

La evolución filosófica de Fichte desde 1794 a 1800

Si a lo largo de la historia de la filosofía ha existido una doctrina o conjunto de doctrinas capaces de suscitar junto a las mayores adhesiones los más furibundos ataques, ésa ha sido la Doctrina de la Ciencia de Fichte. Su historia no ha sido sólo la de una obra escrita, sino también la historia de las relaciones de poder dentro del mundo cultural alemán en un periodo particularmente fructífero en sus manifestaciones espirituales. Para poder trazar hoy en día el sentido de la evolución de la filosofía de Fichte, tan imprescindible como el análisis de las dificultades intrínsecas al sistema fichteano, lo es el análisis de las relaciones, doctrinales en algunos casos, y personales, en la mayoría de ellos, entre los distintos jefes de escuela que disputaban por dominar el ámbito cultural y universitario alemán en un momento de grandes transformaciones ideológicas. Significativa, a este respecto, —e importante es señalarlo, pues aquí se encuentra una de las causas de la particular redacción en que sus obras nos han llegado— fue la acusación de ateísmo que sufrió su filosofía y, naturalmente, su propia persona. Tras esta acusación, de la que fue objeto por parte de los que Fichte llamó «defensores del trono y del altar», y por la que tuvo que dejar Jena en 1799, Fichte renunciaría a publicar sus pensamientos, convencido de la ineficacia de las obras impresas que no fueran acompañadas de explicación oral. Tal incidente, si así podemos llamar a esta acusación de ateísmo, y la consiguiente reacción de Fichte antes apuntada, ha mediatizado no sólo la vida personal de Fichte, sino hasta la misma interpretación de su filosofía por parte de historiadores contemporáneos, de tal manera que una obra de gran importancia desde el punto de vista de la evolución de la doctrina fichteana —y que fue resultado de más de cuatro años de reflexiones, la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1798)— nos ha sido desconocida hasta el año 1937 gracias a la edición que de ella hizo Jacob.

Nuestra ponencia no tiene, sin embargo, la intención de mostrar todas las contingencias que envolvieron a la figura de Fichte, ni de hacer un recuento de anécdotas en torno a su persona y obra. Nuestro objetivo es mostrar en sus grandes lineamientos el problema central que es la causa principal de la evolución del pensamiento fichteano desde el año 1794, fecha de publicación de la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, hasta los años 1800-1801 cuando se produce una ruptura de cierta importancia con sus planteamientos anteriores y que constituye la base de lo que va a constituir su sistema más tardío. La apelación, por tanto, a personas y circunstancias externas a la misma Doctrina de la Ciencia, la haremos en cuanto aporten algo que haga comprensible el propio sentido evolutivo de la filosofía de Fichte en estos años.

El origen histórico del pensamiento de Fichte y el motivo de sus reflexiones se encuentra, como es bien conocido, en la filosofía crítica de Kant. La influencia kantiana en la filosofía del Idealismo Alemán es indiscutible. La misma contemporaneidad del pensador de Königsberg y de los puntales del Idealismo Alemán es un dato válido por sí solo. Kant era, para la comunidad de pensadores del momento, el que había elevado a la filosofía a una altura antes desconocida. Fichte, así, está «íntimamente convencido de 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 obscuramente. Él deja a las edades futuras el ahondar 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 hacia su última meta» (S. W. I., pp. 30-31). Declaraciones de este tipo proliferan a todo lo largo de su obra. También pueden encontrarse en autores como Reinhold, Maimon o Jacobi. Kant había puesto las bases de la verdadera filosofía estableciendo un espíritu propio, el de que la razón se comprenda a sí misma. Este debía ser el espíritu que guiara a la especulación filosófica.

No fue sólo el espíritu abstracto del kantismo lo que pervivió en sus continuadores. La *Crítica* había planteado toda una serie de importantes y espinosos problemas: el de la cosa en sí, el de la unidad sintética, el de la distinción entre la forma y la materia del conocimiento, el de las relaciones entre lo universal y lo particular, el problema de la libertad y la necesidad en la naturaleza, etc.; problemas todos ellos de gran resonancia en la filosofía alemana que en esos momentos se está forjando y a los que, en definitiva, pueden ser referidos, bajo una u otra forma, las doctrinas de pensadores de menor resonancia como Reinhold, Beck, Schulze y Maimon, así como los grandes sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Fue precisamente la búsqueda de soluciones definitivas a los problemas que había planteado el Criticismo, pero que, según sus continuadores, éste no había resuelto satisfactoriamente, el motivo fundamental del surgimiento y de la misma configuración de los sistemas postkantianos. Apelemos pues, brevemente, a aquellas cuestiones que Kant, según estos pensadores, no había resuelto de una manera satisfactoria:

En primer lugar, la ausencia de unidad de la doctrina kantiana a causa de la existencia en el seno de la *Crítica* de una pluralidad de principios irreductibles entre sí. Esta objeción apunta directamente al dualismo de sensibilidad, que proporciona al espíritu sus intuiciones, y entendimiento, cuya actividad propiamente formal y vacía de contenido supone para ejercitarse la receptividad de la sensibilidad. Este dualismo originario está en la base de las distinciones kantiana de materia y forma, a priori y a posteriori, necesidad y libertad en la naturaleza, etc.; distinciones todas ellas que, según estos pensadores, imponen una limitación a la filosofía en su camino por constituirse en ciencia.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la hipótesis —verdadera piedra de escándalo para los continuadores de la *Crítica*— de la cosa en sí, de una realidad que, siendo en sí misma inaprehensible, constituye, paradójicamente, la causa de las modificaciones de nuestra sensibilidad y fundamento último de nuestras intuiciones sensibles.

