

TEMA 2: El idealismo trascendental de Fichte: el Yo como acción originaria y la *Doctrina de la Ciencia*

Sumario

0. Bibliografía

1. A la búsqueda del primer principio (1790-1794). El encuentro con Kant y la *Reseña de Enesidemo* (1794)

- a) El encuentro con Kant y la radicalización del primado de la razón práctica
- b) La *Reseña de Enesidemo* (1794): El Yo puro como principio supremo y el rechazo de la cosa-en-sí

2. Hacia el sistema de la Doctrina de la Ciencia. Estructura y principios especulativos de la *Grundlage* de 1794-95

- a) Sobre el origen histórico y el sentido general de la obra
- b) Primera parte: Los principios especulativos de la Doctrina de la Ciencia
- c) El principio supremo: “Yo soy” y la autoposición del Yo (DC, &1)
- d) El No-Yo como principio de contraposición (DC, &2)
- e) El principio de la divisibilidad del Yo y del No-Yo (DC, &3)
- f) Fundamento de la división de la Doctrina de la Ciencia en filosofía teórica y práctica y el proyecto sistemático de 1794

3. La recepción de la Doctrina de la Ciencia por sus coetáneos. Espinosismo, ateísmo y dogmatismo

- a) El ateísmo de Fichte y Forberg: La religión como gobierno moral del mundo
- b) Ateísmo especulativo, ateísmo práctico. La carta de Jacobi a Fichte
- c) “El rey de los judíos de la razón especulativa”. La Doctrina de la Ciencia como espinosismo invertido
- d) El criticismo como baluarte del dogmatismo (Schelling)

Apéndice de Textos:

- *Reseña de Enesidemo* (1794), pp.81-83
- *Fundamento de toda doctrina de la ciencia* (1794-95), &1, pp.16-17
- *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* (1794), &8, pp.51-53

1. A la búsqueda del primer principio (1790-1794). El encuentro con Kant y la *Reseña de Enesidemo* (1794)

a) El encuentro con Kant y la radicalización del primado de la razón práctica

1. *De la religión cristiana a la filosofía práctica* [1791-92]. El 4 de julio de 1791 Fichte es recibido por Kant en Königsberg. La visita está motivada por el entusiasmo que le había despertado la lectura de la *Crítica de la razón pura* y sobre todo de la *Crítica de la razón práctica* el año anterior, a las que se había acercado ante la necesidad de dar clases sobre la filosofía de Kant a un estudiante de Leipzig. Ese entusiasmo respondía en buena parte a la perspectiva de solución que se abría desde el criticismo al problema vital y filosófico que preocupaba a Fichte desde su época de preceptor en Zürich (1788-1790), y cuya resolución se le había complicado tras la lectura del libro de Jacobi *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* en 1789 (2ª edic.), en el cual – como es sabido – se ponía de manifiesto que la razón especulativa conduce inevitablemente al determinismo y al ateísmo. Ese **problema** era el siguiente: ¿cómo es posible superar la corrupción social de los tiempos (problema rousseauiano), determinada por la escisión de la existencia humana entre el ser y el sentido, entre la naturaleza y la libertad?; y, por tanto, ¿cómo reconstruir racionalmente la *integridad* de la vida humana en todas sus diversas dimensiones sin caer en el salto mortal de la fe jacobiana, y teniendo en cuenta la nihilidad absoluta de la naturaleza sensible?

En la filosofía de Kant encuentra una **respuesta** ‘provisional’ a esta cuestión, pero también una **dificultad** insalvable:

- *respuesta provisional*: el criticismo garantiza una autolimitación de la razón especulativa y, por tanto, del determinismo de la naturaleza sensible desde la razón moral.
- *Dificultad insalvable*: el criticismo no explica cómo es posible que esa razón moral mueva realmente a seres sensibles y, por tanto, no garantiza una articulación plena entre libertad y naturaleza.

Por ello la reflexión de Fichte se va a orientar a partir de 1791 a la resolución de esta dificultad. Y lo va a hacer tratando de responder inicialmente a dos cuestiones básicas:

- 1) ¿Cómo es posible *a priori* una ‘sensibilización’ de la ley moral?; o sea, ¿cómo puede lograrse en el hombre realmente una conciencia moral?
- 2) ¿Cómo es posible *de facto* esa conciencia moral en el hombre en una época de corrupción o depravación de la naturaleza humana?

→ Pues bien, la respuesta a estas cuestiones es la siguiente:

- 1) *La creencia religiosa como praxis moral*: la primera cuestión lleva a Fichte ya en 1791, tal como se desprende de sus *Reflexiones filosófico-*

religiosas, a reclamar la *religión* (cristiana) como complemento necesario de la moral, ya que es en ella donde tiene lugar esa ‘sensibilización’ de la ley moral en la figura de Dios como Bien Supremo. La clave para esta incorporación de la creencia religiosa a la moral racional la encuentra Fichte en la doctrina kantiana de los ‘postulados de la razón práctica’ (inmortalidad, Dios), que él interpreta como hipóstasis o encarnación sensible de la ley moral, en virtud de la cual se garantiza la posibilidad de un efecto sensible de la ley moral en el hombre y, por ende, la posibilidad de una conciencia moral.

2) *La filosofía práctica como doctrina de la Revelación*: Fichte se percata, sin embargo, de que esa síntesis o articulación práctica entre moral y sensibilidad que teóricamente tiene lugar en la religión, solucionaría el problema si *realmente* hubiera creencia religiosa. Pero el problema de su época –así lo ve Fichte– es precisamente que se ha perdido el sentido religioso o la fe en Dios, o, lo que es lo mismo, que se vive en una época corrupta. Mas entonces, ¿cómo se puede regenerar la naturaleza caída?, ¿cómo es posible que el hombre llegue a recuperar su conciencia moral y su bondad? Éste es el punto de partida del escrito publicado anónimo en 1792 con el título *Crítica de toda Revelación*. La importancia de este escrito reside en que Fichte va más allá de lo que permite la teoría moral kantiana, al bosquejar por su cuenta una filosofía de la historia entendida como teodicea. Pues sólo desde esta última puede responder a la pregunta precedente. Y lo hace en los siguientes términos:

- i) En principio, la posibilidad de una regeneración moral de la naturaleza humana corrupta depende de una intervención sobrenatural o ‘mesiánica’, a saber, de un acto de *revelación* de la ley moral al hombre, como la que se produjo en los orígenes del cristianismo: Dios se hizo hombre (ser sensible) para redimir a la humanidad corrupta y abrir el camino hacia la moralidad.
- ii) Pero esa ‘revelación’, que fue necesaria en el pasado, cuando el hombre no conocía en su pureza la ley moral, se ha hecho superflua a finales del siglo XVIII gracias a la *filosofía práctica* de Kant, que nos ha dado a conocer en toda su pureza esa ley moral. Por tanto, la filosofía kantiana es ahora el texto de una *revelación puramente racional* de la ley moral, la que sustituye a la antigua Revelación cristiana, y el ‘filósofo’ es, debe ser, pues, el nuevo ‘Mesías’.

Con todo, seguía habiendo un hecho inexplicable: si gracias a Kant el hombre ya es consciente de la ley moral, ¿por qué la época sigue estando corrupta? Sin duda, por dos razones: porque la filosofía no ha sido capaz de fundamentar de modo irrefutable la ley moral y su triunfo práctico, y porque el filósofo no se ha convertido aún en ‘sabio’, en ejemplo y guía moral de la sociedad. Por tanto, la regeneración moral de la época por parte de la filosofía y del filósofo depende de dos cosas:

- De la construcción de la filosofía como un *sistema racional* que muestre cómo la ley moral se realiza en el mundo sensible.
- De una praxis moral y política guiada por los filósofos convertidos en ‘sabios’.

[De este segundo aspecto, que nos conduciría a la teoría moral y, sobre todo, a la teoría política de Fichte, sólo trataremos la tarea del sabio planteada por Fichte en sus primeras lecciones de Jena. Por lo demás aquí nos centraremos sólo en el primer aspecto, el que concierne a la transformación de la filosofía en sistema especulativo. Sin embargo, ambos fueron estrechamente unidos en Fichte a partir de 1792-93].

2. *Hacia la construcción del sistema filosófico mediante la radicalización del primado de la razón práctica* [1792-93] La ocupación de Fichte con el problema de la construcción de la filosofía como un sistema absoluto, que le permitiese asumir verdaderamente el papel de la Revelación cristiana, le llevará a partir de 1792 a buscar una solución conjunta a los dos retos siguientes:

- i) La ‘salvación’ de la filosofía kantiana del *escollo del escepticismo* al que la había abocado Schulze, reconstruyéndola sistemáticamente de tal manera que Reinhold quedase enteramente ‘superado’; y
- ii) La búsqueda de un principio supremo de la filosofía capaz de asegurar principalmente el *triunfo práctico de la ley moral* en la naturaleza humana.

→ Pues bien, la solución conjunta a estos dos objetivos se halla ya bosquejada en la *Reseña de Creuzer* y sobre todo en la de *Gebhard*,¹ publicadas ambas en 1793, y consiste básicamente en radicalizar en términos absolutos el *primado de la razón práctica* sobre la especulativa sugerido por Kant al final de la *Crítica de la razón práctica*. Dicho de otro modo: se trataba de llevar a cabo una “cartesianización práctica” de Kant en estos términos:

- i) el principio supremo debe residir en la inmanencia de una 'subjektividad práctica', no teórica: es decir, en la *libertad* (no en la 'representación' del 'Yo pienso').
- ii) Pero esta libertad, fundamento de la ley moral, garantizará el triunfo práctico de la moral, sólo si da cuenta tanto del 'sentimiento' moral en nosotros como de toda 'materia sensible' del conocer. Dicho de otro modo: *el mundo sensible* debe ser explicado, 'deducido' *como un efecto fenoménico de la libertad*, cuyo sentido último es el de servir de obstáculo para el combate moral del hombre.

==> Teniendo a la vista este planteamiento, en el que ya se deja entrever el principio supremo de la filosofía, Fichte inicia la discusión con Reinhold y con Schulze en el otoño de 1793, cuyos resultados se plasman en dos textos: el extenso manuscrito titulado *Meditaciones privadas sobre la filosofía elemental* (inédito) y la célebre *Reseña de Enesidemo*, de la que vamos a ocuparnos aquí más detenidamente.

¹ Se trata de las Reseñas de Fichte a los siguientes libros: Leonhard CREUZER, *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, Giessen: Heyer 1793; y Friedrich Heinrich GEBHARD, *Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwohlen*, Gotha: Ettinger 1792.

b) La *Reseña de Enesidemo* (1794): El Yo puro como principio supremo y el rechazo de la cosa-en-sí

Texto de referencia: *Reseña de Enesidemo*, pp.81-83

1. *Significado y objetivos de la 'Reseña de Enesidemo'*. La *Reseña de Enesidemo* de Fichte apareció en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* los días 11 y 12 de febrero de 1794², pero fue redactada en el otoño de 1793, tras haber quedado aplazada desde mayo de ese año³. Su importancia estriba en que en ella, acaso más claramente aún que en las otras dos reseñas de aquel otoño de 1793⁴, tan luminoso intelectualmente para Fichte, se encuentra formulada por primera vez la idea del *Yo puro* como principio único y supremo de su filosofía, desde el cual Fichte construirá meses más tarde el sistema de su Doctrina de la Ciencia. Y ello tiene lugar además -tal como corresponde a una recensión- en un ajuste de cuentas tanto con la Filosofía Elemental de K.L. Reinhold como, sobre todo, con el escepticismo de G.E. Schulze, quien en su escrito *Enesidemo* (1792) había socavado profundamente las bases de la filosofía crítica y, particularmente, de la reconstrucción sistemática de Reinhold.

Por eso los objetivos de la *Reseña* son básicamente dos:

1) El primero y fundamental es salvaguardar la filosofía crítica de las acusaciones escépticas de Schulze, mostrando que a pesar del ataque del *Enesidemo* esa filosofía, "en sí y según su contenido interno, se mantiene aún tan firme como antes"⁵. Pero también, en la medida en que el ataque escéptico de Schulze iba dirigido principalmente contra la reconstrucción reinholdiana del criticismo,

2) superar la filosofía elemental de Reinhold, mostrando que la facultad de representación y el principio de conciencia no son originarios, sino 'hechos' (fenómenos) derivables de un principio supremo y único de toda la filosofía (tanto teórica como práctica), a saber, el *Yo como acción* originaria. Sólo avanzando más allá de Reinhold se podía al mismo tiempo responder a Schulze y preservar el kantismo del escepticismo, del cual no parecía protegerle la filosofía elemental.

Ahora bien, el cumplimiento de estos dos objetivos, o mejor dicho, la superación del escollo del escepticismo como superación al mismo tiempo de la filosofía elemental de Reinhold, pasaba necesariamente por una nueva

² Concretamente en los números 47 (pp.369-374), 48 (pp.377-383) y 49 (pp.385-89).

³ Algunas circunstancias, como la boda con Johanna Rahn, los viajes o la profundización en sus reservas frente a Kant y Reinhold, le llevaron a aplazarla continuamente (cf. Introducc. de *Reseña de Enesidemo*, Madrid: Hiperión 1982, p.16).

⁴ Se trata de las ya mencionadas reseñas *Creuzer* y *Gebhard*. En cuanto a la datación del descubrimiento fichteano del Yo puro como principio de la filosofía, parece que tuvo lugar precisamente en ese otoño de 1793, tal como atestiguan las conversaciones con Baggesen en Zürich entre octubre y diciembre de ese año (cf. Villacañas, *La quiebra de la razón ilustrada*, pp.107-108). No obstante, en un boceto de carta a Reinhold, fechado el 20 de febrero de 1793, ya reconoce Fichte haber avistado el primer principio de la filosofía, concordante con el 'espíritu' del criticismo (aunque no con su letra), gracias a una conversación con J.F. Schultz, a quien -según escribe luego en la 2ª Introducción a la Doctrina de la Ciencia- le dio a conocer entonces su "idea aún imprecisa de construir la filosofía entera sobre el Yo puro mucho antes de haberla visto con claridad" (cf. Introducc. de *Reseña de Enesidemo*, p.15-16).

⁵ *Reseña de Enesidemo*, p.89.

fundamentación de la filosofía kantiana sobre la base de un nuevo principio, verdaderamente único y supremo, que permitiese prescindir de la 'cosa-en-sí', esa gran aporía del criticismo, fuente tanto de objeciones dogmáticas como escépticas. Por eso, el núcleo sustantivo de la *Reseña* -al menos desde el punto de vista filosófico que aquí nos interesa- consiste tanto en el rechazo fichteano de la *cosa-en-sí* como una idea desajustada al espíritu del criticismo, cuanto en la formulación (y justificación) del nuevo *principio supremo* que la hace superflua. Ambas cosas están claramente ligadas entre sí dentro del planteamiento fichteano⁶.

2. *El rechazo de la cosa-en-sí*. El primer objetivo de Fichte es precisamente zanjar de manera definitiva el problema de la cosa-en-sí, como fuente principal de las objeciones dogmáticas y escépticas contra el criticismo kantiano. Se trata de un tema muy antiguo, vinculado a la tradición 'realista', que considera que la realidad y verdad de nuestras representaciones depende de su concordancia con algo totalmente *independiente* de ellas, y con respecto a lo cual -como reza en el texto de Fichte- ni Kant ni Reinhold "se han explicado todavía con suficiente claridad y energía" (p.81). El argumento en el que Fichte se basa para poner fin a este asunto, parte de la asunción radical de la doctrina kantiana de la *idealidad trascendental*, pero interpretada de manera un tanto logicista en los términos reinholdianos de *representabilidad* o relación de todo objeto posible con la facultad de representación del sujeto. De este modo, su rechazo de la cosa-en-sí consiste en poner de manifiesto que la idea de algo completamente independiente de nuestra conciencia o fac. representativa, sin siquiera contraponerse a ella, es, por lógicamente *contradictoria* (p.83), un pensamiento *vacío*, "una fantasía, un sueño, un no-pensamiento"⁷. El supuesto idealista de ello es obviamente que no podemos representarnos y ni siquiera pensar algo que no esté en relación "con *cualquier* facultad de representación" (p.81) y, por supuesto, con la facultad de representación humana⁸; o dicho con otras palabras, que en la explicación o comprensión de lo que aparece a nuestro espíritu no podemos salir del *círculo* de nuestra conciencia o facultad representativa⁹. La cosa-en-sí se rechaza, pues, no

⁶ Para Fichte es claro que el destino del problema de la cosa-en-sí y su resolución están vinculados al problema del primer principio de la filosofía crítica. Ello es manifiesto en el fragmento de las pp. 81-83, que tomamos aquí como punto de referencia básica.

⁷ *Reseña*, 78.

