

**EL DERECHO A LA LIBERTAD
EN
JOHANN GOTTLIEB FICHTE**

Miguela Domingo Centeno
Madrid, 1991

INDICE

	Páginas
1- Prólogo: Preludios del Idealismo	1-21
2- Introducción	22-39
3- La intención fichteana: El Idealismo como expresión, fundación y actualización de la vida	40-53
4- La naturaleza del hombre: La originaria conciencia de sí mismo	54-71
5- La absolutidad como suposición primordial	72-96
6- Lo finito como condición primordial	97-105
7- La síntesis como tarea en el terreno de lo teórico (1ª parte)	106-126
8- La síntesis práctica (2ª parte)	127-153
9- La síntesis ontológica (3ª parte)	154-181
10- La fundación de la comunidad a partir de la esencia del hombre	182-201
11- El tu, el individuo y la comunidad originaria	202-221
12- La comunidad	222-245
A) Comunidad jurídica y ley jurídica, p. 222-231	
B) Comunidad moral, p. 231-241	
13- La fenomenología de la libertad	246-266
A) La exigencia de un problema de la libertad: Fichte y la 3ª antinomia, p. 246-253	
B) La aportación de Kant, p. 253-258	
C) La aportación fichteana: el cuerpo articulado, signo de libertad, p. 258-263	
14- Recensión de Enesidemo	267-274
15- El fundamento de la Doctrina de la Ciencia	275-289

16- 1ª y 2ª Introducción a la Doctrina de la Cª	290-299
17- La Doctrina de la Ciencia	301-335
A) Principios fundamentales de toda la Doctrina de la Ciencia, p. 301-309	
B) Fundamento del saber teórico, p. 309-315	
C) Fundamento de la ciencia de lo práctico, p. 315-331	
18- La filosofía práctica (1ª parte)	336-344
A) El sistema moral, p. 336-339	
B) El principio de moralidad, p. 339-343	
19- La filosofía práctica (2ª parte)	345-361
A) Deducción del principio de moralidad, p. 345-352	
B) Deducción de la realidad y de la aplicabilidad del principio de moralidad, p. 352-359	
20- El destino del hombre	362-380
21- Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau y Fichte	381-397
22- Sobre el status sistemático del derecho en la Doctrina de la Ciencia	398-416
23- La doctrina fichteana del derecho	417-425
24- La estructura del derecho natural	426-438
25- Conclusiones de la obra fichteana	439-450
26- Bibliografía	451-456

A mis padres, con cariño

M. D. C.

PRELUDIOS DEL IDEALISMO

"Se ha afirmado que el Idealismo Alemán es la teoría de la Revolución Francesa (1)". Ello es parcialmente cierto, pues una porción sustancial de la corriente filosófica que se ha llamado Idealismo Alemán consiste en la teorización sobre los cambios originados por la Revolución. Tanto el movimiento político francés como el filosófico germánico son los hechos más importantes que presenciaron las postrimerías del siglo XVIII (2).

El Idealismo Alemán debe comprenderse habida cuenta de las particularidades de la Ilustración Germánica (en alemán, *Aufklärung*) y del Movimiento Romántico, cuyo ápice fue alcanzado por la misma Alemania.

La Ilustración llegó a Alemania, procedente de Francia y tuvo que ser asimilada por un país cuyo Renacimiento había sido un asunto más de reformadores religiosos que de humanistas con tendencias laicas. La Ilustración en Alemania se encontró con una atmósfera mucho menos secularizada que en Francia o que en la misma Inglaterra. Durante los años más brillantes de la *Aufklärung* esta coexistió con un intenso movimiento de misticismo pietista. La afectividad y el sentimiento cuasi religioso no le fueron del todo ajenos. Cuando Goethe (3) y Herder (4) abandonaron el Racionalismo de la Ilustración para fundar la tendencia del Asalto y Empuje (*Sturm und Drang*) (5) y, con ello, el Romanticismo, el paso parecía del todo natural. La preeminencia de la afectividad en el pensamiento alemán de la época que vio surgir y desarrollarse el Idealismo, va unida

también con la situación especial de la nación germánica.

El espíritu de la Ilustración del siglo XVIII se extrajo de la Revolución Científica e Intelectual del siglo XVII. La Ilustración transmitió (y popularizó) la filosofía de la ley natural y del derecho natural. Nunca hubo una época tan escéptica respecto a la tradición, tan confiada en los poderes de la razón humana y de la ciencia, tan firmemente convencida de la regularidad y armonía de la naturaleza, y tan profundamente imbuida del sentido del avance de la civilización y del progreso.

Los pensadores de la época creían en la unidad de la humanidad y sostenían que todos los hombres vivían bajo la misma ley natural del derecho y de la razón. Suponían que todos los hombres participarían igualmente en el progreso y que, a largo plazo, todos ellos estarían de acuerdo, y que el resultado de la historia sería una civilización uniforme, en la que todos los pueblos y razas participarían en igual medida.

Todo el pensamiento de la época, se proponía hacer a todos los hombres libres. Todo el pensamiento de la Ilustración, de un modo u otro, estaba relacionado con el problema de la libertad (6).

Pero fueron los años de la Revolución Francesa los años de máximo florecimiento cultural para Alemania. Las ideas alemanas coincidieron con todo el fermento del pensamiento social conocido como "Romanticismo", que en todas partes se enfrentaba con las "secas abstracciones" de la Edad de la Razón. Alemania se convirtió en el más romántico de los países, y la influencia alemana se extendió por toda Europa.

Con el término "Romanticismo" que al comienzo se refería a

la novela caballeresca, rica en aventuras y amores, se indica el movimiento filosófico, literario y artístico que se inició en Alemania en los últimos años del siglo XVIII, alcanzó su máximo florecimiento en toda Europa durante los primeros decenios del siglo XIX y constituyó la nota característica de este siglo.

El significado corriente del término "Romanticismo" que equivale a sentimental, deriva de uno de los aspectos más llamativos del movimiento romántico, del reconocimiento del valor por el mismo atribuido al sentimiento: una categoría espiritual que la antigüedad clásica había ignorado o despreciado, que el Iluminismo del siglo XVIII había reconocido en su fuerza y que en el Romanticismo adquiere valor predominante. Este valor predominante es la herencia principal que el Romanticismo recibe del movimiento *Sturm und Drang*; es aquí donde la razón continuaba siendo para los seguidores del *Sturm und Drang*, lo que era para el Iluminismo: una fuerza finita capaz ciertamente de transformar gradualmente el mundo, pero no absoluta ni omnipotente y, por lo mismo, siempre más o menos en oposición con el mismo mundo y en lucha con la realidad que dicha fuerza estaba destinada a transformar.

Por su parte, el Romanticismo nace cuando este concepto de la razón es abandonado y se comienza a entender por razón una fuerza infinita que habita en el mundo y lo domina, constituyendo así la sustancia misma del mundo; este cambio lo efectuó Fichte, que identificó la razón con el Yo infinito o Autoconsciencia absoluta, e hizo de ella la fuerza por la cual el mundo entero es producido: "Nos proponemos -escribe Fichte en la 1ª página de su Teoría de la Ciencia- investigar el principio absolutamente

primero, absolutamente incondicional de todo saber humano. Si este principio debe ser absolutamente primero, no tolerará que se le demuestre, ni que se le defina (*beweisen oder bestimmen*). Debe expresar una acción (*Thathandlung*) no sujeta, de hecho ni de derecho, a ninguna determinación empírica de nuestra conciencia, por lo mismo que esa acción es el fundamento y la condición misma de posibilidad de toda conciencia (7)".

Pero sobre el fundamento común de estos caracteres, los Románticos interpretaron el Principio infinito de 2 maneras fundamentalmente distintas:

1- La primera interpretación, más próxima a las ideas del *Sturm und Drang*, considera el infinito como sentimiento, o sea, como actividad libre, carente de determinaciones o más allá de toda determinación.

2- La segunda interpretación entendía el infinito como Razón absoluta que se mueve con necesidad rigurosa de una a otra determinación, de modo que cada determinación puede deducirse de la otra necesariamente.

Lo Absoluto que se exige para la racionalidad del objeto (pensado) no puede buscarse en un objeto opuesto al sujeto trascendental, sino que debe colocarse en este sujeto mismo, que, por lo tanto, se pone como actividad absoluta.

Consiguientemente, el objeto, tanto en su contenido fenoménico (material), como en su forma de objeto, debe explicarse racionalmente por el sujeto. De ahí el Monismo (8) absoluto del sujeto y la inmanencia total del objeto en el sujeto. El esfuerzo del Idealismo Absoluto recaerá principalmente en la derivación racional, sistemáticamente de todo el objeto a

partir del sujeto absoluto.

Pero la significación de los grandes sistemas idealistas no se agota en lo que tienen de sistemático; ve en ellos el desarrollo de un capital filosófico que, en cuanto filosófico, no es idealista, sino que es, o debiera de ser, peculiar de toda filosofía. El interés dominante no radica en las grandiosas doctrinas conforme al punto de vista parcial de los grandes maestros, sino en la vastedad del horizonte de problemas y en el rigor de su penetración.

La serie de pensadores filosóficos que llamados "Idealistas Alemanes", es decir, la pleamar, única en su género, de sistemas que se agolpan y se superan, y el riquísimo encadenamiento de controversias literarias, cuyo conjunto representa para la posteridad la "época del Idealismo Alemán", es un movimiento espiritual que, en cuanto a concentración y altura especulativa, casi ningún otro puede ponersele a la par.

Lo que reúne estrechamente en un grupo unitario a los pensadores del Idealismo Alemán, no obstante de su profunda diferencia y aún sus conscientes oposiciones y diferendos, es, en primer lugar, la común situación del problema. Para todos ellos el punto de partida es la filosofía kantiana, cuya riqueza inagotable en los planteamientos de los problemas, siempre suscita renovados intentos de solución.

La meta común a todos es la creación de un vasto sistema de filosofía, estrictamente unitario y basado en fundamentos últimos e incommovibles. A todos se les presenta claramente ante los ojos el ideal de aquella "metafísica futura", a la que la denodada labor intelectual de Kant sólo había aportado Los Prolegómenos.

Por cierto, no se les escapaba que Kant en las dos últimas Críticas había instituido esta metafísica en sus líneas fundamentales. Pero a ellos no les bastaban dichas líneas fundamentales. De un sólo golpe y a través de una unívoca certeza debe nacer el sistema que llevará a término la idea de la filosofía.

La dirección en que buscaban este sistema ideal difiere en cada uno, y así, de hecho, en cada nuevo proyecto se gesta un sistema diferente. Pero a todos ellos es común la creencia de que semejante ideal es posible, e inclusive alcanzable por la razón humana. Todo el movimiento se halla bajo el signo de un optimismo filosófico de vigor juvenil y propenso a crear. Para estos pensadores todo escepticismo significa un estadio de tránsito, es decir, una instancia de prueba y de reflexión, o bien un camino que lleva a una interiorización y agotamiento de los problemas.

Los primeros pensadores postkantianos se proponen no tanto transformar como comprender la verdadera doctrina kantiana. El hecho de que no abundara semejante comprensión no ha de sorprender, dada la dificultad de las investigaciones de La Crítica de la Razón Pura.

La filosofía popular que predomina en la época de la Ilustración expirante no había adelantado en esta tarea. Lo que el "sano entendimiento humano" no podía concebir, tenía que juzgarlo como paradójico, y hasta como amenazador de su propia autoridad. Cuanto menos se entendía a Kant, tanto más absurda tenía que parecerle a cualquiera la empresa de La Crítica; hasta los pensadores más serios de la Escuela Wolffiana, como Moses

Mendelssohn, sólo supieron sacar de ella el aspecto negativo, es decir, el escepticismo metafísico. En su obra Popularphilosoph der deutschen Aufklärung, Mendelssohn nos dice "que de la simplicidad del alma, se deriva la imposibilidad de ser aniquilada, ya sea instantáneamente, ya sea gradualmente", opinión a la cual se opuso Kant en la sección de La Crítica de la Razón Pura que trata de la "Refutación de la prueba de Mendelssohn de la permanencia del alma (9)".

De un modo semejante la juzgó Herder, discípulo de Kant en su período precrítico, intentando mostrar en su Metacrítica, que el origen del conocimiento radica en las sensaciones del alma y en las analogías que ésta establece a base de las experiencias de sí misma. Las categorías no son, pues, según Herder, nociones trascendentales, sino resultados de la organización de la vida.

Fichte lleva a cabo, en el terreno del Idealismo, lo que Spinoza (10) había intentado en vano realizar en el campo del Realismo. Su sistema es el "spinozismo invertido" y, gracias a esta inversión, un "spinozismo transfigurado": es la fundamentación y el desarrollo completo del principio general de toda especulación, sin el que este principio se confundiría, como en Spinoza, con un ser absoluto dogmáticamente afirmado. La comprensión -tal es el punto angular del pensamiento de Fichte- no puede lograrse nunca más que por medio de una acción y una creación ideal: "el hombre sólo llega a comprender en cuanto -convirtiendo la cosa en simple forma- hace de la forma cosa, y reduce la cosa a la nada. Sólo comprendemos una cosa, cuando podemos construirla, hacerla nacer, surgir en pensamiento ante nosotros. Cuando no podemos construirla, hacerla brotar por

nosotros mismos en el pensamiento, es que no la comprendemos. Por lo tanto, si un ser ha de convertirse en un objeto plenamente comprendido por nosotros, tenemos que anularlo, destruirlo objetivamente -como existente de suyo- en el pensamiento, para hacer que surja de un modo puramente subjetivo, como nuestra propia creación, convertido en un simple esquema. No debe quedar en él, formando parte esencial de su concepto, nada que no sea obra propia nuestra, que no sea, ahora, una simple proyección de nuestra imaginación creadora.

Querer formarse un concepto del ser equivale, por tanto, a destruirlo como ser sustantivo, independiente de nosotros. Y lo que queda en pie para nosotros, después de esa destrucción, no es otra cosa que la misma subjetividad vacía, constantemente renovada y repetida hasta el infinito. En el fondo, sólo existe para nosotros un conocimiento: no el del objeto, sino el del mismo conocer, una acción simplemente de la acción y en función de ella; un acto que sólo se tiene presente y se considera a sí mismo, simplemente en gracia al mismo acto y a su consideración, sin otro sujeto ni objeto; sin "en", "de", "para" ni "a" (11)".

El principio de identidad, la fórmula $a=a$ es, en realidad, la expresión metodológica adecuada y el punto de partida exacto de esta teoría. Pero cabe, naturalmente, preguntarse: ¿cómo puede haber, dentro de este modo de consideración, un a comparable consigo mismo y equiparable a sí mismo? Comprendemos perfectamente la relación, comprendemos la necesidad de la ecuación misma; pero, ¿de donde sale, no la relación, sino lo relacionado?. A esta pregunta no puede contestar, en modo alguno, La Teoría de la Ciencia ni el Idealismo Trascendental. Lo que

éste nos ayuda a comprender, lo que nos promete poner al descubierto, y nos descubre, en efecto, hasta en sus últimas condiciones fundamentales, es la forma del pensamiento; pero todo pensamiento de un algo, representa para ella un problema insoluble. La imaginación trascendental, a la que se nos remite para que encontremos en ella el origen de la representación del objeto, del "objeto" del conocimiento, no puede, manifiestamente, ayudarnos en nada, desde este punto de vista: "ella misma no es, al fin y al cabo, otra cosa que una expresión psicológica de la misma actividad pura y simple del relacionar unas cosas con otras, un ir y venir en el reino de la pura fantasía, sin aquí ni allí, sin intención ni penetración, un simple poetizar, una mera actuosidad en el campo de la pura conciencia (12)".

Pero fue Karl Leonhard Reinhold el que rechazó de Fichte el activismo absoluto de la conciencia, elaborando una filosofía de la unidad, basada en la idea de representación, y no en una intuición intelectual.

Unificó la sensibilidad, el entendimiento y la razón por medio del reconocimiento de lo que consideraba un "hecho primario", es decir, la "facultad representativa" o "representación". Tal facultad fue considerada por Reinhold como distinta de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón, pero a la vez como el fundamento de cualesquiera y de todas ellas, ya que en la representación se encuentra lo que representa -el sujeto- y lo representado -el objeto-, así como la tendencia a la voluntad, a lo sensible y su obediencia al imperativo moral. Estas reflexiones de Reinhold culminaron en su "filosofía elemental" y en lo que llamó "el principio de la conciencia", es

decir, el principio según el cual "la representación de lo que representa y lo representado, se hacen en la conciencia distintos y a la vez relativos al ser consciente".

Es mérito de Reinhold el haber dado el impulso más decisivo para promover una diferente forma de estimación de la filosofía kantiana. Dieron la iniciativa sus Briefe über die kantische Philosophie (13) publicadas en el *Deutscher Mercur de Wieland*; con una acertada decisión, copiando de un modo fiel el camino que él mismo se había abierto para la inteligencia de La Crítica de la Razón Pura, convirtió en punto de partida aquellos aspectos de la doctrina kantiana que generalmente se resistían a la comprensión de un círculo más amplio: a saber, los problemas morales y religiosos.

Sin embargo, con la divulgación de la doctrina kantiana no se introduce únicamente la interpretación de su sentido peculiar, sino casi al mismo tiempo la tendencia a rebasar algunos de sus puntos insatisfactorios. Reinhold mismo hizo el primer intento de este tipo, y así, al par, llegó a convertirse en el primer continuador de la nueva doctrina. El impulso que parte de él es, desde el comienzo, doble: por una parte va hasta Kant, pero, por otra, va más allá, es decir, acusa la tendencia a rebasarlo (14).

Ambas direcciones se reflejan con claridad en el desarrollo que arranca de él y, en parte, son las mismas cabezas filosóficas las que continúan trabajando tanto en una como en otra dirección. Sin embargo, los 2 movimientos describen círculos muy diferentes que requieren una atención especial.

Inmediatamente vinculada a Reinhold surge en la última década del siglo XVIII una serie de defensores y adversarios de

la filosofía crítica, que en primer término se entregan a la interpretación de Kant y a tomar posición frente a él. A esta serie pertenecen Schulze, Maimon y Beck; emparentados de un modo más lejano están Jacobi y Bardili. Sólo pocos años después, y todavía en la misma década, con la presencia de Fichte se inicia un movimiento nuevo y más vasto, cuyos conductores se asignan independientemente los más altos objetivos especulativos.

La temprana escuela de Poetas románticos desempeña un particular papel en este movimiento filosófico. Su influjo se ejerce casi contemporáneamente al de los primeros trabajos de Schelling y en estrecha relación recíproca con los progresos de este filósofo. Son F. Schlegel y Novalis, ante todo, los que se aventuran en el campo filosófico y consagran a la especulación idealista el sentido de su anhelo encaminado a lo infinito.

El Romanticismo está indisolublemente vinculado a la filosofía de Fichte y de la juventud de Schelling. El reino del alma en su particular autonomía, tal como Schlegel, Hölderlin y Novalis lo buscaron, pareció encontrar su precisa acuñación filosófica en la doctrina del Yo autónomo, creador de todo. Según Fichte toda espontaneidad reside en la imaginación productiva, y semejante espontaneidad es lo que concibieron los Románticos. La creación poética en toda circunstancia arraiga en ella y esta creación es el foco de interés del Romanticismo.

Friedrich Von Schlegel, gran figura de la literatura romántica alemana, reconoce en la doctrina de Fichte que ella nunca es meramente filosofía, sino, al par, filosofía de la filosofía. El pensamiento filosófico, por encima de todos los objetos particulares, inclusive por encima del universo, tanto

material como espiritual, se pone a sí mismo como objeto. Y aquí está el punto en que se vuelve atrás, pues se vuelve hacia lo subjetivo. El filósofo mismo es también "un fenómeno filosófico interesante; mientras filosofa, es objeto de su propia burla (15)", es decir, de su ironía.

Schlegel es totalmente sincero cuando considera a Fichte como el maestro de la burla, inclusive cuando tiene a Kant (16) por burlón. La burla es una categoría *sui generis* propia de toda verdadera grandeza, y hasta un criterio de valor de lo grande.

Existe para Schlegel un instinto original de la grandeza que llamamos moral. Quien no la tiene sólo comprende lo común, lo vulgar que es equivalente a su simpleza. "El hombre simple juzga a todos los hombres como hombres, pero los trata como cosas y no comprende en absoluto que aparte de él haya hombres diferentes (17)".

Para Schlegel, la conciencia estética es la única que puede enlazar el mundo fenoménico con el nouménico, que habían sido separados por Kant y que se unificaron bajo la égida de los grandes idealistas postkantianos.

El artista, y especialmente el poeta, no tienen que someterse a los principios que se supone rigen el mundo, porque pueden transformar el mundo. En rigor, el poeta crea mundos y con ello expresa la libertad máxima.

La formación del Romanticismo literario, en su derivación fichteana, se puede seguir claramente en la figura de Schlegel. En 1795, en las cartas a su hermano Augusto Guillermo, Schlegel se pronuncia de la manera más entusiástica por la doctrina de Fichte. Y en el epílogo del ensayo Sobre el estudio de la poesía

griega, después de haber terminado tres períodos de la teoría estética: el primitivo, dominado por el principio de autoridad; el dogmático de la estética racional y empírica, y el crítico considera a Fichte como aquel que puede conducir a su cumplimiento la estética crítica; "puesto que Fichte -dice- (18) ha descubierto el fundamento de la filosofía crítica, tenemos ya un principio seguro para rectificar, contemplar y llevar a término el plan kantiano de la filosofía práctica; y no está ya justificada la duda acerca de la posibilidad de un sistema objetivo de las ciencias estéticas, prácticas y teóricas". En realidad, el concepto de la poesía romántica, tal como es expresado por Schlegel (19), no es otro que la transferencia al dominio de la poesía, considerada como un mundo en sí, del principio fichteano de lo infinito. La poesía romántica es la poesía infinita, universal y progresiva.

Identificada con lo infinito, la poesía absorbe en sí todo el mundo y se apropia los objetivos que aparecen fragmentados y dispersos en los diversos aspectos de la cultura; "sólo ella es infinita, de la misma manera que sólo ella es libre y reconoce como su 1ª ley la siguiente: que el albedrío del poeta no soporta ley alguna (20)". Lo que en Fichte era la libertad del principio infinito, para Schlegel es el albedrío absoluto del genio poético.

Por otro lado, consideremos la figura de Hölderlin, cuyos tempranos bosquejos poéticos muestran una callada lucha contra el espíritu de la filosofía de Fichte. Hölderlin no queda satisfecho ante la tesis de la Teoría de la Ciencia, de que la naturaleza sea en sí misma un vano producto cuya significación

se agota en resistir a la actividad del yo práctico. El eticismo de Fichte le parece la negación y la difamación del mundo creado, cuyo esplendor está, para él, por encima de toda duda. Pero no ejerce una crítica ontológica, sino una crítica muy delicada inmanente. Si el destino de la naturaleza consiste en ser eliminada, como pensaba Fichte, el yo aniquila su No-yo, por tanto, elimina la relación con el polo opuesto en que consiste precisamente la relación ética; pues el yo práctico tiene que tener un mundo sobre el cual actúe, como lo demuestra la Doctrina de la Ciencia. El yo práctico se eliminaría a sí mismo.

Para Hölderlin la naturaleza es más que el mundo exterior dado, es el elemento en el que el vive y respira, inclusive es un ser viviente que lo abraza con amor y lo sustenta, y justamente por eso es un ser real que se experimenta y se vive inmediatamente por encima de toda duda. Es para él un ser divino, colmado de divinidades, infinitamente más grande que el hombre (21).

No obstante, fue amigo de Schelling, de Hegel y admirador de Fichte. Su novela Hiperión (22), en la que expresa sus ideales y sus convicciones filosóficas, contiene todos los rasgos de la concepción romántica, y está plagada de consideraciones filosóficas que revelan claramente el influjo de Fichte y Schelling.

También el tercero de los Románticos, F. Von H. Novalis, parte de Fichte. Al pensamiento fundamental de la Doctrina de la Ciencia referente al yo como fundamento de toda existencia, corresponde en Novalis una inclinación natural a penetrar en el mundo maravilloso de la propia interioridad. Tiene a Fichte por

descubridor de la ley interior del mundo, de lo que la exterior sólo es un reflejo. Y, lo mismo que Fichte, se encuentra en el fondo del yo, no con una capacidad entregada a la contemplación teórica, sino con una capacidad activa y práctica. La voluntad es la fuerza central del espíritu; en el sentimiento moral poseemos una capacidad creadora. La voluntad no es sólo libre, es también verdaderamente omnipotente: puede lo que quiere.

La Doctrina de la Ciencia es meramente "logología"; pero el yo es más que lo lógico. Es la patria verdadera de lo maravilloso en que nosotros originalmente estamos afincados, pero de la que incomprensiblemente nos hemos distanciado. Se necesita de una "psicología real" para orientarnos nuevamente en ella. Aquí se trata "de buscar nuevas fuerzas insospechadas y de rastrear las relaciones existentes entre ellas". Cree en las reuniones maravillosas y en las maravillosas "generaciones", que todavía preexisten en lo interno. Se trata de descubrir un mundo oculto para cuya estructura el lenguaje no tiene ningún nombre. La fantasía, el entendimiento, la razón, sólo son funciones limitadas y parciales; detrás de ellas como función fundamental se encuentra lo peculiarmente creador, es decir, la genialidad. Pero el genio no es la disposición excepcional del artista, sino el núcleo esencial de la naturaleza humana. El conocimiento verdadero arraiga en la revelación interior. Aquí es el punto en que Novalis trasciende a Fichte en su doctrina de la intuición intelectual del yo. La aprehensión de sí mismo es un acto enigmático que descansa en una comunidad interior consigo mismo, es decir, en una conversación con uno mismo, o en un trato interior. Este acto da testimonio del misterio del alma. Frente

al yo real se encuentra un "yo ideal".

Para Novalis el hombre es un mago evocador de mundos, creador y aniquilador de la realidad. En su novela Heinrich von Hofterdingen, este soñador celebra con palabras entusiastas el poder infinito del hombre sobre el mundo. "El sentimiento moral, dice Novalis (23), es en nosotros el sentimiento de la potencia absoluta de crear, de la libertad productora, de la personalidad infinita del microcosmos". Este dilatarse del hombre hasta el infinito, este su transformarse en una voluntad infinita, creadora de la naturaleza y omnipotente, es el fundamento del idealismo mágico de Novalis (24).

NOTAS:

(1) Enrique G. Arboleya: Historia de la estructura y del pensamiento social, Madrid, 1975, Vol. I, p. 435 (Ref.- Marcuse, Herbert: Reason and Revolution, 1941, 2ª ed., 1954, ed. rev. 1960- traducción española: Razón y Revolución, 1971 [es trad. de la ed. inglesa de 1954 y sin el "Prefacio" a la ed. de 1960])

(2) Lo que dio tal fuerza y vigencia al Idealismo Alemán fue precisamente el añadir a todo el saber racionalista de la Ilustración un elemento de toma de conciencia histórica y otro elemento de nacionalismo, ambos puestos en primer plano por la Revolución.

