer realidad y cualidades no sólo fuera de toda relación con un poder de representación humano, sino también independiente de toda inteligencia nadie ha podido pensarla jamás (...) y nadie es capaz de pensarla».⁷⁴

Fichte —aunque es consciente de la utilización peligrosa de la noción de cosa en sí que Kant hace en no pocos textos de la *Crítica de la Razón pura*, parece entender perfectamente el sentido de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí; se trata de una distinción cuyo valor es meramente hipotético —dice nuestro autor—. Como tal, en efecto —decimos nosotros— es

⁷² F. W. I, p. 20.

⁷³ F. W. I, p. 19.

⁷⁴ *Idem*.

idéntica a la misma división realizada por Kant al comienzo de la primera Crítica entre mundo sensible y mundo inteligible, tendente a definir el verdadero ámbito, el único objeto posible de nuestro conocimiento, a través de lo cual la filosofía pueda ser puesta en el camino seguro de la ciencia. De acuerdo con ello, y habida cuenta de que el único sujeto posible para la filosofía crítica es el sujeto racional finito —racional porque espontáneo y autónomo, y finito porque limitado—, esa distinción tiene el sentido de servir para distinguir aquel ámbito de objetos sobre el que, en virtud de su posibilidad de darse o presentarse a una subjetividad caracterizada como receptividad, es posible un discurso cognoscitivo pleno y de acuerdo a criterios, de aquel presunto ámbito de objetos que, por su imposibilidad de ofrecernos a través de la única intuición posible para nosotros, esto es, a través de la intuición empírica o derivada, nunca pueden constituir objetos de investigación racional. De aquellos objetos susceptibles de darse a una conciencia, si tienen delante una subjetividad caracterizada en un nivel básico como sensibilidad o receptividad, decimos que son fenómenos. De aquellos presuntos objetos para cuyo conocimiento necesitaríamos una intuición intelectual o un entendimiento intuitivo —impropio de los seres racionales finitos, según Kant— hablamos como de «cosas en sí», esto es, de lo no dable a la conciencia humana finita. La distinción, así, tiene el sentido de expresar el modo de relación entre realidad y subjetividad. Es por ello que dicha distinción —extendida aquí a la que se hace entre el mundo sensible y mundo inteligible— no es una distinción entre objetos, no es una distinción de alcance empírico con el sentido de dividir agotando la totalidad de los objetos existentes, sino que se trata de una distinción cuya significación es meramente trascendental, esto es, hecha desde las condiciones del conocer con la finalidad de establecer el ámbito de lo que puede ser investigado y conocido por una subjetividad como la nuestra; aquello cuya existencia consiste en su ponerse y, desde el punto de vista del sujeto humano, puede darse a una conciencia a través de una intuición empírica derivada, le llamamos «fenómeno»; aquello que —bajo cualquiera de sus formas— es meramente el pensamiento de un absolutamente exterior a la conciencia y, como tal, impermeable a la misma, lo llamamos «cosa en sí».

Antes decíamos que Fichte parecía entender perfectamente el sentido de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, y sin embargo nuestro autor critica a Kant el no haberse desembarazado de ella. Para nosotros, tal distinción tiene un sentido crítico y metodológico de primer orden, y es desde esta perspectiva que consideramos acertada no ya la misma distinción —como va de suyo—, sino el propio discurso filosófico sobre la noción de cosa en sí. Por ello, puede parecer contradictoria la posibilidad de hacer concordante la por nosotros afirmada comprensión fichtiana de esta famosa distin-

ción con el rechazo frontal que Fichte hace de la «cosa en sí», verdadera responsable para él de que la filosofía, incluida la kantiana, no haya alcanzado el grado de ciencia. La contradicción se disuelve, desde nuestro punto de vista, desde el momento en que comprendemos que el interés fichteano va un poco más allá de Kant. Para éste, la representación es fruto de la relación entre un sujeto y un objeto sobre cuyo fundamento es imposible preguntar. Las representaciones, como hechos de conciencia, surgen porque entre un sujeto representante y un objeto representado hay un proceso de afección cuya explicación es insondable. Y es aquí justo donde interviene Fichte: evidentemente, dirá, partimos del hecho de somos conscientes, pero todo hecho, justo porque es un hecho, tiene que ser fundamentado, y en este sentido debemos establecer el fundamento de nuestras representaciones, el fundamento del hecho de que seamos seres representantes o inteligencias. Kant había apelado para explicar la representación a las afecciones externas sobre la sensibilidad, al proceso afectivo de la diversidad dada sobre nuestra sensibilidad. Pero, para Fichte, así no podríamos explicar la representación; a lo único a lo que podríamos llegar es a establecer que hay una relación entre un sujeto y un objeto, relación que, predicada como proceso de afección, como proceso necesariamente mecánico, no puede explicar cómo surge la inteligencia. Y es que la doctrina de la afección desarrollada para dar cuenta de las representaciones y de la misma inteligencia sólo se utiliza para explicar aquéllas y ésta, pero es justamente en este asunto donde muestra su incapacidad, pues si no explicamos el cómo del proceso afectivo de las cosas externas sobre la subjetividad para dar cuenta de las representaciones, aquél permanece en lo misterioso, y lo misterioso, por definición, continúa inexplicado, queriendo ello decir únicamente «no lo sabemos».