⁸ Fichte, en esto acaso interpretando a Kant mejor que otros, viene a considerar la cosa-en-sí como 'nada' en el sentido kantiano del *nihil negativum* ('objeto vacío sin concepto'), como algo en sí mismo imposible (por contradictorio), a diferencia del 'númeno' o *ens rationis* ('concepto vacío sin objeto'), el cual es algo ciertamente ficticio pero no imposible o contradictorio (cf. KRV A291-92/B 348-49). Acaso el matiz fichteano estribe, no obstante, en el cariz *logicista* del argumento, en virtud del cual lo que en Kant es sólo la contrapartida negativa de la idealidad trascendental de las condiciones de la 'sensibilidad' (lo no dado a nuestros sentidos), en Fichte se convierte en la contrapartida negativa de la idealidad trascendental de la conciencia 'lógica' (lo imposible por impensable).

⁹ Cf. *Reseña*, pp.75-76, donde Fichte, denunciando el supuesto de Schulze de que las formas universales y necesarias del conocer pudieran ser efecto de objetos exteriores a nosotros en sentido trascendental, como si hubiera un tránsito de lo exterior a lo interior o viceversa, añade: "la tarea de la filosofía crítica es, justamente, mostrar que no necesitamos un tránsito, que todo lo que aparece a nuestro espíritu ha de explicarse y comprenderse totalmente a partir de él mismo". Por eso a Kant -prosigue- "no se le ha ocurrido responder a una cuestión que, según ella, contradice la razón. Nos muestra el círculo del que no podemos salir, pero dentro de él nos muestra la más íntima coherencia en todo nuestro conocimiento".

tanto por ser lo *no dado* (e imposible de dar) a nuestra sensibilidad (Kant), cuanto más bien por ser algo *impensable*, no representable para nuestra conciencia. Es puesta, en suma, siguiendo a Reinhold, en relación absolutamente 'negativa' con la facultad de representación (lógica), más que con las condiciones formales de la sensibilidad, y de esta manera desvinculada por completo del problema de la 'materia' o contenido material de nuestras intuiciones empíricas.

3. *Yo puro adversus principio de conciencia*. El problema del primer principio o principio supremo de la filosofía crítica constituye, sin duda, el otro tema de la Reseña de Fichte. Su importancia reside en que representa la contrapartida del problema de la 'cosa-en-sí'. Fichte parece convencido de que si se logra hallar un verdadero *principio supremo de la filosofía trascendental*, entonces desaparecerá la 'cosa-en-sí' con todas sus aporías y, por ende, también las objeciones dogmática y escéptica que en virtud de ella se han alzado contra el criticismo. En el fragmento que comentamos esta idea aparece con plena nitidez a través de una doble observación: la primera, crítica con respecto a Kant, sugiere que la 'cosa-en-sí' fue introducida por éste para explicar o dar cuenta de lo que debería haberse explicado a partir de un principio único y supremo concorde con la filosofía crítica, y que el propio Kant no fue capaz de suministrar; la segunda señala, en cambio, como mérito de Reinhold haber retrotraído la filosofía kantiana "a un *único principio fundamental*", desde el cual pueda construirse "el sistema de los modos permanentes de acción del espíritu humano" (p.82).

Sin embargo, el **principio de conciencia de Reinhold** no satisface a Fichte en modo alguno, ya que -a su entender- no puede erigirse en ese principio supremo que se busca para la reconstrucción sistemática del criticismo y para la resolución del problema de la 'cosa-en-sí'. Fichte asume en buena medida las objeciones escépticas que Schulze ha hecho al principio de conciencia, e incluso las amplía avanzando así hacia lo que él considera que debe ser el principio supremo ajustado al espíritu del criticismo: el 'Yo puro'. Dichas objeciones -y las subsiguientes condiciones del principio supremo- son básicamente cuatro:

- En primer lugar, el principio de conciencia de Reinhold vale sólo para la *filosofía teórica* de Kant, pero no para la filosofía práctica; como principio meramente 'cognoscitivo', no puede erigirse en principio supremo de toda la filosofía crítica en general. La verdadera razón de esto es que la 'representación' o la conciencia teórica no puede explicar la posibilidad de la *acción moral en el mundo sensible*, ya que nos obliga a admitir la cosa-en-sí y, con ella, nuestra dependencia de algo ajeno a nosotros, con lo cual queda cuestionada nuestra libertad y su eficacia en el mundo. Por tanto, si se parte -como Reinhold- de la razón teórica, que es un ámbito dependiente o condicionado, nos vemos abocados no sólo al escepticismo cognoscitivo (como ha mostrado Schulze) sino también al escepticismo moral, esto es, al cuestionamiento de la posibilidad de una acción libre en un mundo externo del que seríamos dependientes y en el que, por tanto, estaríamos determinados. En suma: la función de principio supremo sólo puede cumplirla un principio más elevado: la subjetividad o el Yo puro, entendido esencialmente como acción libre.

- En segundo lugar, el principio de conciencia no constituye el *fundamento último* de todas las acciones del espíritu, sino sólo de las representaciones de la conciencia teórica o entendimiento finito. Schulze atinadamente objeta al respecto que no es un principio 'originario' o supremo, pero ello no se debe – añade Fichte- a que esté bajo la ley lógico-formal de todo pensar, sino a que presupone acciones más originarias del espíritu que las del representar, y que además son fundamento real de éstas. Pero ¿de qué acciones se trata? Sin duda, de la acción de *autoposición* del Yo absoluto -tesis-, que se da sólo en una *intuición intelectual*, y de la *contraposición* de un No-Yo absoluto -antítesis-, así como de la determinación recíproca de Yo y No-Yo en la conciencia empírica –síntesis-. La primera acción precede a cualquier representación, porque es, en realidad, el fundamento absolutamente incondicionado de toda forma de conciencia y experiencia, las cuales son así el producto sintético de un Yo finito gracias a la contraposición del No-Yo al Yo absoluto en la determinación concreta de un acto de representación.
- Mas, en tercer lugar, si el principio de conciencia no es supremo y originario, no se debe sólo a que no sea el auténtico fundamento radical de todas las acciones del espíritu; no es esto último precisamente porque constituye un principio meramente *empírico*, que expresa de manera abstracta simplemente un *hecho* (la experiencia psicológica de la conciencia o de las representaciones en mí -cartesianismo), y, por ende, puede ser refutado -así Schulze- aduciendo otros hechos o experiencias en contra; en vez de ser un principio *trascendental*¹⁰, metafísico e incondicionado, que exprese de manera especulativa una *acción*, la absoluta actividad ilimitada del espíritu o del Yo. En esta insistencia en que el principio supremo de la filosofía, si ha de ser verdaderamente originario, no debe expresar un 'hecho' (*Tatsache*) sino una 'acción' (*Tathandlung*), y en que, por ello, el principio de conciencia, en tanto que expresión abstracta de la conciencia psicológica o autoobservación empírica, presupone o se deriva de un principio más allá de toda experiencia, metafísico o especulativo, el del 'Yo puro' o 'Yo soy', que expresa la actividad incondicionada y absoluta de la subjetividad, radica la crítica quizás más contundente de Fichte a Reinhold en la *Reseña de Enesidemo*.
- Por último, y en cuarto lugar, Fichte asume la objeción de Schulze, según la cual el principio de conciencia no es autosuficiente o *autodeterminante*, porque presupone las acciones que lo determinan previamente como las del distinguir y del relacionar, o incluso las de sujeto, objeto y representación. Tal indeterminación indica su dependencia de un "*principio fundamental superior*" (p.63), absolutamente independiente y autodeterminado en sí mismo.

¹⁰ Para Fichte, como veremos, 'trascendental' quiere decir ante todo 'trascendente', o sea, más allá de toda experiencia, pues, como dice en la Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia, el fundamento no puede pertenecer al mismo orden que lo fundado, sino ser completamente heterogéneo con respecto a él.

=> De todo ello concluye Fichte que las objeciones de Schulze ponen ciertamente en cuestión el principio de conciencia como primer principio de la filosofía y exigen, por tanto, una nueva fundamentación de él:

"De lo dicho hasta aquí parece resultar que todas las objeciones de *Enesidemo*, en cuanto deben considerarse como dirigidas contra la verdad del principio de conciencia *en sí*, carecen de fundamento. Sin embargo, le alcanzan efectivamente en cuanto *primer* principio fundamental de toda la filosofía y en cuanto mero hecho, y hacen necesaria una nueva fundamentación de él" (p.69-70).

Esa nueva fundamentación es la que Fichte cree proporcionarle derivándolo del nuevo principio supremo de la filosofía: el Yo puro, expresado en el "Yo soy". Pero este principio trascendental permite también resolver por disolución el problema de la *cosa-en-sí*. El rechazo fichteano de esta noción –hemos visto más arriba– se basa en que la idea de algo absolutamente independiente de nosotros es lógicamente absurda. Y si su razón de ser estaba en que pretendía aludir a un supuesto “objeto absoluto”, ahora, desde la perspectiva del Yo como principio absoluto, esa idea del Objeto sólo puede tener sentido en relación con el Yo, a saber, como el *No-Yo* que se le contrapone en su seno. Pero entonces la problemática cosa-en-sí desaparece gracias a un cambio de punto de vista, consistente en que ya no es referida al *representar* sino al *actuar* como esencia del Yo. En virtud de ello ya no se trata del objeto absolutamente desconocido para nosotros sino del objeto que es absolutamente resistente a la acción, y que hemos de superar, por ello, en la praxis, y, particularmente, mediante la razón práctica.

2. Hacia el sistema de la Doctrina de la Ciencia. Estructura y principios de la *Grundlage* de 1794-1795

a) Sobre el origen histórico y el sentido general de la obra

Cuando Fichte llega a Jena en la primavera de 1794 a ocupar la cátedra de Filosofía kantiana abandonada por Reinhold, despierta una expectación entre sus oyentes, algunos muy ilustres (Schiller, los hermanos Schlegel, Hölderlin, W. Humboldt y posteriormente Schelling), muy superior al bagaje intelectual que hasta entonces podía acreditar. Sin duda, para la mayoría de ellos Fichte representa sobre todo la defensa de la libertad y de la acción moral del hombre, y aparece ante su público entusiasta como “un titán que lucha por la humanidad”¹¹. Pero carece aún de una obra teórica de gran calado, tal como corresponde a los requisitos académicos de su nueva posición. Para cubrir este vacío así como para satisfacer la inminente necesidad de la docencia escribe apresuradamente una serie de pliegos para uso exclusivo de los alumnos –si bien traspasarán las fronteras de Jena– que va publicando a lo largo de 1794 y primera mitad de 1795, a los que da el título de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer* [Fundamento de toda la doctrina de la ciencia, como

¹¹ Carta de Hegel a Schelling de 1794, en la que le informa de lo que le cuenta Hölderlin desde Jena (cf. Ripalda, *Escritos de juventud de Hegel*, F.C.E., p.56).

manuscrito para sus oyentes]¹². Esta magna obra, tanto por su ambición teórica como por su repercusión histórica, constituyó, a pesar de la premura con la que fue elaborada y la aún escasa madurez de las ideas contenidas en ella, el gran legado especulativo de Fichte para la época, o al menos el texto fundamental desde el que el pensamiento de Fichte fue leído, juzgado y finalmente condenado por sus coetáneos.

Como obra prematura y entusiasta, la *Grundlage* se vio expuesta a una serie de errores expositivos y teóricos que marcaron su destino, de los cuales Fichte se hace eco en el Prólogo de comienzos de 1795 (segunda entrega de la obra), pero que habían sido ya destacados sobre todo por los coetáneos en diversas recensiones¹³. En ellas éstos o bien rechazaban el contenido del sistema completo de la Doctrina de la Ciencia por ser fruto del “delirio exaltado” o un “sinsentido” que no puede tomarse en serio, o bien reprochaban a Fichte la “oscuridad” e “ininteligibilidad” de la forma expositiva tanto de la primera entrega de la *Grundlage* como del ensayo *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (particularmente su &8). En el mencionado Prólogo, escrito a manera de autodefensa, Fichte reconoce que la exposición es, sin duda, “extremadamente imperfecta y defectuosa” (p.87), pero considera que la oscuridad de algunas proposiciones puede disiparse si se las contempla desde la totalidad del sistema, ante el cual sólo cabe, en cambio, aceptación (y comprensión) o rechazo, e insiste en que su contenido corresponde a la verdad.

* Sólo un fundamento del sistema: En ese Prólogo Fichte reconoce no sólo ciertas modificaciones de sus ideas y de proposiciones particulares en el proceso de elaboración del texto, sino también que el libro no contiene íntegra su Doctrina de la Ciencia, pero sí lo suficiente para obtener una “visión completa del conjunto”, a saber: expone el “fundamento” y el “ámbito” que abarca el sistema completo (p.87). De ahí el título de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia]. ¿Qué quiere decir esto? Simplemente que la obra expone sólo los PRINCIPIOS fundamentales de la (Doctrina de la) Ciencia, a partir de los cuales debe derivarse y desarrollarse luego todo el sistema de saberes de la Doctrina de la Ciencia, y delinea a la vez el CONTORNO de saberes que componen su sistema, saberes filosóficos que Fichte irá elaborando en los años siguientes de su estancia en Jena. En suma: la Doctrina de la Ciencia es un amplio proyecto de sistema especulativo del saber, del que la *Grundlage* de 1794-95 sólo sienta las ‘bases’ o cimientos, sin construir el edificio entero, tarea esta última a la que Fichte se dedicará en sus obras posteriores.

Cuestión: Pero ¿qué es lo que hay que fundamentar?; ¿de qué suministra el fundamento la *Grundlage*?

* Un fundamento de la experiencia y de la ciencia: Fichte ha afirmado a este respecto dos cosas en principio distintas, pero que él reúne en un mismo proceder filosófico:

- i) por un lado, la tarea de la DC consiste básicamente en suministrar el *fundamento de la experiencia*, esto es, del conjunto de nuestras representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad (cf. 1ª Introducción de la DC, &1). En

¹² Las dos primeras partes de la *Grundlage* aparecieron en 1794, y la tercera a comienzos de 1795. Aquí manejamos la edición siguiente: *Doctrina de la Ciencia*, traducción e introducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires: Aguilar, 1975.

¹³ Por ejemplo, la reseña anónima de J.S. Beck sobre la 1ª entrega de la *Grundlage* en: *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer*, herausgegeben von Ludwig Heinrich Jacob, Halle, febrero de 1795, pp.121-144; así como las reseñas de la obra *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* (1794).

este aspecto, viene a ofrecer una explicación filosófica de la <<conciencia común>> o de nuestra experiencia teórica y práctica del mundo.

ii) por otro lado, la tarea de la DC consiste en construir la filosofía como un sistema científico completo de la razón y en cuanto tal ha de desarrollarse como un discurso de *autofundamentación* al margen de la experiencia (por tanto, como un discurso especulativo), que suministre desde la mera razón el *fundamento de todo saber* racional o saber del espíritu sobre sí mismo.

Ahora bien – tal como aclara Fichte en la *Primera Introducción de la Doctrina de la Ciencia*- estas dos tareas vienen a confluír de modo que el resultado final del proceso especulativo de la razón coincide esencialmente con la conciencia o experiencia común del mundo, con la sola diferencia de que esta última ha sido “esclarecida” y “explicada” conceptualmente. Dicho de otro modo: para Fichte la *Grundlage* suministra el fundamento de la experiencia pero de manera enteramente científico-racional, esto es, entregándonos el fundamento de todo saber del espíritu sobre sí mismo y a la vez fundamentándose científicamente a sí misma como saber trascendental y absoluto, basado en lo que la sola razón puede justificar desde sí. La unidad trascendental (los mismos principios especulativos) desde la que se resuelve esta doble tarea explica asimismo en qué medida para Fichte en la *Grundlage* ‘lógica’ y ‘experiencia’ (así como ‘pensar’ y ‘ser’) van unidas en el curso de la fundamentación o deducción filosófico-especulativa del mundo como dos caras distintas de la misma realidad metafísica: El Yo puro como actividad originaria.

Cuestión: Pero ¿cómo se expone o se explica el saber y la conciencia común, la lógica y la experiencia a partir de ese ‘fundamento’ último que es el Yo puro?

* El principio como final de la obra: El Yo como hipótesis y el Yo como idea práctica. La *Grundlage* tiene una estructura dialéctica y circular, determinada por la diferencia o discrepancia entre el orden de *fundamentación lógica*, exigido por la reflexión especulativa, y el orden de *fundamentación “teleológica”*, marcado por la razón práctica.