(3) Aún cuando Goethe reconoció que no poseía "órgano apropiado" para el pensamiento filosófico, desarrolló ciertas ideas filosóficas inspiradas en la naturaleza y en el conocimiento de ciertos autores de tendencia más o menos "monista".

(4) Su influjo en la formación del Sturm und Drang fue decisivo. La importancia de Herder estriba, nada menos, que en ser el padre del historicismo, de la noción de Volkgeist y del nuevo nacionalismo romántico.

Herder fue el que inició la reacción contra el racionalismo de la Ilustración (Ver Berlin Isaiah: J. G. Herder, ensayo aparecido en *Ecounter*, julio, 1965, Vol. XXV, nº1, p. 29 y siguientes). Sostuvo que cada actividad y circunstancia humana, cada civilización, tenía una cualidad singular, que no podía reducirse a regularidades universales y a leyes cuantitativas, lo cual contrastaba con la creencia en leyes inalterables y universales, aplicables también al hombre y a su historia, típica de la Aufklärung y la Ilustración Francesa.

Todo esto no quiere decir, como algunos críticos han creído, que Herder fuera un antirracionalista a ultranza. Ni su nacionalismo permite tampoco que se le tilde de chauvinista. Precisamente Herder, como Goethe, es un nacionalista cosmopolita, un historicista respetuoso de la ciencia positiva. Herder percibe los diversos niveles en los cuales se mueve la conciencia humana, y no permite que el intuitivo o emocional, desbanque al racional, o viceversa.

(5) Tempestad e ímpetu, del título de un drama de Maximiliano Klinger de 1776. Es la expresión filosófica del movimiento literario-político que luchaba contra la razón finita.

(6) El Iluminismo Alemán debe su originalidad, respecto al inglés y francés, más que a nuevos problemas o temas especulativos, a la forma lógica en que los temas y problemas se presentan y manejan. El ideal de una razón que tenga el derecho de atacar con sus dudas y sus problemas todo el mundo de la realidad, se transforma en la Ilustración Germánica en un método de análisis racional, a la vez cauto y decidido, que avanza demostrando la legitimidad de cada paso y la posibilidad intrínseca de los conceptos de que se sirve y su fundamento (Grund). Es este el método de la fundamentación que debía ser característico de la filosofía alemana posterior.

(7) Sämtliche Werke, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Band I, 1794, p. 91.

(8) Es característico del monismo reducir cualquier sustancia a la que se estima como única existente, declarando que o bien no existe, o bien es únicamente una mera apariencia de la sustancia, o del tipo de sustancia existente.

El monismo del que aquí hablamos, es un monismo gnoseológico, en el cual la realidad a la cual el monista reduce alquier "otra" es el sujeto. La misión de la gnoseología es "deprehensione cognoscibilis & principiis essendi agens". En alemán se usa con mayor frecuencia "Erkenntnistheorie".

) Pedro Ribas: Crítica de la razón Pura, edic. Alfaguara, Madrid, 1978, B 414-B 426.

0) Aparte de Lessing, Jacobi fue el primero que supo comprender verdaderamente el genio filosófico de Spinoza, aunque no se cansara de poner de relieve y de combatir los peligros de sus doctrinas metafísicas fundamentales (Ver Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn en F. H. Jacobi, Briefwechsel, ed. frommann-holzboog, Stuttgart, 1981/89, Reihe Band 2, en las que Jacobi comunica los coloquios que había sostenido con Lessing el 7-8 de julio de 1780, en los que Lessing manifestaba su adhesión al spinozismo).

1) Jacobi a Fichte, 1799 (Ibid., p. 9-57).

2) Ueber das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu verstande zu bringen (Ibid., p. 99).

3) Karl Leonhard Reinhold: Korrespondenzausgabe, 6 Bände, ed. frommann-holzboog, Stuttgart, 1983, Band I (Correspondencia desde 1773-1788).

4) En los círculos de los primeros discípulos y partidarios suyos, Reinhold pasa por ser, no sólo el más autorizado intérprete de las doctrinas kantianas, sino el filósofo que da verdadera solución a los problemas simplemente planteados por Kant.

Por el contrario, el Idealismo especulativo de Fichte y

Schelling, considera a las doctrinas de Reinhold, en última instancia, pura y simplemente como una nueva versión de la antigua filosofía popular.

Finalmente, el juicio que la concepción moderna emite acerca de Reinhold y que puede considerarse casi como el juicio general, ve en él el primero y típico exponente de esa dirección del pensamiento caracterizado como la tergiversación psicologista de la filosofía crítica (Citado por José Ferrater Mora en Diccionario de Filosofía, ed. Alianza, Madrid, 1988, T. IV, p. 2822-2823).

(15) La burla es la manifestación, es decir, el destello exterior de la fantasía.

(16) Hay que tener aquí presente el fragmento 220 del Atheneum que, entre otras cosas, dice: "sucede con las ideas como con las melodías preferidas. Los Kantianos canturreándolas (se entiende, las ideas de Kant) las han matado; razón por la cual fácilmente se le puede desconocer y tener por menos burlón de lo que es" (Ver Die Romantische Schule, Berlín, 1870).

(17) Atheneum, fragmento 339 (Ibid.)

(18) Seine prosaischen Jugendschriften (Primeros escritos en prosa) en Briefe, 1ª edición, ed. Minor, Viena, 1882; 4ª edición por O. Walzel, Berlín, 1920, p. 236-244.

(19) Fue Schiller el que llevó a Schlegel a sus reflexiones filosóficas sobre la diferencia entre el espíritu clásico y el espíritu romántico, y sobre la preeminencia del último.

(20) Seine prosaischen..., Ibid., Kritische Fragmente 116.

(21) Hölderlin tiene un sentimiento místico hacia la vida.

(22) Hiperion es la historia de un griego moderno que vive el

sueño de infinita belleza y perfección de la Grecia antigua. Esta belleza la encuentra encarnada en una muchacha, Diótima, de la que se enamora. Pero abandona a ésta para hacer realidad su ideal de perfección espiritual y se lanza a la lucha para volver a encauzar a su patria hacia este ideal. Más el resultado es la desconfianza y la desilusión. Entonces renuncia a su amada, se retira a la soledad, se nutre de su sueño y acaba por gozar y exaltar su propio dolor (Traducción Italiana, ed. Alfero, Turín, 1931).

(23) En Schriften, ed. Heilborn, Jena, 1907, p. 375.

(24) Mago es quién sabe dominar la naturaleza hasta el punto de hacerla servir a los fines por él establecidos.

INTRODUCCION.-

En la historia de la filosofía moderna no hay destino más extraño que el de Fichte. Declara en 1793, en una carta, que ha descubierto "un nuevo fundamento" sobre el que podrá edificarse el sistema de la filosofía en su totalidad (1). Desde 1794-95 asciende al firmamento del pensamiento y consigue escribir su nombre entre el de los más grandes filósofos. Desarrolla una doctrina del derecho y un sistema de la ética, y el año 1798 inicia su decadencia. Consagrándose a sus trabajos a menudo en la oscuridad, y no publicando sus investigaciones fundamentales, muere en 1814 ante la indiferencia general. Así fue Fichte para la mayoría de sus contemporáneos: una estrella fugaz que, sin embargo, no se puede olvidar del todo. Pasó a ser un peldaño en la escalera que lleva, vía Schelling, de Kant a Hegel (2). La investigación moderna, en parte favorecida por la conservación cuidadosa de sus escritos, descubre en Fichte un filósofo extraordinario, prestigioso, que domina la sistemática filosófica con una maestría genial. Y así, asistimos a un renacimiento ayudado por la gran edición de la Academia de Baviera (3); hay en esto algo "sorprendente": Fichte sale de la tumba donde se le enterró vivo.

Aquí no volveremos a hablar del hombre tal como creyó verlo X. León (4), y bastará decir que este gigante del pensamiento era un ser atormentado y noble (5). Su formación teológica le destinaba al estado de pastor, pero sería destinado, por una intuición fulgurante, a la elaboración del concepto del Saber, que prosiguió hasta el final de su vida. Si tenemos bastante

simplicidad, debemos separar la obra de Fichte en dos montones desiguales. Hasta 1797-98 Fichte publica normalmente sus investigaciones, y después de 1800 divide su obra: por un lado, la filosofía concebida como ciencia rigurosa (las exposiciones de la Doctrina de la Ciencia de 1801 y 1804); por otro lado, las obras cercanas a la filosofía popular, como La iniciación a la vida bienaventurada de 1806. En el primer período, Fichte publica todo: los trabajos de filosofía especulativa y los trabajos de filosofía popular; en el segundo período no publica los resultados de sus grandes investigaciones filosóficas: la Doctrina de la Ciencia (6) de 1801 y la de 1804, son solamente objeto de una exposición oral. Pueden emitirse mil explicaciones para este hecho, pero la más justa sería el que Fichte se sentía, con razón, traicionado por sus lectores y se refugiaba en la exposición oral, en la que uno puede estar mínimamente seguro de que se le entiende.

En 1793, cuando aún no había conocido la gloria de la filosofía pura, llamó la atención del público con 2 ensayos sorprendentes, que evidentemente deben tenerse en cuenta en su obra, pero que en realidad pertenecen "mutatis mutandis" a su período precrítico. El primero de ellos es el Ensayo de una Crítica de toda revelación publicado a finales de 1792. El contenido de la obra, bien escrita, es mucho menos importante que lo que no se encuentra en ella. En líneas generales, Fichte seguía la orientación imprimida por Lessing y Kant en la Aufklärung, imponiendo criterios a la revelación, forzándola a concordar con la ley moral y la razón práctica. Sin percibir, posiblemente, todas las implicaciones de la yuxtaposición formal

de la ley moral y la razón práctica, únicamente concebida bajo el signo de la contradicción -no puede ser el autor de una revelación opuesta a la razón práctica- (7), Fichte denunciaba muchas formas estatuarías de la religión. El no podía, evidentemente, saber el difícil problema que le plantearía la subsistencia de la idea de Dios en el seno de la W-L. Su principio es el siguiente: "al igual que la razón nos habla, también hablaría a todos los seres razonables y a Dios mismo (8)". Esto basta para dejar a un lado todas las formas de superstición, ya que ésta no puede ser comprendida, ni siquiera como origen de un culto estatuario. Dios habla como la razón práctica y ésta habla como Dios, y el resto no resiste a la crítica. Es muy difícil estimar el sentido de este escrito por dos razones, una de las cuales es un raro capricho de la historia. En efecto, el libro fue publicado sin que figurase el nombre del autor. Esto provocó mucho ruido: ¡Crítica de toda revelación!, se pensó que solo Kant tenía derecho a escribir una CRITICA; y así, desconocido pero pronto dado a conocer, Fichte adquirió la notoriedad de gran filósofo, al aprovecharse de los rumores y felicitaciones generalizados (que se habían querido dedicar a Kant). De todas formas, hay que ser serios y reconocer que, aunque su libro era estimable, brillaba más bien por su claridad y método, que por su potencia y originalidad. Pero en fin, Fichte fue "ayudado" por Kant de forma singular, debido a este capricho histórico. No obstante, hay una segunda razón. Como M. Naar lo ha explicado en su prefacio de la traducción de La religión en los límites de la simple razón (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793) de Kant (9),

la censura se hacía más pesada, y es lícito pensar que los editores de Fichte querían cubrir sus espaldas y no buscar dificultades inútilmente (10).

Con todo, esta obra garantiza el porvenir inmediato de Fichte, tanto en el plano moral e intelectual -iera un filósofo!-, como en el plano material (ganó algún dinero con ella). Pero no hay que ocultar que la obra superaba por muy poco a la filosofía kantiana bajo su forma popular. En cambio, el segundo ensayo, Las Contribuciones destinadas a rectificar el juicio sobre la Revolución Francesa, fue publicado cubierto por el anonimato, esta vez de forma voluntaria, pero nadie se equivocó (11); el contenido de la obra es potente: Fichte desarrollaba, criticando a Rehberg (12), vistas profundas sobre el pacto social, sobre la propiedad, sobre el Estado, y se comprometía en la vía del socialismo liberal (13). Se ha subrayado sin razón la dimensión "anárquica" del pensamiento de Fichte (14), que sin embargo quería conciliar individualismo y totalidad (15). Pero esta obra valiente, y que fue en parte la causa de la desgracia de Fichte, catalogado como Jacobino, consagró sobre todo la ruptura con Kant.

Es una cosa muy extraña, pero, en el campo tan importante de la filosofía del derecho y de la política -campo que posee un valor afectivo decisivo-, Fichte se separaba enteramente de Kant. Kant daba prioridad al orden, Fichte afirmaba antes la libertad; Kant no adjudicaba a la humanidad más que una dimensión moral, distinguiendo ciudadanos activos y ciudadanos pasivos; Fichte no conocía más que al hombre. Kant hacía del Estado un fin; Fichte no quería ver en él más que un medio (16).

Estos antagonismos capitales implicaban oposiciones derivadas, como por ejemplo las relaciones al estado de naturaleza que Fichte no quería concebir al igual que Kant, como un estado de guerra, y en conjunto Las Contribuciones, que sin embargo se suponían inspiradas en Kant, fueron un fracaso masivo: el futuro autor de la W-L se daría cuenta de que, el guiarse por los principios kantianos, no le conducía más que a ponerse en contradicción consigo mismo, ya que llegaba a la conclusión (desesperante para un revolucionario) de que la justicia observada por los pueblos obligaría a los soberanos a ser justos (17). Poseemos un documento importante para apreciar el significado, de algún modo interior, de Las Contribuciones para Fichte; se trata de la carta que Fichte dirige a Kant el 20 de septiembre de 1793. Ante todo, agradece a Kant su benevolencia y añade: "con esta misma alegría espero la publicación de vuestra Metafísica de las costumbres, y (con la misma alegría) he leído vuestra Religión en el interior... En la que concierne al derecho natural, al derecho público (*Staatsrechts*), a la política, mi plan se ensancha y podría llevarme la mitad de mi vida el realizarlo (18)".

En esta misma carta confiesa que ha sido él quien ha publicado Las Contribuciones (¡lo que sabía todo el mundo!). Sin embargo, esta carta es notable. Por una parte, Fichte declara que dedicará la mitad de su vida a la filosofía del derecho y a la política; y la alusión a la Metafísica de las costumbres no es tan benévola, puesto que Fichte ya entrevee por el mismo su plan. Pero por otra parte Fichte habla de la mitad de una vida, ¿por qué no toda una vida? Esto, evidentemente, porque había

comprendido que para renovar la filosofía práctica kantiana en su generalidad, hacía falta consagrar la otra mitad de la vida a la teoría.

Nacida, en una palabra, de un acuerdo entre la teoría y la filosofía práctica, la W-L estaría obligada, por fuerza, a asociar las ideas y lo real, los hombres y los pensamientos. Esta cuestión quedará precisada más netamente en la fundación de la relación de intersubjetividad que implica el otro del pensamiento y el pensamiento del otro, y que presuponía la Crítica de la facultad de juzgar de Kant.

Sin saber siquiera lo que significa el IDEALISMO, hemos imaginado demasiado pronto que la W-L "absorbía el mundo en la conciencia". Naturalmente, esta metáfora "alimentaria" era poderosa. La doctrina de Fichte no era, según la expresión de Schelling (a decir verdad mal entendida), más que un "idealismo subjetivo" que transformaba las cosas en ideas. Esta opinión desastrosa se fija muy rápido en Francia por medio de Victor Cousin. En Alemania, estudiantes perezosos lanzaban piedras contra las ventanas de Fichte, esperando probarle así la realidad del mundo gritando "¡he aquí el NO-YO!". Infinitamente superior a V. Cousin (19), Martial Gueroult se declara convencido de que no se puede pasar del idéntico al no-idéntico (20). Pero hay que ser serios: por un lado es inconcebible que, atraído por la realidad jurídica, social, histórica de los hombres, Fichte haya procesado en la teoría, un idealismo teórico que volatiliza la realidad, que no podría volverse a hallar más que por un toque de varita mágica (21). La interpretación deberá, por tanto, estar siempre atenta a la realidad. Pero por otro lado, el idealismo

es la subjetividad; $4 + 4$ es una realidad que nada puede alterar; se puede destruir la mesa sobre la que escribo sin que pueda, por nada en el mundo, aniquilar la ecuación que la fine matemáticamente. En cambio la subjetividad es subjetiva: mi punto de vista el que no tiene ninguna solidez en tanto no está enlazado a las ecuaciones, y se puede destruir perfectamente subjetividad destruyéndome a mi mismo como ser sensible, activo. Se ve así, a partir de esto, el camino que debe seguir interpretación: tentar de no encerrarse en la tradición tan aitorada venida de Schelling, de Victor Cousin y de bastantes otros, entre ellos Hegel (22). Nada explica la interpretación clásica del pensamiento fichteano. ¿Como se ha podido creer ni siquiera por un instante, que un filósofo preocupado por la realidad jurídica, económica, social, haya podido (por otra parte) edificar un sistema que le reste todo sentido a su vida? (23).

Es verdad que en una filosofía no todo es fácilmente aplicable. Hay presuposiciones más o menos inteligibles. En el caso de Fichte hay que destacar dos. La primera es la intuplicidad. Al autor de la W-L, bastante antes de penetrar en rigor en la problemática filosófica, le gustaba combinar sus pensamientos en cinco momentos. Descubrimos este esquema en una novela corta romántica, El valle de los amantes, que Runze data 1788 y que según Lauth y Jacob dataría del verano de 1790 (24). Parece inverosímil que esta novela se haya dilatado entre estas dos fechas, puesto que no es muy continua, ni muy interesante. Pero desde luego no se la puede situar en 1793, año que Fichte descubrirá la idea de su sistema. Por tanto, sea

en 1788, sea en 1790, pero no más tarde, vemos una pequeña novela con cinco personajes; acaba así: "... cuando se dieron la vuelta, vieron brillar sobre la tumba cinco pequeñas llamas (25)".

Ahora bien, Fichte más tarde se esforzará en organizar todos sus pensamientos filosóficos, desde los más pequeños -por ejemplo, una síntesis menor de la primera W-L, cuya forma es $A \rightarrow C \rightarrow E \leftarrow D \leftarrow B$ hasta los más grandes: hay según el cinco épocas en la historia, cinco grandes puntos de vista filosóficos (26). Lo que es extraordinario es que partiendo, no se sabe por qué, de la quintuplicidad en un relato novelesco, Fichte elevará el proceder a la altura de una combinación sutil que no tiene nada que envidiar a ciertas axiomáticas modernas. Acabará por descubrir en ello una ley del Ser en la W-L de 1804 (27). ¿Por qué siempre cinco momentos organizados en estructuras de más en más complejas, y no seis o siete o tres? No existe, a nuestro entender, una respuesta verdaderamente satisfactoria, y nos inclinaríamos más bien por una explicación psicológica. La triada es psicológicamente demasiado somera; seis momentos no permiten fundamentar un foco en el que converjan los otros momentos, por la sencilla razón de que seis momentos son simplemente una diada desarrollada; y por fin, la combinatoria que baraja siete momentos, aunque ofrece la posibilidad de un foco, sobrepasa el poder de nuestro entendimiento. Pero la explicación psicológica no hace más que rendir cuentas de la orientación; la elaboración matemática de la combinatoria debe apreciarse desde un punto de vista trascendental.

Otro aspecto del pensamiento de Fichte no es explicable plenamente. Este sabio nunca creyó que fuera bueno exponer todo

su pensamiento; tomemos un ejemplo capital: la intuición intelectual (28); él hace mención de ella en su Reseña de Enesidemo, brevemente y de manera elíptica (29). Este concepto es de gran importancia, pero si leemos línea por línea la primera versión de la W-L, no lo encontraremos, aunque Hegel y Schelling crean encontrarlo. Ahora bien, no hay que olvidar que, so pena de confundirlo todo, la primera versión de la W-L (Die Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre), es la única publicada en vida de Fichte. ¡No discutamos todavía esta anomalía desde un punto de vista filosófico, y notemos que "mutatis mutandis" todo ocurre como si Descartes no hubiera publicado más que el Discurso sobre el método y hubiera dejado en la sombra el "pienso, luego existo (cogito, ergo sum)"!.

Se puede estar de acuerdo con X. Tillet en que "todos los lectores dignos de consideración" han vuelto a colocar el concepto en su lugar (¡supuestamente verdadero!); pero ¡ni el más digno de consideración en todo este asunto, el autor (ni siquiera él), ha indicado el lugar correcto!. Una explicación psicológica no estaría fuera de lugar; en un preciado texto de 1786, por tanto bastante anterior a la concepción de la filosofía trascendental, titulado Sobre las intenciones de la muerte de Jesús (30), él explica que Cristo enseñaba en un cierto "claro-oscuro", que sus pruebas eran fundadas, pero que hacía falta "pensar por si-mismo, interrogarse, buscarse uno mismo". Cristo no decía todo claramente y distintamente. En el prefacio de la Grundlage der Ges. W-L, retoma el tema y lo hace con las mismas expresiones: "creo muy particularmente necesario el recordar que no he querido decirlo todo, sino dejar a mi lector algo que

pensar. Hay muchos malentendidos, que preveo con certeza, y que hubiera podido evitar con un par de palabras. Pero no he dicho este par de palabras, porque con ello hubiera podido oprimir el pensamiento personal. De una manera general, la Doctrina de la Ciencia no debe imponerse, sino que debe ser una necesidad, como lo ha sido para su autor (31) ". Así, la W-L será, ella también, desarrollada en un cierto claro-oscuro -idea religiosa: se dará prueba de algo, pero será para el lector un ponerse a prueba, una prueba personal y penosa el tener que elevarse a su justa comprensión. Si la filosofía no fuera más que una técnica entre tantas otras, esta orientación sería aberrante, pero la filosofía es una tarea que exige esfuerzo. Por ello, se concibe que el ulterior desarrollo de la W-L en su parte especulativa fundamental, se haya reducido a lecciones, esencialmente (1801, 1804) reservadas a espíritus que Fichte juzgaba de abiertos. Fue una necesidad interior la que condujo a Fichte a no propagar su pensamiento fundamental en "escritos para todos y para nadie". El 1 de enero de 1804, Fichte incluye en el Periódico de Spener este anuncio tan significativo. "el abajo firmante se ofrece para proseguir, en lecciones orales, la exposición de la Doctrina de la Ciencia, es decir, la exposición de la solución completa al problema del mundo y de la conciencia, aportando para ello la evidencia matemática.

Escoge este medio de comunicarse con el público tanto más voluntariamente cuanto que no tiene la intención de imprimir los resultados de sus últimos trabajos, fruto de muchos años de esfuerzos, ya que su filosofía no puede aprenderse como la historia; aquella supone, da por supuesto, para ser entendida,

el arte mismo de filosofar que se enseña y se practica mejor por medio de exposiciones orales y de conversaciones. - Firmado:

(32) ".

Este anuncio estaba muy bien redactado. Primero, el problema de la filosofía no es el de la sola subjetividad, sino el de la "conciencia y del mundo". Segundo, conviene aportar una solución matemática al problema. Tercero, la filosofía debe ser más vivida que aprendida. Y Fichte se reprochará incluso el haber dejado publicar la primera versión de la W-L, en la que el subraya a la vez las imperfecciones y el rigor llevado a cabo (33).

¿Quiere, desde entonces, comenzar a recomenzar la filosofía? Quiere hacer tanto lo uno como lo otro. Quiere empezar la filosofía en su sentido: sustituye el término utilizado de filosofía por el de WISSENSCHAFTSLEHRE (34), teoría del saber. Esta novedad terminológica subsistirá, sobre todo en Hegel en su Wissenschaft der Logik.

Wissenschaft significa para Fichte metafísica como ciencia y saber; y en la medida en que la obra se constituye como Wissenschaftslehre, se trata de una metafísica del saber, concebido como filosofía. La Doctrina de la Ciencia es una metafísica de la filosofía y su problema consiste en desarrollar los principios que hacen posible la filosofía. La inspiración es kantiana: sabemos que Kant, en la Dialéctica trascendental, había pretendido elaborar una metafísica de la metafísica. Estamos ante una voluntad fundamental de renovación. Pero por otro lado no se trata de retomarlo todo. Fichte dejó de lado, deliberadamente, todo saber ya sólido, por ejemplo una sección de la filosofía de la naturaleza (la desarrollada por Newton), considerando que se

daba por hecho que un contenido tal se integraría a la W-L.

Se ha discutido mucho sobre la estructura de la concepción enciclopédica de la W-L. R. Lauth ha desarrollado con rigor este plano (35), que descansa por una parte sobre el esclarecimiento de las posibilidades aún irrealizables del hombre, y por otra sobre las aplicaciones de la filosofía. Lo que no es evidente es hasta qué punto Fichte ha elaborado tal o tal sección. Por ejemplo, salta a la vista que en el campo de la filosofía práctica y política, Fichte ha trabajado considerablemente para la elaboración del derecho, de la política, y de la historia; sin embargo, su contribución a la filosofía de la naturaleza, teniendo en cuenta su controversia con Schelling (36) es más difícil de identificar. Poseemos dos escritos susceptibles de aclararnos. El primero es el escrito "programático" Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia que solo debe consultarse en la edición de Weimar de 1794, la primera. La obra descansa sobre dos ideas. Por una parte, la elaboración de la W-L como sistema del saber debe derivar de un solo principio (que en sí mismo puede tener una estructura compleja pero unitaria). Por otra parte, el sistema debe ser rico, abarcar todo y, por ejemplo, proponer una nueva teoría de lo agradable, de lo bello, de lo sublime, de la igualdad de la naturaleza en su libertad, de la teología, del sentido común, del derecho natural y de la moral (37). Esto ya es mucho, pero la perspectiva estaba completamente falseada por un hecho muy simple: como el Discurso del método de Descartes (en el que se reclamaba dinero para nuevas batallas), Fichte en el escrito programático (escrito que incitaba a sus lecciones -que no eran gratis-! como se ve en la

página del título (38)), pedía que se subvencionara sus investigaciones y él debía hacer promesas. Estas desaparecen simple y llanamente en la 2ª edición de 1798. Fichte únicamente dice: "para acabar el sistema, lo que hay que hacer todavía es propiamente indescriptible. Ahora, el fundamento (el cimiento) no ha hecho más que ser planteado y no es más que un elemento del edificio terminado ...", y anuncia una modificación de su plan de trabajo: se dedicará siempre, y a partir de ahora, a construir lo mejor posible este cimiento (39).

La conclusión de la W-L "nova methodo" (1798-1799), finalización de una serie de lecciones, es un escrito que no toca para nada (ni de cerca, ni de lejos) el programa, como si lo hace el escrito programático. Fichte enuncia con claridad la división orgánica de la W-L:

I- Momento fundador y supremo, la W-L pura como instauración de toda filosofía concebible científicamente.

II- Teoría de la Naturaleza -esta ya ha sido suficientemente adelantada por Kant en su Metafísica de la Naturaleza (Crítica de la Razón Pura y Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza). Se puede anticipar también lo que será la 2ª parte de la Crítica de la facultad de juzgar.

Por tanto, no merece la pena el rehacer este trabajo integralmente, y esta sección de la obra de Kant se integra aquí a la W-L.

III- Opuestamente a la naturaleza: la ética sobre la cual Fichte hizo la teoría completa en su Sittenlehre (1798).