Y, por fin, la inexistencia dentro de la filosofía kantiana de un primer principio a partir del cual pueda derivarse todos y cada uno de los elementos del sistema.

Estas dificultades entre otras, y la pretensión de solucionarlas, son las variables a tener en cuenta para entender los esfuerzos doctrinales de pensadores como Reinhold, Maimon, el mismo Jacobi y Fichte.

De acuerdo con ello, según K.L. Reinhold, aunque la obra de Kant constituye la base de renovación de toda la filosofía, aquélla debía ser completada, pues la Crítica, en los términos en la que la configuró su autor, no era más que la «propedéutica de la metafísica. Para el autor de la *Elementarphilosophie*, había algo que el maestro no abordó: la cuestión del fundamento de la metafísica, el problema del primer principio de la filosofía: «La Crítica de la Razón —decía Reinhold en *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, vol. I, pp. 220-221— no solamente no había establecido el principio primero para toda la filosofía, el principio para la ciencia de la facultad de representación en general, sino que no había establecido ningún principio para cada una de las teorías de las facultades particulares del conocimiento, ningún principio para la teoría de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón. Su principio supremo en el sistema de los principios del entendimiento puro (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». Para Reinhold, esta carencia de la obra kantiana ensombrecía su grandeza conectándose así con los sistemas dogmáticos tradicionales. Era necesario, pues, superar a Kant en este respecto, estableciendo este primer principio que él situó en el hecho de la representación o principio de conciencia.

No vamos a entrar a discutir aquí la fortuna del principio reinholdiano de la conciencia como principio incondicionado de la filosofía. Baste decir que este principio ya fue valorado negativamente por sus contemporáneos. Maimon habló del equivoco concepto de la «representación» que la Filosofía Elemental de Reinhold toma como base. El propio Fichte, en su temprana *Revisión del Enesidemo*, ya criticó este principio diciendo que había que apuntar más arriba, a la acción (*Thathandlung*), a partir de la cual el teorema de Reinhold puede ser explicado rigurosamente.

Por su parte, Maimon, «el excelente Maimon» —como gusta llamar Fichte a este pensador— en su *Ensayo sobre la filosofía trascendental* (1790), considera a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant por una parte, tan clásica e irrefutable en su género como el libro de Euclides, pero, por otra, la considera insuficiente. La causa de esta insuficiencia está en la falta de unidad producida por la radical distinción dentro de la Crítica entre lo sensible y lo inteligible. Tal separación es la fuente de todas las dificultades del sistema, pues, por de pronto, implica, para la explicación y justificación del conocimiento, dos principios distintos: un principio que sería el fundamento de la materia del conocimiento (la cosa en sí) y un principio que sería el fundamento de la forma de nuestro conocimiento (la conciencia). Por ello, la Crítica no alcanza el grado de ciencia, pues un conocimiento que tuviera dos principios sería, en el fondo, ininteligible, ya que formaría dos sistemas cerrados y sin conexión; desde el momento en que el conocimiento es uno, se exige la unidad de su principio.

El intento de Maimon es el de establecer esta unidad y, para ello, es necesario mostrar la inexistencia de la cosa en sí como principio opuesto a la conciencia. Para Maimon, si por cosa en sí se entiende algo caracterizado por el hecho de que se nieguen con respecto a él las condiciones y características del saber, no cabe duda de que tal concepto puede darse en la capacidad de conocimiento, pero no representa en él otra cosa que la formulación de un postulado contradictorio e irrealizable. Por tanto, sería un error atribuir a esta noción un contenido po-

sitivo y real, y más aún, hacer de él un verdadero fundamento y la garantía de todo contenido objetivo. Lo que para el saber es y significa la objetividad, puede determinarse y valorarse partiendo del mismo conocer.

Una vez probada la inanidad de la cosa en sí, el esfuerzo original de Maimon será explicar, sin salir de la conciencia, la materia misma del conocimiento, lo dado, lo sensible. No es difícil descubrir aquí lo que la Doctrina de la Ciencia debe al «excelente Maimon». Este había declarado falaz la idea de una cosa exterior a la conciencia, la idea de una cosa en sí; había hecho un esfuerzo por reducir la cosa a un elemento de la conciencia; su ingeniosa teoría del «diferencial de conciencia» no tiene otro sentido: se trata de explicar esta pasividad irreductible de la conciencia, que parece exigir la presencia de una cosa exterior a ella, por la idea de un límite, de un «infinitamente pequeño» de conciencia, eliminando así, en la explicación de los datos de la conciencia, la introducción de todo elemento exterior a ella. Maimon prepara, de esta manera, el camino de la Doctrina de la Ciencia. Así, cuando Fichte, en la explicación de la pasividad de la conciencia, de su límite, muestra la obra inconsciente de la imaginación productora, no hace sino desarrollar los planteamientos de Maimon.