Por un lado, la estructura expositiva de la obra sigue el orden de fundamentación lógica y se articula por ello en estas tres partes:

Primera Parte: *Principios de toda la doctrina de la ciencia*

Segunda Parte: *Fundamento del saber teórico*

Tercera Parte: *Fundamento de la ciencia de lo práctico*

Por otro lado, el verdadero orden de fundamentación <<teleológica>> es, sin embargo, precisamente el inverso, es decir, empieza por el final, por la tercera parte, donde se presenta el Yo puro como el ‘ideal’ o tarea ética de lograr la identidad consigo mismo superando todas las limitaciones o determinaciones del No-Yo, pues es precisamente la fijación del destino ético, de esta finalidad de la existencia humana la que permite comprender (retrospectivamente) tanto la fundamentación del ‘saber teórico’ y de la experiencia en general (el ‘conocimiento’) a partir del Yo y del No-Yo en la Segunda parte, como el carácter meramente ‘hipotético’ (mera hipótesis cuya prueba debe resultar de la deducción entera y, por tanto, hallarse al final de la misma)¹⁴ que

¹⁴ En las lecciones *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía* que Fichte impartió en aquel semestre de verano de 1794 en Jena, se dice que el Yo puro, situado lógicamente al comienzo de la Doctrina de la Ciencia, ha de ser considerado no como un principio verdadero o real sino sólo “como meramente regulativo para la facultad de pensar, esto es, en el curso de la investigación ese principio no debe ser contradicho” (p.152). En un sentido similar, en su escrito *Sobre el concepto de la doctrina de la*

lógico-discursivamente tienen los Principios fundamentales de la Primera Parte, a partir de los cuales se derivan lógicamente los principios específicos del ‘conocimiento’ o saber y de la ‘praxis’ moral, y, por ende, la filosofía *teórica* y la filosofía *práctica*. A ello se refiere expresamente el &8 de *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. De esta manera, la validación de los principios especulativos tiene lugar con el cierre de la obra, al formularse la tarea práctica de ser un Yo anulando toda forma de No-Yo: el “Yo soy” tiene sentido únicamente como “Tú debes, sin más”.

Esta circularidad dialéctica entre orden teórico-especulativo y orden teleológico-práctico ha sido subrayada por Fichte a través de la distinción entre el Yo como hipótesis problemática de la deducción lógica y el Yo como idea práctica, que contiene simplemente una *tarea* o un ‘deber ser’. En la Primera Parte de la *Grundlage* hay, sin duda, una alusión a este asunto a propósito de los llamados <<juicios téticos>> (“Yo soy”, “el hombre es libre”, etc.), que, a pesar de su forma externa de juicio, no expresan, empero, una relación o distinción de notas, ni, por ende, un fundamento o razón, sino únicamente una autoposición de identidad consigo mismo que contiene una “tarea de búsqueda de ese fundamento” (p.116-17). Esto significa, pues, que toda posición de identidad del Yo no es más que la proposición de la tarea práctica de llegar a esa identidad de sí, tal como se indica en la primera de las *Lecciones sobre el destino del sabio*. O mejor: que el sentido del Yo especulativo es el de explicar en último término el yo como tarea práctica del hombre natural.

En la *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia* Fichte insiste en esta circularidad dialéctica del principio supremo mediante otra distinción matizada que apunta a lo mismo: la distinción entre el “yo como *intuición intelectual*”, que toma como base el filósofo para construirlo como ‘yo especulativo’, del cual parte la DC, y el “yo como *idea*”, que es propio del hombre natural, como tarea de cada yo individual, y en el cual finaliza la DC (cf. *Segunda Introducción* &11, p.102-103).

* El método: reflexión especulativa y dialéctica. Hemos señalado antes que la obra, en consonancia con la visión trascendental de la filosofía, se desarrolla como un *discurso especulativo*, al margen de la perspectiva mundana de las cosas. Tal como indica Fichte en la *Segunda Introducción de la Doctrina de la Ciencia* (&1), esta exposición especulativa es una especie de “experimento” contemplativo del filósofo con el Yo puro, cuyas observaciones y resultados se obtienen, previa abstracción reflexiva de toda experiencia, por *deducción lógica* enteramente *a priori* (cf. 1ª Introducc., &3, p.10). Por tanto, el orden lógico-expositivo de la DC es una *deducción* “more geometrico”, como la de Spinoza en la *Ethica*, si bien se trata en buena medida, al menos en lo concerniente a la Segunda Parte de la obra, de una reescritura de la deducción trascendental de las categorías de Kant (causalidad, sustancia, comunidad).

Ahora bien, lo que diferencia formalmente a esta deducción lógico-especulativa de la de Spinoza es su proceder *dialéctico*. Éste consiste en una forma de exposición argumentativa a base de contradicciones (tesis/antítesis) que impulsan el pensamiento a superarlas mediante la búsqueda de una síntesis superior. Tal proceder dialéctico se cierra, sin embargo, con una antítesis final, de carácter práctico, que consiste en afirmar absolutamente el Yo sobre el No-Yo, antítesis que explica por qué Hegel acusará luego a Fichte de ser un filósofo de “la mera reflexión”, esto es, un filósofo que ha fijado de manera absoluta la oposición sin aspirar a una auténtica superación de la misma en la identidad absoluta o en la totalidad real.

ciencia (1794) Fichte comienza con una exposición meramente *hipotética* del concepto de doctrina de la ciencia, cuya prueba de validez o acreditación científica como verdadera debe hallarse al final de la misma.

b) Los principios especulativos de la Doctrina de la Ciencia

En la Primera Parte de la *Grundlage* Fichte formula 3 principios especulativos, a partir de los cuales se explica tanto el ámbito del conocimiento como el de la acción humana. De ellos hay que aclarar previamente tres cuestiones:

- 1) ¿Por qué son tres principios en vez de uno único?
- 2) El carácter “trascendental” de esos tres principios; y
- 3) ¿Cómo puede accederse a ellos y formularlos si están más allá de la lógica y de la experiencia?

En relación con la primera cuestión es claro que si la Doctrina de la Ciencia ha de construirse como un sistema filosófico, ha de partir de un *principio supremo*, que sea absolutamente cierto e incondicionado en su “forma” y en su “contenido”, es decir, que se funde en él mismo, sin tener que derivarse ni explicarse a partir de otro principio previo. De ahí que ese principio no pueda ser ni “demostrado” ni “determinado”. Obviamente ese principio supremo es el “Yo soy”, que expresa la acción originaria (*Thathandlung*). Ahora bien, puesto que sólo puede haber un único principio supremo, los restantes principios especulativos, por fundamentales que sean, han de ser en parte derivados a partir del primero, es decir, sólo pueden ser incondicionados parcialmente, no absolutamente. Y como esta relación de dependencia o independencia del Yo puro puede referirse bien a la “forma”, bien al “contenido”, Fichte considera que hay otros dos principios especulativos:

- Un principio incondicionado en su “forma”, pero condicionado en su “contenido”: el de la contraposición del No-Yo (2º principio); y
- Un principio condicionado en su “forma” (por los dos precedentes), pero incondicionado en su “contenido”: la divisibilidad del Yo y del No-Yo (3º principio)

Esto es lo que se formula con claridad al comienzo del §3 de la *Grundlage*:

“En el primer principio nada en absoluto debía ni podía ser demostrado; era incondicionado, tanto en su forma como en su contenido, y cierto por sí mismo sin necesidad de un fundamento superior. En el segundo principio, a decir verdad, no podía ser deducida la *acción de oponer*; pero si esta acción sólo fue puesta incondicionalmente en su mera forma, entonces era posible demostrar rigurosamente que lo *opuesto* = No-Yo, tenía que ser. El tercer principio fundamental es demostrable casi por completo: porque no es, como el segundo principio, condicionado en su contenido, sino más bien en su forma; y, porque a diferencia del segundo principio, no es determinado por una sola proposición, sino por dos.

Este principio es condicionado en su forma y sólo es incondicionado en su contenido; esto significa que la tarea para la acción establecida por este principio es determinada por los dos principios precedentes, pero que su solución no lo es. Ésta sólo puede ser dada incondicional y absolutamente por un decreto [*Machtspruch*] de la razón” (DC, 105-06, p.23).

La segunda cuestión que hay que aclarar es la de la índole *trascendental* de estos tres principios. Que son principios trascendentales significa que están más allá de la experiencia y del pensamiento mismo, ya que constituyen precisamente el fundamento que explica la posibilidad de ambos. Frente a Reinhold y a Schulze Fichte considera que si queremos dar cuenta de todo lo que hay, hemos de buscar los últimos fundamentos del mundo tanto fuera de la conciencia empírica como incluso de la forma lógica del pensar. La distinción fichteana entre “forma” y “contenido” de los principios

especulativos trata de hacerse eco de los dos aspectos esenciales del mundo en general: el propiamente lógico (formas del pensamiento) y el primordialmente ontológico (contenidos del ser), que han de fundamentarse y explicarse *a priori* suponiendo precisamente semejantes principios trascendentales¹⁵. Por ser trascendentes a la lógica y a la experiencia es obvio que semejantes principios son *metafísicos*, es decir, no se dan *como tales* en el mundo real del pensar, conocer y actuar humanos concretos, sino que únicamente son presupuestos por el filósofo como el fundamento de posibilidad de este obrar, conocer y pensar¹⁶.

Mas si semejantes principios son trascendentes a la experiencia y no pueden dárseos como un hecho de conciencia, ¿cómo es posible acceder a ellos? Más en concreto: ¿cómo llega Fichte a identificar y formular esos tres principios especulativos si, por definición, no pueden ser objeto de representación empírica alguna? Se requiere, sin duda, un procedimiento de *reflexión abstractiva* a partir de “hechos de conciencia” inmediatamente ciertos que consista, por un lado, en *abstraer* (o prescindir) de todas las determinaciones empíricas de tales hechos para poder *pensar*, por otro lado, lo que quede tras ese ejercicio de abstracción precisamente como el *fundamento* último, trascendental, de los mismos (cf. DC, &1, 91-92). Repárese en que Fichte, de manera análoga a Reinhold (y a Descartes), quiere también partir metodológicamente de datos indudables de la conciencia, pero no para fundar (a diferencia de ambos) en ellos el sistema científico de la filosofía, sino para iniciar ahí la búsqueda de los principios últimos que posibilitan y explican la evidencia de esos hechos de la conciencia empírica. En este aspecto hay que insistir en que el procedimiento de reflexión abstractiva no es un proceso de fundamentación ni de deducción de los principios especulativos de la DC (en ese caso no serían auténticos principios), sino únicamente una estrategia o método filosófico de acceso cognoscitivo a los mismos, de descubrimiento de ellos.

Pero ¿cuáles son esos hechos de conciencia indubitables?; ¿de qué proposiciones universalmente ciertas podemos partir de manera que el análisis reflexivo de las mismas nos lleve a reconocer, junto con la certeza de ellas, la de su fundamento trascendental? Esos datos absolutamente ciertos de la conciencia empírica son, y sólo pueden serlo, los tres principios formales de la lógica (identidad, no-contradicción y razón suficiente). Por eso, de manera similar a como Kant en la KRV se sirvió de la tabla lógica de los juicios para formular la tabla de las categorías del entendimiento puro, Fichte toma ahora como guía esos principios lógicos, y mediante reflexión acerca de los supuestos necesarios que explican la posibilidad de los mismos postula y establece los 3 principios especulativos, trascendentales de la DC (Yo, No-Yo, divisibilidad del Yo y No-Yo)¹⁷. El

¹⁵ Conviene aclarar que la distinción entre “forma” lógica y “contenido” de conciencia es sólo analítica, de manera que no implica una distinción real entre orden lógico y orden de la experiencia en general. Más bien el presupuesto fichteano es el contrario: “forma” y “contenido” se dan unidos tanto en la experiencia del mundo real (conciencia empírica externa) como en el saber científico (conciencia lógica o reflexiva), pero también en el obrar o actuar mundano del hombre (conciencia práctica).

¹⁶ Hay que hacer una salvedad nada baladí: Fichte considera que del principio supremo, del “Yo” puro hay, no obstante, una cierta experiencia, a la que califica de “intuición intelectual” (cf. 2ª *Introducción de la DC*). Este acceso cognoscitivo inmediato al Yo (acceso a algo trascendente a la experiencia como tal) es lo que permite hablar de él no sólo como un supuesto lógico-trascendental del filósofo (tal es el caso del Yo kantiano) sino además como una realidad metafísica de carácter intelectual puro.

¹⁷ Hay aquí también una excepción: en la fijación y formulación del tercer principio especulativo Fichte no parte del correspondiente principio lógico, el de razón suficiente, para llegar por análisis reflexivo al presupuesto trascendental que lo hace posible, sino que procede por deducción a partir de la contradicción generada entre el primero y el segundo principios especulativos, la cual requiere una solución conciliadora (o sintética). Esta variación en el procedimiento de fijación del tercer principio se debe a que

procedimiento reflexivo va, pues, de la *lógica* a la *metafísica* o filosofía trascendental. Como a su vez cada uno de esos principios lógicos se hace eco de una de las tres funciones básicas del juicio (afirmación, negación y predicación), a las que corresponden otras tantas categorías lógico-ontológicas (ser o realidad, no ser y determinación), la reflexión abstracta por la que se fijan los principios trascendentales de la DC viene a ser también un análisis de esos tres elementos formales del juicio y de sus correlativas categorías ontológicas, mediante el cual los principios fijados gracias a él son igualmente el *fundamento* de posibilidad de cada una de esas funciones judicativas y de cada una de las categorías. El resultado global de todo ese curso reflexivo podría ilustrarse conforme al cuadro siguiente:

<u>Principios lógicos</u>		<u>Funciones del juicio</u>		<u>Categorías ontológicas</u>		<u>Principios especulativos</u>
IDENTIDAD ($A=A$)	$\longleftrightarrow$	Afirmación (cópula) ("...es...")	$\longleftrightarrow$	Realidad (ser)	$\longleftrightarrow$	AUTOPOSICIÓN DEL YO ("Yo=Yo", "Yo soy")
NO-CONTRADICCIÓN ($\neg A \neq A$)	$\longleftrightarrow$	Negación ("...no es...")	$\longleftrightarrow$	No-ser	$\longleftrightarrow$	CONTRAPOSICIÓN DEL NO-YO ("No Yo $\neq$ Yo")
Principio de RAZÓN [relación/distinción] (A en parte = $\neg A$)	$\longleftrightarrow$	Predicación ("[es/no es] algo")	$\longleftrightarrow$	Determinación	$\longleftrightarrow$	DIVISIBILIDAD DEL YO Y NO-YO ("Yo en parte = No-Yo; No-Yo en parte = Yo")

Los textos siguientes se hacen eco de esta correlación entre principios lógicos, funciones del juicio y categorías:

"Hemos establecido tres principios lógicos fundamentales: el principio de identidad, que fundamenta todos los demás; y luego los dos que recíprocamente tienen en éste su fundamento: el principio de *oposición* y el principio de *razón* [Grund]" (DC, &4, 123, p.37).

"Si en la proposición "Yo soy" se hace abstracción del contenido determinado, del Yo, y se retiene solamente [...] la simple forma dada con este contenido, *la forma de la inferencia del ser-puesto al ser*, entonces se tiene como *principio fundamental de la lógica* el principio " $A=A$ ", que sólo puede ser demostrado y determinado por la *Doctrina de la Ciencia*. [...] Si además se hace abstracción de todo juicio como acción determinada, y sólo se considera el *modo* de esta acción del espíritu humano, modo dado mediante esa forma, se tiene la *categoría de realidad*." (DC, &1, 98-99, p.18).

"... Si se efectúa la misma abstracción [que en el caso anterior] en la proposición establecida en este párrafo ["El No-Yo no es el Yo"], se obtiene la proposición lógica: " $\neg A \neq A$ ", a la que yo llamaría principio de oposición. [...] Por último, si se hace abstracción completa de la acción determinada de juzgar, y se considera únicamente la forma de la inferencia del ser-opuesto al no ser, se obtiene la *categoría de negación*." (DC, &2, 105, p.23).

"... Si se hace abstracción del contenido determinado [de la proposición "El Yo en parte es el No-Yo, y el No-Yo en parte es el Yo"], del Yo y del No-Yo, para considerar sólo la *simple forma de la conciliación de los opuestos por el concepto de divisibilidad*, obtenemos el principio lógico llamado hasta ahora:

—como se dice en el fragmento antes citado— este último está "condicionado en la forma" por los dos anteriores, de manera que en ese aspecto es deducible de ellos.

principio de razón [Grund]: “A en parte = -A”, e inversamente. [...] Si hacemos abstracción completa de la forma *determinada* del juicio, es decir, del hecho de que este juicio *opone* o *compara*, y de que está basado en una *razón de distinción o de relación*; y si sólo consideramos lo general del modo de acción – limitar uno de los términos por el otro-, obtenemos la categoría de *determinación* (delimitación; en Kant limitación). A saber, se llama determinación [Bestimmung] a una posición de la cantidad en general, trátase de una cantidad de realidad o de negación”. (DC, &3, 110-111, p.26, y 122, p.34).

c) El principio supremo: “Yo soy” y la autoposición del Yo (DC, &1)

Texto de referencia: *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia* (1794-95), &1, pp.26-17

El primer párrafo de la DC, que tiene por objetivo formular el principio supremo del sistema filosófico, el principio de *autoposición absoluta del Yo*, consta básicamente de tres partes, que exponen tres aspectos o rasgos fundamentales del Yo:

- 1) El carácter *trascendental* del Yo como fundamento de posibilidad de todos los hechos de la conciencia empírica y de todo juicio, lo cual se desprende de que el Yo es a la vez **autoposición absoluta e identidad de sí**, es decir, que en el Yo van inseparablemente unidos el ponerse a sí mismo y el ser idéntico consigo, y, por ende, al modo de Parménides, ser e identidad son en él indiscernibles. Eso es lo que expresa la proposición fundamental “Yo soy” (puntos 1-5).
- 2) El estatuto “*ontológico*” del Yo, que consiste en ser **actividad pura u originaria** (“autogénesis” -*Tathandlung*), en la medida en que en él ponerse y ser se identifican, o sea, el Yo es sólo al *ponerse* a sí mismo (cf. DC, 96). (Punto 6) Y
- 3) El carácter *auto-referencial* del Yo como **sujeto absoluto** o “ser-para-sí”, que permite comprenderlo como **autoconciencia**. (Puntos 7-8)

Veamos cada una de estas tres caracterizaciones examinando la parte correspondiente del texto fichteano.