IV- Hay una disciplina que mediatiza los momentos II y III; es la teoría del deber y Fichte la desarrolló considerablemente,

en estas fechas, en su Derecho Natural (1796).

V- Queda una disciplina: la estética, que Fichte considera como la vía de acceso popular a la filosofía, y es desarrollada también por Platón, Rousseau, y Kant.

Aquí también puede Fichte completar su sistema sin esfuerzo, y sobre todo sin perder un tiempo precioso en la elaboración del fundamento (40). Este texto que concluye la W-L "nova methodo" (1798) es claro, sencillo, evidente: Fichte, sin renunciar a la empresa enciclopédica, se reserva la tarea fundadora e integra con sabiduría lo adquirido anteriormente su plan. Se constatará que la disposición general es una síntesis perfectamente inteligible, de 5 momentos, que no deja escapar nada. Al mismo tiempo, esta enciclopedia de las ciencias filosóficas es sabia; no se trata de recomenzar todo, sino de enlazar todo. Pero esto no puede hacerse así más que cuando se posee el principio fundador. Fichte se sitúa entonces en la mejor tradición kantiana: no deducir el mundo a priori, sino reencontrarlo a priori desvelando la esencia, la posibilidad, que hace que estas cosas sean (41). Y sobre todo, no nos engañemos en cuanto a esto: la reflexión a priori no pretende alejar la experiencia, y por eso Fichte animaba a sus alumnos a estudiar las cosas concretas (42).

NOTAS:

- (1) Joachin Widmann: Johann Gottlieb Fichte, ed. Meiner, Berlín, 1982, p. 19.
- (2) Richard Kroner: Von Kant bis Hegel, Verlag von J. C. B. Mohr, 2 Bände, Tübingen, 1924.
- (3) J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ed. Frommann-holzboog, Stuttgart, 1962.
- (4) X. Léon: Fichte et son temps, ed. Armand Colin, 3 volúmenes, París, 1922-1927.
- (5) Alexis Philonenko: La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte, ed. J. Vrin, París, 1966.
- (6) Utilizaremos a partir de aquí la abreviatura alemana de la Doctrina de la Ciencia, es decir: W-L.
- (7) GA, I, 1, p. 88.
- (8) Ibid., p. 81.
- (9) M. Naar, en este prefacio, da las fuentes a las que hay que remitirse para entender este conflicto; ed. A. Buchenau, París, 1936.
- (10) J. G. Fichte: Versuch einer Kritik aller Offenbarung, ed. Hans Jürgen Verweyen, Hambourg, 1792, p. XVII.
- (11) X. Léon: Fichte et son temps, T. 1, p. 180.
- (12) W. Rehberg: Untersuchungen ueber die französische Revolution, ed. Meiner, Hannover, 1793.
- (13) P. Ph. Druet: Le problème du régime politique chez Fichte: Metaphysique et Empirie, in Der Transzendente Gedanke, ed. Frommann-holzboog, Hamburg, 1981.
- (14) G. Vlachos: Fédéralisme et raison d'Etat dans la pensée

internationale de Fichte, ed. J. Vrin, París, 1948.

(15) Beitrage ueber die franzs. Rev. von R. Schotthy en la Philosophische Bibliothek, ed. Meiner, Berlín, 1977, n° 282.

(16) De manera general, cf M. Gueroult, Etudes sur Fichte, ed. Georg Olms, París, 1974, págs. 152 y sg; y A. Philonenko, Theorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte, ed. J. Vrin, París, 1970, parágrafo 67.

(17) GA, I, 1, p. 208.

(18) GA, III, 1, p. 431, Brief n° 160.

(19) V. Cousin: Introduction à l'histoire de la philosophie, 4ª Edición, París, 1861: "El Idealismo ... ya manifiesto en la filosofía demasiado subjetiva de Kant, llegó a su último término en la subjetividad absoluta de la doctrina de Fichte", pág. 284.

(20) M. Gueroult: L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, ed. Georg Olms, París, 1982, T. 1, p. 124 (2 tomos en 1).

(21) Esta desafortunada expresión de "toque de varita mágica" fue utilizada por M. Gueroult en una conferencia dada en el marco del bicentenario del nacimiento de Fichte, en la Sociedad Francesa de filosofía. Conscientes de la importancia "generativa" de la problemática de la inter-subjetividad, los lectores de Fichte, guiados por R. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München, 1965, pp. 73-123, han abandonado totalmente el pretendido subjetivismo.

(22) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke, herausgegeben von Hermann Glockner, ed. Frommann-holzboog, Stuttgart, 1964, Band 1, p. 88.

(23) Hermann Cohen: Werke, 13 Bände, desde 1976, ed. Helmut

Holzhey (incluye reediciones anotadas por Konrad Cramer, a base del Cohen-Archivs del Seminario Filosófico de la Universidad de Zürich), Bd. VI y VII da preciosas luces.

(24) GA, II, 1, p. 265.

(25) Ibid., p. 281.

(26) J. G. Fichte: Sämtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte, ed. Walter de Gruyter & Co, Berlín, 1971, Band VII, págs. 2-15 (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters).

(27) J. G. Fichte: Die Wissenschaftslehre, 1804; 2ª edición por R. Lauth y J. Widmann, ed. Meiner, Berlín, 1975, p. 21 y sgs.

(28) A. Philonenko: Etudes Kantiennes, ed. J. Vrin, París, 1982, p. 61.

(29) GA, I, 2, p. 48, 57.

(30) Ibid., p. 90.

(31) GA, I, 2, p. 253.

(32) Citado por Noack, J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, Drittes B., ed. Frommann-holzboog, Stuttgart, 1976, Band 3, p. 453.

(33) GA, I, 2, p. 415.

(34) Ibid., p. 118.

(35) R. Lauth: Zur Idee der Transzendentalphilosophie, ed. Frommann-holzboog, Stuttgart, 1962, p. 123.

(36) R. Lauth: Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre, ed. Meiner, München, 1975.

(37) GA, I, 2, p. 151.

(38) "Als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen...".

(39) GA, I, 2, p. 162-163.

(40) J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, ed. E. Fuchs, Berlin, 1982, n° 336, pp. 240-244.

(41) Para las implicaciones, cf. Alexis Philonenko, L'Oeuvre de Kant, ed. J. Vrin, 1975, T. 1, p. 167.

(42) J. G. Fichte im Gespräch, (ed. Fuchs, Lauth, Schieche), Bd. II, p. 203 (Intelligenzblatt der Erlanger Litteratur, Zeitung Nr. 24, 1799).

LA INTENCION FICHTEANA: El Idealismo como expresión, fundación y actualización de la vida.-

La filosofía fichteana es la filosofía de un hombre de acción: su ambición le permite la instauración de una libertad verdadera en todos los niveles y en todos los dominios donde puede ser cuestionada esta. Su sistema se nos presenta como una lógica especulativa esencial, oscura y también poco práctica, pero posible.

Pensar no le es suficiente; él quiere obrar y obrar en el concreto (1) para que su existencia sea la conciencia eterna para la humanidad.

La vida es un dinamismo del pensar: la libertad está en la vida, la vida es la libertad (2) . Nosotros debemos filosofar para saber, es decir, para acceder a la libertad plena y entera.

Es evidente que Fichte consagró toda su vida a la especulación metafísica, y a la respuesta del deseo de obrar y no solamente de pensar.

Todo pensamiento (pensar) idealista es por el mismo el propósito del ideal de lo real, es una filosofía de acción en la búsqueda de la esperanza. El idealismo auténtico es a la vida y a la libertad, lo que el realismo es al tener (haber) y a la cosa. El fundamento último de la diferencia entre el idealismo y el dogmatismo, es la diferencia de sus intereses (3).

El idealismo se sabe libre y apela a la perfección por la ley del deber. El funda su pensamiento de la libertad sobre la libertad ella misma y considera la cosa, el ser, como el residuo y el producto del acto.

La reflexión filosófica tiene por objeto la conciencia común de donde debe explicar la ilusión y demostrar el bien fundamentalmente relativo. Para Fichte, la filosofía fundamental será un saber del saber, una ciencia del saber, o una ciencia de las ciencias (4). El pensamiento filosófico tendrá por objeto privilegiado su propio saber; el será filosofía de la filosofía (5).

El acto fundador de toda conciencia es la posibilidad del yo por él mismo y para él mismo. La proposición " $A=A$ " significa: si A es puesto, entonces A existe (6).

Pero la Doctrina de la Ciencia no puede fundarse únicamente en un solo principio. A este Yo debe oponerse un No-Yo que libre la ley de contradicción: " $\text{no } A \text{ no es } = A$ ". La representación supone una cierta relación entre el Yo y el No-Yo. El Yo y el No-Yo deben coexistir en la conciencia. Ellos son divisibles, si un cierto quantum del Yo puede subsistir al lado de un cierto quantum del No-Yo: "el yo opone en el Yo un No-Yo divisible en el Yo divisible (7) ".

El idealismo conoce la relación del Yo y del No-Yo a partir del Yo en su actividad: los 2 principios no se reencuentran nada más que en el Yo y en virtud de esta acción del Yo.

La Doctrina de la Ciencia se consuma sobre la afirmación de la realidad necesaria de la acción; el fundamento último de toda realidad para el Yo, es una relación de acción recíproca entre el Yo y alguna cosa exterior a él. El espíritu finito debe poseer alguna cosa fuera de sí y mientras reconoce en otro que este ser no es para él, tal es el círculo que el espíritu finito puede alargar justo hasta el infinito, pero del cual él no puede

librarse.

La acción, y la acción moral especialmente, no son posibles si nosotros no creemos en la realidad de las cosas tal como se libran en la conciencia empírica y común. Pero esta creencia es ella misma una pura exigencia de la acción; la filosofía demuestra que en realidad el mundo es un producto del espíritu, que no debe su consistencia aparente nada más que a la inconsciencia en la cual se efectúa la producción; todo esto que nosotros exponemos, nosotros lo encontramos en nosotros mismos, nosotros lo proyectamos fuera de nosotros porque en nosotros se encuentra alguna cosa que no puede ser perfectamente explicada nada más que por alguna cosa exterior a nosotros.

Lo que exige la acción, no es ni más ni menos que la conciencia común y su verdad, que ven en el hombre una libertad abierta al ser, al universo y al otro.

La realidad del sujeto es un mundo de sujetos en interrelación. Abierto a este mundo de las cosas y del otro, el Yo como sujeto real trata de construir su propia realidad y su identidad que es la forma de sí. Pero él no obra en una realidad perdida que necesita reencontrar, sino en una unidad de hacer que jamás le es dada (8).

El querer, objetivación del obrar, es, siguiendo la ley de la objetivación, él mismo determinado o limitado. Pero la limitación del obrar es una limitación actuante, hecha, una auto-limitación, no un ser limitado, sino un hecho, un deber: "la determinación de un puro obrar como tal, no da un ser, sino un deber (9) ".

Este deber se da como una ley, donde se situa la esencia misma

del Yo finito. Pero como el Yo es lo que se pone a sí mismo, este deber ser es un deber de ponerse a sí mismo, y es porque el contenido original de la ley moral es la absoluta independencia. Yo debo obrar libre a fin de devenir libre (10), puesto que la libertad del Yo finito es una libertad que no cesa de liberarse.

La vida moral y la vida sensible no pueden ser separadas. La moral es la transformación laboriosamente progresiva de una naturaleza de esencia verdadera. El deber es siempre un deber personal aprehendido en una evidencia práctica singular; el criterio de toda verdad reside en esta certeza práctica, el ser último en el cual toda afirmación debe ser conforme para ser verdadera (11).

El ser racional y libre no puede ponerse como tal sin poner y oponerse a los otros seres racionales y libres, la coexistencia, es decir, la conciliación donde la síntesis de estas libertades opuestas constituyen, siguiendo la ley de toda dialéctica fichteana, la limitación recíproca y el obrar de libertades, en la auto-limitación para cada uno de su libertad propia. Tal es el origen del concepto de derecho así deducido como condición necesaria de posibilidad de la conciencia de ser completo.

El saber reposa sobre el obrar constructor del Yo; esta construcción se vive como la reconstrucción de un ser, que en el interior de su saber, exprime sus propias exigencias. El saber se sabe como una libertad; se da al mismo tiempo como la libertad que describe al ser y como al ser que es descrito por esta libertad.

Un querer infinito juega por relación a la libertad el papel de un ser. El imperativo del deber es en realidad el papel del infinito que se me presenta en mí cuando yo obro moralmente, la vocación, el destino que me constituye en mi singularidad: "la voz de la conciencia, que impone a cada uno su deber particular, es el rayo luminoso según el cual nosotros emanamos del infinito y somos instituidos como seres singulares y particulares (12)". La conciencia moral, que aparece como la verdad misma del Yo, es solamente posible en la medida donde ella vive como la emanación de un infinito actual.

El Yo finito está en interacción inmediata con la vida infinita; por esta se produce la influencia de unos individuos sobre otros, y al mismo tiempo, estos se saben y se aprenden como seres libres.

El conocimiento que nosotros tenemos del uno sobre el otro no va inmediatamente de ti a mí, ni de mí a ti; nosotros estamos separados por una frontera infranqueable. Es solamente por nuestro espíritu común por el cual nosotros tenemos conciencia del uno sobre el otro (13). Aunque el mundo material es simplemente nuestra representación, los Yoes libres y su representación, son en sí reales.

La convicción, criterio último de la verdad de una filosofía, nace de la unidad experimentada por la filosofía entre su vida y su doctrina (14). La esfera de nuestra conciencia está determinada por nuestro corazón; es solamente por nuestra aspiración por la que nosotros la abrazamos.

El idealismo es la filosofía del moralismo y la moralidad consiste en la autonomía, en la actividad de un Yo que hace (15).

El idealismo se opone al dogmatismo como una filosofía de la libertad a una filosofía de la naturaleza, como una filosofía del acto a una filosofía del ser. Para él el ser es el depósito del acto y la naturaleza lo que la libertad se presupone. Esta libertad permite la reflexión, pero una reflexión puesta no simplemente como reflejo, sino como reflexiva (reflexionante), como reflexión de lo teórico y lo práctico.

Este ser es un ideal, y la posición del ideal es la voluntad, la manifestación originaria del ser. La conciencia del ser es la conciencia del obrar interior, que es el querer. Esta conciencia es ella misma una conciencia práctica, una intuición de la libertad.

Una filosofía del ser no puede ser una filosofía del acto y una filosofía del acto no puede ser una filosofía del deber: "es solamente por la mediación de la ley moral que yo me apercibo a mí mismo, y si yo me apercibo por ella, yo me apercibo necesariamente como activo (17) ". El idealismo es necesariamente un idealismo práctico, y el idealismo práctico un idealismo ético.

En el sentido del ser y en el sentido de sí es donde la libertad representa las 2 etapas de un progreso histórico que constituye la historia de todo ser humano; es la historia donde el sentido del ser es natural al hombre y se confunde con el movimiento mismo de la conciencia.

Las condiciones sociales juegan un papel importante, por lo que nosotros somos formados en la posibilidad del uso de la libertad(18); es solamente por la educación, es decir, por la influencia sobre nosotros de la sociedad en general, por lo que

la libertad se desarrolla en y por la historia: en su Filosofía de la historia, Fichte escribe que "el movimiento de la vida terrestre de la humanidad, es el de instituir por la libertad todas sus relaciones en esta vida según la razón(19)". Pero si el entendimiento puede afirmar al nivel de la humanidad la necesidad en general de pasar de la razón instintiva a la razón libre, la razón no puede explicar la aparición de la libertad en el Yo singular real. "No es por un pasar, sino por un saltar (20) " que el hombre se libera de la naturaleza, y este acto de espontaneidad, es siempre un poder escoger todos los "ejemplos" que a él le rodean. El hombre se liberará de la naturaleza sin liberarse de su ideal. "La representación se da al ser por un signo exterior de su ser independiente, por una imagen de él (21) ". Es un reflejo que se da a sí mismo como una imagen: el ser produce el no-ser que es la libertad, y el saber es éste ser de la libertad (22). El saber es absolutamente el ser de la libertad. El ser del objeto y sus propiedades. Yo soy libre, independiente e indiferente por relación a ellas.

El idealismo es para Fichte la expresión de la vida, una vida que es ella misma espíritu, un espíritu en tanto que actividad moral. "El idealismo trascendental se muestra como la sola manera de pensar conforme a un deber, en una manera de pensar en la cual la especulación y la ley moral se unen íntimamente (23) ".

La filosofía es una exploración de la conciencia real, una mediación de la vida. Sin la vida, la filosofía está absolutamente vacía. Y puesto que la filosofía no puede dejar atrás esta vida, se habla más bien aquí de una ontología. La

ontología es el contenido de la filosofía, su objeto. La filosofía deviene así una reflexión sobre la ontología natural constitutiva de todo saber. El idealismo trascendental sabe que el hombre ha nacido absolutamente en el saber, y es este saber el que refleja y es puesto como un Yo. "Yo pienso" suscitan libremente en la atención y en la voluntad las determinaciones teóricas y prácticas que constituyen el contenido de la vida. El Yo consciente de él mismo como de un yo personalmente libre, es autor de su pensamiento, de la propiedad de su saber.

Una filosofía de la libertad debe reconocer, en la particularidad contingente, la condición necesaria que permita la realización de un destino personal (destino exigido por la libertad). La libertad se acopla a un Yo singular que debe apuntar a un mundo singular contingente en su contenido y por relación a la estructura universal del mundo.

La reflexión filosófica sobre la experiencia no puede ser una reflexión empírica; en tanto que filosofía ella quiere reducir toda la multiplicidad de la vida a una unidad absoluta. Ella quiere fundar, en la esencia de la vida, la diversidad del vivir esencial. En otros términos, ella quiere ser una reflexión científica sobre la esencia de la conciencia (24): "la esencia de toda conciencia consiste en elevarse por el pensamiento de un algo dado cualquiera, percibido por la sensibilidad, a su fundamento suprasensible. Esta es la verdadera filosofía. Ella parte de la percepción del saber por el sentido interno y se eleva a su fundamento (25) ". Se puede decir que la filosofía quiere ser una reflexión metafísica sobre la ontología.

La filosofía no es un discernimiento, no es esencialmente

crítica, es genética; ella sabe de todo ser como un ser devenido. Es la filosofía la que descubre la verdad de la vida; por el acto es la verdad del ser, por la génesis la verdad de la facticidad.

La filosofía es una construcción de la conciencia, pero quiere ser una construcción científica. Como ciencia de la ciencia, la W-L tiene por objeto el sistema de determinaciones constitutivas de todo saber real. Como ciencia de la ciencia, discierne del fundamento del saber real un principio que es la esencia del saber en tanto que saber y sobre el cual la deducción funda las determinaciones que desarrollan este saber.

Esta vida, en tanto que ella es la esencia fundamental de la vida real de la conciencia concreta, estudiada por la filosofía, es la vida ideal y eterna propia de la esencia del saber, la vida del objeto mismo de la W-L.

El objeto de la W-L no es un concepto muerto que se comporte pasivamente en su búsqueda; es un concepto que se piensa hecho en alguna cosa, un objeto vivo y que obra, que engendra conocimientos.

El saber filosófico fichteano es fundamentalmente el saber que todo saber es saber de sí, y justifica su propia posibilidad estableciendo que la conciencia de sí condiciona toda conciencia.

El punto esencial del sistema de Fichte reside en la afirmación de que toda conciencia de un objeto presupone una "conciencia inmediata" en la cual el lado subjetivo y el lado objetivo están íntimamente unidos. El Yo se piensa como yo y deviene así propiamente conciencia de sí; él es esencialmente la reflexión originaria por la cual el Yo accede a la existencia.

El Ser que el Yo puede atribuirse es un ser simplemente

ideal, un ser para el Yo y por el Yo. El Ser del Yo es puesto por el yo, el obrar, pero no como una propiedad de la manifestación de un ser obrante, sino como la presencia y representación de él mismo. El Yo es lo que se pone sobre sí mismo. Para el Yo, ser y ponerse son absolutamente idénticos: el Yo se pone a sí mismo, y es en virtud de este simple ponerse por sí mismo; e inversamente el Yo es, y él pone su esencia en virtud de su simple ser. El es al mismo tiempo el obrar y el producto de la acción; lo que obra y lo que es producto por la actividad; acción y hecho son una sola y misma cosa.

El Yo deviene ser para él mismo. El Yo deviene su vida como la simple síntesis de un algo dado, la identificación de una diversidad preexistente.

En el Yo, el obrar, vuelve, en tanto que obrar, sobre él mismo, realizando perfectamente su esencia (en efecto, el obrar como tal o el obrar absoluto no pueden obrar sobre el ser, es decir sobre el otro). El Yo no puede ser nada más que obrar sobre sí y sobre sí en tanto que obrar. Como obrar sobre sí, autoactividad, el Yo es el obrar puro, la actividad misma, el espíritu en vitalidad. Vitalidad, puesto que el Yo es una meditación interna, un circuito entre su momento subjetivo y su momento objetivo (26).

El hombre debe crear suficientemente en él mismo, en su actividad, en su libertad y debe creer también en la conciencia de la ley moral que exige su libertad. Es la creencia en la libertad la que permite el reconocimiento de la intuición intelectual; debemos reconocer lo que nos es dado inmediatamente en la conciencia. La intuición intelectual es la conciencia inmediata de que yo obro y de esto que yo hago en el obrar.

Por la intuición sensible, la representación es representación de alguna cosa; por la intuición intelectual ella es mi representación, y la conciencia propiamente dicha es el concepto que reúne estas 2 formas de la intuición.

El momento de la intuición sensible forma el ser, la intuición intelectual forma el sentido, es decir, la dirección del obrar en tanto que se desarrolla según una ley inmanente, (y este sentimiento es en particular el sentido del "ser"), y la conciencia donde el concepto es el ser del sentido, su objetivación, su aparecer en el elemento de la representación.

La intuición intelectual y la intuición sensible están íntimamente mezcladas en la conciencia natural; la afirmación de la primera exige que ella se abstraiga de toda conciencia por una reflexión sobre ella misma, que es precisamente lo propio de la conciencia filosófica. Es la decisión libre del Yo que se eleva a la filosofía. La filosofía no es la intuición intelectual, pero ella quiere ser la conciencia donde el concepto de esta intuición; el saber objetivo o representativo del saber no objetivo constituye la presencia de sí.

La intuición intelectual recibe pasivamente su objeto sin intervenir en su vida propia, pero, objetivando la identidad de lo objetivo y de lo subjetivo.

Pero la intuición intelectual no es solamente presentada en el saber filosófico en tanto que filosófico, como luz interior de la operación particular de la reflexión filosófica; ella está presente en el saber filosófico en tanto que saber, es decir, en tanto que él es idéntico al saber del que se habla, en tanto que él mismo es este saber originario.

El Yo real que se construye en el yo de la filosofía, es el yo que filosofa él mismo. El Yo real es el yo de la filosofía, que se realiza para él mismo. Si el saber filosófico del saber originario es el saber originario en tanto que él se dice filosofando, la filosofía es una representación de la vida. La filosofía es la vida verdaderamente vivida, la vida que se sabe como vida. La filosofía es la liberación del concepto.

La filosofía es el esfuerzo de la realización de los conceptos. La reflexión filosófica aparece como un "va y viene" entre la intuición del concepto y la concepción de esta intuición, entre la producción del sentido en la intuición intelectual y su expresión en el concepto, en el acto por el cual se hace lo que se dice, y se dice lo que se hace.

NOTAS:

- (1) Ejercer una influencia sobre los espíritus y exhortar a los corazones a adherirse al bien.
- (2) La libertad es la verdad.
- (3) El interés supremo y el fundamento de todos los otros intereses es éste que se adhiere a nosotros mismos.
- (4) Todas estas expresiones son equivalentes (Ver Pierre-Philippe Druet, Fichte, ed. Seghers, París, 1977, p. 18).
- (5) Filosofía de la acción.
- (6) Toda posición es acto del Yo. El teorema base de la Doctrina de la Ciencia se enuncia de la siguiente manera: "el Yo pone originariamente su propio ser" (Ver Doctrina de la Ciencia, traducción e introducción de J. Cruz Cruz, ed. Aguilar, Madrid, 1975, p. 38).
- (7) El Yo es razón teórica porque él es razón práctica. El Yo pone el No-Yo como limitado por el Yo; el Yo se pone él mismo como limitado por el No-Yo.
- (8) El Yo debe ser inteligente porque él debe ser moral; su conocimiento está al servicio de la acción eficaz y concreta (Ver Pierre-Philippe Druet, Fichte, ed. Seghers, París, 1977, cap. -Le désir intersubjectif et infini-, págs. 36-52).
- (9) Sämmtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte, ed. Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1971, Band IV, p. 57.
- (10) Ibid., p. 153.
- (11) Es aquí donde el Yo práctico es consciente de él mismo en el sentimiento del deber.
- (12) Sämmtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte, ed. Walter

de Gruyter & Co., Berlín, 1971, Band II, p. 299.

(13) Ibid., p. 301.

(14) Su razón es la fundación de la experiencia. El Idealismo Trascendental es la fundación de la vida (Ver Bernard Bourgeois, L' Idéalisme de Fichte, ed. Presses Universitaires de France, París, 1968, p. 47).

(15) La verdadera libertad es la libertad verdadera. "La libertad está solamente en la luz de la verdad; esta libertad verdadera es ella misma el producto de un acto de libertad" (Ver L' Idéalisme de Fichte, p. 49)

(16) Ibid., págs. 65-67.

(17) Sämtliche Werke, ed. Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1971, Band I, p. 466.

(18) Ibid., Band IV, p. 184.

(19) Ibid., Band VII, p. 7.

(20) Ibid., Band I, p. 298.

(21) Ibid., Band V, p. 440.

(22) Ibid., Band II, p. 550.

(23) Ibid., Band I, p. 467.

(24) El Yo debe hacerse, debe engendrarse a él; es la condición de un auto-engendramiento de la intelectualidad (Ver L' Idéalisme de Fichte, p. 49)

(25) Sämtliche Werke, Band II, p. 541.

(26) Para ser consciente de un objeto, el Yo debe ser consciente de él mismo como sujeto pensante (Ver L' Idéalisme de Fichte, p. 54).

LA NATURALEZA DEL HOMBRE: La originaria conciencia de sí mismo.-

Si se pregunta por la esencia del hombre, debe buscarse en primer lugar un rasgo distintivo que caracterice a lo inquirido de manera inconfundible, de forma que se esté seguro de no malograrlo en la discusión de sus elementos esenciales. Aquí se ofrecen varios momentos que constituyen el ser del hombre: tiene manos, puede hablar, nace y muere. Estas y otras muchas determinaciones pertenecen más o menos esencialmente al ser del hombre. Pero ninguna de ellas le corresponde de manera inconfundible o delimitada de las otras. Manos o miembros correspondientes los tienen otros animales, hablar, en el sentido de entenderse, pueden otros seres vivos, el nacimiento y la muerte son signos de toda vida. Pero es imposible lograr una totalidad con la enumeración de todas las señales.