Si importantes fueron las interpretaciones que Reinhold y Maimon hicieron del pensamiento kantiano para entender el origen y el sentido de la especulación fichteana, tanto o más lo fue la publicación de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, de Jacobi, sobre todo por lo que se refiere a la necesidad, por parte de Fichte, de intentar la construcción de un sistema monista. Para Jacobi, la doctrina de Spinoza es la más completa expresión del racionalismo dogmático, el punto de vista de la inteligibilidad absoluta del ser, la explicación integral del universo partiendo de la unidad del primer principio. Por lo tanto, toda filosofía que pretenda la dignidad de un sistema donde todo esté unificado, debe ser de tipo spinozista: en su afán de explicarlo todo, debe ser un sistema absoluto, una cadena de razonamientos completa y acabada, pues, de otra manera, se acaba reconociendo la necesidad de la fe y, en consecuencia, la propia impotencia ante lo incondicionado. Poco importaba que el propio Jacobi optara por la conservación de la fe en lugar de la soberbia de un sistema total, la invitación estaba hecha para ser aceptada por Fichte. La repercusión de este planteamiento en relación con el pensamiento kantiano era evidente y, en un apéndice a su *David Hume (1787)* venía expresada en el dilema según el cual, o bien el sistema de Kant introduce la cosa en sí, convirtiéndose, en consecuencia, en un sistema del no-saber, al mostrar la imposibilidad humana para conocer la cosa en sí, destruyéndose a sí misma como filosofía, o bien admite la cosa en sí y, entonces, el fenómeno externo carece de fundamento, con lo cual el sistema kantiano se derrumba. Para Jacobi, la hipótesis de la cosa en sí dentro de la Crítica es la consecuencia del dualismo radical entre un entendimiento meramente legislador, organizador, y una sensibilidad puramente receptiva que exige la presencia de la cosa como causa de las modificaciones de la conciencia. El autor de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* concluía que, para ser coherente, la Crítica no debía salir de la propia subjetividad, lo que le obligaba a afirmarse como un idealismo integral:

«Cómo es posible conciliar —se preguntaba 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... Es imposible —se respondía— a menos de atribuir a cada palabra un sentido inusitado y a su unión una significación totalmente mística. A menos, pues, 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 recibir el reproche de profesar un egoísmo especulativo, pues le sería imposible mantenerse en su sistema con sólo intentar apartar de él este último reproche» (Jacobi, W., II, pp. 309-310).

Siendo consciente Fichte de que en Kant se encuentra en ciernes la verdadera filosofía, a pesar de sus deficiencias, se impone a sí mismo un objetivo con dos facetas, a saber, descubrir el principio implícito en la doctrina kantiana, que Fichte situará en el Yo, y elevarlo a la cima del sistema a construir.

Fichte ofrece por primera vez la idea del nuevo sistema de filosofía que hay que construir para conseguir en la filosofía el mismo grado de certeza de la Geometría, en un opúsculo del año 1794 titulado «Sobre el concepto de Doctrina de la Ciencia». Esta pequeña obra tiene el valor de servir de eco a las nuevas exigencias impuestas a la reflexión filosófica sistemática. Por ello, no se trata más que de una introducción a la filosofía de Fichte, introducción donde se establecen los caracteres y elementos que debe tener toda filosofía para convertirse en sistema. No hay aquí apenas desarrollos netamente doctrinales, sino que se queda al nivel de los meros principios de la filosofía, principios que son las primeras condiciones de todo saber y, por lo tanto, de toda ciencia particular. En «Sobre el concepto de Doctrina de la Ciencia», Fichte supone que existe un único sistema del saber humano y, puesto que el saber es uno, podemos inferir que el principio, que sirve de fundamento a tal saber y al sistema del saber como Doctrina de la Ciencia, es también uno. Este primer principio fundamental del saber humano, que no es otro que el Yo, es el principio que Fichte coloca en la cima de la primera versión completa de su filosofía, la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794-1795).