1.- Autoposición e identidad absolutas. El Yo como fundamento incondicionado de toda conciencia empírica y de todo juicio

Partiendo del principio lógico de identidad, Fichte muestra que hay que *presuponer* el principio trascendental del “Yo soy” como fundamento incondicionado de:

- i) la *forma lógica de identidad* expresada en el “ser” predicativo, y de
- ii) la *realidad* o “ser” óntico ahí predicado o relacionado;

y ello *porque* ambas (identidad lógica y realidad) son una <<posición>> en, por y para el Yo, que es inconcebible sin presuponer antes la **unidad absoluta de la conciencia** y la **autoposición absoluta del Yo**. Pero esto significa entonces que el Yo puro es ambas cosas a la vez:

- i) como <<unidad de la conciencia>>, constituye la condición trascendental de posibilidad de toda relación lógica de identidad que se formula en un juicio; y
- ii) como <<autoposición>> absoluta, es la condición trascendental de posibilidad de todo ser o ente que es dado a la conciencia y, en este sentido, “es puesto” en ella y para ella.

El siguiente cuadro ilustra gráficamente este argumento:

Elementos del principio lógico: A=A	Condiciones trascendentales (Yo puro)
Relación de identidad lógica (“...es...”)	Unidad de la conciencia (“Yo soy Yo”)
Realidad o ser de un objeto (“A es”)	Autoposición de realidad del Yo (“Yo soy”)

Aquí es preciso aclarar que hay un *presupuesto idealista* previo, cuya admisión es indispensable para que la demostración fichteana funcione: se trata de la idea de que **todo “ser” es posición** de, en y para un sujeto (una idea ya kantiana) y, por ende, es un “ser-puesto”. En virtud de ello, tanto el <<ser>> predicativo de la relación de identidad como el <<ser>> óntico del sujeto gramatical han de considerarse como “posiciones” en, de y para el sujeto que juzga o experimenta, el cual tiene a su base el Yo, de manera que entonces cabe decir que tanto la relación de identidad (“X”) como el ser de “A” son puestos en, para y por el “Yo en general”¹⁸.

Conviene asimismo destacar el significado de esta primera caracterización del principio supremo con algunas observaciones:

- 1) El curso reflexivo desde el principio lógico lleva a Fichte a establecer el Yo como principio incondicionado en su forma y en su contenido gracias a que es a la vez identidad de sí (unidad de conciencia) y realidad puesta por sí misma (autoposición). El problema está en cómo hay que entender la realidad de la autoposición. Para Fichte la autoposición implica que al hablar del Yo no hablamos de una mera suposición lógica para explicar la posibilidad de los juicios y de la experiencia en general (como el Yo puro kantiano) sino de una realidad metafísica. Esto significa que la conexión entre identidad y realidad (o ser) del Yo es tal que vienen a ser uno y lo mismo (como en Parménides). Dicho de otro modo: si el Yo es fundamento trascendental de la lógica y de la experiencia es porque en él (y sólo en él) la *unidad de la conciencia* es *realidad unitaria*, identidad y ser coinciden, y ello en virtud de la autoposición de sí.
- 2) El problema reside entonces en saber cómo es posible pasar de la <<unidad absoluta de la conciencia>> (Yo kantiano) a la (auto)posición de su <<realidad absoluta>>; es decir, ¿qué nos autoriza a ir más allá de lo que se desprende del mero curso de la argumentación lógica recién expuesta, a saber, de la mera *idea* de unidad de conciencia y de autoposición de ser, para sostener que a esa idea le corresponde una auténtica *realidad*, necesariamente metafísica, esto es, que la autoposición es efectiva, no mera suposición del filósofo, por fundada que sea? Es claro que Fichte sólo puede dar este salto si dispone o cree que dispone de alguna fuente *cognoscitiva* que nos permita acceder a esa realidad unitaria de la autoposición, es decir, si hay alguna forma de conocimiento de la autoposición misma. En la *Grundlage* sólo aparece en nota a pie de página una indicación, en la que se dice que la autoposición del Yo se conoce mediante “intuición interna” (cf. DC, &1, 95, punto 5, nota 1, p.16). Posteriormente Fichte sustituirá esta expresión, sin duda inadecuada (recuérdese que Kant ya había descartado la intuición interna como forma de acceso cognoscitivo al Yo puro), por otra más acertada, pero no menos problemática: la de “intuición intelectual” (cf. 2ª *Introducción a la Doctrina de la Ciencia*).

2.- “Yo soy” como expresión de la **actividad originaria** (*Tathandlung*)

¹⁸ Aunque en el texto de Fichte no está muy claro, conviene tener presente esta distinción entre el “yo empírico” o sujeto en el que (y para el cual) realmente son puestos los objetos y las relaciones lógicas (el “yo juzgante” o el “yo ponente”), y el “Yo trascendental”, puro o “Yo en general”, que constituye el fundamento por el cual el yo empírico “pone” objetos de experiencia o relaciones lógicas. Para decirlo de otro modo: el Yo puro es de alguna manera la estructura *a priori* que define a cualquier yo empírico como sujeto.

La segunda parte del &1 define por así decir el “estatuto ontológico” del fundamento trascendental recién establecido, esto es, aclara qué tipo de realidad es la del Yo puro. Y lo que Fichte sostiene al respecto es que el Yo es *actividad pura* o *en sí* y, como tal, **acción originaria** o “autogénesis” (*Tathandlung*), ya que en él se identifican *realidad* y *autoposición*. Dicho de otro modo: la índole ontológica de una realidad que es precisamente porque ella *se pone* a sí misma no puede ser la de un ente o sustancia, estática y fija, sino la de la pura actividad o, si se prefiere, la del producirse a sí misma como un hecho (*Tat-handlung*= acción que produce un acto o hecho), y, por tanto, la de una acción originaria (no derivada de otra)¹⁹. Fichte lo dice explícitamente:

“Ponerse a sí mismo y ser son, aplicados al Yo, idénticos completamente” (DC, &1, 98, punto 9, p.18).

Por ello al final concluye que el Yo no es más que actividad autogenerativa:

“Así, el ponerse a sí mismo del Yo es su pura actividad. El Yo *se pone a sí mismo*, y es en virtud de este simple poner por sí mismo; e inversamente: el Yo *es*, y *pone* su ser en virtud de su puro ser. Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad; acción y hecho son una sola y misma cosa; y por esto: “Yo soy” es la expresión de una autogénesis [acción originaria, *Thathandlung*], pero también de la única posible” (DC, &1, 96, punto 6, p.16).

3.- El Yo como **autoconciencia**: “autorreferencialidad” del *sujeto* absoluto (puntos 7-8)

En la tercera parte del &1 Fichte avanza hacia una tercera caracterización del Yo puro en una línea de claro espinosismo invertido: la concepción del Yo como **sujeto absoluto**. Esta caracterización se basa en dos notas esenciales:

- i) *La autoposición del Yo como “causa sui”*: En primer lugar, el Yo es el *sub-jectum* o sustrato absoluto, ya que tiene el mismo carácter que la “sustancia” de Spinoza: es “causa sui” en la medida en que su ser consiste en ponerse y generarse a sí mismo:

“Aquello cuyo ser (esencia) simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el Yo como sujeto absoluto. De la misma manera que él *se pone*, es; y de la misma manera que *es*, *se pone*...” (DC, &1, 97, p.17)

- ii) *El carácter autorreferencial del Yo como autoconciencia*: En segundo lugar, Fichte invierte a Spinoza o va más allá de él al interpretar ese “sujeto absoluto” de manera *idealista*, a saber, no como sustancia real (*Deus sive natura*) sino como subjetividad pura, como *autoconciencia* y “*ser-para-sí*”. Pues la nota distintiva del Yo ya no es sólo la de constituir el sustrato autogenerativo (o “*sub-jectum*”) *en y por* el que son puestos todos los entes y objetos en general, sino también la de ser el sustrato que consiste en ponerse solamente *para* él, en ser únicamente *para sí* mismo; en una palabra: la de tener el carácter *autorreferencial* propio de la autoconciencia. Estos textos son nítidos:

“Si el Yo es sólo en tanto que se pone, entonces es también sólo *para* el ponente, y sólo pone para el que está *siendo*. *El Yo es para el Yo*” (DC, &1, 97, p.17).

“...y entonces el Yo es necesariamente y absolutamente para el Yo. Aquello que no es para sí mismo no es un Yo. [...] Nada puede uno pensar sin pensar además

¹⁹ Repárese en que este argumento presupone la convicción idealista de que todo “ser” o “ente” es un *ser-puesto* por otro (y en otro), a saber, por y en el Yo, de manera que entonces el *ser* del Yo, como fundamento de toda (hetero)posición, no puede consistir a su vez en un “ser-puesto por otro” sino en un *ponerse* a sí mismo (autoposición), y obviamente este ponerse no es como tal un “ser” o ente sino una actividad, la actividad absoluta que fundamenta toda acción, acto o hecho de la conciencia empírica, incluidos esos hechos lógicos que son los juicios.

su Yo como consciente de sí mismo; jamás puede hacer una abstracción de su autoconciencia...” (DC, &1, 97, punto 7, p.17).

→ Para comprender el alcance histórico de esta caracterización fichteana del Yo como autoconciencia, conviene hacer tres observaciones finales:

- 1) En primer lugar, esta caracterización idealista del Yo como autoconciencia permite comprender cómo la *unidad de la conciencia* con la que el Yo fundamenta la posibilidad de establecer relaciones de identidad entre las cosas descansa en (o incluso es lo mismo que) la *conciencia de identidad* del Yo mismo que acompaña a todo acto de conciencia empírica del hombre. De esta manera Fichte incorpora a su concepto del Yo como actividad originaria la idea kantiana del “Yo pienso” que “acompaña a todas sus representaciones” (cf. KRV, B132 y ss.).
- 2) En segundo lugar, esta caracterización idealista del Yo va a ser ampliamente desarrollada por Fichte en las dos *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia* de 1797. En ellas se insiste en que frente al mero “ser-en-sí” de los objetos y de las cosas, lo que define la índole no óptica del Yo, su carácter cualitativamente diferencial con respecto a todos los entes del mundo, es su condición de “ser-para-sí”. Este “ser sólo para sí” es caracterizado allí, por un lado, mediante la metáfora del *ver* que se identifica con el *ser*: el ser del Yo consiste en verse o estar siempre viéndose a sí mismo, incluso cuando estamos viendo el mundo externo; y, por otro lado, con la expresión para-reflexiva “*volver sobre sí mismo*”, con la cual se subraya que lo característico del Yo es ese hallarse siempre vuelto hacia él, el estar refiriéndose a sí mismo incluso cuando está presenciando o percibiendo, en un acto de conciencia externa, el mundo que nos rodea.
- 3) En tercer lugar, esta caracterización idealista del Yo como *sujeto* será uno de los principales blancos de la crítica de los coetáneos a la DC de Fichte. En concreto, Schelling, ya en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* de 1795, objetará a Fichte que si el principio supremo del sistema filosófico se concibe sólo como Sujeto, entonces difícilmente podrá explicarse a partir de él sin reduccionismos ilegítimos el Objeto, es decir, el mundo externo y la naturaleza. Por eso Schelling defenderá ya a partir de 1795 que el único principio supremo del sistema filosófico tendrá que ser la “unidad indiferenciada de sujeto y objeto”. Esta crítica motivará una revisión fichteana de su concepción radicalmente idealista del Yo en 1794, revisión o matización que le llevará a redactar en 1800 un artículo titulado *Nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* para asumir la sugerencia schellinguiana de que el principio supremo no puede ser ni sujeto ni objeto, sino la identidad indiferenciada de ambos. Este matiz se encuentra, no obstante, en una nota a pie de página de la *Grundlage*:

“...El Yo es necesariamente identidad de sujeto y objeto: sujeto-objeto; y es tal absolutamente sin ulterior mediación.” (DC, &1, 98, p.18 nota).

d) El No-Yo como principio de contraposición (DC, &2)

El segundo principio especulativo es el de la *contraposición* del No-Yo, que se caracteriza por ser incondicionado en su forma pero condicionado en su contenido. Ello se debe a lo siguiente:

- 1) el principio expresa la acción del **oponer**, que desde el punto de vista de la “forma” es absolutamente originaria, no derivable del principio de identidad lógica ni del Yo puro; pero

- 2) este “oponer”, desde el punto de vista de su “contenido” o “materia”, se deriva de y se funda en la actividad originaria del Yo, dado que, por un lado, presupone la posición *del* Yo y, por otro lado, presupone también la unidad de la conciencia del Yo, es decir, dicha oposición es puesta *en* el Yo.

Partiendo del principio lógico de *no-contradicción* ($\neg A \neq A$), Fichte muestra que para explicar la posibilidad de los dos elementos constitutivos de este principio se requieren dos condiciones:

- i) La “forma” del *negar*: [$\neg A$] ($\neq$) requiere una acción incondicionada, a saber, la del *oponer* (**No Yo**), ya que la negación (lógica y ontológica) de algo como tal (“ $\neg$ ”, “**no es**”) es un modo o “forma” de acción no derivable de otra y, por tanto, no explicable siquiera a partir de la posición del Yo:

“...la forma del oponer se encuentra tan lejos de estar comprendida en la forma del poner, que le es más bien de suyo contraria. Así, lo contrario es opuesto sin condición alguna y absolutamente. $\neg A$, *como tal*, es puesto absolutamente *porque* es puesto.

Por lo tanto, si es muy cierto que el principio $\neg A \neq A$ se presenta entre los hechos de la conciencia empírica, del mismo modo se presenta entre las acciones del Yo un oponer, y este oponer es, según su pura *forma*, una acción absolutamente posible, independiente de toda condición y sin fundamento superior” (DC, &2, 102, punto 4, p.21).

- ii) El “contenido” de la negación está condicionado en un doble sentido:
- Ontológico: “ $\neg A$ *presupone* A ”. La oposición ($\neg A$) no es sólo una acción o *posición del* Yo, sino que además *se determina* en su contenido en función de otra acción determinada del Yo: la *posición de* A . Dicho de otro modo: Sin “ A ” no puede plantearse ni definirse “ $\neg A$ ”; toda negación presupone lo negado, porque se delimita con respecto a ello. De ello se desprende entonces que toda “oposición” (= No Yo), desde el punto de vista de su contenido, es y presupone, como acción en general, una (auto)posición del Yo.
 - Lógico: la *relación negativa* de no-identidad lógica [$\neg A \neq A$] *presupone la unidad de la conciencia de ponente* (A) y *oponente* ($\neg A$). Pues la conexión o *relación negativa* establecida en esa proposición no es posible sin que la posición de $\neg A$ y la de A se den en la misma conciencia y sin que, por tanto, sujeto ponente y sujeto oponente sean uno y el mismo. O mejor: toda oposición tiene que darse en la misma conciencia que pone el opuesto, y presupone, por tanto, la identidad de la conciencia, que es el Yo.
“Sólo es posible el acto de oponer bajo la condición de la unidad de la conciencia del ponente y del oponente. Si la conciencia de la primera acción no estuviera unida con la de la segunda, esta segunda acción no sería una *oposición*, sino una *posición* sin más. Sólo con respecto a un acto de poner se convierte en un oponer” (&2, 103, p.22).

→ La conclusión parece clara. Fichte ha mostrado, por un lado, que el principio de no-contradicción se hace eco de una *forma* de acción incondicionada: el oponer; pero también que, por otro lado, el *contenido* de esa acción está

condicionado, ya que sólo es posible gracias a una posición previa del Yo y a la unidad de la conciencia del oponente con el ponente. Mas como la forma de la acción es incondicionada, hay que presuponer como fundamento trascendental de la no-contradicción lógica la oposición originaria al Yo, o sea, el No-Yo. Repárese, pues, en que es la necesidad de explicar el oponer o negar como tal (el cual como “forma” de acción no puede explicarse a partir del Yo), lo que lleva a postular un segundo principio especulativo

e) El principio de la divisibilidad del Yo y del No-Yo (DC, &3)

El tercer principio especulativo es el de la *divisibilidad* del Yo y del No-Yo, que nos sitúa ya ante las puertas de la conciencia y de la experiencia y, en este sentido, es el último principio, aún trascendental o especulativo, que se necesita para empezar la deducción del mundo real. Fichte dice que este principio es condicionado en su “forma” pero incondicionado en su “contenido”. ¿Qué significa esto o por qué tiene estas características?