Pero se deriva una determinación formal del hecho de que todas estas u otras formas de ser pertenecen al hombre, y tal determinación caracteriza inconfundiblemente al hombre como tal. La forma en la que el hombre es, lo que es, se diferencia esencialmente en la forma en la que a otros seres vivos les corresponden sus propiedades y determinaciones. Esto ya se expresa en el lenguaje, que posee la palabra "Yo" para el hombre. Todo lo que el hombre es, lo es en la manera del ser-yo (*Ichsein*); "con todo lo que se piensa en la conciencia, debe también ser pensado necesariamente el yo (1) ". De modo que la "yoidad" (*Ichheit* = individualidad *auch*) "es el rasgo distintivo que caracteriza al hombre como tal. "Individualidad... es el carácter del ser racional (2) ".

Pero en la comprensión de la esencia del hombre no hemos avanzado ni un paso con esta afirmación. Sólo hemos encontrado una característica formal de aquello que forma la esencia uniforme del hombre.

Si la Yoidad es la que hace humana cualquier forma de ser, entonces debe designar lo que constituye el núcleo del ser del hombre. Si logramos aclarar lo que opinamos por Yoidad y dotarlo de un contenido significativo, estaremos más cerca de la esencia del hombre. Por lo tanto de las necesidades de los principios de la pregunta por el hombre se deriva que la idea del yo debe hallarse en el punto central de una ontología del hombre. En el fondo la Teoría de la Ciencia de Fichte, no trata más que del yo. Pero sí, como lo quiere Kroner, se quiere entender el yo no como yo humano sino como yo divino o incluso como un ser absoluto, se hallan en contra claras declaraciones de Fichte. En la filosofía "no se habla de nada que está fuera de tí, sino únicamente de tí mismo (3)". El mantiene la tesis de que "toda filosofía no puede tener otro fin que el responder a las preguntas de la existencia humana, "y especialmente a las más elevadas y últimas : cual es el destino del hombre en absoluto (4)". "La Teoría de la Ciencia debe ser una historia pragmática del espíritu humano (5)". Como yo humano por lo tanto, como el yo, que yo soy y tú eres, se halla el yo en el tema de la teoría como una ontología del hombre.

El yo se caracteriza ante todos los demás seres por una curiosa cercanía frente al que pregunta: este mismo es un yo. El yo aislado, del que parte el que filosofa para comprender la esencia del yo, es respectivamente su propio yo. La filosofía es

autoconocimiento no en el sentido de simple meditación, sino como pregunta por sí mismo, en ella se habla únicamente de tí mismo.

¿Pero que soy entonces yo mismo? Si planteo la pregunta en este momento, puede contestarse: estoy sentado ante la máquina de escribir, miro un libro que está junto a mí, me encuentro en mi despacho, trabajo con la ciencia. ¿Pero esto pertenece esencialmente a mí? ¿Si me levanto y voy a otra habitación, si aparto la máquina y el libro, ya no soy yo? ¿Y si me ocupo de otras cosas y no de la ciencia, dejo de ser yo mismo?

Desde luego, yo poseo cualidades determinadas que me distinguen como yo mismo. Si no las tuviera, sería sin duda diferente a como soy, me parecería posiblemente a otro yo, que al yo que ahora soy, pero seguiría siendo yo.

Se podría llevar mas allá el intento de comprender el Yo. En cualquier caso, ya ha quedado claro que el Yo se evade de la constatación. Tan a menudo como digo: yo soy éste o aquel, se me desliza lentamente bajo la mano; no hay una conciencia inmediata, aislada, del Yo (6).

Este "sustraerse a" tiene un sentido positivo en sí mismo; pues aunque el Yo no se deja "fijar" directamente, siempre se halla en todo lo que soy, digo, hago, pienso, y precisamente porque se halla ahí, convierte el ser, decir, hacer, pensar, en conductas humanas. Un "Mitdasein" (= estar ahí con) es por lo tanto donde el Yo tiene su esencia, y ésta debe revelárenos cuando comprendemos como el Yo "está ahí con".

Tomemos de nuevo como ejemplo, que yo estoy sentado aquí ante la máquina de escribir. Si otro hombre entra en el cuarto, verá un hombre que efectúa con las manos ciertos movimientos.

Para él no es un yo, sino un tú. Si pensamos por un momento - aunque este experimento es imposible en la práctica- que yo mismo soy el que mira desde afuera, entonces yo no sería el contemplado, sino como máximo una imagen de mí mismo, pues yo mismo sería el contemplador, pero "yo" representa una unidad. Luego al ser del yo pertenece esencialmente que dentro de él está lo que hace, piensa o es. El "estar ahí con" es una especie de "estar dentro" (*Insein*).

Un paso mas allá nos conduce a la observación de que aquello que denomino mi "cuerpo", no coincide en cada caso con el yo. No solo porque pueden faltarme miembros sueltos, sin que deje de ser yo; también puedo moverme o hablar como cuerpo, sin ser realmente yo el que se mueve o habla. En cierta manera soy yo el que se mueve en sueños o habla narcotizado, pero yo no lo soy realmente como yo. La razón estriba en que realmente solo hablamos de yo cuando se sabe de sí. El yo es coincidencia de uno mismo; y lo es solo por cuanto que, hasta donde es consciente de si mismo (7).

Esta es también la manera en la que el yo "está ahí con" y "está dentro" con sus acciones, su pensar, querer, moverse: yo pienso, actúo, deseo, me muevo de que soy consciente de mí mismo, y solo en tanto que lo soy, actúo, pienso, deseo y me muevo. "No se puede pensar absolutamente nada, sin incluir además el yo, como consciente de sí mismo (8)".

Fichte sigue aclarando el "*Mit-hinzudenken*" (añadir mentalmente con) y el "*Mit-darinsein*" (estar dentro con) mostrando su relación con toda otra conciencia. "En cuanto eres consciente de cualquier objeto -sea por ejemplo la pared de

enfrente-, eres realmente consciente de tu pensar en esa pared, y solo en tanto eres consciente de esto, es posible de tu consciencia de la pared. Pero para ser consciente de tu pensamiento, debes ser consciente de tí mismo (9)". "Toda consciencia está condicionada por la inmediata consciencia de nosotros mismos (10)".

Toda consciencia remite a la autoconsciencia. No es posible abstraerse de la autoconsciencia, porque "lo que se abstrae no puede en ningún modo abstraerse de sí mismo (11)". La autoconsciencia es el último e incondicional hecho en el ser del hombre (12). "Lo único que excluye sencillamente toda pregunta por fundamentos más elevados es que nosotros somos nosotros; es la individualidad (*Ichheit*) en nosotros (13)".

Nuestra aclaración del punto de partida de Fichte deja claro, que éste no comienza de ningún modo con una idea abstracta, sino con la concreta pregunta del hombre por si mismo. Por tanto, cuando Kroner afirma que Fichte no sigue el camino de la experiencia a sus condiciones, sino de Dios al mundo, y que la experiencia no sirve de base, salta a la vista un radical malentendido de la intención fichteana. Por otra parte, todo lo que aquí hemos interpretado a partir del fenómeno del yo, le sirve a Fichte sin más como base para sus discusiones de la Ontología del hombre. "La filosofía parte del hecho de que somos conscientes de nosotros mismos, lo que no puede y no necesita ser demostrado". Este punto de partida no discutido es posible por que aquí Fichte enraiza en tradición directa; Kant ya había demostrado el yo como "la forma simple de la conciencia" (la mera forma de la consciencia), y como "autoconsciencia".

La interpretación de la autoconsciencia que da Fichte no consiste, como a menudo se malinterpreta, en que sobre el fundamento de esta idea se construya un sistema abstracto de filosofía. Fichte analiza más bien el contenido objetivo contenido en la consciencia y se atiene rígidamente a lo que es legitimado fenomenalmente. Por ello acentúa una vez y otra en determinados puntos que el lector debe encontrar la verdad de las afirmaciones "en la autocontemplación (percepción, intuición) de su procedimiento"; la verdad no puede demostrarse con las ideas. Así que en nuestra investigación también debe trasladarse la autoconsciencia a la percepción; "la tarea que te encargo, lector inteligente, es ésta: hacerte consciente real e íntimamente de tí mismo, de como procedes cuando piensas: Yo (15)". Debemos comenzar a ver como tal aquello que acompaña a todas las conductas de los hombres en y para sí.

La autoconsciencia tiene el carácter formal: yo soy o me hago consciente de mí mismo. El yo que se vuelve consciente de sí mismo es denominado terminológicamente como el "*Subjekt-Ich*" (Sujeto-yo), el yo, del cual me vuelvo consciente, es el "*Objekt-Ich*" (Objeto-yo). Sin embargo esta es una caracterización formal que sirve a la explicación del pensamiento fichteano; por ahora hay que mantener alejada cualquier idea de subjetividad y objetividad. Nuestra caracterización no puede ser malinterpretada, como si se tratara de dos yoes diferentes; más bien es lo decisivo en la autoconsciencia -la expresión "auto" ya lo expresa- que el *Subjekt-Ich* y el *Objekt-Ich* son lo mismo, únicamente son distintos en su función. La identidad de uno diferenciado en sí mismo es también el carácter formal de la

autoconsciencia.

Esta caracterización se aclara si tenemos presente que en la autoconsciencia no se trata de una pacífica convivencia de dos momentos del yo ligados ineficazmente entre sí. Más bien es una relación activa; parece, dice Fichte que la actividad del yo "vuelve a sí misma, se convierte en su propio objeto (16)". "Una actividad que vuelve sobre sí misma... es el carácter del ser racional (17)". El modo por el que el yo vuelve a sí mismo es el de la percepción. La autoconsciencia es "un verse a sí mismo" (*sich selbst sehen*) (18); "La inteligencia se mira a sí misma... y en esta autocontemplación consiste su esencia (19)". Resumiendo la autoconsciencia se deja caracterizar formalmente como "actividad que vuelve a sí misma, que ve" (*in sich zurückkehrende, sehende Tätigkeit*).

Con esto se aclara la idea de ser, que debe ser adjudicada al yo. El ser del yo es actividad, autocontemplación actual. "La razón no es una cosa que está ahí y se sostiene, sino que es un "hacer", una pura y limpia acción (20)". No se habla de ningún otro ser del yo más que el de la autocontemplación descrita (21). "El yo no es algo que tiene capacidad, no es una capacidad, sino una acción (22). Sería absurdo hablar de una autoconsciencia en reposo, si el yo no se volviera hacia sí mismo contemplándose, no se haría consciente de sí mismo; entonces no tendría tampoco ninguna autoconsciencia, tiene solo ser en su ejecución. Lo decisivo es por tanto, que "en el yo... , como yo, ser y consecuencia deben coincidir (23)".

Fichte caracteriza este estado de cosas con las palabras: "Afirmarse a si mismo y ser, usados por el yo, son lo mismo

(24)". La expresión "*sich setzen*" (afirmarse), que siempre ha causado mucha confusión en la interpretación de Fichte, no significa aquí más que "volverse consciente de sí mismo"; pero se le ha entendido como si quisiera decir que el yo soberano se crea a partir de sí su mundo. Esta interpretación tiene desde luego su sentido, pero solo si la idea de mundo se refiere al hombre "que posee el mundo" y el ser no significa nada más que ser para una consciencia. En el sentido masivo de la creación de una realidad existente en sí mediante el yo, es completamente malentendida la idea de "*setzen*". Se ve claro en el hecho de que Fichte transcribe el "*setzen*" mediante el modo de la observación (representación). Que el yo se haga consciente de sí mismo significa que "contempla y piensa (25)"; así, "*sich-setzen*" y autoconsciencia se relacionan en un punto, en el que se trata de la igualdad del ser u autoconsciencia, caracterizando a "*sich-setzen*" como autoconsciencia. "El ser racional existe en tanto se hace consciente de sí mismo siendo, es decir, hasta donde es consciente de sí mismo (26)". La igualdad de ser u autoconsciencia, afirma por el contrario que el yo llega verdaderamente a su ser en la ejecución de la autoconsciencia, en la que se ve a sí mismo. Lo que es objeto de su visión es entendido por el hombre como "estar viendo"; oponerse a ver es el carácter esencial del ser. El yo confiere ser al contemplar al contemplado, luego a sí mismo. " Tu yo se realiza únicamente mediante la vuelta de tu pensamiento a si mismo (27)". Pero el yo tiene ser de nuevo no en el yo de un ser en sí, sino en el sentido de la aparición como "siendo", luego como ser para el yo contemplador (28).

Con esto son rechazados todos los intentos de querer comprender el ser del yo desde su idea del ser, que se orienta en ser-en-sí de la cosa, comprendido de forma naiv. " Nuestra esencia es: no una consistencia material, como las de las cosas inertes, sino que es una consciencia (29)". Si Kant en su teoría había objetado los paralogismos de la razón pura de la comprensión metafísica tradicional del alma como una sustancia de la idea autónoma del ser del "yo pienso", esta se convierte en el punto central de la filosofía de Fichte. La comprensión del ser tiene que orientarse a esta idea del yo como un ser de algún tipo, como explicaremos más adelante.

Si no se puede hablar de un ser del yo, y la autoconsciencia se encuentra en la ejecución, es obligatoria la pregunta de qué es el yo "ante" la autoconsciencia. Queda cerca de la reflexión prefilosófica porque un yo se hace consciente de sí mismo, y - según la opinión naiv- primero debe ser, para hacerse consciente de sí mismo. Pero esta visión olvida que no puede hablarse en sí del ser del yo, sino solo desde el ángulo de vista del yo, como mínimo tanto tiempo como permanezca el hombre filósofo. En boca de un hombre es sin duda uno de los mayores absurdos la tesis de una existencia del yo, como una cosa independiente de la consciencia, (como una cosa en sí (30)). Se oye la pregunta: ¿que era yo entonces, antes de hacerme autoconsciente? La respuesta natural a ello es: yo no era nada en absoluto, puesto que yo no era yo. El yo lo es solo en tanto que es consciente de su propio ser (31).

El examen de la identidad del ser y de la autoconsciencia en el yo permite comprender con más claridad la determinación

de la idea que la autoconsciencia da al principio. Allí caracterizamos la autoconsciencia como actividad que vuelve sobre sí misma, que ve. Como segundo momento se añade que esta actividad es "*sein-schaffend*" (creadora de ser). A partir de aquí se pueden comprender las ideas centrales con las que Fichte intenta comprender la esencia de la autoconsciencia.

Porque el yo es ejecución y ahí se vuelve afectivo su propio ser, es acción y a la vez producto de acción. Fichte expresa esta duplicidad con el termino "*Tathandlung*" (=acción, hecho). "El yo se hace consciente de sí mismo, y es, mediante este mero hacerse consciente a través de sí mismo; y viceversa: el yo es, y se hace consciente de su ser mediante su mero ser. Es al mismo tiempo la acción y el producto de la acción, lo activo, y lo que se produce con tal actividad, acción y hecho son una sola cosa, y por eso dice: yo soy, expresión de una *Tathandlung* (32). El significado de este termino básico de la filosofía fichteana se ve claro en el contesto de la problemática de una ontología del hombre. No es una expresión de arbitrariedad o algo referente al sujeto, sino un genuino término ontológico para la esencia de la autoconsciencia.

Mientras la expresión "*Tathandlung*" culmina en la Teoría de la Ciencia en su primera composición (1794/95), mas tarde, sobre todo en el Derecho Natural (1795) y en los siguientes escritos, pasa a primer plano la idea de la "identidad" de sujeto y objeto. La individualidad (Voidad) consiste en la identidad de lo subjetivo y lo objetivo (unión absoluta del ser en la consciencia, de la conciencia del ser)... No lo subjetivo, ni lo objetivo, sino una identidad es la esencia del yo (33)".

En los escritos de los años 1797 surge por fin la expresión "*intellektuelle Anschauung* (34)" (percepción intelectual). Viene a decir lo mismo que las otras dos formulaciones. La autoconsciencia es una especie de percepción, pero una tal en la que es producido el ser de lo percibido (contemplado). Lo característico de la productividad es atribuido por Fichte, de acuerdo con Kant, a la capacidad de la espontaneidad, al pensamiento. Por eso la contemplación de la autoconsciencia es contemplación "intelectual". De modo que con esta idea no se caracteriza, como después lo entendió Schelling, y como Kant, malinterpretando a Fichte, reprobó duramente, una especial capacidad de conocimiento, es decir, una particular fuente de conocimientos, sino únicamente la autoconsciencia original en su esencia contemplativa y "creadora de ser".

Hasta ahora hemos logrado una lista de determinaciones sobre el yo: es autoconsciencia, su ser es consciencia, en la ejecución se convierte en ser. Pero si quisiéramos preguntar que es realmente el hombre, y quisiéramos responder que es autoconsciencia o percepción intelectual o actividad o identidad, tal respuesta no podría de ningún modo, puesto que siempre es formal, aplacar la pregunta. Tales determinaciones de ideas son imprescindibles para ver claramente el tema en cuestión; pero en realidad solo son preparativos para dar paso a las auténticas preguntas. ¿Es el hombre un "*Seindes*" (existente) en el mundo, rodeado de otros seres que existen como este, o es el mundo solo un bosquejo y únicamente esta en su pensamiento? ¿Es el yo independiente y libre, o está condicionado por unos determinantes externos? ¿Está realmente unido a otros, o los otros son solo una

visión simulada? El hombre quiere una respuesta a preguntas de este tipo, cuando pregunta por sí mismo.

En primer lugar enlacemos con el punto de nuestras explicaciones en el que por primera vez planteamos la pregunta de que soy yo mismo. Allí mostramos que, en un concreto punto de vista, que al mismo tiempo es la vista de nuestra vida diaria, el yo se descubre existente entre otros existentes, la máquina de escribir, la habitación, la silla. Si esta primera mirada se manifestara como provisional en elucubraciones siguientes, eso pertenece también al yo, que se entiende así fácticamente. La interpretación filosófica tendrá por tanto que tener en cuenta el hecho de que el yo se aparece a sí mismo como un objeto del mundo (*Weltding*) entre otros objetos del mundo.

Sin embargo una corta reflexión vuelve cuestionable esta autoaparición del yo. Yo me comporto respecto a la máquina de escribir, la silla y el cuarto de otro modo al modo en que ellos se comportan respecto a mí. La máquina de escribir está para mí ahí, porque la veo ante mí, la silla porque me siento en ella, el cuarto porque me encuentro en él. Lo existente se me abre y aparece como existente, en tanto yo me comporto de determinada manera con respecto a él, me dirijo a él, el mundo se me ofrece en mis conductas. Si no miro a la máquina de escribir, no se me aparece, si la miro desde otra perspectiva u otro estado de ánimo, se me aparece de otro modo. Luego su apariencia y su ser para mí son dependientes de mí. Pero si las cosas en sí son independientes de mi vista, mi tacto, mi oído, y son tal y como se me aparecen, esto no puedo saberlo, porque ellas solo se me aparecen en mi vista, oído, tacto, y porque yo aparte de esto no

se nada de ellas. Esto es más cercano que la suposición de que el ser de estas cosas es dependiente de mí, de que soy yo quién les concede su ser.

Con esta suposición aún no se ha emitido ninguna tesis "idealista" en relación con nuestra pregunta. Mas bien mostramos después de haber visto que el yo en su primera perspectiva se entiende como existente entre otros existentes- que esa certeza en la existencia del hombre debe ser conmovida-. La segura certeza del ser en el mundo puede ser conmovida en las diferentes situaciones y disposiciones en el mundo, y siempre se nos vuelve fácticamente cuestionable en el transcurso de nuestra existencia. En tales desvanecimientos del mundo surge la temible u orgullosa pregunta: ¿entonces soy yo solo (estoy yo solo) y lo soy todo? ¿O soy sólo un grano de arena en el conjunto de la creación, un existente entre otros infinitos existentes?

Si pensamos en nuestro análisis de la autoconsciencia de los párrafos anteriores, surge una similar problemática de la idea del yo. Nosotros expusimos que Fichte rechaza un ser del yo previo a la autoconsciencia, es decir, que no reconoce ningún yo que primero existiera y después se volviera consciente de sí mismo. Pero ¿puede apaciguarse la pregunta con esto? La autoconsciencia no puede haber surgido de pronto de la nada. ¿De donde proviene el impulso por el que se realiza? ¿Surge de sí misma por entero, de modo que no hubiera que preguntarse por otra procedencia, fuera Dios o cualquiera, puesto que ella es su propia causa? ¿Es el yo absoluto entonces? ¿Pero no carece de sentido una afirmación como esta? ¿No se contradice el saber seguro que no existimos desde la eternidad y que no somos

absolutos? La experiencia demuestra que el hombre procede de otros hombres, que debe permanecer largo tiempo bajo el cuidado de otros y que finalmente toda su existencia chocará en muchos puntos con su independencia. ¿Entonces no sería absoluto, sino infinito?

Está claro que estas preguntas deben ser respondidas si se quiere entender al yo en su esencia. Se debe saber si el yo es todo en todo, o un ser limitado entre otros, si es absoluto o finito.

Toda la Teoría de la Ciencia se ocupa de este problema. Sin embargo, el hecho de que lo presente de forma general y no corte precipitadamente el nudo, tal como lo hace el realismo acrítico (*unkritische Realismus*) y el idealismo dogmático, es una muestra de la prudencia con que Fichte filosofa. Se aleja de las parcialidades de ambas direcciones, porque ante todo persigue el fenómeno en sí hasta su fundamento. Que la Teoría de la Ciencia permanezca tanto tiempo en la indecisión, hasta que el objeto dé por sí mismo la respuesta, es lo que hace el libro tan fatigoso, pero también lo que le aporta la fertilidad de una auténtica pregunta filosófica.

Si perseguimos mas allá la vía de la Teoría de la Ciencia, la primera tarea será trabajar en profundidad la contradicción en la idea del yo que acabamos de señalar. Así mismo habremos de interpretar como intenta Fichte llevarlo a cabo. Veremos como no se decide prematuramente ni por un lado ni por otro, sino que intenta, siempre con nuevos esfuerzos por unir los contrarios, comprender al hombre como unidad en la contrariedad, y finalmente concluye el momento que permite comprender la unidad y el

antagonismo como dobles determinaciones correspondientes del ser humano.

NOTAS:

- (1) Sämtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte, ed. Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1971, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 501.
- (2) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, Band III, p. 17.
- (3) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 422.
- (4) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794, Band VI, p. 294.
- (5) Grundlage der gesamten der Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 222.
- (6) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 464.
- (7) Grundlage der gesamten der Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 97.
- (8) Ibid.
- (9) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 526.
- (10) Ibid., p. 521.
- (11) Grundlage der gesamten der Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 97.
- (12) Ibid., p. 227.
- (13) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 14.
- (14) Richard Kroner: Von Kant bis Hegel, ed. von J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, Band I, p. 416.
- (15) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 522.

- (16) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 458.
- (17) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, Band III, p. 17.
- (18) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, 1797, Band I, p. 435.
- (19) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 530.
- (20) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 57.
- (21) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 529.
- (22) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, Band III, p. 22.
- (23) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 29.
- (24) Grundlage der gesamten der Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 98.
- (25) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 29.
- (26) Ibid., p. 30.
- (27) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 524.
- (28) Ibid.
- (29) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 47.
- (30) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 529.
- (31) Grundlage der gesamten der Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 97.
- (32) Ibid., p. 96-97.
- (33) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 42.

(34) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I,
p. 463.

LA ABSOLUTIDAD COMO SUPOSICION (CONDICION) PRIMORDIAL.-

Ningún paso de nuestra interpretación puede alejarse de la visión del fenómeno en cuya explicación esperamos hallar la esencia del yo. Sólo que es difícil, en el ámbito del cuestionamiento en que nos hallamos, percibir el fenómeno como tal. No queremos observar el yo en el sentido en el que se representa concretamente, sino en su esencia primordial. Para ello debemos situarnos en el punto en el que nos percibimos a nosotros mismos por primera vez, originariamente, y debemos realizar expresamente aquello que aparece en el fondo de nuestro ser. Pero entonces no vemos precisamente el propio yo, que es la unidad de "lo que contempla" y "lo contemplado" (*Anschauendem und Angeschautem*), sino solo lo contemplado, percibido, el yo-objeto (*Objekt-Ich*). No hay ninguna otra posibilidad de sorprender al yo en su actividad originaria, más que aquella en la que el observador se observa a sí mismo y por ello necesariamente se separa de sí mismo en la contemplación. Pues solo "en tanto que yo, el ser (siendo) consciente (*das Bewusstseins*) me diferencio de mí mismo; Así que por lo tanto el yo "no se puede comprender a sí mismo en y para sí (1)".

En efecto, en tanto que el observador contempla su yo, es de nuevo él mismo el yo observado; el yo se vuelve "objeto para sí mismo (2)". Por ello debe servir aquello que el descubre en él, precisamente porque son determinaciones de su yo, como contemplantes (*Beobachtenden*) y por lo tanto son determinaciones de todo el yo (3). El yo-objeto de la autoconsciencia puede ser por consiguiente fenómeno ejemplar de la interpretación. Solo

debe asegurarse que no muestre bajo todo punto de vista como mero yo-objeto los conceptos esenciales de la autoconsciencia indivisa. Los aspectos que esto ofrece sólo dan "la esencia del yo para el yo (4)". Por el contrario, sólo se pueden deducir la "identidad del sujeto y del objeto en el yo, no demostrarlos inmediatamente como actividades de la consciencia real (5)".

Fichte analiza el yo como objeto en el primer párrafo de su Derecho Natural y en su Teoría de la Ética (7) respectivamente. En las declaraciones de la Teoría de la Ética aparece lo decisivo más claro y objetivo: "Pensarse a si mismo meramente como en sí mismo, excluido de todo lo que no es nosotros mismos (8)". En esta originalidad, afirma Fichte, el yo se entiende a si mismo necesariamente como "queriendo" (*wollend*, con voluntad). Así formula el primer argumento de la primera parte principal de la Teoría de la Ética: "Yo me encuentro a mí mismo, como yo mismo, exclusivamente queriendo (9)".

La tesis de la voluntad como carácter primordial del yo, comúnmente la concepción básica de la filosofía "activista" de Fichte, no ha sido comprendida durante largo tiempo, repetida solo como tesis y no entendida la razonable necesidad que procede del fenómeno del yo mismo. Por ello debe ser expuesta la prueba que Fichte ofrece a su favor (10).

Las condiciones o suposiciones en las que se basa son las ya conocidas señales esenciales del yo, que es una unidad que en sí misma está separada en "lo que contempla" y "lo contemplado" de la autocontemplación, y que el yo se contempla a si mismo como existente. La propia demostración comienza con un análisis de la idea del yo-objeto. Lo que el yo contempla,

es él mismo; lo contemplado debe por lo tanto tener la estructura del ser del yo (*ich-sein*). Pero esta es vuelta "contemplante" sobre sí mismo. Sin embargo, el yo-objeto no puede ser contemplación actual, pues es únicamente lo contemplado de la contemplación originaria; si hubiera de nuevo un pensamiento, deberíamos seguir preguntando por lo pensado en este pensamiento y no habríamos encontrado el yo-objeto. El yo-objeto no puede tener la estructura de la contemplación; hay que insistir en que debe ser un yo y conforme a eso una vuelta a sí mismo; no obstante no es "auto-contemplarse" (autocontemplación, *sich anschauendes*), sino retorno contemplado a sí mismo. Lo contemplado es comprendido esencialmente como lo "que hace frente", lo existente. Por eso el yo-objeto es el retorno existente a sí mismo.