Esta primera exposición de su sistema, a la que seguirán muchas otras, debido a la necesidad de esclarecerla cara al público y cara a sí mismo, es la más conocida, la más famosa por ello y también las más controvertida. El objetivo de esta obra no es otro que la construcción de un sistema de estructura spinozista en cuya cima establece un primer principio («Yo soy absolutamente lo que soy») a partir del cual han de deducirse todas las determinaciones del sistema. Como dice Fichte, «la esencia de la filosofía crítica consiste en establecer un Yo absoluto, completamente incondicionado y no determinable por algo más elevado; y si esta filosofía procede de manera consecuente a partir de este principio fundamental, se hace Doctrina de la Ciencia» (S.W.I., p. 119; v.c. p. 32). «Actuar consecuentemente» significa, naturalmente, para Fichte, referir todos y cada uno de los elementos del sistema a este primer principio incondicionado. Este es el sentido de las siguientes palabras: «El Yo es sustancia en tanto que es considerado como el ámbito total absolutamente determinado, que abarca toda realidad... No se puede pensar sustancia alguna sin relación con un accidente... El Yo es sustancia en la medida en que todos los modos posibles de acción (formas de ser) son puestos en él... Originariamente no hay más que una sustancia: el Yo; en esta sustancia una son puestos todos los accidentes posibles; así, pues, todas las realidades posibles» (S.W.I., p. 142; v.c. pp. 49-50). «En cuanto el Yo es puesto, toda realidad es puesta; todo debe ser puesto en el Yo; el Yo debe ser absolutamente independiente; pero todo debe depender de él» (*Ibid.* p. 161). Esta es la particular solución que Fichte ofrece en la *Grundlage* a las dificultades de la Crítica enraizadas en el profundo dualismo entre el sujeto y el objeto. Todo el peso va a recaer ahora en el polo del sujeto. Fichte realiza, así, sin ningún complejo, lo que Jacobi llamó «egoísmo especulativo».

Parece difícil creer que con estas pocas palabras, aunque expresan una idea absolutamente fundamental, se pueda resumir una obra tan extensa y compleja como la *Grundlage*, pero para lo que a nosotros nos interesa —amén de las limitaciones de tiempo y espacio que esta potencia impone— no nos es necesario ir mucho más allá del nivel de los primeros principios del sistema, pues es aquí donde se encuentra la base del mismo intento sistemático y la misma fuente de las dificultades de esta primera versión de su filosofía, habida cuenta del marco especulativo tan cerrado de la *Grundlage*. Y esas dificultades aparecen en el preciso momento en que hay que explicar la conciencia, el hecho de la representación. En efecto, cuando la *Grundlage* pretende este fin, no puede dar cuenta de la limitación necesaria para la conciencia, desde el Yo absoluto. En el §5 de la *Grundlage* dice Fichte: «...el principio de la vida y de la conciencia, el fundamento de su posibilidad está ciertamente contenido en el Yo; pero por esto no surge todavía una vida efectiva, una vida empírica en el tiempo, y otra distinta es para nosotros absolutamente impensable. Si debe ser posible una vida efectiva semejante, entonces para ello se requiere aún un choque particular sobre el Yo producido por el No-Yo... La Doctrina de la Ciencia es, por consiguiente, realista. Ella muestra que la conciencia de las naturalezas finitas no se puede en absoluto explicar si no se admite una fuerza opuesta totalmente a ellas, y de la que incluso dependen en su existencia empírica» (*Ibid.* p. 279). Así Fichte, para explicar la conciencia, no tiene más remedio que salir del primer principio y establecer un segundo principio, el del No-Yo, incondicionado en su forma y, por ende, distinto del Yo del primer principio y que, en definitiva, él no pone. Como R. Lamblin mantiene en su artículo «El problema de la interpretación del idealismo trascendental absoluto» decir que la doctrina fichteana es un idealismo trascendental absoluto y no un idealismo absoluto real, significa justamente subrayar que nos las tenemos que ver con las condiciones de posibilidad de la conciencia del objeto y que si para la conciencia no hay otro objeto posible más que el que ella constituye a partir de sí misma, si para ella materia y forma derivan de sus propias leyes, la producción del No-Yo por el Yo no puede de ninguna manera explicarse directa e incondicionalmente a partir del Yo, sea éste el Yo reflexivo absoluto ilimitable o el Yo cuantitativo limitado por el No-Yo, de tal manera que la hipótesis de la cosa en sí, que no debería ser en el sistema más que una condición de posibilidad ideal de la conciencia contradictoria del No-Yo, remite finalmente a un sentido en sí de la afección, distinto del sentido que la conciencia le concede, poniéndola como la condición de posibilidad de su propio surgimiento. (Cf., en *Les études philosophiques*, 3-1976, p. 299). No deja, pues, de llamar la atención, después de las críticas de Jacobi y Maimon a la cosa en sí y después de aceptar la empresa de construir un idealismo tan radical como jamás fue profesado, según sus propias palabras, encontremos en la *Grundlage* textos como el siguiente: «La cosa en sí es algo para el Yo y, por consiguiente, en el Yo y, sin embargo, no debe ser en el Yo: algo, pues, contradictorio que, no obstante, tiene que ser colocado como objeto de una idea necesaria, en el fundamento de todo nuestro filosofar y de todas las acciones del espíritu finito, aunque no se haya tenido conciencia clara del mismo y de la contradicción que hay en él. Todo el mecanismo del espíritu humano y de todo espíritu finito se funda en esta relación de la cosa en sí con el Yo. Querer modificar esta relación significa anular toda conciencia y, con ella, toda existencia» (*Ibid.*, pp. 280-281). No es de extrañar, pues, la decepción de aquéllos que esperaban la eliminación, por parte de Fichte, de todo dualismo en su sistema, y aunque la solución de esta antinomia fue proyectada por Fichte a la segunda parte de la *Grundlage*, es decir, a la ciencia de lo práctico, a pocos conven-