- 1) Es condicionado en su forma, porque la tarea implicada en la acción que ese principio expresa se *deriva* de los dos principios especulativos precedentes y, como tal, es *demostrable* a partir de ellos. En efecto, esa tarea es la de la **conciliación** de Yo y No-Yo, que, en cuanto tal, se sigue de la exigencia de unidad o identidad de la conciencia con respecto a la contradicción absoluta entre la posición del Yo y la contraposición del No-Yo que se sigue de la formulación de los dos primeros principios²⁰.
- 2) Es, en cambio, incondicionado en su contenido, porque el tipo o *modo* de acción específica requerida como solución de esa tarea conciliatoria no es deducible de los principios (o acciones) anteriores, sino que depende de una “ley especial de nuestro espíritu”, decretada incondicionalmente por la razón (DC, &3, 105-06, p.23). Esa ley es la de la *cantidad en general* o **divisibilidad** del Yo y No-Yo, bajo la cual éstos pueden conciliarse. Pues la conciliación sólo puede darse bajo la condición de una *limitación* recíproca de ambos opuestos, es decir, únicamente si ambos abandonan su absolutez para afirmarse y anularse a la vez tan sólo *parcialmente*. Ahora bien, esta limitación o anulación/afirmación parcial sólo puede ocurrir bajo el presupuesto de la “divisibilidad” de ambos, de realidad y negación. Esto quiere decir que, si bien Yo y No-Yo son en sí cualitativamente incompatibles, es posible, sin embargo, una conciliación *cuantitativa* de los mismos, por la cual dejan de considerarse como absolutos para entrar en relación efectiva entre sí sobre la base de su limitación o división recíprocas (su finitud mutua), esto es, como Yo divisible y No-Yo divisible.

→ ¿Qué implica o significa la divisibilidad de Yo y No-Yo? Fichte ofrece algunas aclaraciones, de las que nos interesa destacar dos básicas: una tiene que ver con la categoría de “determinación”, la otra con la formulación estricta del tercer principio especulativo:

²⁰ Tal como se indicó más arriba, la prueba de acceso a este tercer principio no procede, como en los dos casos anteriores, por reflexión a partir de un principio lógico (éste es, no obstante, derivado y fundamentado después a partir de la divisibilidad), sino a partir de la *contradicción lógica* que se sigue del segundo principio especulativo y de la subsiguiente exigencia de *conciliación* planteada fundamentalmente por el primer principio.

- La divisibilidad de los opuestos absolutos conlleva ante todo su *determinación*. Ésta es –según Fichte, &3, 122, p.34- la categoría que está en la base de toda limitación o posición de cantidad en general. Ello quiere decir que mediante su “división” Yo y No-Yo, que en sí considerados, como absolutos, no son nada (real, concreto), pasan a ser *algo*, porque llegan a “determinarse”: El Yo divisible permite la determinación (concreta) de toda la realidad en y para la conciencia; por su parte, el No-Yo divisible, como opuesto al Yo limitable, es la magnitud negativa (concreta), es decir, lo que no está efectivamente en la conciencia (cf. &3, C.1, 109-110, p.26).
- Dado que la divisibilidad presupone la identidad de la conciencia, Yo divisible y No-Yo divisible están ambos en el Yo absoluto, que en calidad de unidad de la conciencia permanece indivisible (cf.C.2, p.26).

Yo absoluto = conciencia unitaria de la autoposición, indivisible

Yo divisible = Yo al que se le opone o al que limita un No-Yo

No-Yo divisible = Negación o limitación determinada del Yo divisible

A partir de aquí Fichte llega a la formulación proposicional del 3º principio especulativo: “*Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible*” (&3, D,110, p.26). Y en términos lógicos: “Yo en parte = No-Yo”; “No-Yo en parte = Yo”.

--

APÉNDICE (imprescindible para viciosos sin antecedentes de mareo especulativo). Tras la formulación del tercer principio especulativo Fichte hace, entre otras, dos observaciones fundamentales que conviene al menos mencionar aquí a título de Apéndice..

- 1) En primer lugar, Fichte extrae a manera de consecuencia del principio trascendental de la divisibilidad de Yo y No-Yo, en el cual se fundamenta, **el principio lógico-formal de razón** (suficiente) o de “fundamento”, que formula así: “A en parte = $\neg$ A” y “ $\neg$ A en parte = A”. Este principio lógico dice, pues, que la posibilidad de un juicio determinado descansa en una “razón” (o fundamento) de *relación*, si es un juicio “afirmativo”, o de *distinción*, si es un juicio “negativo”. Dicho de otro modo:
 - i) hay siempre una nota (=X) en la que los opuestos son idénticos (o se identifican) y que constituye por ello su *fundamento de relación*; y
 - ii) hay también siempre un nota (=X) en la que dos cosas idénticas se oponen (o se diferencian) entre sí y que constituye por ello su *fundamento de distinción*. (cf. DC, &3, punto 1, 111, pp.26-27)

De dicho principio de razón Fichte afirma lo siguiente:

- El ámbito de validez de este principio de razón se restringe a todos los *juicios determinados* y experiencias concretas de nuestra conciencia; no alcanza, por tanto, al Yo absoluto ni a los juicios que tienen a este Yo como sujeto: los así llamados por Fichte “juicios téticos”, a saber, los juicios que, si bien tienen la forma aparente de un juicio determinado, no lo son realmente, porque en vez de expresar un fundamento de relación o de distinción (cognoscitiva) contienen simplemente la idea del Yo como “fin práctico supremo”. Ejemplo de juicio tético: “el hombre es libre”. Aquí no se expresa una nota identificativa o distintiva de un tipo de seres (los que podríamos llamar “seres libres” por oposición a “seres necesarios”) sino sólo la idea o tarea práctica de ser libre, es decir, de ser un Yo (cf. DC, &3, punto 7, 116-117, p.30).
- Lo que caracteriza a los “juicios determinados” es que resultan siempre de la concurrencia de dos acciones lógicas: la *antítesis*, característica del método analítico, y la *síntesis*, gracias a las cuales es posible la determinación de todo juicio

cognoscitivo como *negativo* o *afirmativo* respectivamente. Esas acciones lógicas son a su vez “determinaciones más particulares y precisas” de las acciones originarias (=trascendentales) del *oponer* y del *conectar* reunidas en el principio trascendental de la divisibilidad (cf. DC, &3, punto 3, 112-113, p.27-28). Véase el siguiente cuadro ilustrativo.

Acciones trascendentales		Acciones lógicas		Razón o fundamento		Tipo de juicio
CONECTAR	⇒	SÍNTESIS*	→	DE RELACIÓN	↔	AFIRMATIVO
OPONER	⇒	ANTÍTESIS*	→	DE DISTINCIÓN	↔	NEGATIVO

*Síntesis: búsqueda de una nota idéntica de lo opuesto o diferente

*Antítesis: búsqueda de una nota de oposición o diferenciación entre las cosas

De lo anterior se desprende: a) que todo juicio (sea afirmativo o negativo) presupone siempre la inseparabilidad entre síntesis y antítesis, por la misma razón por la que no es posible el oponer sin el conectar y viceversa; y b) que entonces la diferencia entre un juicio afirmativo y un juicio negativo está sólo en el aspecto del que en cada caso se hace abstracción (o se da por supuesto): la antítesis (juicio afirmativo) o la síntesis previa (juicio negativo). Dicho de otro modo: cada uno de estos juicios eleva a conciencia (o destaca) sólo uno de los dos aspectos: el fundamento de relación o el de distinción.

Ejemplos (cf. DC, &3, punto 7, 116, pp.29-30):

Juicio afirmativo: “el pájaro es un animal”

Aquí se eleva a conciencia reflexiva el fundamento de relación o aspecto sintético: “animal”, haciendo abstracción de la diferencia específica o fundamento de distinción: si es “bípedo”, “cuadrúpedo”, si tiene “plumas” o “escamas”, etc.

Juicio negativo: “una planta no es un animal”

Aquí se eleva a conciencia reflexiva el fundamento de distinción o aspecto antitético: la diferencia específica entre esos dos seres orgánicos, haciendo abstracción del fundamento de relación entre ellos: el género “ser orgánico”.

- Las acciones lógicas de síntesis y de antítesis introducen un *orden lógico de conceptos* y de juicios, esto es, un sistema de ordenación lógico-cognoscitiva del mundo (sin el cual no habría ciencia y ni siquiera una experiencia con función orientativa en la realidad), que sigue una dirección *ascendente* en el caso de la síntesis, y una dirección *descendente* en el caso de la antítesis. En otros términos: toda síntesis se basa en el concepto superior, el “concepto genérico”, en el que dos cosas distintas u opuestas coinciden; toda antítesis, en cambio, se funda en el concepto inferior o “diferencia específica” por la que se distingue dos cosas idénticas en algo (cf. DC, &3, punto 8, 118, p.31).

- 2) La segunda observación relevante de Fichte se dirige contra Kant y es la siguiente: el principio trascendental de divisibilidad es el *fundamento de todos los juicios sintéticos a priori* y viene, por tanto, a sustituir al “Yo pienso” kantiano como “unidad sintético-originaria de apercepción”, ya que como síntesis fundamental y suprema de Yo y No-Yo es la condición de posibilidad y de validez de toda síntesis: “Todas [las síntesis] deben estar contenidas en ésta” (DC, &3, punto 5-6, 114, p.28).

El principio de divisibilidad –dice Fichte- establece “la necesidad de enlazar lo opuesto” de una manera determinada “mientras haya todavía algo opuesto, hasta producir la *unidad absoluta*”, lo cual requiere ciertamente un proceso de “aproximación completa a lo infinito” que es en sí imposible (DC, &3, punto 7, 115, p.29). Esto significa que el tercer principio especulativo plantea, mediante la exigencia de síntesis determinada, que en último término descansa en la necesidad de “*conectar en general*” (tesis) contenida en la posición del Yo absoluto (y posibilitadora de un “sistema único” (115, p.29), un plan de *asimilación* o construcción humano-racional del mundo natural en el que todas las cualidades de éste se conviertan en predicados del Yo; en esto consiste en el fondo la tarea infinita de llegar a ser un Yo²¹.

Que esto es así lo pone de manifiesto el propio método que sigue Fichte en la *Grundlage*. En efecto, Fichte extrae de esa exigencia de conectar lo opuesto el *método de deducción* especulativa que va a seguir sólo en la *parte teórica* de la Doctrina de la Ciencia: “el método sintético”, consistente en buscar nuevos fundamentos de relación (“síntesis” o mediación) a partir de notas opuestas resultantes de la oposición Yo/No-Yo, hasta llegar a términos contrapuestos que ya no se puedan enlazar o conciliar entre sí y obliguen, por tanto, a pasar a la parte “práctica” (DC, &3, punto 6, 114-115, p.29). Pues ésta se caracteriza por el hecho de que en ella se corta “el nudo” de la conciliación para situarse en el terreno de la “antítesis” de afirmación del Yo frente al No-Yo, la cual precede a la consecución infinita de la identidad absoluta del Yo a base de excluir o aniquilar el No-Yo (aniquilación práctica). Así lo reconoce Fichte en el siguiente texto: “Esto [la síntesis] continuaría así indefinidamente, a menos que un decreto absoluto de la razón decidiese que: “como el No-Yo no puede de ninguna manera conciliarse con el Yo, no debe haber en general un No-Yo”, decisión que no deshacería el nudo, sino que lo cortaría” (DC, &4, 144, p.50).

f) Fundamento de la división de la Doctrina de la Ciencia en filosofía teórica y práctica y el proyecto sistemático de 1794

Texto de referencia: Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia (1794), &8

El tercer principio especulativo (y, más claramente, la observación final hecha en el Apéndice sobre el doble método, sintético para la parte teórica, antitético para la parte práctica) nos sitúa ya ante el proceso de deducción del mundo y de la *conciencia empírica*. Pues la diferencia entre experiencia teórica y práctica está sólo en función –según Fichte- del lado que adquiera el predominio en esa relación recíproca de *limitación determinada* entre Yo y No-Yo divisibles:

- ámbito *teórico* (conocimiento): hay un predominio del No-Yo sobre el Yo, tal que aquél determina a éste (de ahí el sentimiento de ‘necesidad’ que acompaña a las representaciones cognoscitivas), y que Fichte formula a manera de proposición así: *El Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo*. Desde esta perspectiva el Yo es considerado como ‘representante’ o – si se prefiere- como una facultad de ‘representación’ del mundo;
- ámbito *práctico* (ética): hay un predominio del Yo sobre el No-Yo, tal que aquél supera o se adueña, transformándolo, de éste (de ahí el sentimiento de ‘libertad’ que acompaña a las representaciones morales o prácticas), y que Fichte formula a manera de proposición así: *El Yo pone al No-Yo como limitado por el Yo*. Desde esta perspectiva el Yo es considerado como una ‘causalidad absoluta’ que, en la medida en que no puede ser representada

²¹ Cf. Félix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. II. La era crítica*, Madrid: Akal, p.201.

como tal (pues su representación equivaldría a su limitación por el No-Yo y, por ende, su reducción a una causalidad ‘condicionada’ o finita, no absoluta), ni existir en su pura absolutez en la finitud del yo empírico, se reduce a un *impulso* o ‘tendencia’ (*Streben*) del Yo finito hacia la infinitud, sobre la cual se proyecta –como una ‘idea’- el Yo absoluto mismo (es un impulso a superar toda limitación y, por ende, a aniquilar toda resistencia del No-Yo). Por tanto, la tensión entre el Yo y el No-Yo en el Yo finito se resuelve a favor del primero de manera ‘práctica’ (no teórica, pues en la ‘teoría’ o conocimiento se mantiene cierta equidistancia entre ambos), a saber, en forma de un ‘esfuerzo’ infinito hacia la infinitud, hacia el Yo absoluto e idéntico.

→Para Fichte este ámbito o dimensión ‘práctica’ es la más importante, porque constituye en realidad el *fundamento* de comprensión de la primera parte, o – como él escribe- “desde esta tendencia necesaria son contestadas las preguntas” de la filosofía teórica (¿por qué tenemos representaciones cognoscitivas sólo bajo la condición de la ‘afección’ de un objeto sobre nosotros; por qué suponemos que hay una causa exterior de nuestras representaciones; por qué esa facultad representativa está además limitada por leyes...?)²². Esto significa lo siguiente: todo nuestro mundo y nuestra experiencia cognoscitiva de él sólo tiene *sentido* en relación con la *libertad* absoluta del Yo y, por tanto, con nuestro destino moral. El ‘ser’ de la naturaleza y de nuestra representación de la misma es comprensible para nosotros sólo como escenario y horizonte del ‘deber’, de la acción ética. Dicho de otro modo: la materia y el mundo -incluso todo nuestro saber y nuestra ciencia- nos resultarían ininteligibles si no viéramos en ellos simplemente la ‘resistencia’ –y un ‘medio’ en este aspecto- que hemos de superar para ser ‘espíritu’, es decir, seres plenamente racionales.

Pero así como en la ‘acción moral’ está el sentido último de la ‘actividad cognoscitiva’, se encuentra asimismo el fundamento de otras acciones humanas y ámbitos correspondientes que Fichte considera propiamente éticos: la *estética*, la *teología* (y religión), el *derecho* natural y la *moral* en sentido estricto. De esta manera tenemos bosquejada la **estructura** completa de los ‘saberes filosóficos’ que conforman el sistema de la Doctrina de la Ciencia, y que Fichte tratará de desarrollar en los años siguientes. A continuación ilustro gráficamente ese sistema, tal como se desprende del §8 de *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, añadiendo, en el caso de que las hubiera, las obras publicadas por Fichte correspondientes a cada parte científica o ‘saber’ del sistema:

²² Por eso la *Doctrina de la Ciencia. Nova Methodo* (1798) empezará precisamente por la fijación de los principios de la filosofía práctica, en vez de por el establecimiento de los ‘principios fundamentales *a priori*’ de toda doctrina de la Ciencia, esto es, seguirá el orden *filosófico* de fundamentación (que es en el fondo un orden ético), en vez del orden *lógico-especulativo* expuesto en la *Grundlage* de 1794-95.