A esta la interpreta Fichte como autodeterminación y finalmente como voluntad. Así llega a su tesis de que el yo es voluntad. El yo-objeto es "un proceder (actuar) real (efectivo) sobre sí mismo... una real autodeterminación de sí mismo mediante sí mismo (11)"; "la manifestación que originalmente me atribuyo es la voluntad (12)". La tarea es por tanto mostrar hasta qué punto puede verse el retorno existente a sí mismo como autodeterminación y esta como voluntad.

La demostración de la afirmación de que la autodeterminación es voluntad puede realizarse fácilmente mediante un análisis de fenómeno de la voluntad. No obstante, Fichte renuncia a ello. "Esta idea no permite ninguna aclaración, ni la necesita. Cada cual debe descubrir en sí mismo, mediante contemplación intelectual, lo que significa, y podrá hacerlo sin dificultad

(13)". Pero precisamente aquello de lo que cada cual conoce con la contemplación intelectual, necesita la interpretación expresa para la cuestión filosófica.

Si yo debo hacer algo, esto quiere decir: yo estoy determinado desde fuera. Pero si yo por el contrario quiero hacer algo, no estoy determinado por un extraño, sino que me determino a mí mismo. Yo mismo me doy la dirección y el giro hacia esa determinada acción que me propongo. Naturalmente Fichte no tiene ninguna voluntad objetiva ante los ojos cuando aclara la voluntad para el carácter primordial del yo, mas bien aquello que la voluntad como tal caracteriza. Si pasamos por alto que es deseado esto o aquello, nos resta que en la voluntad el hombre se determina a sí mismo. Luego la voluntad es determinada con razón como autodeterminación.

Mas difícil de comprender es la demostración de Fichte de que "el yo debe aparecerse necesaria y originariamente como autodeterminante". Si la vía demostrativa, contemplada formalmente, quiere ser concluyente, no puede encubrirse que un resultado tan decisivo, que quiere determinar el carácter primordial del ser humano, consigue imponerse a duras penas. Toda la demostración se basa en que el yo puede aparecerse a sí mismo como acción sobre sí mismo. Y para evitar la apariencia del formalismo, debemos asegurar el resultado por nuestra propia cuenta, procurando obtener la determinación primordial del yo como voluntad en una directa demostración fenomenal.

En el hecho de que en la existencia humana suceden fácticamente actos de la voluntad se muestra que la autodeterminación pertenece a las posibilidades del hombre. Desde

luego puede aducirse que tampoco es aquí "el que desea" (*Wollende*, que tiene voluntad) el que se determina a si mismo, sino que lo deseado le determina a él. Sin embargo, la determinación que es ejercida por el objeto de la voluntad sobre esta, afecta como máximo al contenido de la voluntad. Que el hombre quiera, procede por el contrario de su propia determinación. "La voluntad, como tal, es un primero absoluto en sí mismo no fundado en nada fuera de él (14)". Así al menos se le aparece al que quiere. No se pone en duda que se puede reflexionar sobre ello, si la voluntad "en sí" no es libre; no obstante aquí -y sobre todo en la pregunta por el yo-objeto- se trata expresamente de la manera en la que al hombre se le aparece su ser. Es un "factor de la consciencia" que "la voluntad aparece como absoluta (15)".

Sin embargo con ello solo se demuestra que en la existencia del hombre tienen lugar actos de autodeterminación, pero no que en ellos se represente su esencia. Esto sería razonable si fuera demostrado que la base (causa, razón) de todo ser determinado del hombre es una voluntad. En efecto puede mostrarse que todas las conductas del hombre finalmente proceden de una voluntad. Si yo cojo algo o miro algo, debo ponerme en el lugar (trasladarme a) de la acción a la contemplación y debo dirigir mi voluntad hacia allí. Incluso cuando tengo que hacer algo, siempre es necesario dirigirme a hacer lo debido; sino, no soy yo mismo el que lo hace.

Ninguna voluntad aislada se halla en relación con la existencia del hombre. Si quiero poseer un libro, no es a causa del libro, sino por causa de aquello que empezaré con el libro,

luego a causa del conocimiento que ganaré. Pero a este tampoco lo quiero por sí mismo, sino porque gracias a él se satisfacen mis intereses sobre una pregunta concreta o porque se ampliarán las posibilidades de conseguir una determinada plaza de trabajo. Si se sigue esta relación de remisiones de los actos aislados de la voluntad, se comprueba que cada profunda voluntad está íntimamente entrelazada con el hombre. Incluso cuando quiero el libro, el objeto de mi voluntad soy realmente yo mismo, en concreto como aquel que posee el libro. Pero ser poseedor del libro es relativamente todavía una posibilidad externa de mi existencia. La extensión de mis conocimientos, como la razón por la que quiero el libro, se halla esencialmente más cercana a mí. Y la causa de la voluntad de conocimiento, que puede basarse en la orientación de mi existencia hacia la ciencia, está aún más entrelazada conmigo mismo. Si por lo tanto en cada acto de voluntad siempre me quiero a mí mismo y toda voluntad remite a una voluntad más profunda, entonces toda voluntad particular enraiza en una voluntad profunda (fundamental) de mí mismo. "El más elevado interés y la razón de todo interés restante es para nosotros mismos (16)". Y como todas las conductas se basan en la voluntad, es la propia voluntad, como afirma Fichte, la esencia más íntima del hombre. "La voluntad es el auténtico carácter esencial de la razón... La capacidad práctica es la raíz más íntima del yo (17)".

Con la prueba de que el yo se aparece originariamente como voluntad, consigue Fichte la tesis fundamental de su Ontología del hombre: el Yo es Absoluto. "El ser racional, contemplado como tal, es absoluto, autónomo, sencillamente la razón (causa, base)

de sí mismo (18)". "Si un ser racional debe afirmarse como tal, debe atribuirse una actividad cuya última causa se encuentre en él mismo (19)". Correspondientemente formula como primer argumento de la Teoría de la Ciencia: "El yo afirma originariamente su propio yo (20)".

Lo que es causa de sí mismo, es libre. Fichte habla por lo tanto de adjudicar la libertad al yo como determinación primordial y lo caracteriza como absoluto y libre. Yo soy libre en mis actos, y en ello consiste mi esencia (21). "La única verdad es mi autonomía (22)". Con la idea de la libertad nos hallamos en medio de la problemática del ser humano. En nuestras exposiciones anteriores parece haberse solucionado esta difícil pregunta de una ontología del hombre, después de haber demostrado que el yo es absoluto y por tanto libre. Pero no podemos olvidar las barreras de nuestra anterior demostración. No hablamos de que el yo sea libre "en sí", sino que así se parece. "Yo soy simplemente porque yo soy; yo soy simplemente lo que soy; ambos para el yo (23)".

Así entendido parece que no hemos ganado nada; pues en torno a si el hombre se tiene a si mismo por libre, no existe ninguna duda. Y sin embargo hemos avanzado un paso sobre esta declaración naiv. No hemos demostrado que la opinión aparece aquí y allá, sino que el hombre debe entenderse necesariamente como libre, y que este conocimiento debe tener lugar en cuanto el pregunta por sí mismo en profundidad. Después se mostrará que sólo puede preguntarse por la libertad de una forma juiciosa. La libertad "en sí" es una palabra vacía; sólo es verdadera, real, cuando se la aparece al hombre y al que pregunta como su necesaria

esencia.

La filosofía, que se ha fijado como tarea la interpretación de la realidad del hombre, debe permanecer en continuo en relación con los fenómenos. En el fenómeno de la voluntad, el hombre se aparece a sí mismo como absoluto en la base de su esencia; mas allá de esto, en el ámbito de lo fenomenal, ninguna indicación permite averiguar si el hombre es "en sí" absoluto. Un "filosofar" razonable se detiene en este punto y se resigna con las barreras que le han sido puestas a su conocimiento humano, y necesariamente incompleto.

Parece que Fichte entra en contradicción consigo mismo con la afirmación de la libertad de la autoconsciencia, cuando en otro lugar apuntó que el hecho de la autoconsciencia es "necesario y originario (24)"; "el filósofo tiene que "observar... la razón en su originario y necesario proceder (25)". Nuestro deber es investigar, si Fichte, realmente deja pasar así estas dos tesis abiertamente contradictorias, y debemos también ver que quiere decir con libertad y necesidad en este contexto.

Si algo es necesario, no siempre significa esto en primer lugar que viene determinado por otro. También una acción libre puede designarse como necesaria cuando es condición necesaria de otra acción. Que la autoconsciencia sea necesaria no significa por tanto que el hombre debe existir necesariamente -esta tesis no puede probarse de ninguna manera-, sino que la autoconsciencia debe realizarse si el hombre debe ser; el debe "pensar necesariamente aquella acción como fundamento de toda autoconsciencia (26)".

Con esto se determina también la comprensión de la Absolutidad y la Libertad claramente. El hombre no existe antes que su autoconsciencia, y por lo tanto no puede haber sido traído como absoluto a su ser; Fichte renuncia a comunicar hipótesis indemostrables sobre el origen de la existencia del hombre, y no afirma ni la necesidad ni la libertad del acto en el que el hombre ha venido a su existencia. El hombre es más bien absoluto porque aquello que puede ser lo es a partir de sí mismo y -como veremos- debe serlo a partir de sí mismo.

Con la absolutidad como determinación básica del yo hemos llegado al punto que el propio Fichte considera el fundamental en toda su filosofía. "En esto consiste la esencia de la filosofía crítica, en que un yo absoluto sea considerado meramente como incondicionado (absoluto), y no determinado por nada superior (27)":

Pero la expresión "yo absoluto" siempre ha ocasionado malas interpretaciones de la filosofía fichteana (28). Así por ejemplo, Kroner entiende el yo absoluto como Dios. En efecto, en Fichte hay pasajes que parecen quedar cerca de una interpretación tal: "El yo absoluto es meramente una interpretación de sí mismo: todo en él es un único y por tanto un yo mismo, y pertenece (si está permitido expresarse tan impropriamente) al único y mismo yo; ahí no hay nada que diferenciar, ninguna diversidad, el yo lo es todo y no es nada, porque para sí no es nada, no puede distinguir en sí mismo nada impuesto y nada impositorio (29)". Esta es también la forma de ser de Dios; el lo es todo en todo y la comprensión de sí mismo no le puede ser añadida, porque entonces separaríamos lo pensante y pensado en él, y ya no sería la unidad absoluta.

Pero después Dios tampoco puede designarse realmente como yo, porque a la "Yoidad" pertenece la autoconsciencia. La autoconsciencia de Dios, en caso de que haya algo así, permanece "eternamente inaclorada e incomprensible (30)".

Por otra parte la postura expuesta no puede captar propiamente el yo, porque a éste le pertenece esencialmente la separación en contemplante y contemplado. Por el contrario, de su contexto se deduce que Fichte aquí intenta construir la absolutidad puramente como tal -ya hablaremos más de ello- y prescinde de la adherencia del yo; pero la insostenibilidad de este aspecto parcial le obliga a abandonar rápidamente este punto de vista. Kroner también pasa por alto que aquí no se trata de la representación del ser de Dios, ni de la afirmación de un yo absoluto como un ser autónomo, sino de la mera construcción de la absolutidad únicamente planteada en este punto.

También la idea del yo absoluto afirma únicamente que la absolutidad es condición primordial del ser (existencia) humano. Como Kroner elude esto, comprensiblemente su reproche a Fichte es que éste pasa por alto que "también la autodeterminación del yo es una acción triple, que por tanto el yo, que en la tesis se representa como absoluto, es decir, "liberado del triple latido de su pensamiento", se separa como un momento muerto de sí mismo, sale de sí mismo como caput mortuum de la abstracción, y así, en vez de mantenerse como yo, se "desyoiza" ("desindividualiza", deja de ser yo)". Pero Fichte no entiende el yo absoluto como "liberado del triple latido de su pensamiento", de su autoconsciencia. Así solo puede entenderse si consideramos los párrafos fundamentales del Principio de la Teoría de la Ciencia

como un juego abstracto con ideas. Nuestra exposición intentó aclarar que Fichte entiende siempre a la absolutidad en relación con la base sobre la que únicamente tiene realidad, en concreto el ser (existencia) del hombre; ella es precisamente "la acción más elevada de la consciencia empírica(31)".

Su incomprensión básica de la Teoría de la Ciencia lleva a Kroner incluso a contemplar el yo absoluto como un existente con el tipo de existencia de los objetos. Así habla del yo absoluto, como lógicamente del no-yo absoluto, como de "objetos", habla de un "reforzamiento" en la "oposición" (32). Pasando por alto que Fichte, como veremos, no comprende el ser del yo a partir del ser de los objetos, que más bien concibe éste exclusivamente a partir de su relación con la conducta del yo, la interpretación de Kroner se manifiesta como errónea en pasajes como el siguiente: "La inteligencia es... una acción y absolutamente nada más; ni una sola vez debe nombrarsela "Tätiges" (activo, que actúa), porque con esta expresión se refiere a algo existente al que acompaña (asiste) la actividad (33)".

Del principio primordial equivocado de un "yo" absoluto llegamos al problema planteado por Kroner, quién es el "Setzende" (el que se vuelve consciente de sí mismo, según Fichte) del originario "*Sichsetzen*" (volverse consciente de sí mismo) , si aquel absoluto existente, o el hombre concreto, o simplemente el filósofo. "El yo absoluto se hace consciente de sí mismo ¿pero quién es consciente de este "volverse consciente" del yo? ¿El yo finito? ¿El filósofo? ¿Pero puede el ser consciente del volverse consciente (*Sichsetzen*) del yo absoluto, sin ser él mismo un yo absoluto? ¿Y si efectúa en él la acción absoluta, no debe ser en

esta realización, en esta acción él mismo el yo absoluto?" "...por ello no queda claro, quién piensa el primer argumento, quien efectúa la acción absoluta del volverse consciente de sí, y que estructura lógica y digna corresponde a este acto (34)". Si se concibe la idea del volverse consciente como volverse consciente (es decir, si entendemos el polémico "Setzen" fichteano como volverse consciente=*Bewusstwerden*) o como entender, tal y como Fichte lo concibe y como nosotros lo interpretamos antes, no reside ninguna dificultad en el pensamiento de que un espíritu finito comprende el procedimiento absoluto del "Setzen" y así tomo consciencia de su *Sichsetzen*. El problema planteado por Kroner es un problema aparente.

Todas estas malinterpretaciones solo pueden originarse cuando en lugar de las palabras expresas de Fichte en la Teoría de la Ciencia quieren encontrarse misteriosas y abstractas esencias. Pero de ellas no habla Fichte en absoluto, sino que permanece estrechamente ligado a la realidad y al fenómeno (35); así acentúa expresamente que la absolutidad "solo puede encontrarse mediante la contemplación en sí mismo". Sin embargo la Teoría de la Ciencia no se contenta con la realidad fenomenal, sino que pregunta por su fundamento, de modo que retiene los momentos que encuentra allí expresamente como condiciones básicas de la existencia (ser) real. "La Teoría de la Ciencia diferencia cuidadosamente ser absoluto y existencia real, y pone la primera meramente como base para poder explicar la última (36)".

Solo en el campo de la demostrabilidad fenomenal puede producirse una confrontación fructífera con Fichte. Aclaraciones como que Fichte poseía una gran vitalidad, o que por su

naturaleza siempre se inclinaba hacia la acción, pueden hacer comprensible que tuvo que ser el hombre Johann Gottlieb Fichte el que contemplara el fenómeno primordial de la absolutidad, o más bien que volviera a contemplarlo. Pero ni puede distinguirse algo sobre la adecuación filosófica de este punto de partida, ni se origina ninguna duda sobre la "corrección" de tal punto inicial. Si el "punto de partida" fichteano es un autentico detenimiento filosófico, entonces no es un proyecto en el vacío que uno comprende a causa de una especial predisposición psíquica, sino que enraiza en la realidad y en su cuestionamiento vivo. Nuestro intento de comprender a Fichte, a partir de aquí nos servirá a liberar la lucha a la filosofía de Fichte de la falta de base de sus "justificaciones" y "refutaciones" y a emprender con Fichte la lucha por la cuestión y su correspondiente adecuada comprensión filosófica.

El principio de la absolutidad como esencia mas íntima del hombre es tan decisivo que no lo podemos adoptar hasta que no hayamos visto por entero su necesidad y su verdad. En los dos párrafos anteriores nos hemos dirigido contra posibles malinterpretaciones. Ahora debemos revisar una vez más su representación y demostración para poder decidir sobre su solidez.

El examen de la absolutidad del yo lo logramos mediante la interpretación de la demostración que da Fichte de las necesidades de la autoaparición del yo; pero esta demostración tenía una base tan estrecha y difícilmente probable que no nos basta para la afirmación de la tesis. Por ello tomamos otro camino y encontramos la presentación de la voluntad y de la

absoluta autodeterminación como carácter básico del yo. Así hemos llegado únicamente al conocimiento de que el hombre en la base de su naturaleza aparece absoluto y libre. Pero ahora es obligatoria la siguiente pregunta: si él es libre y absoluto "en sí", es, ¿mas allá de las barreras de una labor filosófica inteligente?; en la esencia de la pregunta por la base reside el hecho de que ella no quiere apaciguarse con el conocimiento de sus barreras, sino que quiere poner término al asunto. ¿Acaso hay algo que pueda mantener al espíritu errante en sus barreras y que pueda hacer al hombre más cierto y seguro en el saber de su absolutidad?.

No se puede encontrar una base teórica a favor o en contra que deba permanecer como última condición primordial en la tesis de la absolutidad del yo. "Que la voluntad... aparezca como absoluta es un hecho de la consciencia: cada cual la encontrará en sí mismo... Pero de ahí no deriva que esta aparición no deba seguir siendo aclarada y deducida, de modo que fuera aclarada la misma absolutidad aparente, y cesara de ser absolutidad, y la aparición de la misma se convirtiera en sombra... Nadie podrá jamás dar una explicación tal de la voluntad a partir de algo distinto, ni podrá aportar una palabra comprensible para tal fin; pero si él afirma que podría tener una razón a parte de nosotros, incomprensible para nosotros, una afirmación tal no tiene la más mínima razón para sí, pero tampoco es una razón teórica en contra (37)". Por otra parte, el permanecer en la absolutidad como esencia primordial del hombre "no es demostrable" (38).

Sin embargo, la necesidad teórica no agota todo el campo de las necesidades. En efecto, al intento de partir de la

absolutidad como lo último afirmable, no se le opone ningún impedimento en el pensamiento. Pero podría suceder que este intento se frustrara mediante otro tipo de necesidad; Fichte propone consecuentemente la tesis de que el pensamiento que se halla tras la absolutidad es inhibido por una necesidad práctica. "La percepción intelectual es el único punto de partida sólido para toda filosofía... A partir de él puede ser llevado más lejos: a que mi filosofía se vuelve independiente de todo deseo, y es un producto de la férrea necesidad, de la práctica necesidad (39)". Si esta necesidad práctica debe producir la permanencia en el conocimiento de la absolutidad, y con ello debe revelar la verdad sobre la esencia primordial del yo, entonces debe tener el carácter de un fenómeno, pues el trazado arbitrario de hipótesis solo se cortará mediante la vista del fenómeno. Pero como el resultado fenoménico hasta ahora explicado no basta para responder a la pregunta por el fundamento del ser humano, es necesaria una nueva y originaria visión del fenómeno del hombre. Ya que la necesidad teórica no basta, debe ser intentada la búsqueda de un fenómeno práctico y seguro. Fichte lo halla en la manifestación de la ley moral, la conciencia.

La expresión ya muestra que la conciencia da algo a saber (es un juego de palabras. En alemán, *Gewissen*=conciencia se compone del verbo *wissen*=saber); hace saber al oyente aquello que comunica; aunque en principio no hay contenido positivo que saber, sino que en determinados momentos, cuando el hombre está a punto de hacer algo o decidirse a algo, le opone un no. La siguiente expresión de la conciencia, que no debe ser confundida con su esencia originaria, es una negación (*Neinsagen*=decir no).

Según su carácter formal corresponde a la reclamada necesidad práctica, que inhibe al hombre.

Este no sería ciego y carecería de dirección si la conciencia en sí misma no contuviera un sí. Mientras en determinadas acciones le da a entender al hombre que está contra la conciencia, al mismo tiempo se manifiesta la acción exigida. Luego, aunque él no es la próxima aparición de la conciencia, es su determinación positiva interna la autentica raíz de su prohibición.

Como exigencia negativa la conciencia hace saber al hombre un deber. Para poder oír la exigencia como tal, el hombre debe tener libertad de decisión -libertad de obedecer o contradecir al deber-, y esto de manera que él comprenda que depende de él y solo de él decidirse. En cuanto la conciencia despierta, proclama la libertad del hombre, se funda en ella la percepción de la autonomía y de la libertad (40). En la conciencia se le supone al hombre "un proceder absoluto (41), fundado solo en él y difícilmente en otro, y por tanto caracterizado como un activo absoluto (42)".

Luego Fichte ve asegurada la tesis de la absolutidad como determinación primordial del hombre mediante la sentencia de la conciencia. Ha ampliado con ello la basis fenomenal (fenómeno-lógica), que hasta ahora había englobado solo el hecho de la voluntad. Mientras ésta caracteriza a cada hombre como procedimiento fáctico que puede agarrar con las manos y nadie discutirá que tiene una voluntad, la conciencia es discutible, y no solo en lo que es, sino incluso en su "*Dass-Sein*" (existencia).

Sin embargo, una reflexión sobre el fenómeno del hombre muestra que la conciencia pertenece por completo a la base fenomenal de una ontología del hombre. Pues el resultado fenomenal no solo consta de los fenómenos más generales, presentes en toda existencia humana y reconocido por todos. Que el hombre piensa, desea y obra, que come y duerme son en efecto rasgos generales de su existencia, pero no dan ninguna explicación decisiva sobre lo que él es realmente. La esencia del hombre no consiste en que posea determinadas características, sino que en cada momento de su existencia se enfrenta a posibilidades que puede realizar o eludir, que puede crear o frente a las que puede ser culpable.

Si se entiende el ser humano como un ser en posibilidades, la conciencia adquiere un lugar genuino en una ontología del hombre. Pero cuando el hombre se enfrenta de modo responsable a las posibilidades de la realización o la pérdida, también aquello que en última instancia le encuentra para su responsabilidad, pertenece a su ser. Que Fichte incluya la conciencia en la base fenomenal de una explicación del ser humano no es signo de un punto de partida filosófico, sino que amplía la pregunta por el hombre.

Fichte no se conforma con tomar por base de su exposición a la conciencia como un fenómeno de la existencia humana, más bien le asigna su rol fundamental; a partir de ella se confirma que al hombre le corresponde la absolutidad; pues su auténtico ser, la verdad sobre su existencia, se le manifiesta precisamente en la conciencia. "La conciencia no se equivoca, y no puede equivocarse; pues es la consciencia inmediata de nuestro mero y

originario yo, de la cual no parte ninguna otra consciencia, que es juez de toda convicción, y no reconoce a otro juez sobre ella. Decide en última instancia y es inapelable. Querer salir de ella significa salir de sí mismo, querer separarse de sí mismo (43)".

Aquí comienza a enredarse la argumentación de modo singular. Por una parte, la absolutidad del hombre debe confirmarse por la sentencia de la conciencia, que habla de libertad. Por otra parte la conciencia debe ser última instancia, porque habla del ser originario del hombre. Una prueba a la otra, y esto significa que ambas permanecen sin demostrar. ¿Así que la prueba de la absolutidad del yo, que consiste en que en la conciencia del hombre se manifiesta la última verdad sobre su existencia, sería finalmente una simple hipótesis?

Este recelo no se puede refutar sin más con la advertencia de que la conciencia tiene lugar en la autoexperiencia del acto de filosofar como un fenómeno fáctico. En efecto, todo lo que es infundado fenomenalmente es falso, pero no todo lo aparente es cierto de la misma manera. Luego aquí no se trata de una afirmación sea demostrable y la otra no. La pregunta es más bien si al fenómeno de la consciencia le corresponde más verdad que a otros fenómenos que parecen contradecir la absolutidad del yo. Existe un criterio acaso por el que pueda confirmarse la fiabilidad de un fenómeno como la conciencia?

Con ello nos hallamos en medio del problema de la verdad de una ontología del hombre. Ya dijimos que la base fenomenal de un intento filosófico tal no puede ser la existencia previa de propiedades o determinaciones del ser del hombre, sino que debe atenderse a que el hombre vea su ser (existencia) ante sí

como una posibilidad. Desde luego el circulo del poder-ser de cada hombre particular es diferente del de otros hombres. Aparte de esto, en su esfera de posibilidades él ya ha escogido algunas, ha realizado unas y rechazado otras, y en tales decisiones se ha creado su existencia real. Como el fenómeno temático de una ontología del hombre que él elabora es él mismo, y como él mismo se toma en su ser fáctico como punto de partida de su exposición, se incluyen en la base fenomenal de una ontología tal, las decisiones existenciales ya tomadas del filósofo.

¿Se incluye así la subjetividad en la elaboración de una ontología del hombre? Lo es en cuanto el filósofo, que es él mismo un sujeto determinado, debe ser el punto de partida; pero la subjetividad no es la meta de la exposición. La existencia concreta y determinada no es interpretada por lo que tiene de particular, sino por lo que hay en ella que integra el ser humano.

Con ello entra la subjetividad de forma más decisiva en la base del problema de una ontología del hombre. Pues el hombre, cuando vive con seriedad, ha decidido también lo que constituye la tarea auténtica y esencial de su existencia, y en lo que consiste la esencia del hombre. La afirmación de Fichte de que cualquiera que se plantee así la pregunta por la esencia de la existencia, topará necesariamente con la conciencia, no se puede probar de forma válida para todos; solo aquel que se decida a oír la voz de la conciencia estará de acuerdo. Pero éste, a partir de la experiencia decisiva de su existencia, estará de acuerdo con la aplicación de su personalidad, porque todo su ser y todo su conocimiento tienen su seguridad en este punto.

Así es el criterio de la verdad de la conciencia y con ello la base decisiva sobre el principio primordial de la filosofía de Fichte, la decisión tomada en la existencia sobre la responsabilidad sobre la conciencia. La ontología del hombre no se basa finalmente en llaves lógicas o demostraciones terminológicas, sino en una firme resolución (44) de la existencia concienzuda. La fuerza de convicción de una elaboración filosófica no solo procede de sus demostraciones y derivaciones, sino también de su capacidad para expresar la verdad impregnada en el corazón de cada oyente. Cuando uno se decide a no seguir aclarando la conciencia y la libertad que se anuncia en ella, y a considerarla absolutamente inexplicable, es decir, verdad, y a tenerla por su única verdad, según la cual se juzgan todas las demás verdades -tal y como está construida todo nuestra filosofía a partir de esta resolución-, esto no sucede a consecuencia de un interés práctico: yo quiero ser independiente, y por ello lo creo así. Pero un tal "tener por verdad" es una "Glaube"=fe, creencia, religión. Por lo tanto, nuestra filosofía parte de una creencia, y lo sabe (45)".