ció ver convertido al Yo absoluto en una idea de carácter regulativo. Y, en efecto, vuelve a reproducirse aquí la misma dificultad para explicar la conciencia. Como establece Ulrich Claesges en su complejo libro *Historia de la Autoconciencia. El origen de los problemas especulativos en la Doctrina de la Ciencia fichteana de 1794-5* (Ed. Den Haag. M. Nijhoff, 1974), la historia de la autoconciencia es puramente inexplicable si el Yo absoluto no es más que una idea. El punto de partida de la historia de la autoconciencia sólo puede ser la situación inicial de la conciencia (sentimiento o intuición inconsciente). La estructura de esta situación está explicada a partir del Yo absoluto como idea y del límite como idea, pero la situación inicial es situación de una conciencia en la cual la existencia ha sido puesta en cuestión por la ambigüedad del primer principio. La determinación de la conciencia sólo es posible si la existencia real de esta conciencia es puesta. El Yo absoluto es introducido como la unidad de la idea (principio explicativo) y del ser (existencia real). Pero esta unidad o esta indiferencia de la vida y del ser conlleva un problema que es el problema especulativo fundamental del Idealismo alemán: la unidad debe ser ella misma una idea o un ser, alternativa que la *Grundlage* no puede resolver ni en un sentido ni en otro.

Pretendiendo crear un sistema especulativo cerrado, Fichte se ve obligado a salirse del rígido marco impuesto por ese discurso especulativo cuando se trata de explicar la conciencia. Fichte, como hemos visto, no tendría más remedio que reconocer, por una parte, la existencia independiente del No-Yo y, por otra, un dualismo en su filosofía, pues para explicar la conciencia necesitamos dos polos, el Yo y el No-Yo en la síntesis cognoscitiva. Desde este momento, como diría Hegel, se acaba la deducción que la Doctrina de la Ciencia pretende realizar, permaneciendo Fichte en el dualismo ya criticado a Kant, pues es imposible, para dar cuenta de la conciencia, explicar cómo, desde un Yo infinito surge algo finito, un Yo y un No-Yo divisibles en relación, según reza el tercer principio de la Doctrina de la Ciencia.

Aquí se encuentra, para nosotros, la clave de la necesidad de evolución de la doctrina fichteana: la dificultad de la teoría de los principios. Es sintomático, a este respecto, que el escrito inmediatamente posterior a la *Grundlage*, el *Compendio de lo que es propio a la Doctrina de la Ciencia desde el punto de vista de la facultad teórica* (1795), aún permaneciendo totalmente dentro de la esfera de la *Grundlage*, tenga su comienzo al nivel del tercer principio de la Doctrina de la Ciencia, es decir, al nivel en que están en relación recíproca el Yo y el No-Yo divisibles o finitos, esto es, en el principio de conciencia de Reinhold.

Lo que hemos expuesto es el núcleo central y también problemático de la primera exposición de la Doctrina de la Ciencia que, como hemos dicho varias veces, debía realizar la empresa de elevar la filosofía al grado de ciencia. El éxito o el fracaso de tal empresa para el público filosófico del momento se argumentó, unas veces por el excesivo arrojo de la misma, otras veces por la modestia de sus resultados, pero siempre con el trasfondo de los intereses de las distintas escuelas interesadas en copar el ámbito cultural alemán.

La recepción e interpretación de la *Grundlage* por parte de sus contemporáneos fue tan diversa como lo eran sus propios intereses, pero en cualquier caso, y a pesar de la defensa a ultranza de su filosofía por parte de Fichte allí donde sólo veía oscuras manipulaciones de su pensamiento, tal recepción e interpretación fue en buena medida determinante de la propia evolución de la Doctrina de la Ciencia. Naturalmente Fichte no valoró de igual manera a sus críticos e intérpretes. A un C. Christian Erhard Schmid que, en su *Fragmento de una obra sobre la filosofía y sus principios*, hacía un uso erróneo de los principios de su Doctrina de la