Es justamente la imposibilidad de explicar las representaciones y la inteligencia misma a través de una teoría de la afección de las cosas externas sobre la sensibilidad lo que lleva a Fichte a su rechazo. Desde este momento la explicación se hará de adentro afuera: las representaciones son producto del Yo, la inteligencia misma es el Yo. En él está el fundamento de todo lo que es para nosotros un hecho, y de él debe partir toda deducción, esto es, toda explicación, explicación que, como se verá, se llevará a cabo desde la dimensión práctica del sujeto humano. De ahí el rechazo de toda filosofía que apela a la exterioridad para explicar todo aquello que se presenta necesariamente a nuestra conciencia. Esta filosofía, bajo cualquier forma que tome, no es más que dogmatismo. Pero, si es dogmática toda doctrina que recurre a la afección de las cosas externas sobre la sensibilidad para intentar explicar las alteraciones de nuestra conciencia, ¿cómo no lo va a ser aquel sistema que defiende que nuestras representaciones son producto de unas determinadas cosas en sí, por definición exteriores a la propia conciencia?

Esta es la verdadera «Schwärmerei». Y ésta es la razón del frontal ataque fichteano contra esa noción problemática y contra toda aquella filosofía que deje un resquicio —por pequeño que éste sea— por donde ella pueda introducirse. Lo que se podía entender y perdonar en Kant, cuya tarea era la de preparar el camino de la ciencia, no puede serlo en una filosofía que va a hacer de la culminación de la filosofía como ciencia su esencial asunto. Cerrar la puerta a la cosa en sí no es sólo cerrarla a todo dogmatismo, sino también a toda objeción que desde éste se le haya dirigido a la filosofía crítica.

Después del análisis de algunos elementos de la filosofía teórica de Reinhold y de Kant, Enesidemo pasa a examinar la Ético-teología kantiana. Al hilo de las consideraciones críticas de este exámen, Fichte hace algunas observaciones importantes que ofrecen, aunque de manera dispersa, elementos básicos de la doctrina que en estos momentos está germinando en su pensamiento. En ellas asume como propia la tesis kantiana de la primacía de la razón práctica sobre la teórica.

Enesidemo contradice el principio mismo de la Ético-teología de Kant, el primado de la razón práctica, al expresar que todo juicio relativo al deber tiene como fundamento principios teóricos, ya que nosotros no podemos juzgar sobre lo que debemos hacer antes de saber si lo que exige nuestro deber está en nuestro poder: «Lo que Kant deduce del imperativo —dice Enesidemo— debería estar probado y establecido antes de la aceptación racional de un imperativo en general. Lejos de pensar que el reconocimiento de un imperativo pueda fundar la convicción de la existencia real de las condiciones de su cumplimiento, lo primero no puede resultar más que de lo segundo».⁷⁶ Ciertamente lo que debemos o no hacer —esto es, lo que debemos llevar a efectividad válidamente en el mundo de los fenómenos— tiene que estar ciertamente bajo las leyes de este mundo, pero —apunta Fichte—, ¿quién habla de hacer o no hacer? La ley moral no apunta primero a una fuerza física como causa productora de una realidad exterior a ella, sino a un poder hipérfísico de desear o de esforzarse. No son lo primero las acciones que esta ley debe producir, sino el esfuerzo incesante para llegar a una acción, incluso si este esfuerzo está contrarrestado por la fuerza de la naturaleza, y no llegue a ser eficaz sobre el mundo sensible.

Fichte, consciente de que Kant no ha llevado sus planteamientos hasta las últimas consecuencias, va a reconducir la cuestión a lo que él cree que son sus principios más abstractos: si el Yo de la intuición intelectual es porque es y es lo que es, él es en este sentido autoponente, absolutamente autónomo e independiente; por su parte, el Yo de la conciencia empírica, como

⁷⁶ F. W. I, p. 21-22.

inteligencia, sólo existe mediatamente, esto es, en relación con un inteligible y, por tanto, él es dependiente. El Yo que vemos en oposición consigo mismo no puede constituir dos Yo sino uno, lo que parece imposible al observar que dependencia e independencia son contradictorios. Como el Yo no puede, sin embargo, desistir de su carácter de autonomía absoluta, de ahí resulta un esfuerzo para hacer depender de sí lo inteligible con el fin de unificar el Yo inteligente y el Yo que se pone a sí mismo. Y aquí se encuentra, según Fichte, la razón de la expresión según la cual la razón es práctica. La razón —tal y como después consagra la *Grundlage*, no es práctica ni en el Yo puro ni en el Yo como inteligencia, sino que lo es en la medida en que intenta unificar ambos.⁷⁶ Esta unificación la realizaría la idea de un Yo cuya propia determinación determinaría al mismo tiempo todo No-Yo; es, en definitiva, la idea de la divinidad, fin último del esfuerzo, esfuerzo que cuando la representación de su fin es exteriorizada por la inteligencia es una creencia, la creencia en Dios, que dura mientras el fin del esfuerzo no haya sido conseguido, y es esto en lo que consiste la creencia en una duración eterna o en la inmortalidad. Naturalmente, la idea de la divinidad y de la inmortalidad son objeto de creencia, pero de una creencia —añade Fichte— que posee el mismo grado de certeza que el «Yo soy» inmediatamente cierto, certeza que supera infinitamente toda certeza objetiva que sólo es posible por mediación del Yo inteligente. No hay lugar —al contrario de lo que pide Enesidemo— para una demostración objetiva de esas ideas, ya que ellas tienen la misma certeza del «Yo soy», fundamento último y como tal teóricamente indemostrable.

Por otra parte, el desconocimiento de Enesidemo en relación con la fundamentación de la fe moral le lleva al escéptico a afirmar que el modo de razonamiento aplicado en la prueba moral no difiere en nada del que Kant rechaza en la prueba cosmo-teológica. Para Fichte, no hay nada en común entre el argumento de la prueba moral de Dios y los de las pruebas dogmáticas cosmológicas u ontológicas, pues la exigencia teórica que pasa de la necesidad pensada de una causa de este mundo a la existencia de esta causa conduce a un conflicto de la razón teórica consigo misma, debiendo ésta buscar, en virtud de la ley que le es propia, otra causa para la que acaba de poner como primera. Por el contrario, la prueba moral, conforme a la exigencia práctica, parte de un conflicto del Yo y de la razón teórica y consigue realizar prácticamente lo que la razón teórica —paciente por definición— no puede llevar a cabo.