La necesidad de la conciencia y de la libertad como fenómenos en el principio primordial de una ontología del hombre puede seguir fundándose un paso mas allá. Filosofar es en sí mismo un acto de la libertad y corresponde a una resolución; la vida perezosa no se animará por sí misma a reflexionar sobre sí. Cuando el filósofo quiere aclarar con el fenómeno de su propia existencia, la naturaleza del hombre, debe topar necesariamente con una resolución y con la libertad. Así la ontología del hombre, que se basa en la libertad y la conciencia, reposa en una

hipótesis, pero esta es la verdadera y auténtica condición filosófica. Que el filósofo se plantee "el yo activo originario... en su punto de partida" no es más que "querer filosofar la libre resolución (46)". La libertad como punto de partida filosófico enraiza en la libertad de la existencia. "En nuestro sistema se hace a sí mismo la base de su filosofía, por ello parece que no tiene base a quién no puede hacer esto (47)".

Solo en este contexto puede entenderse la frase de Fichte tantas veces citada: "El tipo de filosofía que se escoge depende del tipo de hombre que se es (48)". Con ello no se legitima la realidad del punto de partida filosófico, más bien se expresa que el producto de la pregunta filosófica depende de una decisión primordial del filósofo. Pero al mismo tiempo esta frase no debe ser malinterpretada, como si el defendiera una infinidad de filosofías equivalentes. En una ocasión se refiere en el contexto a las dos posturas básicas del idealismo y del realismo dogmático, porque su negación filosófica de la libertad está en contradicción con el hecho de que también el dogmático cuando filosofa ha debido decidirse libremente a filosofar. Solo se lleva a cabo auténtica filosofía cuando el filósofo "en la misma es una completa unidad consigo mismo, cuando su libre juicio al filosofar y lo que acepta en la vida coinciden por entero (49)". Pues un sistema filosófico no es un conjunto muerto de utensilios caseros que se pueden apartar o coger según nos plazca, sino que está animada con el alma del hombre que lo posee. "Un carácter lánguido o alicaído y encorvado por servidumbre de espíritu, lujo y vanidad, nunca podrá elevarse hasta el idealismo (50)".

La absolutidad y la libertad por lo tanto forman con razón

el punto de partida de una filosofía que está en claro sobre sí misma. Pero la certeza de aquellas determinaciones primordiales de la existencia humana que se manifiesta en la conciencia, puesto que filosofar así procede de una resolución, queda a merced de la cuestionabilidad que domina toda la vida humana, es decir, que, incierta en su camino, solo puede llegar a ser lo que se exige de ella en la resolución y el atrevimiento. Así la verdad filosófica no se encuentra, sino que se obtiene (con esfuerzo) (se lucha por ella). Pero ¿para que sirve entonces el punto de vista especulativo y con el toda la filosofía, cuando no para la vida? ... el primero que planteó una pregunta sobre la existencia de Dios rompió las barreras, sacudió los más profundos pilares de la humanidad y la sumió en una lucha consigo misma que aún no ha concluido y que sólo podrá acabarse mediante un osado paso hacia adelante, hacia el punto mas alto... Empezamos a filosofar por arrogancia (altivez) y perdimos así nuestra inocencia; contemplamos nuestra desnudez y desde entonces filosofamos por necesidad para nuestra salvación.

NOTAS:

- (1) Sämtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte, ed. Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1971, -Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 52.
- (2) Grundlage des Naturrechts, 1796, Band III, p. 21.
- (3) Ibid., p. 17.
- (4) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 28.
- (5) Ibid.
- (6) Grundlage des Naturrechts, 1796, Band III, págs. 17-23.
- (7) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, págs. 18-29.
- (8) Ibid.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid., p. 21.
- (11) Ibid., p. 22.
- (12) Ibid., p. 20.
- (13) Ibid., p. 19.
- (14) Ibid., p. 24.
- (15) Ibid., p. 25.
- (16) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 433.
- (17) Grundlage des Naturrechts, 1796, Band III, págs. 17-20.
- (18) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 50.
- (19) Grundlage des Naturrechts, 1796, Band III, p. 17.
- (20) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 98.
- (21) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 84.
- (22) Ibid., p. 12.
- (23) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I,

- p. 98.
- (24) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 461.
- (25) Grundlage des Naturrechts, 1796, Band III, p. 5.
- (26) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, págs. 92-97.
- (27) Ibid., p. 119.
- (28) Richard Kroner: Von Kant bis Hegel, ed. J.C.B. Mohr, 2 Bände, Tübingen, 1924, p. 431.
- (29) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 264.
- (30) Ibid., p. 275.
- (31) Ibid., p. 95.
- (32) Richard Kroner: Von Kant ..., p. 424.
- (33) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 440.
- (34) Richard Kroner: Von Kant p. 427.
- (35) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 58.
- (36) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 279.
- (37) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 25.
- (38) Ibid., p. 50.
- (39) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 467.
- (40) Ibid., p. 466.
- (41) Ibid.
- (42) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 50.
- (43) Ibid., p. 173.

- (44) Ibid., p. 54.
- (45) Ibid., p. 25.
- (46) Grundlage des Naturrechts, 1796, Band III, p. 6.
- (47) Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 26.
- (48) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 434.
- (49) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 512.
- (50) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 434.

LO FINITO (LA LIMITACION) COMO CONDICION PRIMORDIAL.-

Ya la mirada más superficial muestra que el hombre es inhibido en todo su ser; en cada representación, sea sentimiento, contemplación o pensamiento, yo siento, contemplo y pienso algo; este algo existe fuera de mí. Yo mismo me reconozco en mi contemplación dependiente de él. Es cierto que mi voluntad de mirar es libre; puedo mirar o apartar la mirada. Pero si miro, soy determinado por el objeto; si miro un libro, no puedo mirarlo como a un árbol. El mismo contenido se muestra en la voluntad, a partir de cuyo análisis logramos el examen de la absolutidad. En efecto, antes vimos que finalmente yo mismo soy lo deseado. Pero en cada deseo concreto siempre quiero al mismo tiempo un algo externo a mí. Si acaso me decido a estudiar ciencia, en última instancia lo deseado en mi resolución soy yo mismo, el que estudia la ciencia, mi voluntad debe dirigirse a los objetos, sean libros, máquinas de escribir, institutos o cualquier otra cosa. Por ello, "en la voluntad no me soy perceptible como yo en y para mí, sino sólo en una cierta relación con cosas que se encuentren fuera de mí (1)". Lo que así sirve para la voluntad y la representación, también sirve para el yo fáctico. Así se hace patente para el yo dado en la conciencia real que él nunca es meramente (simplemente, por sí solo), sino que "su condición (estado) siempre está fundado en algo exterior a él (2)". Por lo tanto el yo fáctico no es absoluto, sino dependiente.

Con la tesis de la dependencia del yo aparece la contradicción en la explicación del ser del hombre, pues la absolutidad y la dependencia se contradicen la una a la otra.

Aunque para la dependencia no ofrecimos una demostración detallada, como hicimos con la absolutidad, aquella no puede ser sacrificada a ésta; el estado fenomenal es demasiado evidente como para necesitar aún una demostración. Pero por otra parte las declaraciones sobre conciencia y filosofía y la seguridad de que el principio se mantiene en la absolutidad, nos obligan a no ceder lo ganado precipitadamente bajo la impresión de la experiencia cotidiana. La contradicción debe ser mantenida al principio como tal. Así Fichte no ofrece una parte a causa de la otra, sino que permacece ligado a su contradicción, basada en ambos polos opuestos en cierta manera fenomenal; en su esfuerzo siempre repetido por unirlos se le ofrece más profundamente la existencia del yo.

Una unidad que alcance la profundidad sólo se logrará si se trabajan los miembros de la oposición con claridad en un sentido opuesto. Inmediatamente se muestra una diferencia fundamental. La absolutidad afirma que el yo es exclusivamente mediante sí mismo y no determinado por nada extraño: en la tesis de la dependencia se afirma que el yo es determinado por un Extraño (ajeno) a él. A este Extraño debo, puesto que estoy determinado por él, entenderlo como no determinado por mí mismo, sino por sí mismo. El libro que reposa sobre la mesa ante mí no es este libro por mi voluntad, tal como lo entiendo, sino que ya lo era antes de mi encuentro con él, y también lo es sin mi contemplación. Lo extraño fuera de mí no es por lo tanto "yo, y tampoco nada, sino Algo...; con otras palabras: No-Yo, algo existente fuera de mí sin mi intervención (3)". Esta es también la comprensión cotidiana de los hombres de su medio ambiente, que encuentran en

él algo existente, que es por sí mismo, por tanto en sí mismo.

Pero esta comprensión de lo cotidiano no es tan comprensible e indiscutible como aparece a primera vista; más bien se basa en una determinada y no demostrada suposición. El contenido fenomenal es exclusivamente que lo existente, por mucho que lo mire, se me aparece como lo mismo y así me obliga a captarlo como tal y no de otro modo. Pero si, aparte de esta "mismidad" de la aparición, se concluye que los objetos son en sí y tienen existencia independientemente de mi contemplación, no se está exponiendo el mero contenido fenomenal, sino una aclaración añadida por el que contempla. Una exposición fundada sólo es posible porque lo existente se me aparezca como sí mismo, como una determinación de la aparición, pero no como un ser en sí. El aspecto aparentemente natural de la cosa se revela ante una reflexión penetrante como término=conclusión (4).

Este examen es de significativa transcendencia para la idea del ser de Fichte. La declaración aparentemente autocomprendible de que hay un mundo de objetos existentes en sí, entre los que también se halla el hombre, no se puede probar. Del ser sólo puede hablarse en sentido de aparición; yo llamo a algo existente porque se me aparece como algo que es por sí mismo. Así que, como vimos, el ser del yo consiste exclusivamente en que éste se capta a sí mismo como existente. Ser es, por tanto, algo que el hombre entiende como existente; es ser para una consciencia. "No puede hablarse de un ser como ser en sí; pues la razón no puede salir de sí misma (5)". La "existencia de una cosa no se puede pensar sin pensar además una inteligencia que sepa de esta existencia (6)". "No hay ningún ser, si no es por mediación de la

consciencia (7)".

Con esta vuelta a la idea fenomenal del ser iniciada por Kant interviene Fichte en la discusión filosófica de su época, como se había desarrollado al conectar con la idea de la cosa en sí. Reprocha a Reinhold, Maimon y Jacobi que habían entendido mal a Kant cuando afirmaban que éste debía basarse en la experiencia, con respecto a las variedades ofrecidas en ella, en una "cosa en sí" existente de forma independiente de la consciencia, y así arrastraba restos de la antigua metafísica consigo. Fichte combate esta teoría, que él tacha de dogmática, pero no oponiéndole otra teoría, sino manifestándola como infundada e infundable fenomenalmente. También el dogmatismo debe estar fundado, debe referirse a los fenómenos; no puede "negar lo que la consciencia inmediata declara sobre la representación (8)". Si el dogmatismo toma por base a la "cosa en sí" como último y único principio, debe ser capaz de entenderlo todo, incluso la consciencia, a partir de ahí. Pero no puede entenderse como una cosa, no puede ser origen de otra cosa, sino de la vuelta hacia sí misma, tal y como sucede en la consciencia (9); en el principio de los dogmáticos se halla únicamente la razón (base) de un ser, pero no de todas las representaciones opuestas del ser (10). El "paso del ser a la representación (11)" debe, por tanto, permanecer incomprensible para los dogmáticos, si son consecuentes y no introducen una condición posterior. La inteligencia y la cosa... se hallan en dos mundos entre los que no hay ningún puente. Los representantes del dogmatismo no pueden traspasar la "enorme brecha", sino que saltan sobre ella mediante "un enorme salto en un mundo completamente extraño a su principio

(12)". El dogmatismo es por lo tanto...sólo una afirmación y promesa impotente. La idea de la "cosa en sí" es la más completa tergiversación de la razón, una idea puramente absurda (irracional).

Con la elaboración de la idea de Fichte parece solucionarse la contradicción con la que chocamos al principio de los párrafos anteriores. El No-Yo no es independiente, ningún en-sí, sino lo imaginado por mi imaginación, lo deseado por mi voluntad. "Todo ser... es una determinada modificación de la consciencia". Pero entonces no soy dependiente en realidad de un extraño, sino sólo de mí mismo, y entonces soy absoluto.

Al instante se percibe que la supresión del No-yo en la absolutidad del contenido fenomenal es un error. Aunque el yo no dependa de un existente en sí, permanece el hecho de que se entiende como dependiente. En la voluntad el hombre siempre sabe de algo extraño deseado, en la contemplación mira objetos que no son él mismo; ambas, la voluntad y la representación (imaginación) se dirigen en cierta manera hacia sus objetos. La problemática por lo tanto aún se encuentra donde estaba al principio de los párrafos, sólo que ahora está claro que no se trata de la contradicción entre un Yo absoluto con un No-yo existente en sí, ni tampoco de la contradicción de dos caracteres humanos, sino de la oposición de dos formas de comprenderse; aparecen separadamente el conocimiento del hombre de su absolutidad y el examen de su dependencia. La oposición no se ha eliminado tampoco en la explicación del No-yo como modificación de la consciencia, pero ha quedado claro donde reside; en el conocimiento discrepante del hombre acerca de sí mismo.

Fichte expresa esta oposición terminológicamente en el par opuesto "*Sich-setzen*" y "*Sich-entgegensetzen*". Ya dijimos que la expresión "*Sich-setzen*" ha de ser entendida en el sentido de "comprender" (*Verstehen*). "*Sich-setzen* -con el acento en el "*Sich*", sólo a sí mismo- significa en esta antítesis: comprenderse a sí mismo como absoluto; "*sich ein Nicht-Ich entgegensetzen*" (ponerse sentado frente a un no-yo; entender-se un no-yo) significa: entender algo como opuesto al yo y como su objeto. En el marco del sistema esto se expresa en que al primer argumento, que expresa la absolutidad, le sigue "el segundo argumento de todo conocimiento humano (13)", que trata de la dependencia: "al yo se le opone un No-yo (14)".

Tampoco el segundo argumento trata, como lo mal interpreta Kroner, de un absoluto objeto "No-yo(15)". Fichte acentúa expresamente que esta frase se refiere a un fenómeno de la consciencia y es demostrable en la existencia del hombre fenomenalmente; "que hay un tal "*Setzen*" no puede probarse por nada que no sea un hecho de la consciencia, y cada cual debe probárselo a sí mismo mediante este hecho". También aquí cabe decir que la "Teoría de la Ciencia como ciencia transcendental... no puede ir más allá del yo".

El sentido y la necesidad del segundo argumento consisten en que funda la posibilidad de que el hombre pueda encontrar mundo. Es necesario que el hombre tenga la capacidad de comprender al objeto, y para ello debe marcarle la acción originaria de la oposición que crea el horizonte para cualquier encuentro de los existentes particulares en la formación de la idea de la oposición. Y porque esta acción es la condición de

todo descubrimiento del mundo, ella misma por su parte ya no está condicionada por éste, luego no depende de un no-yo. Fichte habla por ello de una "oposición (*ursprünglichen Entgegensetzen*) (16) originaria". Por otro lado esta acción no puede depender tampoco del yo absoluto "*Sich-setzen*", pues no está claro cómo el hombre dirigido hacia sí mismo puede crear lo opuesto mediante esta misma acción básica. Por esta razón la contraposición... es una acción meramente posible, no condicionada y no basada en ninguna razón más elevada. Tanto el yo como el no-yo son productos de las acciones originarias del yo.

Sin embargo por otra parte la contraposición es al mismo tiempo un *Sich-setzen*. Pues el hombre contrapone a sí mismo el no-yo y al mismo tiempo entiende entre los contrapuestos al yo, al que se opone el no-yo. Pero éste no es el yo que se entiende como absoluto del primer argumento, sino el yo limitado por la contraposición y por lo tanto dependiente. El hombre experimenta al mundo como objeto sólo de forma que él al mismo tiempo se conoce como existente en el mundo. Contraponer es por ello sólo posible en unión con un *Sich-setzen*. Sólo por la relación con un *Setzen* se origina un *Gegensetzen*. *Sich-entgegensetzen* (=contraponerse) y *Sich-verstehen* (=entenderse) como dependiente son una y la misma cosa y sólo se diferencian en la reflexión.

¿Pero acaso no debe desintegrársele su ser al hombre que se entiende a sí mismo en acciones primordiales tan contrapuestas, en dos modos de ser que a causa de su contradicción ya no son comprendidos como momentos esenciales de un único ser humano? ¿No resbala la pregunta por sí mismo ya en el primer arranque? Y sin embargo al final no debe ser contradicción, sino unidad, pues en

las dos ocasiones el yo debe ser sujeto de este *Sich-verstehen*; también el "*Entgegengesetztsein*" (estar contrapuesto) es impuesto por el yo (17). "El *Entgegensetzen* sólo es posible bajo la condición de la unidad de la consciencia del sujeto que lleva a cabo la acción de *Setzen* y de *Entgegensetzen* (18)". Luego en el yo hay una hendidura que él separa hasta su base más profunda. Se entiende a sí mismo de forma contradictoria en dos acciones opuestas fundamentales; y sin embargo reposa, dividiéndose, finalmente de su unidad.

NOTAS:

- (1) Sämtliche Werke, Das System der Sittenlehre, Band IV, p. 24.
- (2) Ibid., Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Band I, p. 277.
- (3) Das System der Sittenlehre, p. 82.
- (4) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Band I, p. 483.
- (5) Das System der Sittenlehre, p. 17.
- (6) Ibid., p. 30.
- (7) Ibid., p. 35.
- (8) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, p. 435.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid., págs. 436-437.
- (11) Ibid.
- (12) Ibid., p. 438.
- (13) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Band I, p. 104.
- (14) Ibid., págs. 250-252.
- (15) Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, ed. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, Tomo 1, p. 424.
- (16) Grundlage der ..., p. 104.
- (17) Ibid., págs. 102-104.
- (18) Ibid.

(1ª parte).-

Dos frases contradictorias, como son los dos primeros argumentos de la Teoría de la Ciencia, no pueden ser verdad al mismo tiempo; tampoco la filosofía niega la frase de la identidad en el esquema de la dialéctica, como cualquier filosofía que se relacione con la realidad.

Pero no es sólo esta inmanente reflexión filosófica la que Fichte hace preguntar tan apasionadamente por la unidad, sino su mirada a la realidad en la que el hombre, ese ser tan contradictorio, existe realmente; pero él podría no existir si se hallara desgarrado de forma irremediable en los contrastes. Lo que resulta del hecho de que las acciones básicas proceden ambas del yo, lo que resulta lejanamente de la validez de la frase de la identidad; esto exige asimismo el hecho de la existencia del hombre: que la contradicción -aún no sabemos de dónde ni cómo- sea englobada en su unidad.

Con la pregunta por la unión de la contrariedad llegamos al punto central de los esfuerzos filosóficos de Fichte. Al mismo tiempo le vemos metido en la discusión por el problema de la unidad en la contradicción que se expone en Filosofía y Poesía de la época (*Philosophie und Dichtung der Zeit*). La palabra de Hölderlin sirve de testimonio: "Como la discordia de los amantes son las disonancias del mundo, la reconciliación se halla en medio de la lucha y todo lo separado se encuentra de nuevo (1)". En el terreno filosófico es Fichte quien efectúa el auténtico avance. Sin duda que no sería posible sin los análisis de Kant,

de las funciones sintéticas, pero Fichte plantea la pregunta por la síntesis con más fundamento que Kant, al buscar en ella la condición uniforme de la posibilidad del ser humano. Schelling y Hegel construyen sus teorías a partir de los productos de la investigación fichteana; la creación del sistema bajo el punto de vista de la dialéctica, tal como lo emprende Hegel, no hubiera sido posible si Fichte no hubiera seguido hasta la última causa de todo ser humano la unión de la contradicción. Por ello la Teoría de la Ciencia significa, sobre todo en su primer boceto de 1794/95, el auténtico giro en la discusión filosófica de la época. Difícil, como todos los avances en un terreno inexplorado, contiene la recompensa del esfuerzo, porque conduce a los que preguntan hasta una profundidad apenas alcanzada anteriormente.

Sobre el carácter de la buscada unión de la contradicción queda claro en primer lugar que debe ser una forma del *Sich-verstehen*.

El hombre debe concebirse como absoluto y como dependiente y además como ambos a la vez. El momento en el que deben manifestarse la contrariedad y la unidad es por lo tanto el yo comprendido en el *Sich-verstehen* (*das im Sich-verstehen verstandene Ich*). La posibilidad de la unidad debe surgir por lo tanto si logramos descubrir el punto, en el "*sich*" (partícula reflexiva = se) del *Sich-verstehen* como absoluto y en el "*sich*" del *Sich-verstehen* como dependiente, en el que ambos se refieren el uno al otro.

Si el hombre se sabe dependiente de un No-yo, se encuentra con un doble contenido. Por un lado contempla un No-yo opuesto a él, por otro se entiende así mismo como limitado por este No-

yo, o como finito. "En tanto el yo se opone un No-yo, se pone barreras necesariamente... y se pone así mismo en esas barreras... y por lo tanto se pone así mismo necesariamente como finito (2)". El "*sich*" comprendido en *Sich-verstehen* como dependiente es el yo finito; "el yo se entiende así mismo como finito y limitado (3)".

Otra cosa sucede cuando el yo se entiende como absoluto; la absolutidad como momento esencial del yo no sólo significa que este procede de sí mismo, sino también que no hay nada de lo que sea dependiente. Pero como cada *Nicht-Ich* (No-yo) debería limitar al yo absoluto y por tanto sumirle en dependencia, no puede haber fuera del yo absoluto ningún No-yo. Aún yo entendido como absoluto debe corresponderle toda realidad. El yo comprende simplemente, sin ninguna otra razón, la totalidad absoluta de la realidad...; y este máximo absoluto de la realidad le comprende en sí mismo.

Aquí de nuevo podría hacerse la objeción que de este modo al yo le correspondería la forma de ser de Dios. Sin embargo, Fichte utiliza la expresión "realidad" en un sentido que salvaguarda a la específica forma de ser humano del "*Allessein*"= ser todo. Esta tesis de la absolutidad del yo no significa que esté realmente sea todo en todo; más bien quiere decir que todo ser que el hombre pueda comprender, siempre procede esencialmente de la actividad contempladora del yo y por lo tanto es una modificación de su conciencia. Las realidades del yo son sus formas de actuar.

Como bajo el aspecto de la absolutidad todo existente se reduce al yo, este yo se entiende como infinito. "En tanto que

el yo es absoluto, es infinito e ilimitado. Todo lo que es, lo comprende; y lo que no comprende, no es (para él mismo, y fuera de él mismo no hay nada). Pero todo lo que comprende lo comprende como yo: y el yo lo comprende como todo lo que comprende. Por lo tanto en esta consideración el yo lo comprende en sí todo, esto es, una realidad infinita, ilimitada... el yo se comprende a sí mismo como infinito e ilimitado (4)".

Los términos "*Unendlichkeit*" y "*Endlichkeit*" (lo infinito y lo finito, debería ser "infinitud" y "finitud") no siempre son utilizados por Fichte con la significación delimitada que aquí presentamos. Es cierto que la mayoría de las veces entiende bajo lo infinito al carácter del ser del yo, tal como aparece cuando se concibe como absoluto, y entiende bajo lo finito al "*sich*" del *Sich-verstehen* como dependiente. Pero como la idea de la dependencia no puede ser ninguna idea contraria genuina frente a la absolutidad -pues supone algo de lo que el yo es dependiente, y por lo tanto no queda dentro de la característica del yo a partir de sí mismo-, también es utilizada la idea de lo finito (*Endlichkeit*) como opuesta a la absolutidad (*Absolutheit*). En correspondencia, a veces aparece el término de *Unendlichkeit* = infinito en lugar de *Absolutheit* = absolutidad. En nuestra exposición nosotros sólo usaremos el término de lo finito en este sentido más amplio, mientras que conservamos el de *Unendlichkeit* = infinito para la caracterización del yo comprendido en el *Sich-verstehen* como absoluto.

Con la elaboración de lo finito y lo infinito como caracteres del ser del yo comprendido en el *Sich-verstehen* en las dos perspectivas contrapuestas, hemos alcanzado el punto en

el que puede ser planteada con claridad la pregunta por la posibilidad de su acuerdo. "En tanto el yo es limitado por el No-yo, es finito; pero en sí, tal como es comprendido mediante su propia actividad absoluta, es infinito. Ambas ideas, lo infinito y lo finito, deben ser unificadas. Sin embargo, una unificación tal no puede significar que ambas determinaciones contradictorias del ser fueran expresadas por el yo de la misma manera; pues si éste fuera comprendido en un solo y mismo sentido como infinito y finito, la contradicción sería indisoluble, y el yo no sería uno, sino dos (5)". Como las dos determinaciones opuestas no son una por sí mismas, la unificación puede ser posibilitada por un nuevo momento, y éste debe ser, para ligar las dos formas del *Sich-verstehen*, él mismo una forma de comprender, o, expresado de otro modo, una acción básica del yo (*Grundhandlungdes Ich*).

El carácter de esta acción primordial unificadora puede señalarse en base a las explicaciones ya ofrecidas. Lo infinito y lo finito se hallan en relación con la realidad, pero de modo diferente. El yo, entendido como infinito, contiene en sí toda la realidad, pero de modo diferente. El yo, entendido como finito, sólo contiene en sí toda la realidad; el mismo yo, entendido como finito, sólo contiene una parte de la realidad; el resto de la realidad lo contiene el No-yo. La comprensión unificadora debería por ello ser en primer lugar una comprensión de la realidad. Debería además entender, como unificadora, la totalidad de la realidad en atención a su desintegración en yo y en no-yo, y la realidad escindida en atención a su idea del ser en la totalidad. También debería comprender que el yo -al igual

que el No-yo, en lo que ahora no podemos insistir- es en efecto totalidad, pero que como tal puede limitarse a sí mismo a no-totalidad. La idea que posibilite la comprensión uniforme habría de ser la de la "*Einschränkbarkeit*" (=capacidad, posibilidad de ser limitado), o, como lo expresa Fichte, la de la "*Teilbarkeit*" (divisibilidad). La acción primordial buscada es con ello ¿una síntesis... mediante la divisibilidad entendida consciente?. El yo es entendido primero como absoluto, y después como "limitable" realidad, y "limitable" mediante el No-yo. Fichte usa aquí la idea de la divisibilidad en el sentido de "*Quantitätsfähigkeit überhaupt*" (capacidad de cantidad) (6); de modo que no entiende con ello en primer lugar, como corresponde a nuestro uso actual de la lengua, la capacidad del todo de ser dividido, sino la determinación del yo, que conforme a ello puede ser abarcado frente al No-yo en barreras susceptibles de ser ensanchadas o estrechadas.