Sistema de la Doctrina de la Ciencia en el período de Jena. Proyecto de 1794

0. FUNDAMENTO DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA → *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794-95); *Doctrina de la Ciencia. Nova Methodo* (1798)

1. FILOSOFÍA TEÓRICA: la *representación* del mundo (No-Yo)

→ **Estética:** tª de lo agradable, bello y sublime ('legalidad de nza. En su libertad') → *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía. En una serie de cartas* (1795, incompleta)

→ **Teología:** doctrina de Dios o filosofía de la religión → *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo* (1798)

2. FILOSOFÍA PRÁCTICA: el *impulso* hacia el Yo infinito

→ **Doctrina del derecho natural y de la moral** → *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (1796-97); *Sistema de la doctrina ética según los principios de la doctrina de la ciencia* (1798)

→ **Doctrina del sentido común**

3. La recepción de la Doctrina de la Ciencia por sus coetáneos. Espinosismo, ateísmo y dogmatismo

Como es sabido, Fichte es acusado de ateísmo en 1799 y, como consecuencia de ello, el 18 de abril de ese año abandona, expulsado, la cátedra de Jena, que pasa a ser ocupada por Schelling. Esa acusación se produjo, sin duda, a raíz de la publicación en octubre de 1798 de dos artículos polémicos (el de Forberg y el del propio Fichte) en el vol. 8 del *Philosophisches Journal* (dirigido por Fichte y F.I. Niethammer), en los que la religión es reducida a conciencia ética y Dios a orden moral del sujeto práctico. El informe desfavorable del Consistorio Supremo de Dresde, enviado el 29 de octubre de 1798 al duque Federico Augusto de Sajonia, decía, entre otras cosas, que el escrito de Forberg era "incompatible no ya con la Revelación, sino incluso con toda religión natural"; y añadía que con él se pretendía "arrancar del corazón de los hombres los conceptos de Dios y de religión, auténticos pilares del bien social y de la seguridad del Estado"²³.

²³ "La polémica del ateísmo", *Cuaderno de materiales. Filosofía y ciencias humanas*, nº 6 (julio-septiembre de 1998), Madrid, p.2. En noviembre de 1798 el número de la revista es prohibido y confiscado por el gobierno sajón. Otros gobiernos tomaron la misma medida. Fichte busca entonces el apoyo de la nación alemana publicando en enero de 1799 su escrito *Apelación al público*. Muchos intelectuales apoyan su causa, basándose en la distinción entre 'república de los sabios' y 'república del poder' efectivo, pero ello sólo sirve para intensificar el ataque de los adversarios. El gobierno sajón dicta

Esta observación adicional muestra que la acusación de ateísmo fue sólo el motivo ocasional, tras el cual se ocultaban, en realidad, motivos *políticos*, relacionados con el apoyo de Fichte a la causa revolucionaria del jacobinismo en 1793. Con tal acusación el Antiguo Régimen trataba de zanjar cuentas con la filosofía crítica que había elevado a concepto y justificado especulativamente el porvenir democrático de la Revolución Francesa²⁴.

Pero obedecía también a la imagen que los coetáneos habían recibido de la filosofía de Fichte, una imagen que en modo alguno desmentía el sentido revolucionario que políticamente se le atribuía, puesto que con su deducción especulativa del mundo a partir del Yo venía a socavar, suplantándolo, uno de los pilares fundamentales del orden tradicional: la fe en Dios como creador del mundo. De ahí que si queremos entender por qué Fichte fue acusado de ateísmo y condenado por la época tengamos que examinar:

- 1) no sólo el pretexto ocasional, a saber, el presunto *ateísmo* de la comprensión ‘moral’ de Dios y de la religión en su artículo “Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo” (1798), así como en el de Friedrich Karl Forberg, “Desarrollo del concepto de religión” (1798);
- 2) sino también la *recepción* de la Doctrina de la Ciencia por parte de sus coetáneos, que fue, sin duda, el motivo ‘histórico-cultural’ de alcance político que explica la relevancia concedida por las autoridades de Sajonia a aquellos dos artículos del *Philosophisches Journal* tan escasamente originales (puesto que exponían doctrinas ya conocidas tras la larga crítica

entonces un Edicto de requisitoria, por el que se prohíbe a Fichte enseñar sobre materias religiosas. Al mismo tiempo, un viejo enemigo de Fichte en la época de la Revolución Francesa, August W. Rehberg, publica en febrero una contra-apelación (*Appellation an den gesunden Menschenverstand*), en la cual sostiene que, aun cuando Fichte sea un hombre religioso, su sistema especulativo es ateo y no legítima la monarquía. Fichte confía entonces, ingenuamente, en Jacobi y en Reinhold, al enviarles su escrito de apelación, junto con una carta (el 18 de enero de 1799 escribe a Jacobi). Pero Jacobi, que ya había instigado contra Fichte, le envía una carta personal de apoyo mientras redacta otra, publicada luego en octubre de 1799, en la que expresa su verdadera posición de acuerdo y desacuerdo. Entretanto se suceden también las rupturas públicas con Fichte por parte de Kant y de Reinhold. El joven catedrático de Jena se había quedado solo.

²⁴ Reinhold y Jacobi escribieron a Schiller y Goethe, hombres de influencia en la Corte de Weimar, para hacerles ver lo peligroso para el Estado del antiguo régimen de unos escritos que reconocen a cada hombre como miembro de una comunidad de iguales. Sin duda, el escrito de Forberg había reconocido como miembros de una Iglesia o “comunidad de los santos sobre la Tierra” a todos los hombres que se unen para la promoción social de lo bueno, y había añadido que desde esta perspectiva del gobierno moral del mundo por medio del cumplimiento del deber es “indiferente si se piensa una constitución monárquica del mundo o una aristocrática” (K. FORBERG, “Desarrollo del concepto de religión”, en *Cuaderno de materiales* n° 6 (julio 1998), p.25. El propio Fichte acabará percatándose de que la persecución de la que es objeto se debe en el fondo a sus ideas políticas de corte democrático-jacobino. Así, en su escrito de autoexculpación ante el público del 18 de marzo de 1799 escribirá: “No es mi ateísmo lo que persiguen judicialmente. Es mi democratismo. Lo primero ha suministrado sólo el pretexto” (cit. en: *Cuaderno de materiales*, 6 (1998), p.4).

ilustrada de la religión en el siglo XVIII). La famosa Carta de Jacobi a Fichte en marzo de 1799 (publicada meses después) pone de manifiesto en qué medida esa recepción histórico-cultural por parte de la época de la Doctrina de la Ciencia es la responsable intelectual de la condena.

- 3) Por último, forma parte también de esa recepción la lectura crítica de la Doctrina de la Ciencia que Schelling hizo en sus *Cartas sobre criticismo y dogmatismo* (1795). A éstas dedicaremos por ello el último apartado.

a) El 'ateísmo' de Fichte y Forberg: la religión como gobierno moral del mundo

El tema central de los dos artículos que motivaron la acusación de ateísmo²⁵, era el viejo tema de la *Providencia* o gobierno divino del mundo. Forberg y Fichte vienen a ofrecer una interpretación 'práctico-inmanente' del mismo que se aleja de la concepción 'teórico-trascendente' característica de la teología y filosofía cristiana tradicional. Pues para ambos:

- i) la idea de Providencia sólo tiene un significado 'moral' y es, por tanto, objeto de una 'fe práctica', no teórica o especulativa; y además
- ii) esa idea agota por sí misma todo el concepto entero de 'religión', de manera que ésta no tiene otro fundamento que la conciencia moral y el concepto de Dios se reduce al de un orden moral efectivo y triunfante en la Tierra, desligado de cualquier presunta entidad trascendente y de toda escatología ultramundana.

El único matiz diferencial entre ambos autores concierne al *fundamento* de esta creencia práctica en la providencia del mundo, pues mientras que Forberg la deriva de los postulados kantianos de la razón práctica y, por ende, la convierte en un asunto de *esperanza* en el éxito de las buenas obras, Fichte la deriva de su doctrina del Yo puro y libre y de este modo la convierte en *certeza* acerca del sentido moral del mundo sensible. Veamos ambas cosas por separado en un breve comentario conjunto de los dos escritos.

1. *La religión como gobierno moral del mundo*. El artículo de Forberg expone con nitidez la nueva concepción de la Providencia y de la religión que se sigue del criticismo kantiano. Dicha concepción supone, por un lado, el rechazo de toda comprensión teórico-especulativa de Dios como ser sobrenatural o absolutamente trascendente, esto es, como ente o sustancia ajena al mundo pero con poder de intervención en él -tal cual sostenía la teología tradicional, ya fuese la teología dogmática cristiana, ya fuese la teología racionalista-, y, por otro lado, en sustitución de ella, la comprensión ético-práctica de Dios como realización mundana, inmanente, de la ley moral, como conciencia y praxis moral efectiva de todos los hombres. Desde esta perspectiva la idea de la Providencia o gobierno divino del mundo sólo puede ser objeto de 'fe práctica' y reducirse, por tanto, exclusivamente a la

²⁵ J.G. FICHTE, "Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo", *Revista filosófica de una sociedad de eruditos alemanes* [*Philosophisches Journal einer Gesellschaft Deutscher Gelehrten*], vol. 8:1 (1798), pp.1-20; y Friedrich Karl FORBERG, "Desarrollo del concepto de religión", *Revista filosófica de una sociedad de eruditos alemanes*, vol.8:1 (1798), pp.21-46.

idea de un gobierno *moral* del mundo. Con ello se pretende ofrecer a la vez un concepto 'racional' de la religión y de Dios -contra el fideísmo irracional de Jacobi- sin derivarlo, empero, de un conocimiento racional de Dios -contra la teología escolástica y racionalista. Forberg lo dice claramente al final de su artículo:

"...el concepto de la religión debe ser el concepto de algo racional y no de algo irracional. [...] Sin embargo, a la expresión Religión le subyace un concepto racional, aunque emparentado en cierta medida con los antiguos conceptos irracionales"²⁶.

En lo concerniente al primer punto, el rechazo de la comprensión teórico-especulativa de Dios, tanto Forberg como Fichte se basan fundamentalmente en la crítica kantiana de la Teología Racional o Trascendental. Para ambos la idea de Dios como un ser sobrenatural o sustancia trascendente no puede obtenerse por medio de un conocimiento basado en la 'experiencia' ni en la 'especulación' puramente racional. En esta última posibilidad -núcleo de la teología racionalista- se centra sobre todo la crítica de Forberg y de Fichte. Las tres pruebas especulativas de la existencia de Dios criticadas por Kant: la ontológica (basada en la noción de 'ser perfecto'), la cosmológica (basada en la noción de 'ser necesario') y la físicoteológica (basada en la idea de una 'inteligencia ordenadora' del mundo), son desechadas, bien por no concluyentes, bien por absurdas²⁷.

Pero lo más significativo del rechazo a la comprensión teórica de Dios y de la Providencia no está en la negación de la validez cognoscitiva de las pruebas especulativas, sino sobre todo en las consecuencias *prácticas* perniciosas para la moral que se derivan de una 'fe teórica', como la que hace valer la teología dogmática cristiana, a saber: la *superstición* y, por ende, el *ateísmo moral*. En realidad, este argumento, reiterado por Forberg, fue expuesto ya por Kant en un escrito de 1786 titulado *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Consiste en lo siguiente: si la creencia en Dios se basa en el presunto conocimiento de un Ser sobrenatural capaz de interrumpir el curso natural de las cosas, entonces nuestra fe religiosa es mera 'superstición', y trae consigo la pasividad moral, desanima o incluso inhibe la acción orientada al bien, puesto que todo se entrega a la mano milagrosa de tal Providencia, objeto de veneración y de miedo; en suma, hace perder la fe en el sentido de las buenas obras, favorece el sometimiento del hombre y genera espíritus temerosos y serviles. En realidad, éste es el concepto de religión que corresponde a la 'debilidad humana'²⁸ -el que luego fuera denunciado por Feuerbach y Marx como 'alienación' y 'opio del pueblo'. De ahí que Fichte y Forberg vean en esta religión supersticiosa el verdadero 'ateísmo'

²⁶ F.K. FORBERG, o.c., en: *La polémica del ateísmo*, Cuaderno de Materiales. Filosofía y ciencias humanas, nº6 (Julio-septiembre 1998), Madrid 1998, p.39. [Citaré siempre conforme a esta edición]

²⁷ Cf. sobre todo el artículo de Forberg, pp.27-28, en el cual las tres pruebas teológico-rationales son desautorizadas: la 'ontológica', por no-concluyente (la 'existencia' no es un predicado real ni siquiera del ser perfecto, porque es siempre una 'posición' intuitiva); la 'cosmológica' y la 'físicoteológica', por absurdas e inútiles, pues ni forma parte del entendimiento la idea de un ser necesario ni tampoco el mundo constituye un orden indiscutible como para suponer un ordenador del mismo. En cualquier caso, este mundo se explica por sí mismo, conforme a conceptos del entendimiento, y de nada sirve, por tanto, buscar un fundamento de explicación que sea trascendente al mismo (Fichte; cf. o.c., p.15).

²⁸ Cf. F.K. FORBERG, o.c., p.37: "...la religión no es ninguna convicción del entendimiento sino una máxima de la voluntad (lo que sea convicción del entendimiento ahí es superstición)"; p.39: "...El que quiera tener que ver algo con Dios [=esencia trascendente], por mínimo que sea, es un supersticioso"; p.37: "...el ateísmo (desesperanza en las cosas buenas sin motivos suficientes) es ausencia de conciencia moral". Por eso este "ateísmo es la verdadera y auténtica debilidad del espíritu, pero debilidad culpable" (p.36). Cf. FICHTE, o.c., p.20-21.

(moral), y consideren, en cambio, que sólo un ateo teórico puede ser verdaderamente religioso, esto es, un creyente moral:

"¿Puede un ateo tener religión? Respuesta: efectivamente (se puede decir de un ateo virtuoso que él conoce en el corazón al mismo Dios que niega con la boca. La fe práctica y la incredulidad teórica, por un lado, así como, por otro lado, la fe teórica, que, sin embargo, es superstición, y la incredulidad práctica pueden coexistir juntas perfectamente)"²⁹.

No queda, por tanto, más que la comprensión práctico-moral de la religión y de Dios. De acuerdo con ella, la religión constituye un momento necesario de la moral, no en el sentido de que nos haga virtuosos o nos prometa la felicidad en otro mundo como premio a nuestra virtud, sino en el de que nos entrega la *fe* en la virtud misma, la confianza necesaria en las buenas obras, nos despierta, por tanto, el interés por la acción moral. En este aspecto, la religión es sólo el medio y el impulso de una verdadera *praxis* moral. Fichte lo dice así:

"Ésta es la verdadera creencia. Este orden moral es lo divino que nosotros aceptamos. Se construye a través del buen obrar. Ésta es la única posible profesión de fe: llevar a cabo alegre y serenamente siempre lo que el deber pide, sin dudas ni sutilezas sobre las consecuencias. Por eso, esto divino se nos vuelve vivo y real. [...] Aquel orden moral viviente y efectivo es Dios mismo. No necesitamos de ningún otro Dios y no podemos aprehender ningún otro"³⁰.

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de esta *fe práctica* en que consiste la religión, como para que la ley moral se convierta por sí misma en impulso práctico al bien, y, sobre todo, en perseverancia en la acción virtuosa? ¿Qué es lo que hace que no sólo seamos honrados, sino que pongamos interés en serlo siempre? Eso no es otra cosa que la idea de *Providencia*, entendida como *gobierno moral del mundo*. La religión entera se agota en esta idea de Providencia y, por tanto, contiene sólo la creencia en que el reino de Dios, esto es, el reino de la justicia y del bien, vendrá finalmente a la Tierra. Forberg lo expresa claramente:

"Hay un gobierno moral del mundo y una divinidad que rige el mundo según leyes morales - quien esto cree tiene una religión"³¹.

Pero, ¿qué significa creer en un gobierno moral del mundo, creer en que el reino de Dios vendrá a la Tierra? Significa simplemente creer en el *triunfo final de la moralidad* en el mundo, en el triunfo del bien sobre el mal, a pesar de todas las pruebas empíricas que indican precisamente lo contrario. De ahí que Forberg diga que la religión es la fe práctica en "el éxito final de las buenas obras"³². Y lo que esta fe conlleva realmente no es más que la obligación de actuar moralmente, pues sólo ejerciendo la virtud podrá triunfar el bien. Dicho de otro modo: la creencia en la Providencia no es, pues, la creencia en un Dios trascendente que garantice al final de los tiempos, mediante una acción sobrenatural, el triunfo del bien en un mundo dominado por el mal; es sólo la *creencia en la propia moralidad*, en su eficacia, en su poder transformador.

²⁹ F.K. FORBERG, o.c., 38.

³⁰ J.G.FICHTE, o.c., 20-21.

³¹ F.K. FORBERG, o.c., p.25. Más adelante Forberg concreta esta fe religiosa en los dos postulados kantianos de la moralidad: "la creencia en la inmortalidad de la virtud y la creencia en un reino de Dios sobre la Tierra. La creencia en la inmortalidad de la virtud" -aclara- "es la creencia en que siempre hubo y hay virtud sobre la Tierra, y en que la virtud nunca ha muerto, así como la inclinación a encontrar virtudes y buenas intenciones, aunque sea mediante pruebas débiles, y a dudar, en cambio, aun con pruebas fuertes, de la existencia de vicios y malas intenciones. La creencia en un reino de Dios en la Tierra es la máxima para trabajar en la promoción de lo bueno, por lo menos mientras la imposibilidad del éxito no esté garantizada" (ibídem, 37-38).