⁷⁶ F. W. I, p. 22.

4. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA: LAS CARACTERÍSTICAS DE LA NUEVA FILOSOFÍA.

A la vista de todo lo anterior, podemos decir sin temor a equivocarnos que el *Aenesidemus*, de Schulze, ha significado para Fichte un elemento revulsivo de primer orden en el origen de sus planteamientos filosóficos. Su lectura lo llevó a reflexionar seriamente sobre la filosofía crítica y sobre las objeciones que a ésta se le dirigieron, y le sirvió para acometer una aclaración de sus propios planteamientos todavía divididos por su fidelidad personal a Reinhold y por la necesidad de superar a éste para llevar a buen término la construcción del sistema del idealismo trascendental que, a la vista de las objeciones dogmáticas y escépticas recogidas por Schulze en su *Aenesidemus*, era evidente que Kant no había culminado. Es claro, sin embargo, que Fichte, cuando aborda la *Rezension des Aenesidemus*, no es todavía dueño absoluto de su pensamiento. En efecto, ha transcurrido poco espacio de tiempo desde que comienza a concebir la posibilidad de deducir toda la filosofía desde el Yo absoluto como primer principio.⁷⁷ Pero la lectura de la obra de Schulze le confirma, a pesar de las críticas que contiene contra la filosofía crítica, que ésta «en sí y según su contenido interno permanece tan sólida como nunca, pero todavía hace falta mucho trabajo para ordenar los materiales en un todo sólidamente unido e inquebrantable»,⁷⁸ trabajo al que convoca a todos y que él está dispuesto a asumir el primero para construir «una filosofía que igualará en evidencia a la Geometría.»⁷⁹

⁷⁷ Gracias a Jens Baggesen podemos determinar con cierta exactitud la fecha del descubrimiento del primer principio de la filosofía y, por ende, de la Doctrina de la Ciencia. En una carta del 8 de Junio de 1794 dirigida a Reinhold, Baggesen cuenta una conversación que había tenido con Fichte en Berna a finales del mes de Octubre de 1793: «Esta conversación trataba sobre el principio de conciencia, del cual yo afirmaba que no hay nada más elevado que él en filosofía, mientras que él afirmaba lo contrario, pero entonces sólo como posible» (Aus Jens Baggesens Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi, 2 Teile, Leipzig, 1.831, 1. Teil, S. 334). El 7 de Diciembre, Baggesen había tenido en Zurich otra conversación con Fichte y anotó en su diario lo siguiente: «Él reconoció que Reinhold había sido más profundo que Kant, pero sin alcanzar aún la fuente del conjunto. "El Yo me represento de Reinhold es el primer principio de la filosofía teórica. Para la filosofía práctica no es suficiente". "Dígame su primer principio, el principio del conjunto de la filosofía, su primer principio" -pedía Baggesen a Fichte-. "¡Helo aquí! Yo soy. -En el Yo, el Yo está opuesto al No-Yo"». (Cfr. R. Lauth, «Genèse du "Fondement de toute la doctrine de la science" de Fichte à partir de ses "Meditations Personnelles sur l'Elementarphilosophie"». En *Archives de Philosophie*, 1971-34, p. 72).

⁷⁸ F. W., I, p. 25. En los términos se expresa Fichte en el Prefacio a su *über den Begriff der Wissenschaftslehre*: «El autor de este tratado quedó con la lectura de nuevos escépticos, especialmente de Enesidemo y de los excelentes escritos maimonianos, plenamente convencido de (...) que la filosofía, aún por medio de los más recientes esfuerzos de varones sagacísimos, no se ha elevado al rango de ciencia evidente». (F. W., I, p. 29).

⁷⁹ Carta de Fichte a Stephani, Diciembre de 1793. G. A., III, 2, n.º 171, pp. 27-29.

¿Cómo habrá de ser una filosofía tal que alcanzará el grado de ciencia rigurosa? Posiblemente Fichte, a esta altura de la formación de su pensamiento, no sabría dar una respuesta totalmente satisfactoria a esta pregunta, ya que ese sistema filosófico que habría de igualar en certeza a la Geometría aún no ha sido construido. Sin embargo, el que ha de ser el creador de ese sistema con el nombre de Doctrina de la Ciencia sí tiene ya perfectamente claros los compromisos más evidentes con los que ha de cumplir la construcción de un tal sistema, y determinados núcleos doctrinales que ya no abandonará.

4.1 Los compromisos

En primer lugar, la convicción fichteana de que ningún entendimiento humano ha avanzado más allá de donde Kant se detuvo⁸⁰ significa que todo intento de construcción filosófica posterior al criticismo debe moverse dentro del marco kantiano. La filosofía kantiana marca, para Fichte, un punto de no regreso. Esto significa que la única, aunque inmensa, tarea que le queda a la filosofía es desarrollar y culminar la doctrina kantiana. Pero esta culminación supone, por una parte, no reproducir los inconvenientes y dificultades de los textos kantianos, que han provocado todo tipo de críticas y objeciones contra la misma, y, por otra parte, supone sacar a la luz el verdadero espíritu de la filosofía trascendental y llevarlo hasta sus últimas consecuencias, para así vaciar de sentido todas las objeciones que se le han dirigido desde el dogmatismo y el escepticismo.