La acción primordial unificadora del *Sich-verstehen* como divisible no puede derivarse de los dos primeros argumentos; pues éstos, aunque cada uno remite al otro, no pasan más allá de sí mismos. La idea de la divisibilidad reposa sin más en la idea de lo infinito, y la idea de la limitación inmersa en lo infinito no sale del mero término de lo finito. Por ello el unificante *Sich-verstehen* debe ser su propio origen y poseer el carácter de un principio. Fichte formula correspondientemente como tercer argumento de la Teoría de la Ciencia: "Tanto yo como No-yo se conciben (entienden) divisibles (7)". Como este argumento no puede reducirse a los otros dos argumentos, se origina él mismo simplemente mediante un acto de autoridad de la

razón y es él mismo "un acto absoluto del yo". Pero no es de la misma procedencia que los otros dos argumentos, porque éstos debían ser dados en su contradicción de su unión. El tercer argumento está por tanto "no condicionado por el contenido", "pero determinado como tarea".

En los tres argumentos que transcriben el *Sich-verstehen* como infinito, como finito y como unidad de contradicción en la idea de la divisibilidad de ambas formas de entender, sólo se han mostrado las condiciones primordiales del ser humano por completo; el antagonismo inevitable que surge de la esencia del hombre ha encontrado su unión filosófica. Fichte transcribe en la estructura del principio dividido en tres partes de la Teoría de la Ciencia: "*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*" (=Yo opongo en el yo un No-yo divisible al yo divisible).

Pero si se pregunta mirando hacia atrás que hemos alcanzado con esto, y qué quiere decir la síntesis expuesta, no hay ninguna duda de que en todo ello en primer lugar no puede representarse nada concreto. En efecto hemos encontrado en la exposición de fenómenos concretos de la existencia humana los miembros de la oposición con sus condiciones primordiales, pero la síntesis se originó mediante la unión abstracta de la contradicción. Por ello nuestra tesis amenaza con empezar a vacilar si el boceto de la Teoría de la Ciencia toma su punto de partida en los casos concretos del ser humano.

Y sin embargo una argumentación tal sería una conclusión errónea. En efecto, no se puede negar la abstracción de la síntesis del tercer principio, tal como se presenta en el cap.3º

de la Teoría de la Ciencia, ni se puede negar el camino por el que Fichte lo consigue; pero esto no afirma que la misma síntesis no fuera demostrable concretamente. Solo que para ello son precisas más investigaciones. Fichte no opina que con la relación del tercer principio se halla agotado todo lo que hay que decir sobre el acontecer de la síntesis en la existencia del hombre, tanto menos cuando él no ve el sentido de toda la restante Teoría de la Ciencia más que en una exposición y representación más concreta de esta unión fundamental. "De aquella síntesis básica debe desarrollarse todo lo que deba pertenecer al ámbito de la Teoría de la Ciencia (8)". Con el tercer axioma anticipa todo lo que encontrará más adelante en la Teoría de la Ciencia acerca de uniones que suceden en la existencia del hombre, no obstante no puede evitar que este principio escoja necesariamente solo la estructura más formal, existente en todas las diferentes uniones, y deje a un lado todas las formas más concretas de la unidad. Pero esta anticipación no afirma que Fichte no halla conseguido el examen del contenido del tercer axioma sólo en deducción abstracta y no en la exposición de los fenómenos de la unificación concreta expuestos en los siguientes párrafos de la Teoría de la Ciencia.

En cualquier caso ya mostró nuestro análisis concreto de la contradicción de la necesidad de la unión inherente a ella, que la Teoría de la Ciencia no se mueve por referencia de un método imaginario en el esquema dialéctico de la síntesis de antítesis, sino que este triple paso del pensamiento surge del propio objeto por necesidad. Cada interpretación filosófica del ser del hombre es impulsada inevitablemente a una determinada

clase de "dialéctica", y esto porque la existencia del hombre en sí misma es contradictoria y sin embargo es una consigo misma.

Nuestra labor será elaborar el contenido concreto de la síntesis pronunciada en el tercer axioma: solo así aparecerá clara la esencia del hombre. Si conseguimos solucionar el problema planteado, se verá claro que la Teoría de la Ciencia contiene un carácter uniforme en su problemática. Con la elaboración de las condiciones básicas y el boceto de una síntesis sólo se soluciona en parte el problema de una ontología del hombre, como debe ser entendida la Teoría de la Ciencia. La auténtica tarea de una teoría sobre el ser del hombre no es únicamente plantear las determinaciones del ser. La Teoría de la Ciencia no entra con las siguientes deducciones del tercer párrafo en un terreno completamente nuevo, sino que se vuelve hacia la pregunta decisiva por una ontología del hombre, la de la uniformidad del yo humano. Los fenómenos en cuyo análisis encontramos la absolutidad y lo finito como condiciones primordiales en el ser del hombre, eran la voluntad y la representación (imaginación). Yo quiero y yo pienso-así, soy absoluto; yo quiero algo y yo supongo-algo así, soy dependiente y finito. En la voluntad y en la representación se unen por lo tanto los opuestos que constituyen el ser del hombre; en su exposición deberá encontrarse la buscada unidad de la contradicción.

Sólo que la voluntad está más profundamente grabada en la naturaleza del hombre que en la representación, a pesar de ello no pasaremos esto por alto para hacer ver claramente la unión que tiene lugar en el campo de lo teórico; pero sí puede limitarse

a los puntos de vista más esenciales la exposición de la segunda parte de la Teoría de la Ciencia, que se titula "*Grundlage des theoretischen Wissens*" (Fundamento del conocimiento teórico) (9), y del "*Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*" (Resumen de lo característico de la Teoría de la Ciencia en consideración a la capacidad teórica) (10).

Bajo "Vorstellen" (representar, imaginar) entiende Fichte el comportamiento teórico en general, sensación, contemplación, pensamiento, juicio, etc... El primer momento en la estructura del *Vorstellen* es que el sujeto del *Vorstellen* es siempre el yo. Mientras que yo me "imagino", me traslado a esa determinada posibilidad de ser, y en efecto a partir de mí mismo, y mediante yo mismo; yo puedo mirar el libro o el árbol, o no mirar en absoluto. El yo del "Vorstellen" es así el que determina a sí mismo, el yo absoluto. Como segundo momento pertenece a cada *Vorstellen* (acto de imaginar) un *Vorgestelltes* (lo imaginado, pensado, etc.), que yo comprendo como limitador. Si miro el libro, debo mirarlo como libro, y no puedo mirarlo como árbol; en vista de lo *Vorgestelltes* me entiendo como finito. El tercer elemento de la estructura es la realización del *Vorstellen*. En él tiene lugar una unión entre yo como yo absoluto y yo como yo finito; Yo me dirijo -absoluto- hacia un *Vorstellen* determinado por un objeto y por lo tanto finito, a partir de la plenitud de mis posibilidades de ser, es decir, a partir de mi "infinitud". Así que en el *Vorstellen* se contiene la contradicción entre mi absolutidad y mi limitación; pero a la vez, precisamente en la ejecución del *Vorstellen*, se unen los contrarios.

El problema de la idea es: cómo es posible que el yo esté determinado por un No-yo, cuando es absoluto en una única y misma uniforme acción, y sólo determinándose a sí mismo. La contradicción que debe ser resuelta es la que aparece en los dos elementos opuestos del *Vorstellen*: El No-yo determina (activo) al yo (el cual es entre tanto paciente)... El yo se determina a sí mismo (mediante actividad absoluta). Por lo tanto buscamos aquella acción primordial en el campo de lo teórico que forma el lazo unificador de la contradicción y por ello posibilita la *Vorstellung* (representación).

La contradicción que contiene la *Vorstellung* fundamenta la parte teórica de la Teoría de la Ciencia (11). Queda claro el contexto, la relación que esta parte tiene con la concepción total de la Teoría de la Ciencia. Se basa en la contradicción descubierta en la primera parte y desarrolla la posibilidad interna de que el hombre pueda existir como ser uniforme en su base. Si quiere verse el significado de la segunda parte en la aclaración de las funciones teóricas del hombre, y entenderla únicamente como teoría del conocimiento, no se entiende correctamente su sentido más íntimo y su mérito, que sólo desarrolla cuando se le entiende como miembro de un proyecto total de una ontología del hombre.

En primer lugar prescindimos del hecho de que en el *Vorstellen* se represente un No-yo, y contemplamos la contradicción señalada únicamente desde el punto de vista de que en ella el hombre se entiende como absoluto y como finito; El No-yo nos volverá a encontrar en el camino hacia nuestra cuestión. Si la síntesis debe reposar en que el yo se entiende a sí mismo

al mismo tiempo como lo contradictorio, y si el *Sich-verstehen* es el único lazo, hay que preguntar cómo puede entonces el *sich-verstehen* unir absolutidad y finitud.

La absolutidad viene determinada por Fichte como un *Sich-selbstsetzen*, luego, como un puro *Sich-verstehen* en el que el yo sólo se mira a sí mismo y a nada más y se concibe a sí mismo como todo. A este puro *Sich-verstehen* pertenece que el hombre se comprenda en él. El hombre es, como vimos, todo lo que es, sólo en la manera en la que se entienda; su ser consiste en la conciencia de sí mismo. Con ello chocamos contra un doble *Sich-verstehen*; el puro *Sich-verstehen* es entendido por el hombre como constituyente de su esencia; el hombre entiende de sí que en el fondo es un absoluto *Sich-verstehen*. El yo se entiende a sí mismo, pero también debe, si debe ser un yo, entenderse como entendido por sí mismo. (Traduzco "*setzen*" por entender). La tesis de Fichte "*durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen*" (algo así como: mediante este nuevo "*setzen*", referido a un "*setzen*" originario) posibilitaría que se uniera la absolutidad con lo finito; en el mero hecho de que la absolutidad del hombre debería ser entendida como su esencia, se halla ya la remisión a lo finito. Así este segundo *Sich-verstehen* sería el puente entre absolutidad y finitud.

Yo me entiendo como absoluto, significa que: yo me adjudico la absolutidad. Con ello digo: esto, que a él le adjudico, no es otra cosa que el yo. Pero con ello, doy al yo una determinación, lo limitado contra otros posibles -debe ser este y nada más- y así lo hago finito, pues todo lo determinado, encerrado en barreras, es finito. Como el hombre no puede tener la absolutidad

de otro modo que entendiéndose en ella, ella misma determina y hace finito el yo por el hecho de que ella es entendida por su carácter esencial. "El yo sólo es aquello, como lo cual se entiende. El es infinito significa que él se entiende como infinito: él se determina mediante el predicado de lo infinito: luego él se limita a sí mismo (el yo) como substrato de lo infinito; se diferencia a sí mismo de su actividad infinita (la cual es una y la misma en sí) (12)". "Si el yo no se delimitara, no sería infinito (13)".

En correspondencia debe ser señalada que también la "infinitud", cuando el hombre se entiende en ella, remite a la absolutidad. El se entiende como finito cuando se concibe limitado mediante un objeto. Pero este objeto sólo es objeto para el yo cuando éste es activo. Pues como tal experimentará que se halla ante una actividad que por sí misma debe referirse a él. "La palabra objeto (*Gegenstand*) designa excelentemente lo que debe designar. Cada objeto de una actividad, en tanto que lo es, es necesariamente algo contrapuesto a la actividad (*Gegen*=contra) (14)". "El objeto es entendido en tanto que una actividad del yo es resistida (15)". "Por lo tanto, en tanto que un objeto debe ser entendido, y como condición de la posibilidad de una comprensión tal, debe aparecer en el yo una actividad diferente de la actividad del *Setzen* (de la comprensión) (16)". "La limitación supone necesariamente un impulso a seguir adelante (17)".

Esta actividad, para que el yo la sepa inhibida mediante la resistencia, debe salir afuera, sobre el lugar de la resistencia. El objeto sólo puede ser experimentado como

resistente, opuesto; si la actividad que encuentra no le resistiera, iría más allá del lugar de ella. Pero como esta actividad posibilita el encuentro de todos los objetos, no puede dirigirse por su parte a un objeto determinado, sino que debe finalmente penetrar en lo infinito. Ella debe "salir a lo ilimitado, indeterminado e indeterminable", debe "salir a lo infinito, desprenderse de todo posible objeto, ser ella misma infinita". Ella no posee un No-yo, sino únicamente el yo como objeto y procede de la absolutidad del yo; ella es comprendida (*gesetzt*) mediante la acción absoluta del yo, mediante la cual él se conoce a sí mismo (*es setzt sich selbst*). Concretamente expresado: toda contemplación es sólo posible cuando el yo quiere mirar; pero toda voluntad particular enraiza finalmente, como ya expusimos, en un deseo de mí mismo, en el que no me dirijo a nada más que a mí y por lo tanto me quiero absoluto a mí mismo.

Hablaremos más detalladamente de la actividad absoluta en la que se basa todo auto-conocimiento como finito. Aquí su caracterización sólo nos vale para mostrar que también el *Sich-verstehen* (comprenderse) como finito remite a un *Sich-verstehen* como absoluto. Ambas formas de entenderse se exigen recíprocamente. Si yo me entiendo como absoluto, debo concebirme al mismo tiempo como limitado y finito; pero como finito no puedo entenderme de otra forma que concibiéndome al mismo tiempo como absoluto. El *Sich-verstehen* es por lo tanto en realidad el punto en el que ambas formas opuestas de entenderse señalan a su posible unión.

Pero el *Sich-verstehen* realmente aún no ha quedado claro como el lazo unificador. Pues cuando intento afirmarme en mí

comprensión de mí mismo como absoluto, soy impulsado fuera, hacia mi "finitud"; si en cambio se dirige la vista a lo finito, de nuevo soy remitido a mi absolutidad. La comprensión de sí mismo no es por lo tanto ninguna tranquila permanencia en un saber seguro, sino que arroja al que trata de comprender de aquí para allá entre las contradicciones. ¿Pero sigue siendo comprensión? ¿No es sólo el desamparado intento de mantenerse en uno de los opuestos sin hallar un auténtico apoyo? ¿No se halla el hombre de nuevo entregado impotente a la permanente contradicción, tratando de entenderse a sí mismo?

La imagen del arrojado (ser arrojado de un lado para otro) sin apoyo no puede ser lo último que se diga sobre la unión de la contradicción en el campo de lo teórico, sino, no serían posibles la representación y la voluntad que pertenecen fácticamente a la existencia del hombre. Por ello el yo debe ser mirado en las dos perspectivas contradictorias que ofrece como si fuera uno.

En primer lugar es importante comprender que aquello que es entendido en el *Sich-verstehen* como absoluto y en el *Sich-verstehen* como finito, no es nada diferente, sino lo mismo. Esto no sólo vale en el sentido formal de que la comprensión se dirige las dos veces al yo. A partir de aquí se ha aclarado el carácter del yo contemplado: es la actividad que va hasta lo infinito; esto coincide con el producto de nuestras anteriores declaraciones, en las que caracterizamos la esencia del yo contemplado como voluntad. Si yo me entiendo como absoluto, veo que la actividad procede absolutamente de mí mismo y finalmente tiende hacia mí mismo. Si por el contrario me entiendo como

finito, descubro que la actividad de hecho no es absoluta, sino que experimenta resistencia y es frenada. Sin embargo en ambas ocasiones permanece la misma actividad, es la misma actividad a la que se dirige el *Sich-verstehen*.

La misión de la búsqueda forma unificadora de entender debería por tanto comprender la actividad del yo en su doble determinación de forma uniforme. Cada concreta comprensión se realiza de modo que apresa lo diferente en la unidad, y esto puede ser porque se hace una imagen de aquello que contempla. Si yo miro una casa, capto en la imagen de la casa la unidad de los diferentes momentos que forman la casa. La búsqueda forma de entender unificadora debería tener por lo tanto el carácter de esbozar imágenes. Mirando la imagen esbozada debería tranquilizarse "el ser llevado de allá para acá" pero no de forma que se asegure en uno u otro polo, sino manteniéndose en el umbral entre uno y otro, y pudiese así englobar a ambos. A este "mirar en uno" (*Ineinsschauen*) que puede ser base de la posibilidad de la representación, lo caracteriza Fichte como imaginación productiva (*produktive Einbildungskraft*). "Este cambio del yo en y consigo mismo que se entiende al mismo tiempo como finito e infinito, es la capacidad de la imaginación (18)".

Nosotros intentamos aclarar el contenido en cuestión con un ejemplo, que como mero ejemplo sin embargo no puede alcanzarlo: supongamos que yo miro mas allá de la ventana, a un árbol. Luego me muevo a un lado y veo la casa que está al lado. En el momento que veo la casa ya no veo al árbol; cuando veía el árbol, aún no veía la casa; una perspectiva suprime a la otra. Y sin embargo el árbol, cuando miro la casa, y la casa, cuando

de nuevo miro al árbol, no se han convertido en nada para mí. A la vista de la casa aún conozco el árbol, a la vista del árbol, aún sé de la casa. Esto es posible porque yo no me aferro a ninguna de las perspectivas en perjuicio de la otra, sino que, conociendo ambas, me mantengo en suspenso igualmente entre ambas. Una perseveración en suspenso como ésta entre dos objetos distantes entre sí, es posible porque yo formo una imagen o un horizonte en cierto modo, en el que ambos pueden estar unidos; en nuestro ejemplo, ésta es la imagen del "uno junto al otro" (*Nebeneinander*). En él pueden contemplarse tanto el árbol como la casa sin que se excluyan el uno al otro; sólo en tanto que yo entiendo el "estar junto al otro" existe para mí el conjunto de los dos "que se suprimen entre sí". Su acuerdo sucede por tanto en una imagen trazada en suspenso, y la fuerza que aquí es efectiva, se denomina con razón (fuerza de la) imaginación productiva, esto es, como una capacidad creadora del trazado de imágenes e inclusiones en la imagen.

En nuestro ejemplo se ha tratado de la unión de dos objetos. La cuestión que ahora nos ocupa es no obstante aún más primordial: no la posibilidad de encuentro de objetos particulares, sino la posibilidad de la comprensión de la objetividad (*Gegenständlichkeit*) en absoluto, luego de la representación (imaginación) (*Vorstellen*) en un sentido más amplio. También aquí debe realizarse la unión en el trazado de una imagen; pues tal, como en el ejemplo se trataba de la unión de objetos no ligados entre sí, aquí se trata de la síntesis de las formas contradictorias de ser de los hombres, del partir hacia afuera al infinito y del "estar doblado hacia atrás". La

imagen debe estar además formada en el punto en el que confluyen los contrarios, y éste es el lugar en el que retrocede la actividad que va hacia el infinito. Si el yo debe comprender que su arranque hacia el infinito está frenado, sólo puede ser de forma que él se imagine algo que le frene, que no procede del mismo yo, porque éste por sí mismo iría al infinito; por eso lo que le frene debe venir de fuera. La imagen que puede unificar la contradicción en la actividad del yo representa por ello un No-yo contiguo (lindante).

La imagen del No-yo puede de tal modo ser unidad, porque contiene en sí misma la doble determinación contradictoria que también muestra la actividad en cuya contemplación y para cuya superación es formada. Así vimos ya antes que lo existente realmente es entendido como doble, por un lado como lo que viniendo de afuera se enfrenta a mi contemplación, y es interpretado por mí como existente en sí, y por otro lado como el producto de mi actividad contemplante, en la que sólo puede aparecer lo existente. La razón para esto es clara; el No-yo debe poseer un doble sentido, porque en la contemplación es formado a partir de la doble determinación de la actividad imaginaria. "El yo no puede entenderse de otro modo que siendo determinado por el No-yo... En tanto él se entiende como determinado. Al mismo tiempo se entiende también como determinante, porque lo limitante del No-yo es su propio producto (19)".

En el ámbito de la cuestión ontológica sólo puede tratarse de explicar cómo se realizan las imágenes sueltas del No-yo; se trata más bien de la formación de la "no-yoidad" (no-

individualidad=*Nicht-Ichheit*), de la objetividad (*Gegenständlichkeit*). Que el hombre interprete el empuje concreto contra su voluntad mediante un No-yo, es posible porque pertenece a su esencia al explicarse la contradicción en su actividad mediante un No-yo y formar así el horizonte de la objetividad. Esta formación es un hecho básico necesario en la existencia del hombre, si por otro lado la posibilidad de ser de la representación (imaginación) es propia de éste. La capacidad de la formación del No-yo, la "*produktive Einbildungskraft*" es el concepto fundamental de la Teoría de la Ciencia teórica (20). De ella proceden todas las normas teóricas particulares, en "la prodigiosa capacidad de la imaginación productiva..., sin la cual nada en absoluto puede explicarse en el espíritu humano (21)".

A partir de ella misma, de esta "necesaria reflexión originaria", queda claro que precisamente por ello debe pertenecer al ser del hombre, porque éste es contradictorio en sí mismo; pues ella es la capacidad de "unificar lo contradictorio"; por iniciativa de un empuje hasta ahora completamente inexplicable e incomprensible sobre la actividad originaria del yo, la imaginación en suspenso, originada entre la dirección originaria de esta actividad, y mediante la reflexión, produce algo compuesto de las dos direcciones. Puede formar la imagen del No-yo, porque ella es "una capacidad que vacila en el medio, entre lo finito y lo infinito". Ella es por tanto el auténtico origen de la posesión del mundo (*Welthaben*). "Aquí se enseña que toda la realidad -se entiende para nosotros...- es producida meramente por la fuerza de la imaginación (22)". "La fuerza de la imaginación produce realidad

(23)"; y así mismo crea esta "suspensión de la imaginación entre incompatibles, este antagonismo de los mismos consigo mismo", el tiempo (la época); "sólo para la imaginación hay un tiempo (una época)".

Porque la imaginación distingue al hombre, puede éste mantenerse en la contradicción de su ser. La pregunta por la unidad en la contradicción halla como respuesta que sobre aquella acción de la imaginación se funda la posibilidad de nuestra conciencia, de nuestra vida, de nuestro ser para nosotros, esto es, de nuestro ser como yo. *Weltbilden* (formar mundo, literalmente) no es por tanto un hecho casual e indiferente en la existencia del hombre, que le pertenezca tal como otras características cualquiera lo constituyen, sino que es el intento, nacido de la necesidad de la discrepancia y por ello necesario, de convertirse en dueño de sí mismo.

NOTAS:

- (1) Hyperion, Ges. Werke, herausgegeben von Böhm, Band III, ed. Frommann-holzboog, Stuttgart, 1983, p. 211
- (2) SW, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 255.
- (3) Ibid.
- (4) Ibid.
- (5) Ibid.
- (6) Ibid., p. 108.
- (7) Ibid., p. 109.
- (8) Ibid., p. 123.
- (9) Ibid., págs. 123-246
- (10) Ibid., págs. 329-411
- (11) Ibid., p. 126.
- (12) Ibid., p. 214.
- (13) Ibid.
- (14) Ibid., p. 256.
- (15) Ibid., p. 259.
- (16) Ibid.
- (17) Ibid., p. 289.
- (18) Ibid., p. 215.
- (19) Ibid., p. 218.
- (20) Ibid., p. 221.
- (21) Ibid., p. 227.
- (22) Ibid.
- (23) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 427.

LA SINTESIS PRACTICA (2ª parte).-

Con el descubrimiento de la imaginación productiva, Fichte ha dado un paso hacia el misterio del yo, y sin embargo vuelve a velársele si entendemos qué se ha alcanzado realmente con los esfuerzos anteriores por la revelación de la unidad en el ser del hombre. La imaginación productiva podría al fin y al cabo unir absolutidad y finitud sólo a través de un proceso enigmático que debe suceder en el fondo del hombre, a través de un empuje sobre la actividad absoluta del yo que tiende hacia lo infinito. "Sólo podríamos pensar como posible tal representación mediante la suposición de que sobre la actividad que tiende hacia lo ilimitado e infinito del yo tiene lugar un empuje. Por consiguiente el yo, como inteligencia absoluta, es dependiente de un No-yo indeterminado y hasta ahora completamente indeterminable; y sólo mediante y por medio de un tal No-yo es inteligencia (1)".

Pero con ello la contradicción se abre a un plano más profundo. La absolutidad y lo finito ya no están frente a frente como las determinaciones del ser unidas en la imaginación productiva, sino que la imaginación unificadora como totalidad y con ella toda la capacidad teórica del hombre se mueven bajo el punto de vista de lo finito. Sin embargo, frente a esto aún se halla la exigencia de absolutidad del yo. Este entiende así que todo No-yo, como sólo puede convertirse en objeto del yo mediante la acción de éste, posee su ser sólo mediante el yo, se sabe independiente y como él, todo en el todo, y este punto de vista se le refuerza y verifica en la conciencia. "El yo, según

todas sus determinaciones, debe ser consciente sólo mediante sí mismo, en consecuencia, completamente independiente de cualquier otro posible No-yo (2)".

Así se origina aquí "un conflicto entre el yo como inteligencia, y por tanto limitado, y entre él mismo como esencia consciente (entendida) por antonomasia, y por lo tanto ilimitada (3)". En el fondo de la unión que tiene lugar en la esfera teórica queda por tanto la contradicción, y la misma síntesis teórica es sólo posible mediante ésta y a partir de ésta. Precisamente de la contraposición absoluta procede todo el mecanismo del espíritu humano y todo este mecanismo no se puede entender más que con una contraposición absoluta, pues aquella capacidad sobre la que reposan todos los conocimientos, la imaginación productiva, no sería posible en absoluto si no parecieran absolutamente contrapuestos, completamente inapropiados para el entendimiento del yo.

Pero también este conflicto tiende desde la esencia uniforme del yo hacia la unión; pues en la contradicción no unificada el hombre no puede existir, porque esto "contradice a la identidad absoluta del yo (4)". Sólo que la unión ya no puede ejecutarse en el ámbito de lo teórico, porque la contradicción sirve de base a éste. El punto en el que se originó el conflicto más profundo nos indica el ámbito en el que debe ser buscada su solución. Surgió del "estar frenada" (limitada, inhibida) de la actividad infinita del hombre; en el ámbito de la actividad, en el ámbito práctico por lo tanto, debe hallarse también la síntesis, en caso de que exista en la existencia del hombre. La Teoría de la Ciencia es obligada por lo tanto, en los tramos más propios de

su problemática, a saltar del campo de lo teórico al campo del comportamiento práctico; se convierte por necesidad en teoría práctica de la Ciencia. Con ello queda claro que también esta parte de la Teoría de la Ciencia está en relación con la pregunta central por el hombre. Ahora se trata de demostrar la unión de la contradicción en un plano más profundo que en el de la parte teórica, y de escuchar más íntimamente que antes el secreto de la esencia humana.

Si el conflicto entre el yo como absoluto y el yo como inteligencia debe ser resuelto, y no se puede renunciar a la representación (*Vorstellen*) porque ésta pertenece de hecho al ser del hombre, por lo menos debe ser anulada la dependencia del yo, de modo "que el yo determine mediante sí mismo a aquel hasta ahora desconocido No-yo, a quién es atribuido el empuje, y mediante el cual el yo llega a ser inteligencia (5)". De modo que en el mismo yo, precisamente cuando es entendido como yo absoluto, debería hallarse la necesidad que determine originariamente al No-yo, y no solo al "Was-sein" (el ¿porqué?, lit. "ser qué") del No-yo, sino el "Dass-sein" (lit. "ser de modo qué, ser para qué"), la realidad del No-yo como "el que empuja" (*Anstossendes*). "El yo absoluto debe ser por lo tanto el origen del No-yo en y para sí, esto es, sólo de aquel No-yo que sobra cuando se abstrae de todas las formas probables de representación; de aquel al que se atribuye el empuje sobre la actividad del yo que tiende hacia lo infinito (6)".