³² Idem, 36.

2. *La religión: ¿esperanza moral o certeza moral?* En lo referente al fundamento de esa creencia práctica y, en última instancia, en lo relativo al modo de entenderla, Forberg y Fichte discrepan entre sí. De hecho, esta discrepancia es lo que lleva a Fichte a redactar su artículo y a publicarlo precediendo al de Forberg en el *Philosophisches Journal*. Tal diferencia puede resumirse como sigue:

i) Forberg, siguiendo a Kant, fundamenta la creencia religiosa en la *esperanza* que alienta en toda acción moral, aun en medio de la incertidumbre teórica acerca del éxito de esta última. Ello significa que el hombre moralmente bueno siempre espera que su acción contribuya a la realización del bien y de la justicia en el mundo, es decir, siempre espera contribuir a que surja una comunidad universal de hombres buenos³³, y por ello 'cree' -aunque no lo puede demostrar empírica ni especulativamente- en que se logrará un reino de justicia y de moralidad en la Tierra. Esta esperanza y esta fe en el triunfo de la ley moral no es, pues, más que la confianza en el valor de los propios actos morales, una confianza que mueve a perseverar siempre en la realización del bien contra toda adversidad y experiencia cotidiana del mal, y sin la cual el hombre no haría el bien. Pues quien no crea que sus buenas obras contribuyen a forjar en el mundo un orden moral de justicia y benevolencia, no hará el bien, será indiferente con respecto a la virtud e incluso se entregará a las fuerzas del mal y del vicio que acechan por doquier. Ahora bien, creer en el sentido de los propios actos morales y perseverar en ellos es lo mismo, desde el punto de vista práctico, que creer que un Dios o un genio moral gobierna el curso del mundo y conduce la historia humana hacia la realización del reino de la justicia y del bien, aun cuando nosotros no lo sepamos; pues en ambos casos, la traducción práctica de esa creencia es el *deber* u obligación de las buenas obras, fundada en la convicción de que todo depende de nuestro esfuerzo moral. De ahí que Forberg recurra al célebre 'como si' kantiano para aclarar el significado de la fe religiosa en la Providencia, al señalar que ésta se reduce simplemente a la obligación de actuar moralmente *como si* de hecho existiera un reino de Dios sobre la tierra³⁴. Tal es la clave -interpreta Forberg- de la sentencia del Nuevo Testamento "¡Bienaventurados los que creen sin ver!"³⁵. Así, la religión no es más que el fundamento de la perseverancia en la realización del bien moral, pero no la virtud misma; es la fe que alienta en las buenas obras, pero no la moralidad misma; es, en suma, la esperanza que mueve a ser justos y honrados, pero no la justicia y la honradez mismas.

³³ Forberg introduce aquí el concepto de 'Iglesia' o 'comunidad de todos los santos sobre la Tierra'. Ambas nociones se refieren a esa "unión de todos los hombres buenos para la promoción social de lo bueno", que se deriva del deseo o pretensión de una extensión universal de la justicia y de la benevolencia presente en todo acto moral (cf. idem, 31).

³⁴ Cf. idem, especialmente p.34-35: "...tú no puedes demostrar esto [un reino de Dios sobre la tierra] científicamente, no puedes demostrar científicamente que esto deba ser así, pero es suficiente con que tu corazón te diga que debes obrar así, *como si* ello fuese así y, al actuar así, muestras justamente por ello que tienes religión. Éste es el único modo como la religión nace en el corazón de un hombre bueno y como solamente puede nacer. El hombre bueno desea que el Bien pueda dominar en la Tierra y se siente obligado en su conciencia moral a hacer todo lo que pueda para ayudar a conseguir este objetivo. No sabe si esto es posible, puesto que no lo puede demostrar; con todo, no puede demostrar su imposibilidad. Cree el hombre bueno que el fin de la necesaria victoria del Bien es efectivamente un fin posible, que efectivamente un reino de Dios, en cuanto reino de la verdad y de lo justo, puede ser establecido sobre la Tierra. Esto es lo que él desea y quiere" (p.34).

³⁵ Cf. idem, 38

ii) Fichte, en cambio, no fundamenta la fe religiosa en una mera esperanza, teóricamente incierta, sino en una *certeza teórica* o 'trascendental': la del Yo libre y la de la realidad del mundo como escenario de realización de su destino moral. Dicho en otros términos: creemos en un gobierno moral del mundo, creemos, pues, en el triunfo de la ley moral en la naturaleza sensible, no porque ignoremos si ello es posible, sino -todo lo contrario- porque *sabemos* que lo es. Y lo sabemos (lo sabe el filósofo), porque la Doctrina de la Ciencia nos ha demostrado especulativamente que el mundo sensible *existe*, es real, sólo como medio para realizar el proyecto moral del Yo. Por tanto, la realidad misma de la naturaleza, mi propia existencia como ser sensible dan testimonio, 'revelan' el triunfo de la ley moral, de tal suerte que 'crear' en la existencia del mundo es lo mismo que 'crear' en la realidad del reino de la justicia y del bien, o en el gobierno moral de Dios. Fichte lo expone con esta rotundidad:

"Nuestro mundo es el material hecho sensible de nuestra obligación: esto es lo auténticamente real en las cosas, la verdadera materia fundamental de todo fenómeno. La coerción con la que la creencia en la realidad del mundo nos exige, es una coerción moral. [...] Así, contemplado como el resultado de un orden moral universal, puede llamarse muy bien revelación el principio de esta creencia en la realidad del mundo sensible. Nuestro deber es lo que en ella se revela"³⁶.

¿No estamos acaso ante la versión *moral* y, por ende, racional, del fideísmo de Jacobi? Pues, al igual que en Jacobi, aquí la 'realidad' del mundo y de mí mismo es un acto de 'revelación' de lo divino, pero con la diferencia de que lo que ahora se 'revela' no es un Dios personal y trascendente o mi individualidad espiritual, sino el deber, la ley moral. Al igual que en Jacobi, esa revelación depende también de una 'creencia', sólo que aquí esa creencia no es irracional o sentimental, sino moral y viene avalada por el conocimiento racional del destino ético del hombre. Fichte aparece así como el contrapunto ético-racional de Jacobi, aquél que niega toda trascendencia individual en favor del poderío de la libertad humana. Semejante 'prometeísmo' práctico sólo podía ser -para Jacobi- la nueva expresión del ateísmo.

b) Ateísmo especulativo, ateísmo práctico. La carta de Jacobi a Fichte

La célebre carta de Jacobi a Fichte, escrita entre el 3 y el 21 de marzo de 1799, y publicada en octubre del mismo año, es un ajuste de cuentas de la (no-)filosofía de la creencia de Jacobi con la filosofía o ciencia del Yo de Fichte. Sobre ella gravita el problema y la acusación de ateísmo vertida contra la Doctrina de la ciencia, a la cual se suma el propio Jacobi. Dicho ateísmo –tal como lo entiende Jacobi- se caracteriza básicamente por tres notas:

- 1) el ateísmo no se predica de Fichte como persona sino de su sistema filosófico: la Doctrina de la ciencia como saber del Yo;
- 2) es un ateísmo *teórico*, por cuanto hace de la ciencia especulativa el punto de vista de la 'verdad' misma y, con ello, reduce a Dios a pura nada, al incluirlo en la esfera del saber, al convertirlo en objeto de conocimiento científico. Esta acusación sólo puede entenderse desde la propia posición filosófica de Jacobi.

³⁶ J.G. FICHTE, o.c., 20; cf. p.19: "Mi entera existencia, la existencia de toda esencia moral, el mundo sensible como nuestro escenario social, contienen, pues, una relación con la moralidad, y ello produce un orden totalmente nuevo, del cual el mundo sensible con todas sus leyes inmanentes sólo es el tranquilo asiento".

Éste se dirige contra la arrogancia especulativa que supone la pretensión fichteana de ofrecer como sistema de la verdad una ciencia del “espíritu”, cuando de éste, que es lo superior o “más elevado” del hombre, no cabe saber racional sino sólo ignorancia, un no-saber acompañado, no obstante, del presentimiento fideísta de un Ser superior, que es uno con mi ser espiritual y con el ser del mundo (al espíritu sólo se accede mediante la fe). Por tanto, querer conocer el espíritu con el entendimiento humano es una extralimitación que conlleva no sólo la suplantación de Dios por el concepto del Yo (pues éste se hace pasar por lo “verdadero”) sino también la reducción de lo divino, del espíritu a lo único que puede suministrar la razón lógica del hombre: nombres, palabras vacías, meros juegos conceptuales, es decir, pura nada. La Doctrina de la Ciencia es así, en cuanto idealismo no sólo nihilismo (del mundo sensible), sino también ateísmo, negación de Dios como ser trascendente. Y como consecuencia del ateísmo especulativo la DC

- 3) es también un ateísmo *práctico*, puesto que una moral basada en un Yo impersonal, abstracto, que suplanta al Dios vivo, es incapaz de mover el corazón de los hombres y, por tanto, de fundar el bien, además de eliminar, con su negación de la trascendencia, todo sentimiento de amor y de adoración a un ser superior. La Doctrina de la Ciencia, desde el punto de vista práctico, se reduce a “egolatría”, esa peculiar forma de idolatría en la que en vez de imágenes se adora el concepto puro y vacío del Yo.

c) “El rey de los judíos de la razón especulativa”. La Doctrina de la Ciencia como espinosismo invertido

Entre el 3 y 21 de marzo de 1799, después de que Fichte en su *Apelación al público* tras la acusación de ateísmo invocara en su defensa la opinión de Jacobi, éste le escribe esa larga carta en la que, entre otras cosas, le reconoce no sin cierto cinismo por su parte, acrecentado por el lenguaje bíblico de sus calificaciones, como el “verdadero mesías” o “rey de los judíos de la razón especulativa”, por haber anunciado y realizado una nueva promesa de salvación y haber sellado una nueva ‘alianza’ en sustitución de la antigua, a saber, la promesa de una filosofía “completamente pura”, que ha sido capaz de reunificar “materialismo e idealismo en un ser indivisible”³⁷, dando así por concluido y superado el viejo pacto de identificación de la filosofía de la razón con el panteísmo de Spinoza. Mas lo verdaderamente específico de la nueva criatura filosófica, aquello por lo cual se presenta como culminación y superación de la vieja filosofía de la razón, reside precisamente en que constituye su inversión, esto es, una forma de *spinozismo invertido*, porque ha transfigurado la sustancia única de Spinoza en la “llama pura” del Yo, al poner al principio (y no al final) el “egoísmo de la facultad de pensar”.

“He elegido esta imagen [la de la ‘llama pura, ardiendo por sí misma’]” —escribe Jacobi— “porque encontré la clave para entrar en la *Doctrina de la Ciencia* justo mediante la representación de un spinozismo *invertido*. Y para siempre quedó ya en mí su representación, aquella de un materialismo sin materia o de una *mathesis pura* en la que la conciencia pura y vacía representa el espacio matemático”³⁸.

Jacobi ofrecía de este modo la clave con la que había que interpretar filosóficamente la condena de Fichte, aquélla que él ya había profetizado al final del Apéndice de su *David*

³⁷ ‘Carta a Fichte’, en: F.H. JACOBI, *Cartas a Moses Mendelssohn y otros textos*, Círculo de Lectores 1996, p.485, 487; cf. 488.

³⁸ ‘Carta a Fichte’, *ibíd.*, p.486-87.

Hume. Pues la Doctrina de la Ciencia, por lo mismo que era, como ‘espinosismo invertido’, la culminación de la filosofía de la razón³⁹, era también la expresión máxima del ateísmo, toda vez que en ella Dios era suplantado por el Yo. Por eso, del mismo modo que Jesucristo fue rechazado por el pueblo judío al presentarse como Hijo de Dios, el nuevo Mesías de la razón especulativa tiene que ser igualmente piedra de escándalo para los nuevos ‘judíos de la filosofía’ y ser condenado por ellos en virtud de su extremada arrogancia teórica.

Mas este juicio de Jacobi se hacía eco simplemente de lo que había sido la imagen de Fichte asumida por sus coetáneos, que es lo que interesa aquí. Esa imagen de espinosismo invertido, debida a la recepción de la ‘Grundlage’, implicaba dos cosas:

- una lectura metafísica de la deducción especulativa de la conciencia sensible a partir del Yo como deducción del mundo o creación de éste a partir de la nada; y
- una lectura de esa deducción concretamente en términos de espinosismo sistemático, en el que el Yo suplanta a la sustancia única, y permite por eso responder a Jacobi en el sentido de dar cuenta de la creación del mundo.

De ambos aspectos hay bases en la propia *Grundlage* de 1794-95. Esta obra –como ya dijimos– fue un texto inmaduro, redactado apresuradamente, en el que Fichte pretendió dar respuesta tanto a todos los problemas de su evolución intelectual como a una gran diversidad de problemas filosóficos de la época. De ahí que resultara un libro complejo y profundamente ambiguo. De entre estas ambigüedades vamos a destacar aquí las dos relacionadas con la recepción de la Doctrina de la Ciencia por sus coetáneos.

1. *¿Filosofía trascendental o metafísica del Yo?* Una de las profundas ambigüedades de la *Grundlage* es la que se deriva de la mezcolanza de la perspectiva propiamente ‘trascendental’ con la perspectiva ‘metafísica’ en lo concerniente a la deducción especulativa a partir del Yo⁴⁰. En efecto, la perspectiva ‘trascendental’, genuina y originaria en el planteamiento de Fichte, tenía por objeto mostrar la posibilidad efectiva de la acción moral en el mundo sensible, para lo cual debía explicar o deducir antes la existencia de las representaciones sensibles a partir de determinadas leyes o mecanismos de la subjetividad. En realidad, éste es el problema en el que Fichte acabará concentrando la tarea de la Doctrina de la Ciencia en sus dos posteriores *Introducciones* de 1797. Sin embargo, este problema de la deducción de la realidad sensible o de la autolimitación de la actividad ilimitada del Yo para dar lugar a la *conciencia sensible* se halla entremezclado en la *Grundlage* con una problemática metafísico-especulativa de la época: la de la relación entre lo *infinito* y lo *finito*, y su versión teológica: la de la relación *Dios/mundo*. De hecho Fichte considera en la *Grundlage* que el problema de la deducción de la conciencia sensible a partir del Yo es terminológicamente equivalente al problema del paso del Yo infinito al yo finito, problemática en la que la época veía una nueva versión del viejo problema de la ‘creación’ del mundo por Dios. No sólo eso: Fichte suministraba también un mismo fundamento para resolver ambos problemas. Ese fundamento era la ‘imaginación productiva’, que no sólo explica la existencia de representaciones que limitan la actividad originaria del Yo (conciencia sensible),

³⁹ Jacobi reconoce explícitamente que la Doctrina de la Ciencia de Fichte es la suprema expresión de la filosofía de la razón, y justamente como tal es la superación de Spinoza. “Una filosofía pura, esto es, *completamente inmanente*, una filosofía de *una* pieza, un *sistema* verdadero de la razón, sólo es posible según la manera fichteana” (Carta a Fichte, *ibíd.*, 491).

⁴⁰ Sobre este tema v. especialmente J.L. VILLACANA, *La quiebra de la razón ilustrada*, Madrid: Cincel 1988, p.112ss, y *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid: Síntesis 2001, vol.I, p.85ss.

sino también la contracción de lo infinito (Yo absoluto) en lo finito (mundo sensible), a través de la cual la época no podía dejar de ver una versión de la vieja idea metafísico-teológica de la *explanatio et contractio Dei*. De esta manera resultaba casi inevitable contemplar la Doctrina de la Ciencia, en su versión de 1794-95, como la última expresión metafísica de la filosofía de la razón, la más arrogante y atrevida de todas, a saber, aquélla en la que se pretende explicar y conocer el origen y sentido del mundo sin recurrir a Dios, reemplazándolo por la inmanencia del Yo absoluto. Esta falta de moderación especulativa, este prometeísmo filosófico, por el cual el mundo se presenta como producción o ‘creación’ de un Yo suplantador de Dios, ya fue advertido y denunciado por el poeta Jens Bagessen tras oír las conferencias de Fichte en Zürich antes de partir a Jena:

“Es el *non plus ultra* de la especulación más refinada, el lenguaje metafísico más abstracto. [...] Posee principios que anteceden al principio de la conciencia. El superior es éste: yo soy porque soy. En el yo se contrapone un no-yo al yo. Es extraordinario: el hombre quiere siempre más de lo que puede. Desde un punto de vista práctico moral tiene razón, pero es una locura transferir la libertad a lo que está forzado, la eternidad a lo que es finito, lo suprasensible a lo que es sensible. Quiere más de cuanto puede; quiere satisfacerse perfectamente a sí mismo. Éste es su error. Quiere comprender perfectamente a Dios o ser Dios mismo. Lo primero no es más modesto que lo segundo. Esta falta de moderación es lo que encuentro en el sistema fichteano. Su primer principio es de hecho un principio divino, no humano. Yo soy porque soy. Esto sólo puede proclamarlo el yo puro. Pero el yo puro no es Fichte, ni Reinhold ni Kant. El yo puro es Dios. Bajo este primer principio sólo puede elaborarse una filosofía del creador de todas las leyes, el sueño de todos los sueños metafísicos”⁴¹.