Fichte comprende, cuando no comparte, muchas de las objeciones dirigidas a Kant por parte de autores como Reinhold, Maimon, Jacobi o Schulze. Es por ello que, haciéndose eco de las mismas, la nueva filosofía que se construya como culminación del kantismo no puede tener una pluralidad de principios, lo que la hace en última instancia ininteligible, ni puede albergar en su seno esa gama de dualismos que, como consecuencia directa de la pluralidad de principios de su doctrina, Kant había establecido con su navaja crítica: forma y materia; a priori y a posteriori; sensibilidad, entendimiento y razón; fenómeno y cosa en sí; sensible e inteligible; razón teórica y razón práctica, libertad y naturaleza, etc. Desde el momento en que el conocimiento es uno —había dicho Maimon—, se exige la unidad de su principio, única manera de acabar con el dualismo. Es preciso, pues, sacar a la luz el espíritu del kantismo, el verdadero fundamento de su filosofía,⁸¹ en relación

⁸⁰ F. W., I, p. 30.

⁸¹ «Kant tiene en general la filosofía correcta, pero sólo en sus resultados, no según sus fundamentos. Este singular pensador siempre me ha maravillado; iyo creo que él tiene un genio

con el cual todos sus elementos alcanzan por primera vez coherencia y sentido.

Kant había establecido un espíritu propio consistente en que la razón se comprenda a sí misma, en la imposibilidad para la subjetividad humana de trascender el espíritu finito. Siguiendo, pues, este espíritu había que desarrollar la filosofía kantiana.⁸² Ésta, a pesar del recurso a la exterioridad, a lo dado, contenía una desigualdad entre los polos subjetivo y objetivo, interno y externo, desigualdad que se resolvía en favor del sujeto libre y autónomo, cuya dimensión inteligible y autofundada sí era conocida. Pues bien, este sujeto libre había de ser el principio de la filosofía, principio que, por otra parte, debe expresar la indisolubilidad de las dimensiones teórica y práctica, sensible e inteligible de la razón humana, pues ésta es una en todas sus ma-

que le revela la verdad sin mostrarle los fundamentos de la misma (Fichte a Stephani, Diciembre de 1.793, cit. supra).

⁸² A este respecto dice Cassirer: «Entre las diversas fórmulas que intentan reducir a una expresión breve la tendencia de la filosofía crítica, tal vez no haya ninguna tan expresiva ni tan certera como aquella según la cual el espíritu del criticismo consiste en que la razón se comprenda a sí misma».

«No obstante, y por mucho que el criticismo haya logrado exponer y desarrollar sistemáticamente esta su tarea fundamental, parece haber fracasado totalmente en ella, por lo menos en su propia historia. Es lo cierto que, cuando más va extendiéndose el movimiento filosófico enlazado con la crítica de la razón, más parece ir alejándose también la meta de la comprensión de sí mismo entre las diversas tendencias que a ella se acogen. La pugna entre las escuelas kantianas destruye a la postre toda posibilidad de determinar de un modo unívoco el pensamiento crítico fundamental. De ahí que la influencia que la filosofía kantiana va ganando en extensión se logre sólo a costa de renunciar a lo que constituye su verdadera misión histórica. Sólo en términos eufemísticos parece que podamos seguir hablando del desarrollo de sus principios, ya que lo que directamente aparece ante nosotros es más bien la disolución de su organismo especulativo y la desintegración en toda una serie de intereses e interpretaciones pugnantemente entre sí.

«Sin embargo, un juicio semejante, aunque se imponga a primera vista no pasa, en realidad, de la superficie de los fenómenos históricos. Junto al concepto que podríamos llamar de escuela de la filosofía kantiana, y por encima de él, está su concepto universal: hasta nos atreveríamos a decir que sale de ella más claro y fortalecido. Lo que la filosofía kantiana aportó y significó para Schiller, para un Wilhelm von Humboldt, incluso para un Goethe, no hace más que revelar y coronar su verdadero y profundo sentido histórico.

«Pero al mismo tiempo, esta original doble vida de los pensamientos kantianos sitúa al historiador ante un problema harto difícil. ¿Cómo explicarse, en efecto, que una doctrina filosófica irrumpa con tal energía en la vida de toda su época, aún antes de que su concepto abstracto y de escuela haya llegado a plasmarse y se halle a salvo de tergiversaciones? ¿Cómo llegar a comprender semejante unidad de acción, en una filosofía cuyo pensamiento cardinal se torna cada vez más problemático en cuanto a su unidad, a medida que se va analizando? No cabe duda de que esto sería incomprensible, si el análisis que vemos desarrollarse históricamente revelase ante nosotros sólo el carácter de la desintegración en aspectos pugnantemente entre sí y contradictorios. Pero, viéndolo bien, se da uno cuenta de que este resultado negativo entraña, al mismo tiempo, un fruto y un rendimiento positivos. La desintegración del sistema crítico en sus elementos dispares y heterogéneos constituye, a la par de ello, la premisa y el punto de partida para una nueva comprensión de su estructura conceptual». (E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, IV, pp. 12-3).

nifestaciones y en todas sus producciones. Su elevación a principio de toda la filosofía hará de todos los elementos de ésta un todo orgánico perfectamente explicado, un todo en el que las distintas separaciones y escisiones no sean más que la manifestación fenoménica de lo que es esencialmente uno: la libertad humana.