Ciencia; a un Sommer, que en 1796 publicó un panfleto contra la Doctrina de la Ciencia, titulado «Principios kantianos, un artículo a la moda literaria»; a un Benjamín Erhard que calificaba a la filosofía de Fichte de supremo error de la razón que desconoce sus límites; o a un Nicolai que en varios de sus libros calificaba a Fichte de «loro sin cabeza» que repite a Kant de carretilla, de «filosofastro» que refiere todos los conocimientos humanos a proposiciones puramente formales, incondicionadas, puestas por sí mismas, y que le recomienda en su *Sempronius Gundibert* que deje la filosofía y vuelva a su origen de tejedor; a críticos de este talante, digo, Fichte respondía, o con la indiferencia más absoluta, o con toda la dureza de la que era capaz su fortísimo carácter. Obsérvese, por ejemplo, la respuesta que da a Sommer en sus *Anales del tono filosófico* (1797): «Dos palabras a tí, querida oca, no porque puedas comprenderlas, sino para los que te rodean, como se hace con los niños y con las bestias desprovistas de razón. Pobre bestia, tú encuentras totalmente sin piedad mi juicio de que ciertas personas no deberían hacer filosofía y gritas lamentándote que qué pueden hacer los desgraciados. ¿Acaso me importa? Ellos harán lo que quieran y puedan. Harán lo que sin duda tú haces: comer, beber, dormir, cacarear. Si tu guardián te prohíbe dar gritos en relación con la Geometría porque no la has aprendido, tú no te quejas... Pero la filosofía es algo totalmente distinto, la filosofía se adquiere al mismo tiempo que el pico, ¿verdad, querida oca? (S.W. II, nota 3, pp. 480-481).

Pero si el pensamiento de Fichte podía aguantar bien las diatribas de los propagandistas del llamado «sano entendimiento común» y de los enemigos de la filosofía trascendental, éste no era el caso ante las observaciones, que en muchos casos envolvían veladas críticas, de pensadores tradicionalmente empeñados en el desarrollo de la filosofía crítica. A la contrariedad producida por la famosa Declaración de Kant en la *Allgemeine Literatur Zeitung* en 1799, descalificando su filosofía como mera lógica de la cual no se puede extraer un objeto real, Fichte tuvo que añadir el pesar producido por el hecho de que Reinhold, tantos años interlocutor privilegiado de incluso sus más íntimos pensamientos, evolucionando hacia el realismo instigado por Jacobi, iba a proclamarse públicamente discípulo de Bardili, cuya *Lógica*, bajo el pretexto de perfeccionar la filosofía crítica por vías distintas, era en el fondo su más directa negación. La alianza de Reinhold con la persona que criticaba a Fichte, en primer lugar, el restituir contra Kant, un valor de verdad en lo universal queriendo ligarlo absolutamente a la individualidad más palpable, el Yo, y, en segundo lugar, comenzar la filosofía por un hecho sin sujeto agente, sin ser, convirtiéndola en algo desprovisto de todo fundamento, dio mucho que pensar a Fichte, a pesar de que prefiriera mantener la verdad de su doctrina a continuar las relaciones con Reinhold.

El mismo Jacobi, que en otro tiempo llamara a Fichte el «verdadero Mesías de la Razón Pura», en una carta dirigida al autor de la Doctrina de la Ciencia el 18 de enero de 1799, le reprochaba a la Doctrina de la Ciencia no ser, en el fondo, más que un spinozismo invertido. Según Jacobi, el principio de su filosofía, la identidad del sujeto y el objeto, no era otro que la sustancia de Spinoza: la unión inseparable del pensamiento y la extensión, y que su espíritu, al igual que en el spinozismo, era el de un materialismo sin materia, una mathesis pura donde la conciencia desnuda y vacía hace las veces del espacio matemático. El método de la Doctrina de la Ciencia, continúa Jacobi, consistía, al igual que en Spinoza, en una dialéctica cuya pretensión era engendrar el universo, reconstruirlo idealmente, verdadera manera de conocerlo científicamente, de comprenderlo. Pero sólo el espíritu absoluto sería capaz de crear lo real

por la simple virtud de su pensamiento; una tal dialéctica, olvidadiza de los límites del espíritu humano, tomaba, pues, por la realidad el juego de abstracciones donde nuestro entendimiento se ejerce: juego de incautos que dejan escapar precisamente la verdad, la realidad que quieren explicar.

Las críticas cada vez se acercaban más al blanco. Pero Fichte ya llevaba varios años repensando su sistema. Sus reflexiones, extendidas a lo largo de tres o cuatro años, son las que hoy conocemos como las «Dos Introducciones a la Doctrina de la Ciencia» y la llamada «Doctrina de la Ciencia Nova Methodo», publicada ésta por Jacob en 1937.

Cómo olvidar aquí el importante papel que cumple otro de los puntales básicos del Idealismo Alemán: Schelling. El que fue considerado como el más fiel intérprete y seguidor de la filosofía de Fichte y de cuyos primeros escritos se decía que meramente explicaban la Doctrina de la Ciencia, llevaba, bajo unas fórmulas de apariencia fichteana, los argumentos a los cuales Fichte ya no podría hacer caso omiso, de tal manera que podemos decir que en ellos se encuentra el motivo directo de prácticamente todas las sucesivas exposiciones de su sistema hasta su muerte en 1814.