Lo que para Bagessen es el sueño metafísico supremo cumplido por Fichte, a saber, una comprensión humana, racional del mundo como representación del mismo en términos de creación divina gracias al Yo, constituye, no sin razón, para Hölderlin una degeneración del criticismo o filosofía trascendental kantiana en el ‘dogmatismo’ metafísico, que pretende ir más allá de la conciencia, cuyo principio supremo es, por ello, la Nada (para el hombre real, ser finito consciente), a partir de la cual se explica, empero, la conciencia y el mundo⁴². Pero esta producción de todo a partir de la Nada, ¿no es acaso lo que caracteriza a la ‘creación’ divina del mundo?.

2. *Espinosismo invertido*. Esta lectura metafísico-dogmática de la deducción especulativa de la conciencia sensible como creación del mundo a partir de la nada estuvo asimismo acompañada por la comprensión ‘espinosista’ de toda filosofía de la razón difundida por Jacobi en la época. Además el espinosismo, como doctrina metafísica, ofrecía un marco de comprensión adecuado para leer la Doctrina de la Ciencia de Fichte en términos de explicación del paso de lo infinito a lo finito sin tener que caer en el salto mortal de Jacobi, o sea, manteniéndose dentro de la

⁴¹ Carta de Bagessen a Reinhold de junio de 1794, cit. en: *Fichte im Gespräch*, Vol. I, p.117.

⁴² Carta de Hölderlin a Hegel a comienzos de 1795: “Los apuntes especulativos de Fichte –*Fundamentos generales de la doctrina de la ciencia*– así como sus *Clases sobre la condición del sabio* (ya impresos), te interesarán mucho. En un comienzo sospeché que era un dogmático. Si se me permite una conjetura, parece haber estado realmente al borde de ello o estarlo aún: su aspiración es ir en la teoría más allá del hecho de la conciencia. Así lo muestran muchísimas de sus expresiones, y esto es trascendente tan cierta e incluso más llamativamente que la aspiración de los metafísicos tradicionales de ir más allá de la existencia del Mundo. Su Yo absoluto (Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de lo contrario, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal, me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. De modo que una conciencia es impensable en el Yo absoluto; como Yo absoluto no tengo conciencia, y en tanto en cuanto no tengo conciencia soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada” (J.M. RIPALDA (ed.), *Escritos de juventud de Hegel*, p.57).

inmanencia de la razón. Sólo que ahora el principio supremo desde el que cabía dar cuenta de toda la realidad no era la Sustancia única de Spinoza sino su contrapartida ‘idealista’: el Yo absoluto. Pues éste, en el fondo, ¿no tenía las mismas virtualidades que la sustancia espinosista: ser ‘causa sui’ (=autoposición), derivar de sí, como momentos suyos, la Naturaleza (=No-Yo) y el pensamiento (=conciencia finita), etc.? Hölderlin así lo dio por supuesto en su citada carta a Hegel, pero también el joven Schelling oyente de Fichte en Jena, para quien afirmar el Yo absoluto como principio supremo equivalía a hacerse espinosista a la manera de la ‘filosofía crítica’, no de la filosofía dogmática (como el propio Spinoza). Así lo exponía en una carta a Hegel del 4 de febrero de 1795:

“¡Entretanto, me he hecho espinosista... Para Spinoza el mundo (el objeto por excelencia en oposición al sujeto) era todo. Para mí lo es el Yo. Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la dogmática me parece consistir en que aquella parte del Yo absoluto (todavía sin condicionar por ningún objeto), ésta del Objeto absoluto o No-Yo. Ésta, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce al sistema de Spinoza. Aquella, al de Kant. La filosofía tiene que partir del absoluto. La pregunta es entonces en qué consiste este absoluto, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, todo está resuelto.

Para mí, el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir, el Yo en cuanto mero Yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino puesto por la libertad... El Yo absoluto ocupa un ámbito infinito del Ser absoluto. En ese ámbito se forman ámbitos finitos, que proceden de la limitación del ámbito absoluto por un objeto (ámbito de la existencia: filosofía teórica)... Dios no es sino el Yo absoluto, el Yo en cuanto ha aniquilado todo lo teórico y, por tanto, es =0 en la filosofía teórica. La personalidad es producto de la unidad de la conciencia. La conciencia, a su vez, es imposible sin objeto. En cambio, para Dios, es decir, para el Yo absoluto, no hay objeto ninguno, pues si no, dejaría de ser absoluto; es decir, no hay un Dios personal”⁴³.

Al margen de la propia comprensión schellinguiana del Yo absoluto como expresión genuina del criticismo –posición que desarrollará pocos meses después en sus *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*–, lo importante aquí es que Schelling, como Hölderlin, acepta, por un lado, la tesis de Jacobi acerca de que toda filosofía de la razón debe ser ‘espinosista’, sólo que ahora, en la Doctrina de la Ciencia, se considera como principio supremo y absoluto el Yo, en vez de la Sustancia única del universo. Mas, por otro lado, se trata de responder a Jacobi, en el sentido de negar que ese principio supremo sea un Dios personal, haciendo hincapié en que el Yo sustituye a Dios y en que, en cuanto absoluto, es una especie de ‘nada’ de la que emerge todo por limitación de su actividad infinita, pero una ‘nada’ que permite además resolver teórica, especulativamente, mediante la razón (y no mediante la fe) mejor que el sistema panteísta de Spinoza los problemas teológicos, metafísicos y cosmológicos tradicionales, a saber, la relación ‘infinito’/‘finito’, la relación ‘Dios/universo’, etc., en términos de ‘creación’ del mundo desde la nada⁴⁴.

Ahora bien, cuando Schelling afirma que él es espinosista, porque pone como principio absoluto el Yo, está simplemente siguiendo al propio Fichte, quien en la *Grundlage* de 1794-95 había suministrado la clave de comprensión de su Doctrina de la

⁴³ Cf. J.M. RIPALDA, o.c., 79-80.

⁴⁴ Recuérdese que desde el panteísmo de Spinoza es imposible comprender –el propio Spinoza lo rechaza– la relación Dios-mundo o Sustancia única-universo en los términos cristianos de ‘creación’ a partir de la Nada. En cambio, la comprensión ‘creacionista’ de aquella relación era factible desde la filosofía fichteana, desde el momento en que el Yo absoluto podía interpretarse como una Nada (para la conciencia finita) desde la que emergía todo el mundo sensible y la conciencia humana.

Ciencia como un espinosismo invertido, no sólo al defender que toda filosofía sistemática debe partir de un principio absoluto e incondicionado, sino sobre todo al subrayar que su idealismo es a la vez la *superación* del espinosismo (identificado allí con el ‘realismo dogmático’) y su *consumación* o desarrollo sistemático. Es su superación, porque ha logrado la “abstracción suprema” de poner el principio último explicativo de la representación más allá de la cosa-en-sí o sustancia, al concebir ésta como algo a su vez fundado en el Yo, esto es, como un No-Yo, como algo que está en relación con el Yo, y, por ende, como un mero accidente de éste, el cual es el fundamento supremo incondicionado; o sea, es su superación porque es su ‘inversión’: la sustancia única es concebida como Sujeto, no como Objeto⁴⁵. Pero es también su consumación, porque la parte ‘teórica’ de la Doctrina de la Ciencia, la que explica la representación como un primado del No-Yo sobre el Yo en la conciencia finita, no es más que el “espinosismo sistemático”⁴⁶. En suma: la Doctrina de la Ciencia invierte especulativamente a Spinoza al poner el Yo como fundamento último, pero al mismo tiempo contiene el sistema de Spinoza, expuesto desde esta nueva perspectiva, como una parte de ella, su parte ‘teórica’. Así, quien pusiera entre paréntesis la parte ‘práctica’ de la *Grundlage* y prescindiese asimismo de la finalidad ‘práctica’ que preside toda la construcción especulativa de esta obra, tenía ante sus ojos en la deducción especulativa, con sus tres principios trascendentales, una versión invertida del sistema de Spinoza. Evidentemente ésta era la mirada con la que los coetáneos interesados filosóficamente sólo en las cuestiones metafísicas y teológicas (no en las cuestiones ‘prácticas’) contemplaron la primera obra magna de Fichte y con la cual la entregaron directa o indirectamente a sus enemigos.

d) El criticismo como baluarte del dogmatismo (Schelling)

La carta de Schelling a Hegel citada anteriormente ofrece una nueva interpretación de la *Doctrina de la ciencia* que no fue del gusto de Fichte. Pues esa carta, en realidad, ponía de manifiesto, mediante la alusión a dos modos posibles de ser espinosista (el crítico y el dogmático), la extralimitación teórica de la filosofía fichteana con respecto al criticismo de Kant y con ello venía a sugerir los peligros que se derivaban de ahí para el destino histórico del kantismo. En efecto, esa extralimitación teórica consistía en avanzar más allá de los límites de la conciencia cognoscitiva, a los cuales había restringido Kant su teoría trascendental en la *Crítica de la razón pura*, para ascender racionalmente hasta lo absoluto o incondicionado (el Yo como acción originaria). En virtud de esta extralimitación teórica Hölderlin, en su citada carta a Hegel, acusaba a Fichte, con razón, de ‘dogmatismo’ metafísico. Para Schelling, en cambio, partir de lo absoluto o incondicionado no es dogmatismo sino comenzar a filosofar, entendiendo aquí por filosofía lo que ha sido tradicionalmente la ‘metafísica’. Sin embargo, Schelling reconoce –siendo coherente en esto con Kant– que si la filosofía comienza en lo absoluto o incondicionado, entonces hay que justificar por qué la filosofía del Yo (idealismo absoluto) es más coherente con el criticismo kantiano que la filosofía del Objeto absoluto (dogmatismo o realismo dogmático). Dicho de otro modo: desde el momento en que se aspira a una

⁴⁵ Cf. J.G. FICHTE, *Doctrina de la Ciencia* (1794-95), Buenos Aires: Aguilar 1975, pp.57-58.

⁴⁶ J.G. FICHTE, *Doctrina de la Ciencia* (1794-95), Buenos Aires: Aguilar 1975, p.34.

filosofía de lo absoluto, que está más allá de la conciencia finita, cognoscitiva, desde el momento en que nos embarcamos en lo que Kant llamó el ‘océano de lo desconocido’, hemos de admitir igualmente que carecemos de criterios cognoscitivos para elaborar una filosofía del Yo en vez de una filosofía del Objeto absoluto o de la Materia en general. Por tanto, Fichte tiene que reconocer que su Idealismo o doctrina del Yo absoluto no es la única salida ‘metafísica’ compatible con el criticismo teórico de Kant, y ha de ofrecer por ello argumentos adicionales que nos permitan comprender por qué Fichte ha construido una doctrina del Yo en vez de una doctrina del Objeto absoluto.

Sin duda, este planteamiento no está así formulado en la citada carta de Schelling; pero es el problema de fondo que se plantea en sus *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*, publicadas en 1795. La importancia de este texto reside en mostrar que el ‘dogmatismo’ no ha encontrado en la filosofía fichteana del Yo absoluto su carta de defunción definitiva, y que, lejos de ello, se presenta como una salida compatible incluso con el criticismo kantiano, una salida que tiene en la ‘teología moral’ de Tubinga su expresión más genuina entonces. Para ser concisos, vamos a resumir el curso argumentativo de Schelling en dichas *Cartas* en cuatro puntos y a señalar a continuación la crítica de Fichte que conllevan:

1. El criticismo teórico de Kant limita ciertamente las posibilidades cognoscitivas a la conciencia finita, en la cual se da siempre una separación y oposición entre sujeto y objeto. Desde esta perspectiva, *no cabe un sistema del saber absoluto* –tal como pretende la Doctrina de la Ciencia- sin ir más allá de Kant. En este aspecto, la filosofía del Yo absoluto de Fichte no se sigue de manera coherente del criticismo teórico de Kant.
2. Kant, no obstante, abrió la puerta a lo absoluto a través de su concepción de la ‘razón’ como búsqueda de lo incondicionado. Ahora bien, esto ‘incondicionado’ o absoluto, en tanto que está más allá de los límites cognoscitivos de la conciencia finita, sólo puede ser entendido como unidad absoluta o indiferencia absoluta, esto es, como una especie de identidad entre ‘sujeto’ y ‘objeto’; en ningún caso meramente como Sujeto. Sin embargo, desde la razón teórica no podemos mostrar cómo se pasa de la unidad absoluta a la conciencia humana, de lo infinito a lo finito –tal como pretende Fichte-. Este problema es insoluble desde el punto de vista cognoscitivo o teórico. Pero admite una solución *práctica*, sólo que desde esta perspectiva el problema se formula en otros términos: como paso de lo ‘finito’ a lo ‘infinito’ (no a la inversa), de la conciencia escindida en sujeto/objeto a la conciencia de identidad entre sujeto y objeto, por medio de la acción libre. Tal es el sentido de los ‘postulados prácticos’ de Kant, en los que se resuelve la exigencia teórica de lo incondicionado.
3. Ahora bien, el problema (práctico) del paso de lo finito a lo infinito por medio de la ‘acción libre’ admite dos posibles soluciones prácticas, esto es, dos formas de *praxis opuestas*: o bien la identidad sujeto/objeto puede lograrse mediante la disolución del sujeto en un Objeto absoluto (*dogmatismo*), o bien mediante la anulación del objeto en el Sujeto absoluto (*idealismo*). Esto significa que hay dos sistemas prácticos compatibles con el criticismo teórico de Kant: el dogmatismo y el idealismo. Por tanto, el sistema del Yo no es la única salida práctica del kantismo.
4. La decisión o preferencia entre ambos sistemas no puede descansar obviamente en razones teóricas, puesto que –como hemos visto- el terreno de lo absoluto o incondicionado es inaccesible cognoscitivamente a la conciencia finita. La decisión o preferencia sólo puede descansar en motivos *prácticos*, a saber, en un acto de libertad de nuestro espíritu ligado a nuestro carácter o personalidad. Pues la decisión concierne aquí a la elección entre el principio de la pasividad o anulación práctica del sujeto (dogmatismo) y el principio de la actividad ilimitada o afirmación absoluta del mismo (idealismo). Aquel principio es el que anima al sistema de Spinoza, pero también a los teólogos de Tubinga, que han revalidado todos los dogmas tradicionales del cristianismo a través de la doctrina de los postulados

prácticos de la razón: para ambos (Spinoza y teólogos de Tubinga) se trata de la disolución del sujeto en el Objeto absoluto (sea la Naturaleza, sea Dios). Por su parte, el principio de la actividad ilimitada del Yo es –afirma Schelling– el que se ajusta realmente al criticismo práctico de Kant, a su teoría de la moralidad, e impone como tarea la ‘lucha’ infinita contra el mundo, su negación constante mediante la acción incesante; su nihilismo práctico conlleva, por ello, una estética de la tragedia humana.

De esta manera Schelling estaba objetando a Fichte lo siguiente:

En primer lugar, la Doctrina de la Ciencia, como sistema absoluto del saber, no es coherente con el criticismo de Kant y carece, en este aspecto, de igual legitimidad *teórica* que el dogmatismo.

En segundo lugar, el dogmatismo como sistema absoluto es tan coherente con el criticismo teórico kantiano como el idealismo absoluto de Fichte, pero esa coherencia se da sólo si entendemos ambos como sistemas de filosofía *práctica*, no como sistemas de filosofía teórica (sistemas de saber absoluto, metafísicas). Dicho de otro modo: un sistema absoluto sólo es posible, después de Kant, como un sistema *práctico* y, por tanto, dogmatismo e idealismo (filosofía del Yo) sólo pueden ser entendidos como filosofías prácticas o como dos formas distintas de realizar mediante la praxis un sistema absoluto.

En tercer lugar, la elección entre dogmatismo e idealismo es también de carácter práctico –pues no cabe una fundamentación ni una refutación teóricas de cualquiera de ellos–, y se basa en el tipo de persona o carácter individual que tenga el filósofo.

→ Fichte reaccionó a esta posición de Schelling en su *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, y su respuesta fue allí admitir, por un lado, que entre dogmatismo e idealismo sólo cabe una decisión práctica, y en subrayar, por otro lado, que, sin embargo, el dogmatismo no es propiamente una ‘filosofía trascendental’, sino una ‘pseudofilosofía’, a saber, la expresión del punto de vista del ‘sentido común’, que no es el punto de vista propiamente filosófico. De ahí que todo el empeño de esa Primera Introducción consista en asentar el ‘idealismo’ como la única filosofía posible.