Todo ello significa, de rechazo, que el primer principio de toda la filosofía no puede ser el Yo representativo de Reinhold, sino que ese principio tiene que apuntar más arriba, a la dimensión tética y autofundante del sujeto humano, a la libertad:

«Desde el nuevo punto de vista que yo me he procurado, las nuevas polémicas sobre la libertad se presentan a uno muy cómicas; le parece gracioso a uno cuando Reinhold quiere hacer de la representación lo genérico de aquello que se presenta en el alma humana. Quien hace esto, nada puede saber de la libertad, del imperativo práctico; si es consecuente, debe devenir fatalista empírico.»⁸³

Es la libertad el carácter del Yo puro que hay que colocar en la cima del sistema. Y, como libertad que es, no puede ser algo así como un sujeto sustancial en sí existente considerado como causa de todas las manifestaciones del espíritu y de la necesidad de los conocimientos; esto es, no puede ser una cosa en sí interna. Por tanto, hablar del fundamento de la filosofía no es hablar de algo en sí existente fuera de la propia actividad espiritual, no es hablar de «una cosa (¿redonda o cuadrada?) que existe independientemente de su representar como cosa en sí».⁸⁴ La filosofía crítica debe mostrar que no hay que conceder un valor en sí a la existencia y a la autonomía del Yo, sino que estas mismas sólo tienen valor para el Yo mismo.⁸⁵ En fin, el criticismo debe mostrar que su primer principio no es otro que el Yo puro que se pone a sí mismo por sí mismo mediante un acto de la libertad y se descubre a través de la intuición intelectual que apunta no a un ser —lo cual contravendría la doctrina kantiana—, sino a una acción originaria, la «Tathandlung», expresión de la autopoición todavía preconsciente del Yo por sí mismo.

⁸³ Carta a Stephani, p. 28, cit. supra. La pretensión de colocar la libertad en la cima de su sistema filosófico se la comunica Fichte a J. F. Flatt. (Ver carta cit. supra, nota 37).

⁸⁴ F. W., I, p. 11

⁸⁵ Expresado en la terminología y en el contexto de la *Rezension des Aenesidemus*, donde se analiza la filosofía de Reinhold: «El poder de representación existe para y por el poder de representación: tal es el círculo en el cual está encerrado todo entendimiento finito, es decir, todo entendimiento que nosotros podemos pensar. El que quiere escapar a este círculo no se comprende a sí mismo y no sabe lo que quiere». (F. W., I, p.11).

Ese Yo del primer principio tampoco puede ser el yo individual. Puesto que el Yo puro está implicado en toda posición de existencia, él es en el fondo la verdadera esencia de ese sujeto individual cuya verdadera tarea es la realización de este acto del espíritu que es el Yo absoluto, Yo absoluto que en las *Eigne Meditationen zur Elementarphilosophie* y en la *Rezension des Aenesidemus*, reflexiones primerísimas de Fichte, es Dios o la idea de la divinidad.

Un segundo elemento importante que Fichte tiene perfectamente claro que debe integrar el nuevo sistema es la negación de todo dogmatismo, una vez que nos hemos decidido por el polo del sujeto como principio de la filosofía. Para nuestro autor, ya es evidente lo que algunos años más tarde formula con toda claridad,⁶⁶ a saber, que sólo hay dos sistemas filosóficos posibles: el idealismo, que pone el fundamento de la experiencia efectiva en el Yo, y el dogmatismo, que lo pone en la cosa. El idealismo enseña que el fundamento de las representaciones acompañadas con el sentimiento de la necesidad se encuentra en el Yo, mientras que para el dogmatismo el fundamento de las mismas se encuentra en la acción causal de la cosa en sí sobre nuestra sensibilidad.⁶⁷

La opción por el Yo, por el polo subjetivo; en definitiva, por el idealismo, debe significar el total destierro de la filosofía de la noción anodina de «cosa en sí» como fundamento explicativo de las representaciones acompañadas con el sentimiento de necesidad, o lo que es lo mismo, de la experiencia. El sistema donde esa noción tiene su sede y ejerce su dominio es, desde el lado subjetivo —como diría Fichte en la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*—, lo más indigno para los hombres más honorables, al negar el sentimiento de espontaneidad y libertad. Pero, además, ese sistema es incapaz de realizar aquello que constituye su verdadera finalidad, esto es, no puede explicar lo que tiene que explicar, a saber, el hecho representativo y la inteligencia misma. Para ello presupone algo que jamás se ha presentado ni podrá presentarse a la conciencia de ningún ser racional finito: la cosa en sí, lo —por definición— exterior a la conciencia. Desde este momento, la afección —proceso necesario para todo dogmatismo en la explicación de las representaciones— que ella produciría o causaría sobre nuestra subjetividad, sobre el sistema de la sensibilidad, entra dentro del ámbito de lo absolutamente misterioso. La versión más débil de esta doctrina, que pretende explicar las representaciones a través de un proceso de afección de los objetos considerados como dados sobre nuestra receptividad, no es, para Fichte, menos dogmatismo. Como tal, ella es igualmente incapaz de cumplir aquello que se

⁶⁶ En *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre y Wissenschaftslehre Nova Methodo*.

⁶⁷ Fichte, *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (G. A., IV, 2, p. 20).

le exige, pues sólo por un medio igualmente misterioso y totalmente ajeno a toda razón humana podría explicar cómo se origina una representación a través del mero afectar o —lo que es lo mismo, sólo que desde otra perspectiva— considerando al sujeto humano como algo meramente pasivo, esto es, como un espejo.

Es convicción fichteana que la actividad representativa, la inteligencia, no puede explicarse desde el exterior, que todo lo que encontramos en nosotros, v. gr., las representaciones, debe explicarse desde nosotros mismos. ¿Qué es lo que encontramos en nosotros? Todo el sistema de representaciones acompañadas con el sentimiento de necesidad, esto es, la experiencia. Pues bien, desde nosotros mismos tienen que ser explicadas aquéllas y ésta. Aquí está la fundamental enseñanza, el verdadero espíritu del idealismo trascendental: que no podemos ni tenemos necesidad de salir de nosotros mismos para explicar todo lo que se presenta, se presentó o se presentará en el espíritu humano. La inteligencia misma no la tendremos, si no la suponemos ya en nosotros; ella como tal no es nunca producto, sino actividad productora, aquélla que hace posible toda conciencia y toda vida para nosotros. La inteligencia en su sentido más alto, el Yo, es, para Fichte, no un espejo, sino ante todo un ojo, un ojo que ve todo lo demás en sí mismo, ojo que no lo es porque lo vemos, sino porque nos ve; él no es producto, sino productor de sí mismo y, por ello, de todo lo que es para él. No llegamos al Yo, a la razón, a través de una transición desde las cosas, sino por un salto (*Sprung*): el Yo, la razón, la inteligencia es, así, vida que se genera a sí misma, lo originario (*das ur-sprünglich*), fuente de la vida, de la conciencia y, por ende, de la experiencia.