Schelling, en sus *Cartas filosóficas sobre Dogmatismo y Criticismo*, consideraba a la Crítica de la Razón Pura de Kant, no como un sistema, sino como un canon para todo sistema. Sólo así, mantiene Schelling, tiene sentido en la doctrina kantiana la noción de cosa en sí. Si Kant hubiera querido, como se cree generalmente, destruir el dogmatismo, lo hubiera hecho, pero lo que Kant en realidad ha pretendido destruir, según Schelling, es la pretensión de construir un sistema sobre fundamentos teóricos. Después del planteamiento crítico, todo sistema no es más que una acción práctica, es decir, un acto de voluntad, de tal manera que si la Crítica, en cuanto método, es irrefutable, todo sistema es refutable *prácticamente* desde el sistema opuesto. Así dice Schelling: «La Crítica de la Razón Pura no se ha dejado contaminar por la individualidad; precisamente por esto ella vale para todo sistema, mientras que todo sistema tiene en sí la impronta de la individualidad en cuanto no puede ser realizado más que prácticamente (subjetivamente). Cuanto más se acerca una filosofía al sistema, tanto más toman parte la libertad y la individualidad, tanto menos puede pretender universalidad» (S.W.I., p. 304). Consecuentemente con esto, prosigue Schelling, «sólo la Crítica de la Razón Pura es o contiene la auténtica doctrina de la ciencia, pues ella vale para todo sistema. Si la ciencia debe devenir sistema, debe elevarse a un principio absoluto. Pero no es posible que la doctrina de la ciencia pueda presentar un solo principio absoluto para devenir con esto un sistema (en el preciso sentido del término), pues ella no debe contener un principio absoluto, un sistema determinado y conducido a término, sino el canon para todos los principios y sistemas» (*Ibid.*, p. 304-5). Si este paso no tiene que significar que Schelling oponga Kant a Fichte, es imposible, sin embargo, no recordar que la solución del tercer principio, que contiene la cuestión del juicio sintético, es en la *Grundlage* decidido por un «decreto de autoridad de la razón» (*Grundlage*, S.W.I., p. 106), decisión que subordina el No-Yo al Yo. Desde el punto de vista de Schelling, en este «decreto de la razón» se podría ver el paso o salto de la posición crítica o doctrina de la ciencia al idealismo.

Otro aspecto que interesa destacar de la posición de Schelling es el que se compendia en la siguiente afirmación: «El Yo es porque es, sin condiciones y limitaciones. Su forma originaria es la del ser puro, eterno; de él no se puede decir que era, que será, sino sólo que es» (S.W.I. Von Ich als Princip der Philosophie, p. 222). De ahí la completud de la intuición intelectual,

supremo conocimiento humano, y su independencia del conocimiento discursivo. En cuanto no puede más que tender a este Absoluto, pues este tender constituye su ser que es, pues, una aspiración, el Yo empírico tiende a la propia destrucción. Sólo el Absoluto es.

Esto no tiene más remedio que parecer fichteano. Pero si es así, cómo puede la *Grundlage* evitar reconocer que ella, en cuanto tiende al sistema, es decir, a la coincidencia de su principio con su resultado, tiende al spinozismo?. Para comprender cuánto había reflexionado Fichte sobre una tal consideración de su pensamiento, basta sólo recordar que la crítica que nuestro filósofo dirige a Spinoza en la *Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1801 es precisamente la contraria a la que le dirige en la *Grundlage*. A Spinoza se le criticará no ya la actualidad del Absoluto, sino la imposibilidad de su sistema para deducir cómo se puede pasar del Absoluto al accidente: «Cómo Spinoza puede llegar desde la infinitud que, para él, se disuelve en sí misma, a algo sólido, cerrado? (*Darstellung der W.L.*, p. 88). De esta manera, la crítica alcanza así a su propia *Grundlage*.

El mismo Fichte, que ya en 1797, con motivo de la publicación de la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, comunicaba a Reinhold su insatisfacción por la *Grundlage*, comprendió el mensaje crítico de las *Cartas* de Schelling: es especulativamente imposible representar, por medio de las leyes lógicas del pensar, la relación entre el Yo infinito y absoluto y el Yo finito. Para que esto fuera posible, se requería dar entrada a la posición de un No-Yo que estableciera los límites y, por lo tanto, la finitud del propio Yo. El problema, por tanto, era el siguiente: cómo el Yo absoluto puede poner desde su propia actividad infinita un No-Yo, esto es, una no-actividad o pasividad. Aceptarlo implicaba destruirlo como principio absoluto; no hacerlo suponía destruir los dos primeros principios de la *Grundlage* y, por ende, el carácter sistemático de la ciencia y todo fundamento explicativo de la conciencia. Sólo le quedaba, así, una opción a Fichte, a saber, eliminar el procedimiento deductivista o sintético y aceptar como base de la nueva Doctrina de la Ciencia el tercer principio, esto es, la relación recíproca originaria, limitante, entre el Yo y el No-Yo. Toda la Doctrina de la Ciencia consistirá en una reflexión sobre este hecho. El nuevo método, establecido en las Dos Introducciones a la Doctrina de la Ciencia y en la llamada *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1798), no será sintético, no intentará llevar a cabo la deducción de la conciencia desde el Yo Absoluto, sino exclusivamente analítico, en el que se pretende mostrar las condiciones de posibilidad de la propia conciencia.