Jacobi había hablado de la contradicción entre el espíritu y la letra de la filosofía kantiana. Para el autor del *David Hume*, ese espíritu consiste en reducir el objeto al sujeto, en hacer del pensamiento no sólo la condición de la existencia del Yo, sino la propia condición de la existencia del mundo; de ahí la inconsecuencia que, para Jacobi, supone la apelación kantiana a la cosa en sí para explicar la materia del conocimiento y la receptividad de la sensibilidad. Fichte, sin entrar en esta interpretación —por lo demás más que problemática, aunque de indudable proyección posterior—, pero consciente de que Kant no se ha pronunciado todo lo radicalmente que hubiera sido necesario sobre esta noción, corta el paso tanto a la cosa en sí como a los críticos del idealismo trascendental, a los que despoja del blanco de sus invectivas, al llevar hasta sus últimas consecuencias el espíritu del pensamiento del maestro: todo lo que aparece en nuestro espíritu debe y puede explicarse y comprenderse desde él mismo.⁶⁸ Es el espíritu de la «Revolución

⁶⁸ Recuérdese la carta de Fichte a Jacobi: «Usted es, como es sabido, realista; yo soy naturalmente idealista trascendental, más decidido que Kant, pues en él hay un diverso de la ex-

copernicana». Pero con ello, la filosofía crítica no se convierte en un idealismo vulgar o dogmático que —según el dibujo que de él hiciera Kant en los *Prolegomena*— considera como una mera apariencia todo lo que no sea su Yo; tampoco para ella es posible pensar una inteligencia sin relación con un inteligible. Lo que ella demuestra es que «todo No-Yo no es más que para el Yo, que su ser sólo recibe sus determinaciones a priori por su relación con un Yo, y que esas determinaciones devienen absolutamente necesarias a condición de la relación de un No-Yo con un Yo en general».⁸⁹ De esta manera, lo que el sistema crítico debe enseñar es que una cosa que poseería en sí e independientemente de todo poder de representación la existencia y ciertas cualidades es una quimera, un sueño y un sinsentido.⁹⁰ La nueva filosofía, pues, ha de hacer suyo el principio de que no hay existencia de la cosa fuera de la actividad del espíritu, que esta existencia y las determinaciones de la cosa tienen su fundamento en la ley del desarrollo de la producción espiritual que exige, como condición de la conciencia, una oposición y una relación de términos opuestos, de un Yo y de un No-Yo, de un sujeto y de un objeto, de una tesis y de una antítesis. En fin, la filosofía crítica debe hacer suyos el principio de la infranqueabilidad del Yo y de la futilidad de la noción de cosa en sí.

Un tercer elemento que la nueva filosofía ha de integrar, como consecuencia de sus compromisos explicitados con la finalidad de llevar a la filosofía al estado de ciencia, es la estructura sistemática de la misma, derivada de la conexión de todos sus elementos con el primer principio indemostrable que se halla en la cima de un sistema que recibe certeza justo por la conexión de todas sus proposiciones con aquel principio.⁹¹ A la creencia en la necesidad de la sistematicidad de la filosofía fue llevado Fichte por la sentencia jacobiana según la cual toda la filosofía que quisiera llamarse así debería tener una estructura spinozista; esto es, en su afán por explicarlo todo, la filosofía debería constituir un sistema absoluto, una cadena de razonamientos completa y acabada. Es claro que aquél que profirió la sentencia no se identificaba con un tal intento, pues el precio que él no estaba dispuesto a pagar era el del mecanicismo. Para Fichte, por el contrario, ésta era la única manera en que la filosofía podría igualar en evidencia a la Geometría.⁹²

perencia dado sólo Dios puede saber cómo y desde dónde; pero yo afirmo escuetamente que incluso éste es producido por nosotros mediante una facultad creadora». (30 de Agosto de 1795. G. A., III, 2, n.º 307, p. 391).

⁸⁹ P. W., I, p. 20.

⁹⁰ P. W., I, pp. 16-17.

⁹¹ La idea de un tal sistema la ofrece Fichte por primera vez en su *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*.

⁹² El símil que dió origen a tantas malas interpretaciones de su filosofía se aclara en algunos textos como el siguiente, perteneciente al *Sonnenklarer Bericht an der grossere Publicum*

4.2 los núcleos doctrinales

Volvamos allí donde nos habíamos quedado. Decíamos que, aunque a principios de los 90 Fichte no tiene perfectamente delineado el sistema del cual Kant ha puesto las bases, siendo que él mismo no ha podido llevarlo a cabo», y sí ha asumido ya el punto de vista desde el cual debe filosofar y toda una serie de elementos que una tal filosofía debe integrar, para evitar tanto los malentendidos a los que la doctrina kantiana había dado lugar como las dificultades que se le atribuyeron muchas veces justamente. Es el momento de la *Rezension des Aenesidemus* y de las reflexiones recogidas por W. Kabitz en *Studien zur Entwicklungsgeschichte der fichteschen Wissenschaftslehre aus der kantischen Philosophie*, donde se extractan las *Mediationen*, y aunque Fichte todavía no domina el ámbito total de la futura Doctrina de la Ciencia, sí que posee el punto de vista de la misma, conoce las dificultades que esta filosofía como continuadora de la kantiana no debe volver a reproducir, y tiene ya a su disposición un núcleo de elementos doctrinales que, considerados en lo esencial, no abandonará ya. Este núcleo de elementos se relatan a continuación.

über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie: «Aquél que se eleva a esta especulación es también tan ciertamente convencido como el geómetra lo está de que la medida de la línea efectiva confirmará su cálculo. Las determinaciones de la conciencia efectiva a las cuales está obligado a aplicar las leyes del libre construir de la conciencia, así como el geómetra aplica las leyes del libre construir del triángulo a lo encontrado sobre el terreno (*im Felde*), son para él como si fueran los resultados de una construcción originaria (...). Y así creo haberte dado un concepto suficientemente claro no solamente del propósito de la Doctrina de la Ciencia en general, sino también del proceder de la misma, y los fundamentos de este proceder. Ella construye la entera conciencia común de todos los seres racionales absolutamente a priori, según sus rasgos esenciales, de la misma manera que la Geometría construye absolutamente a priori las maneras generales de limitación del espacio a través de todos los seres racionales. Ella comienza por la determinación simple y absolutamente característica de la autoconciencia, la intuición o Yoidad, y continúa en la presuposición de que la completa autoconciencia determinada es el último resultado de todas las otras determinaciones de la conciencia, hasta que ésta es deducida.» (F. W., II, pp. 379-380). El recurso a comparar la filosofía con las matemáticas por parte de Fichte es explicado así por Pareyson: «... Pero se conoce la incompletud de los estudios matemáticos de Fichte y que el interés por la ciencia está muy lejos de las preocupaciones fichteanas, así como que la referencia a la evidencia matemática es más una alusión convencional que una exigencia original, y tiene un valor puramente ejemplificador. Cuando en el escrito a examen (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*) Fichte cita como ejemplos de certeza científica la Geometría y la historia (...) no hace más que citar los acostumbrados ejemplos tradicionales al respecto: son los mismos ejemplos de Kant (...). Pero la preparación matemática de Fichte no era tal como para justificar una interpretación de su «geometrismo» o en general de su «matematismo» como algo más profundo que un convencional parangón de la certeza de la filosofía como ciencia con la certeza de la matemática en general o de la geometría en particular (...). En general, el parangón consiste sobre todo en acercar la certeza filosófica al carácter universalmente constricto de la evidencia matemática». (L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*. Milano, Mursia, 1.976, pp. 129-131).

En primer lugar, la noción de Yo como principio supremo a partir del cual se deducen todas las determinaciones del sistema. Deducción, explicación, fundamentación de todas las determinaciones del sistema. Deducción, explicación, para la conciencia, de todo lo que se presenta en ella. Lo que se presenta en ella es el sistema entero de nuestras representaciones, la experiencia entera. El Yo debe explicar desde sí y genéticamente —esto es, como surge para nosotros—, la experiencia entera, el mundo entero. Y debe hacerlo deductivamente, reconstruyendo en una ordenación lógico-trascendental las distintas acciones del espíritu humano involucradas en la posibilidad de la conciencia de sí y de toda ulterior conciencia. Debe hacerlo desde sí, pues toda conciencia, experiencia, vida, es su conciencia, su experiencia, su vida. Nada hay fuera del Yo, que es tanto como decir de la razón: éste es el pensamiento rector de la Doctrina de la Ciencia. Todo puede y debe explicarse desde él. La experiencia es siempre para un Yo, es siempre experiencia vivida. De ahí que la deducción de lo que es la experiencia, de todo lo que existe para él, de todo el orbe de nuestras representaciones, sea la deducción del mismo proceso por el que el Yo se pone a sí mismo con conciencia efectiva plena. La filosofía es la deducción genética de la experiencia del Yo, que es tanto como la conciencia del Yo. De otra experiencia distinta de la encontrada según las leyes de la razón, de la experiencia «dada», no sabe nada la Doctrina de la Ciencia.

En segundo lugar, la idea de la sistematicidad de la filosofía «por el más simple encadenamiento de los miembros con uno y de uno con el todo»⁸³ y, en consonancia con ello, el establecimiento jerarquizado de los principios en la base de la explicación de la conciencia. En efecto, Fichte comprende la necesidad, en el surgimiento de la conciencia, de la posición frente al Yo de un otro principio también absoluto pero que sea segundo; esto es, que sólo puede ser puesto en su relación con él, para no contravenir a la primacía del primero y a la unidad misma del sistema. De acuerdo con ello, a la tesis absoluta, al Yo puro, debe oponérsele necesariamente una antítesis absoluta, un No-Yo, si es que la conciencia ha de ser posible y si el propio Yo ha de reconocerse a sí mismo. Y, en fin, puestas tesis y antítesis, la necesidad de la síntesis conciliadora, que sólo ella da nacimiento a la conciencia finita.

Una tercera idea central es la necesidad de deducir genéticamente las categorías en el mismo proceso de toma de conciencia efectiva del Yo para sí mismo,⁸⁴ la idea todavía poco perfilada pero que contiene básicamente

⁸³ Según reza su carta a Platt, de Diciembre de 1793. En G. A., III, 2, n.º 168, pp. 17-18.

⁸⁴ «Kant, en verdad, no ha llevado las formas puras de intuición, el espacio y el tiempo, como las categorías, a un principio único. Él no podía, por otra parte, hacerlo según su plan que

todos los elementos necesarios para poder llevarla a cabo. En este sentido ya están presentes la cuantificación del Yo que lleva a la relación entre el Yo y el No-Yo de la que surgen las categorías de relación recíproca, causalidad y sustancialidad; la simultaneidad de la explicación del espacio y del tiempo con la deducción de las categorías; la reducción de la relación sujeto-objeto a la relación originaria de la sustancia y del accidente; esto es, a la reciprocidad del sujeto consigo mismo.