¿Qué diferencia real lleva consigo este cambio de planteamiento?. Esencialmente el siguiente: mientras que en la *Grundlage* rompía los planteamientos kantianos al otorgarle una realidad inmediata al principio incondicionado, una capacidad productiva que se media a sí misma y que es caracterizada por Fichte como Sustancia, ahora lo incondicionado en ningún modo va a poder ser utilizado como punto de partida de deducciones y de derivaciones representables de una manera metafísica. ¿Cuáles serán entonces los resultados del análisis de la conciencia? ¿Qué estatus tiene el Yo incondicionado que descubrimos? Fichte será terminante en la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*: «El Yo es una mera idea y nunca llega a la conciencia. Sólo en la relación recíproca de las actividades opuestas es sujeto y objeto al mismo tiempo» (p. 35-36).

¿Qué significado tiene la actual posición? Significa aceptar la metodología de la Crítica de la Razón Pura en lo que concierne a los planteamientos de la dialéctica trascendental. El Yo ahora es algo exclusivamente pensado, es una idea, un nóumeno, que se proyecta a partir de

los hechos de la conciencia producidos por la relación entre el Yo y el No-Yo finitos, en tanto que es el punto final, la X, en la que las distintas acciones se reúnen, pero de ningún modo se da a la propia conciencia como intuición. Ésta, la intuición, refiere ahora a la actividad real del Yo finito: no hay una intuición que reúna en una misma acción todos los tipos de acciones de este Yo finito (voluntad, querer, sentir, pensar, etc.). Ese Yo en el que se reúnen todas las acciones es inconsciente, pero hay que pensarlo como unidad, como un incondicionado. La filosofía trascendental, así, tiene un único contenido: mostrar cómo las acciones de lo finito se condicionan recíprocamente. En esa reciprocidad de condicionamiento se deja pensar su unidad en un sujeto incondicionado. Pero esta unidad es una mera idea, un noúmeno, como podría permitir la Crítica de la Razón Pura. De ningún modo podemos reconstruir el sistema a partir de la deducción de esas acciones desde el Yo ideal al que hemos llegado. El método analítico nunca puede transformarse en un método sintético. La Doctrina de la Ciencia ya no se construye sobre el modelo de la Geometría, sino sobre el modelo de la dialéctica trascendental que busca lo incondicionado por medio de la reflexión conducida por el pensar.

El problema ahora se sitúa en las antípodas de la Grundlage. Aquí teníamos un principio incondicionado y queríamos llegar a un opuesto a él, a lo finito. Se nos mostró imposible. Ahora tenemos el ámbito de lo finito analizado. Hemos reducido todo objeto a representación y hemos estructurado las acciones de la subjetividad a partir de una unidad que, por lo tanto, es absoluta o incondicionada, pero ese absoluto lo hemos reconocido como una mera idea. La cuestión, sin embargo, es la siguiente: ¿cómo podemos pensar la idea como primer principio? ¿Cómo lo ideal puede elevarse a principio de lo real, de las acciones reales del sujeto y del objeto finitos? El nuevo método no resuelve el viejo problema, que en la Grundlage se planteaba así: cómo el fundamento ideal deviene fundamento real, empírico, estructurante de la vida, de la conciencia y de la realidad humana. Aceptar la dialéctica kantiana, como estrategia, esto es, aceptar lo incondicionado como idea, no resolvía, sino que profundizaba el abismo entre lo incondicionado ideal y lo condicionado realmente existente. Si lo condicionado debía ser real, lo incondicionado tenía que ser el Ser. La conciencia sólo era explicable si tenía su fundamento en la realidad, no en otra idealidad pensada. La única alternativa viable, por ende, era mostrar la primacía del Ser sobre la subjetividad. Esta primacía es la que se va a exponer en la *Neuer Darstellung der Wissenschaftslehre*, de 1801. Ahora la Doctrina de la Ciencia se ocupa directamente de la manifestación del Absoluto, de la imagen del Ser.

Es preciso, por tanto, reconocer que, aunque se trata de una exposición suficientemente diferenciada de la *Grundlage*, la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, entra dentro de su ámbito de influencia, ya que pretende fundamentalmente eso: dar solución al viejo problema de lo incondicionado y lo condicionado con una misma orientación, a saber, la de situar lo incondicionado en algo ideal subjetivo. Sólo el método cambia ahora, no el principio. Este no es el caso de la *Neuer Darstellung*. Aquí el principio de la absoluta reflexión se despliega como principio de la imagen: el Yo es autosaber que se sabe como imagen del Ser.

La reflexión fichteana sobre el Ser que comienza con la exposición de 1801 y se desarrolla en la Doctrina de la Ciencia de 1804, supone un alejamiento importante de los primeros planteamientos de su filosofía. El pensamiento schellinguiano mostrando que la naturaleza estaba en el principio del sujeto tuvo, sin duda, gran influencia en este giro fichteano.