En cuarto lugar, ya aparece claramente delineado el papel de la imaginación como causa de la producción inconsciente del No-Yo o, lo que es lo mismo, la transferencia de la actividad del Yo al No-Yo para explicar la limitación y la pasividad del Yo.

Por último, también se halla presente ya en Fichte el recurso a la dimensión esencialmente práctica de la razón para explicar el hecho representativo y, en definitiva, el propio conocimiento, aunque todavía no lleva este planteamiento hasta sus últimas consecuencias tal como, sin embargo, sucederá en la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. La inteligencia, en efecto, es consecuencia de la limitación del Yo en relación con el objeto, pero la esencia del Yo es la libertad absoluta, la independencia, la causalidad absoluta. El Yo, sin embargo, debe ser uno, y así se plantea su conciliación, que es el objeto de la práctica.⁹⁵ Fichte resuelve entonces la cuestión —en los mismos términos de la *Grundlage*— haciendo de la causalidad absoluta del Yo un estado ideal: la eliminación de toda dependencia en relación con la cosa es el fin mismo que el Yo persigue, fin jamás alcanzable pero siempre perseguido por nuestro esfuerzo que tiende a la libertad. Jamás podremos liberarnos del No-Yo, jamás podremos salir de la limitación que constituye nuestro espíritu finito, pero esa liberación se proyecta como tarca infinita; la contradicción entre la libertad infinita, que es la esencia misma del espíritu, y su limitación originaria no debe ser superada jamás, pero debe convertirse en infinitamente pequeña. Esta es una idea ya básica en este momento de su pensamiento y que permanecerá inalterada a lo largo de toda la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* como expresión suprema de su no querer traspasar los límites del espíritu finito, aunque para ello deba sacrificar algo que siempre le fue muy querido y que sólo más tarde haría valer hasta sus últimas consecuencias: su convicción de que la razón no es sólo práctica en su origen sino también en su uso, su absoluta creencia en que la libertad es el origen de todo lo que es para el Yo. Todavía Fichte está pagando tributo a

era sólo el de preparar la ciencia», nos dice Fichte en la *Rezension des Aenesidemus*, F. W., I, p. 19.

⁹⁵ Decía Fichte a Niethammer: «... pero en tanto que la razón es práctica, ella no es representante, sino lo contrario (...). La filosofía pura sólo sabe de un Yo, y este Yo no debe estar en contradicción consigo mismo». (Carta de 6 de Diciembre de 1793, G. A., III, 2, n.º 169, pp. 19-20).

los filósofos que hacían de la explicación de la representación y del contenido empírico del conocimiento el asunto central de la filosofía, léase K. L. Reinhold.

5. CONCLUSIÓN

Como conclusión de este trabajo y como evidencia de que el mismo está inconcluso, presentamos un problema, apuntado ya en la introducción de este artículo, que se deriva de la difícil vinculación de los núcleos doctrinales segundo y quinto antes apuntados, problema que, al parecer de muchos intérpretes,⁸⁶ recorre toda la obra de Fichte, pero que es más evidente en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, heredera directa de los compromisos adquiridos por Fichte y antes detallados: ¿Cómo es posible casar un sistema absoluto de estructura spinozista —con el peligro inmediato del mecanicismo, según Jacobi— con una filosofía que, después de Kant, quiere ser la filosofía de la libertad? Sin duda alguna se trata de una cuestión importante por cuanto apunta directamente a la propia razón del ser de la filosofía fichteana. Pero el problema puede desmenuzarse aún más y entonces cobra su verdadera dimensión. En efecto, al asumir Fichte como propia la tarea de construir un sistema cuya totalidad de determinaciones ha de ser deducida desde un primer principio absolutamente incondicionado, ¿se está implicando en la construcción de un sistema de corte más o menos veladamente creacionista? Y, puesto que el fundamento de toda la filosofía habla de ser el Yo, que así se constituía en principio de explicación de todas las determinaciones del sistema, ¿sería ese Yo el elemento clave del «egoísmo especulativo» que Jacobi auguraba como única salida coherente del idealismo trascendental?, ¿seguía Fichte en los mismos términos el reto jacobiano propuesto a los continuadores de la obra de Kant?, ¿el Yo absoluto de Fichte sería el dios en el que todo está contenido, como así lo creía Jens Baggesen?⁸⁷ Si esto fuera así, ¿qué papel juega Kant en la Doctrina de la Ciencia?, ¿qué clase de idealismo trascendental profesa la nueva filosofía?, ¿dónde queda entonces la convicción crítica de la imposibilidad y de la no necesidad de traspasar la razón humana finita?

⁸⁶ Por ejemplo, M. Guéroult, op. cit. supra.

⁸⁷ «Él (Fichte) quiere más de lo que puede, quiere bastarse enteramente a sí mismo; éste es su pecado. Pues su razón no encuentra nada que se baste sino Dios. Él quiere entonces concebir de otra manera a Dios o ser él mismo Dios. Su primer principio es realmente un principio divino, no un principio humano. Yo soy porque soy. Sólo el Yo puro puede proferir esta afirmación. El Yo puro no es Fichte, no es Reinhold, no es Kant; el Yo puro es Dios». (Jens Baggesens Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi, I, Berna, 8 de Junio de 1.794, pp. 336-337. Cfr. X. Leon, *Fichte et son temps*, op. cit., vol. I, p. 382).

Todas estas cuestiones nos llevan al análisis de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* y, por tanto, fuera de los límites de este artículo.