Solo que el yo, entendido en su absolutidad, no puede ser origen de un No-yo inmediatamente; con ello se eliminaría precisamente su absolutidad, esto es, su estar referido hacia

sí mismo. Debe haber más bien una acción primordial propia del yo, gracias a la cual pueda determinar el No-yo, y esta acción primordial debe tener carácter sintético; debe ser absoluta, porque la absolutidad debe ser la determinante, y debe ser al mismo tiempo finita porque debe originar un No-yo.

Para hacer transparente la problemática desde el principio, planteamos la tesis de Fichte en el principio, la acción sintética buscada es la aspiración infinita, que no es otra cosa que la voluntad ya caracterizada antes por nosotros. Procede de la absolutidad y se dirige hacia la absolutidad; en vista de ésta, su meta ya ha revisado todo lo existente que ha encontrado y lo ha incluido en sí; como se dirige hacia su absolutidad, convierte todo No-yo en su medio y lo determina para sí mismo. El modo de originar el No-yo por el yo en el modo de la aspiración infinita no es por tanto un crear de hecho, sino el impulso de incluir todo No-yo en el ser del yo. Por otra parte el yo, puesto que es aspiración infinita hacia la absolutidad y no absolutidad efectiva, crea el espacio del No-yo, y así hace posible que el yo se entienda en la representación (*Vorstellen*) como dependiente del No-yo; de tal modo que, absoluto y finito a la vez, la aspiración infinita, es la acción primordial unificadora que buscamos.

Para repasar la revelación fichteana ya nos hemos preparado con nuestras anteriores consideraciones, mostramos que a toda representación (*Vorstellen*) de lo existente debe servir de base una actividad, la voluntad. Para contemplar el árbol de afuera, yo debo decidirme a mirar. En esta actividad no estoy dirigido primeramente a lo contemplado, sino a la meta. Por ejemplo: yo

miro al árbol para comprobar si ya es primavera. En primer lugar estoy interesado por la llegada de la primavera y por ello encuentro al árbol: porque él es un medio para alcanzar mi fin. Lo existente sale al encuentro del hombre en su voluntad dirigida hacia un fin, y en ésta él ya ha pasado sobre lo existente que se encuentra.

Naturalmente esto no tiene por qué aparecer en la forma expresada del ejemplo escogido. El encuentro del árbol puede tener lugar en el caso límite del interés, de mirar vagamente por la ventana hacia los alrededores. Pero también aquí, sirve lo dicho arriba. En caso extremo puede ocurrir que su visión interrumpa mi reflexión, de que por tanto su objeto consista sólo en "contrariar mis proyectos", y que por lo tanto yo lo convierta en medio, pasándolo por alto. También aquí él se opuso a mi objetivo, en concreto el concluir mis reflexiones, y resultó incluido por mí en mi voluntad -como dominado-.

El encuentro originario del mundo no es por lo tanto ningún contemplar neutral, sino un trazado de las cosas del mundo como medio para los fines del hombre. Pero el hombre solo se quiere a sí mismo en sus objetivos; ya mostrados que al fin y al cabo lo querido en todo deseo es el yo; luego en el fondo el hombre solo se quiere a sí mismo, y no al No-yo; en el deseo de sus más externos objetivos él, sobrepasando todo lo posible existente, ya se halla consigo mismo. Así resulta el contenido paradójico, que el yo, precisamente por que sólo se quiere a sí mismo y a ningún No-yo, posibilita el encuentro del No-yo.

Esta doble función capacita a la aspiración infinita de ser, la unión de absolutidad y lo finito, y de resolver el

conflicto entre la absolutidad del yo y de su ser como dependiente inteligencia, pues por un lado surge la aspiración infinita de la absolutidad. En la voluntad del yo, sí es efectivo en su absolutidad y aquello sobre lo que la voluntad se dirige es al fin y al cabo el mismo yo, el punto de partida y el punto final de la aspiración infinita es el yo; el yo "es por lo tanto entendido (consciente = *gesetzt*) mediante la acción absoluta del yo, mediante la cual él se entiende (se vuelve consciente de) a sí mismo (7)". Por otro lado la aspiración infinita está en relación con la inteligencia de su dependencia, y con ello con la "finitud" del hombre. Crea la posibilidad de un encuentro del No-yo, "Esta aspiración infinita es, más allá de lo infinito, la condición para la posibilidad de todo objeto (8)".

Pero la aspiración infinita no sólo enlaza la absolutidad y lo finito surgiendo de una y posibilitando la otra, sino que en ella se funden las dos formas de ser contrapuestas del hombre de manera más íntima. Precisamente en su absolutidad es la aspiración infinita posibilidad de lo finito, y en su "finitud" es la absolutidad existente. Que posibilite el encuentro de objetos y con esto lo finito sucede porque en la formación del objetivo ya se halla su absolutidad, más allá de los objetos. Lo existente y el hombre no se contraponen de forma que aquí aparezca un ámbito definido de lo existente y allí un ser que reconoce, y que entre ambos se realiza el proceso de reconocimiento; más bien puede decirse que no hay barreras fijas entre el yo y el No-yo. El punto divisorio se halla donde lo sitúa el yo en lo infinito; nos encontramos originariamente limitados no porque nuestra limitación se estrechase..., sino

porque ampliamos nuestras barreras ampliándolas (mientras las ensanchamos); el No-yo "no nos asalta, sino que nosotros lo asaltamos". Así es precisamente la aspiración hacia sí mismo en su absolutidad la que hace posible el encuentro de lo existente. El yo quiere convertir las cosas en sí mismo -hacerse medio-. y así pueden ser objetos para él. No sólo surge él como del mundo que sale al encuentro del yo en su imagen productiva, sino que también el "Dass" (para qué) del encuentro del mundo surge del yo en su aspiración infinita. Esta es también la buscada creación del No-yo mediante el yo. Esta creación, como es propio del pensamiento fichteano, no tiene lugar en el sentido masivo de que un yo cree cosas existentes; más bien el yo se convierte en origen del No-yo, de modo que sin su aspiración infinita no habría cosas para el hombre, y que sólo las que hay ya están determinadas para ser suprimidas en la absolutidad.

Esto sólo es posible porque en la otra parte de la aspiración infinita no está la pura absolutidad misma, pues a partir de ésta no es razonable cómo y porqué ella debe referirse a un objeto. Más bien la aspiración infinita es la absolutidad, tal como se representa cuando el yo debe tener un mundo. La "mera actividad vuelta hacia sí misma del yo es una aspiración en relación a un objeto posible; y en concreto... una aspiración infinita (9)". Si nada lo frenase, el yo sería absoluto en sí mismo y no necesitaría aspirar hacia sí mismo por encima de todo. "En la misma idea de la aspiración, ya se encuentra lo finito, pues aquello a lo que nada se opone no es una aspiración (10)".

Así se plasma que la síntesis de la contradicción en la existencia del hombre no se ha resuelto por entero con el

descubrimiento de la aspiración infinita. Es cierto que la aspiración infinita también vence al "Dass" (para qué) del No-yo y es por lo tanto una síntesis más profunda que la imaginación productiva, pero que la absolutidad se convierta en aspiración no sucede a partir de sí misma, sino mediante un elemento extraño, un empuje (*Anstoss*). "Que la pura actividad se ponga en relación con un objeto, de esto no reside la razón en la mera actividad en sí; pero que, cuando es entendida así, se entienda como una aspiración, de esto reside en ella la causa (11)". Con esto de nuevo se enfrentan la absolutidad y lo finito de forma contradictoria en un plano más profundo. La falta de solución de esta pregunta es la que nuestra investigación planteará más tarde ante el problema de una síntesis ontológica.

Con la aspiración infinita no se caracteriza la unidad absoluta del conflicto, sino la forma en la que el hombre existe en la contradicción: él es un ser del "estar en camino" (*Unterweg*). La absolutidad es el "Woher" (de donde) del que se desata el movimiento de la existencia humana, y el "Wohin" (adonde) al cual se dirige; pero el ser del hombre mismo no es la absolutidad real, sino el "extenderse" entre la absolutidad como procedencia y la absolutidad como meta. Esto hace que el hombre en su fondo sea "tendencia absoluta hacia el absoluto". El carácter esencial del yo, mediante el que se diferencia de todo lo que está fuera de él, consiste en una tendencia hacia el automatismo por amor del (a causa del) automatismo; y esta tendencia es la pensada cuando el yo en y para sí es pensado sin ninguna relación a algo exterior a él. Así la aspiración infinita une en realidad la absolutidad y lo finito, fundiéndoles en la

existencia del hombre. El yo es finito, porque debe ser limitado; pero en esta "finitud" es infinito porque las barreras siempre pueden ser puestas más lejos en lo infinito, y según su "infinitud" finito.

"Y así pues hasta ahora la esencia del yo está determinada, en la medida en que puede ser determinada, y las contradicciones de la misma resueltas en la medida en que pueden ser resueltas. El yo es infinito, pero meramente según su aspiración; aspira a ser infinito. Pero en la misma idea de la aspiración ya reside lo finito, pues aquello que no halla oposición no es aspiración (12)". Y sin embargo aún no estamos al final del camino; pues la idea del yo que hemos obtenido aún es incompleta. En efecto hemos comprobado lo que el yo es, pero todavía no hemos comprobado en que manera es su ser. Ya al comienzo de nuestras reflexiones se vió que nada puede pertenecer a la esencia del yo, pues entonces éste se entendería dentro; el yo es algo, sólo en tanto que él se contempla y piensa a sí mismo como lo mismo, y no es nada como lo cual no se halla contemplado y pensado (setzen). Así él también puede ser aspiración infinita sólo comprendiéndose dentro. Las determinaciones que se derivan de este carácter del ser del yo deben ser incluidas desde ahora en la idea del hombre.

La aspiración infinita tiene una estructura triple; de ella surgen tres modos de entenderse como aspiración infinita. Surge de la absolutidad y aquí dentro se comprende como libertad. Es frenada en el camino y por ello únicamente es aspiración - esto se entiende como empuje en el sentimiento. Se dirige hacia su absolutidad - aquí se entiende como dirigida hacia el ideal y el yo como idea y finalmente como existencia concienzuda-. En

ninguna de las tres formas de entender se ha tenido en cuenta solo el momento predominante en ella, más bien, cada una concibe todo el fenómeno de la aspiración infinita sólo en la forma que le es propia a ella.

El yo debe entenderse originariamente como aspiración infinita; "tan cierta" es la tendencia hacia la absolutidad "esencia del yo, que él mismo debe saber de ella (13)". Se busca por tanto "una conciencia de la tendencia absoluta (14)", sólo que ahora el contemplante mismo es la aspiración infinita, y ésta misma es lo contemplante; por lo tanto se pregunta cómo se presenta la aspiración infinita cuando ella misma es aspiración que se entiende a sí misma como infinita, y cuyo carácter de *Sichverstehen* (autocomprensión) muestra cuándo entiende la aspiración infinita.

En primer lugar: se concibe como aspiración consciente (*Wissend* = que conoce, que sabe) y como conocimiento activo. "Lo contemplante (*Anschauende*) (inteligente), que se convierte en inteligente precisamente mediante el acto postulado, "setzt" (entiende) la... tendencia hacia la actividad absoluta... como sí mismo; entiende como idéntico así a lo inteligente (15)". Así aquella absolutidad de la acción real se convierte aquí en esencia de una inteligencia. Fichte lo expresa más tarde así: "la fuerza que es puesta en un ojo, es el auténtico carácter del yo, de la libertad, de la espiritualidad... la vista acompaña a la fuerza". Con ello el yo se apropia de la tendencia absoluta, la domina y se convierte con ello en "absolutidad de la absolutidad, capacidad absoluta de hacerse absoluto a sí mismo (16)".

Imaginémonos como aclaración una mera aspiración que se

vuelve efectiva sin que el que aspira sea consciente de ello, -esto es por lo demás una mera construcción, pues de hecho no hay ninguna aspiración sin algún tipo de conciencia de la misma-. Supongamos que tengo hambre, pero no puedo satisfacerla en el momento porque no hay nada comestible. Si se contempla la aspiración meramente como tal, conseguirá realizarse cuando el impedimento sea superado; entonces saciaré mi hambre automáticamente. El hombre debe entenderse en su aspiración, concebirla como su aspiración, como aspiración que parte de él. Entonces él sabe, cómo la aspiración surge de sí mismo, su culminación no puede al fin y al cabo depender de la casual presencia de comida, es decir, de un elemento extraño, sino de sí mismo. También puede, cuando han sido vencidos todos los impedimentos, decidirse contrario a su aspiración. Así el hombre se apropia en primer lugar en el *Sich-verstehen* de su aspiración como suya, y se eleva sobre este mero sistema automático. "La inteligencia... como inteligencia se vuelve para sí... fuerza absolutamente real de la idea. El yo, como fuerza absoluta con conciencia, se desprende del yo, como lo absoluto dado, sin fuerza ni conciencia (17)". "Mediante la conciencia de su absolutidad el yo se desprende de sí mismo, y se presenta como independiente (18)".

Esta aspiración consciente de sí es concebida por Fichte como la "auténtica libertad (19)". "Mientras... el yo contempla aquella tendencia hacia la actividad absoluta como sí mismo, se entiende (*Setzt*) como libre (20)". La libertad es una forma del hombre de ser absoluto, y en concreto aquella en la que él se sabe absoluto aspirando a partir de sí mismo. La mera aspiración

infinita, aunque aspira a partir de la absolutidad del yo, no es libertad. A ella pertenece más bien, esencialmente, que el libre tiene dominio sobre sí; pero sólo puede hacerlo cuando se entiende como dominio sobre sí mismo. Si la aspiración absoluta es la forma de aparición más originaria del yo-objeto, entonces la libertad consciente de sí (*sich-wissende Freiheit*) es la forma más originaria de conocimiento del hombre de sí mismo, y es así mismo la autoconciencia originaria; "así el pensamiento de la libertad es un pensamiento conforme a una percepción intelectual (21)". "Nos atribuimos una capacidad absoluta de libertad (22)".

La autoconciencia contiene en sí la duplicidad del *Sich-Wissen* (saberse) como finito y absoluto, y lo mismo sucede con la libertad "*sich-wissende*" (que sabe de sí). Esto debe de ser así porque aquello de lo que sabe, la aspiración infinita, es al mismo tiempo absoluta y finita. Por un lado el hombre se forma en la libertad su existencia, y fundamenta absolutamente (como absoluto) en sí mismo; lo que el yo debe llegar a ser alguna vez, para ello debe hacerse a sí mismo mediante (la idea, el concepto, el entendimiento), y lo que será, habrá sido hecho por él. El es en toda consideración su única y propia razón, y también en la significación práctica "*setzt sich selbst*" (se entiende a sí mismo).

Lo inteligente, como tal, es (como cada cual debe encontrarse a sí mismo, y a ninguno le puede ser probado) absoluto y autodeterminante. Por otra parte, la libertad es una forma de entenderse; pero toda comprensión se hace finita conforme a su naturaleza, puesto que abarca a lo entendido y con ello le pone barreras. "No puede, conforme a la ley de la

reflexión ser reflejado en nada, sin que lo mismo, también simple y únicamente por la reflexión, sea limitado (23)".

Este doble carácter de libertad se presenta concretamente en el trazado de los objetivos. "El ser libre se pone fines a sí mismo con absoluta libertad. Quiere, porque quiere, y el deseo de un objeto es por sí mismo la última razón de este deseo (24)". Pero por otro lado la libertad se pone un fin (se hace finita) en la formación de este objetivo; ella se entiende ahí como una voluntad determinada, que se dirige a una meta delimitada; deducimos "la determinación... de nuestra voluntad de un concepto de fin (meta) libremente trazado (25)". La aspiración se vuelve por tanto finita, en tanto "se dirige a un objeto, y debe poner barreras a este objeto (26)". Pues "el objeto... no deja de existir, afuera, en una "infinitud" consumada (27)".

Si la libertad fuera una mera capacidad en reposo, podría ser pura absolutidad; pero entonces no sería real. Si se vuelve real, debe trazar objetivos y limitarse en ellos. Por lo tanto el hombre sólo puede ser absoluto en su existencia real en la forma de la libertad limitada (que pone fines). Así la libertad es en efecto lo que diferencia al hombre de otras criaturas, pero ella, como síntesis de absolutidad y lo finito, es al mismo tiempo expresión de la necesidad de la disonancia en la que el hombre ha sido arrojado.

También el momento de la aspiración infinita en la que el hombre ha sido impulsado en el camino debe ser entendido por el yo. Ahora la aspiración no es un comportamiento teórico, sino práctico, una acción. Su "haber-sido-impulsada" primariamente no es reconocido, sino experimentado prácticamente, esto es,

sentido. La aspiración de llenar lo infinito resulta "frenada e interrumpida", y con la limitación aparece al mismo tiempo la reflexión del yo sobre sí mismo, se encuentra a sí mismo, se entiende. Así el sentimiento es la forma en la que el yo entiende la "finitud" real de su aspiración que tiende al infinito. El sentimiento es siempre la expresión de nuestra limitación. Concretamente se manifiesta como el conocimiento del hombre de su determinación, luego como el hecho de que él es así y no de otra manera, de que puede obrar así y no de otra manera. "Sin duda es un hecho inmediato de la conciencia: yo me siento así y así determinado (28)". El sentimiento manifiesta "una limitación originaria".

Sin embargo la limitación sólo se deja sentir de forma que al mismo tiempo el impulso hacia afuera de la aspiración infinita es entendido sobre el punto del impulso. Por ello Fichte encuentra bajo el sentimiento de la limitación el sentimiento del anhelo (ansia) en el yo. "El anhelo es la manifestación originaria de la aspiración que reside en el yo. Su sentimiento es una actividad que no tiene ningún objeto, pero que persigue irresistiblemente la unidad y que es meramente sentida; un impulso hacia algo completamente desconocido, que se manifiesta mediante una necesidad, un malestar, un vacío que quiere llenarse, y no indica ¿de dónde? (*Woher?*) (29)".

Gracias a su doble determinación el sentimiento entiende también la aspiración originaria en su carácter sintético. En "el sentimiento, está íntimamente unida la actividad -yo siento, soy lo que siente, y esta actividad es la reflexión- limitación- yo siento. Al mismo tiempo es el lugar del encuentro más

originario del existente contradictorio. Como en la aspiración infinita el momento de la partida fuera de sí mismo es lo primario, así también el anhelo es un tipo de sentimiento que posibilita originariamente el conocimiento del mundo. En el anhelo el yo es "en sí mismo llevado fuera de sí, únicamente mediante éste se manifiesta en él mismo un mundo exterior (30)". Pero de nuevo el encuentro real del mundo no es posible sin el sentimiento de la limitación; ésta es interpretada por el yo como limitación ejercida por un No-yo. "Por ello la realidad de las cosas parece ser sentida, aunque sólo el yo es sentido (31)".

En la duplicidad del sentimiento del anhelo y de la limitación se halla el origen del conocimiento de la realidad del mundo; a partir de aquí desarrolla después la imaginación productiva, las determinaciones del mundo en su "Wassein" (¿ser qué? ¿porqué?) (32). "Todo Setzen parte por tanto del Setzen de un estado meramente subjetivo; toda síntesis de una síntesis necesaria en sí misma de un elemento contrapuesto en el mero sujeto, en el sentimiento", dónde tiene lugar la más originaria acción recíproca del yo consigo mismo, antes de que aparezca un No-yo -en el yo y para el yo- (33)".

En este principio por el sentimiento, como el más originario tipo de encuentro de lo finito y de la auténtica génesis de la realidad, consiste el perfeccionamiento del problema de la fenomenalidad que Fichte emprendió más allá de Kant. La variación (variedad) de la sensación, como Kant hace permanecer como lo último al otro lado del sujeto consciente, es interpretado por Fichte a partir de una terminación del yo absoluto y finito. La realidad originaria no es una variedad presente, sino la

inhibición sentida por el yo que anhela salir fuera de sí. El mundo por tanto no es en su base un existente en sí, sino el modelo (boceto, trazado) que se hace el yo, que se entiende como absoluto y finito al mismo tiempo, como "*Gegenwurf*" (algo así como "contramodelo") contra la "finitud" de su ser. El cambio copernicano de Kant es realizado de forma radical "de forma que, con toda seriedad, y no solo por así decirlo, el objeto venga determinado y entendido por el entendimiento, y no el entendimiento por el objeto (34)". Sin embargo, aquí, como en la aspiración infinita, permanece el impulso.

Junto al origen de la absolutidad y de la inhibición real debe ser incorporado el tercer momento de la estructura de la aspiración infinita en el *Sich-verstehen*, la dirección hacia la absolutidad. El "*Woraufzu*" (¿hacia dónde?) de una aspiración, lo aspirado, es la meta; es una especie de imagen, pero no se ofrece, como el producto de la imaginación, como imagen, copia, de un existente, sino como "modelo (ejemplo, prototipo) de una existencia (35)". Así se expresa que él por un lado sobrepase lo existente que encuentra, y por otro haya tomado a éste como medio a su servicio.

Ambos momentos deben retornar también en el fin que es la meta final de la aspiración infinita. Por un lado él es -ya lo vimos- la posibilidad del ser del yo, en la que sólo se quiere a sí mismo y por ello es absoluto; en este sentido Fichte lo llama el "yo como idea". Por otro lado él ha aceptado en sí a todo lo existente como medio posible; Fichte lo designa como "ideal".

Con la idea del "yo como idea" Fichte caracteriza también

la absolutidad, cuando ésta es entendida por el yo como el más externo "Woraufzu" de su aspiración infinita. "El yo exige que englobe en sí toda realidad, y colme lo infinito (36). Esta exigencia tiene como base necesariamente la idea del yo simplemente entendido (*gesetztem*), infinito", la "idea de un yo cuya conciencia no fuera determinado por nada fuera de él, sino que más bien él determine por sí mismo todo lo que está fuera de él mediante su mera consciencia; ella se nos ha puesto como la más elevada meta práctica. El yo, como idea, es el ser racional, en tanto que él es completamente racional, y nada más que racional (37)".

El término del "ideal" caracteriza el momento del yo como idea, que ya está incluida en la absolutidad de todo existente posible, y de hecho debe ser incluida. Representa por ello "un mundo, como sería si toda realidad fuera (*gesetzt*) (entendida o puesta) por el yo; por lo tanto un mundo ideal, (entendido o puesto) por el yo, y por ningún No-yo (38)".

Por mucho que el ideal exprese la absolutidad en perspectiva del posible encuentro del mundo, se mete en él la referencia a la "finitud". El ideal es "según su forma (en tanto que es algo externo al yo)... no-yo (39)". No obstante es el horizonte más externo del encuentro del mundo y no el medio ambiente concreto y determinado del hombre. Claro que trae consigo la limitación del entendimiento que el yo sólo puede trazar como determinando el mundo ideal incluido en la absolutidad; pero así solo se muestra que el intento de bosquejar el ideal concretamente debe fracasar. El mundo ideal trazado como determinado no es el mismo ideal; éste aparece al otro lado del boceto de nuevo como

exigencia. Por ello el ideal no puede nunca llegar a ser concreto; real sólo será la formación continua de ideal. El ideal es producto absoluto del yo; se puede elevar hasta el infinito; pero en cada momento determinado tiene sus barreras, que en el siguiente momento determinado no deben ser las mismas. La aspiración indeterminada en absoluto... es infinita; pero como tal no llega a la conciencia, ni puede llegar, porque la conciencia sólo es posible mediante la reflexión, y la reflexión sólo es posible mediante determinación. Pero tan pronto como es reflejado por la misma, se vuelve necesariamente finita. Tan pronto como el espíritu se entera de que es finita, la amplía de nuevo; pero tan pronto como se hace esta pregunta: ¿es ahora infinito? se vuelve precisamente por esta pregunta finito; y así sucesivamente.

Esto se basa en que la absolutidad esencialmente nunca puede llegar a ser realidad de hecho para el hombre; el yo como idea aparece únicamente como última meta, sin embargo no es un estado realizable del yo. "Mi meta se halla en lo infinito, porque mi dependencia es infinita (40)"; "la unidad absoluta podría sólo producirse mediante una aproximación culminada hacia el infinito, lo cual es en sí imposible. La absolutidad es la meta más alta de la aspiración de la razón; debemos acercarnos a esta idea en lo infinito (41)". "Ante nosotros aparece la idea de una "infinitud" que hay que completar, y está contenida en lo más íntimo de nuestro ser (42)".

Si ya la exposición de la aspiración infinita había mostrado que el hombre no es ningún existente determinado de una vez para siempre, ni un existente fijado en su extensión, sino que es un

ser que está de camino, de nuevo este carácter del ser se ha aclarado ahora. El hombre concentra la contradicción de finitud y absolutidad constituyente de su ser de modo que él es trazado como ser libre en la necesidad de la continua *Verendlichkeit* (puesta de fines, de límites) y a partir de ella aspira a su absolutidad, que se le presenta como idea y como ser adecuado al ideal en el mundo.

Con ello puede responderse la pregunta por el comportamiento del yo absoluto con el yo como idea. No señala, tal como Kroner la presenta (43), un doble punto de salida en la filosofía de Fichte. En ambos conceptos se expresa más bien lo mismo, precisamente la absolutidad como carácter del ser del hombre; "la idea del yo simplemente entendido (*gesetzt*), infinito... es el yo absoluto, del cual hemos hablado (44)". La diferencia está únicamente en el punto de vista con que se contemple la absolutidad. Como yo absoluto es caracterizada cuando es expuesta con una intención filosófica como condición primordial del hombre; el yo como idea lo es desde el ángulo de vista del mismo yo, que se sabe en dirección hacia su absolutidad. El yo absoluto y el yo como idea caracterizan el doble hecho de que la absolutidad es para el hombre origen y último "*Woraufzu*" (hacia dónde) al mismo tiempo (45).

El hombre sabe que es libre en su existencia; aunque lo niege teóricamente, existe como libre realmente en el trazado de metas y realiza así su independencia. Como la voluntad y la aspirada ampliación de la esfera de influencia o del conocimiento, así también la formación de ideal y la orientación hacia el yo como idea es un suceso real, que se realiza en cada

existencia humana. Por ello la absolutidad es "la idea del hombre natural, aunque completamente cultivado, instruido (46)". Pero esto no implica que el hombre esté completamente enterado (clarificado) de su ser y que por lo tanto acoja la libertad como su esencia y la convierta en su propósito. Por eso Fichte plantea la pregunta ¿de qué manera el yo se hace consciente de su tendencia hacia la independencia absoluta como tal?.

Una concienciación tal, es tal vez la reflexión filosófica, tal y como Fichte la plantea y como nosotros, guiados por él, la hemos contemplado. Pero resultaría abstracta si en la misma existencia no hubiera un "*Sich-melden*" (presentarse) real de la libertad. Si el hombre debe volverse atento en su existencia real sobre sí mismo en su auténtico ser, y de modo que vuelva a ser siempre arrancado de su solidificación en la "finitud", debe presentársele su auténtico ser ante los ojos ocasionalmente, preferentemente cuando está en peligro de permanecer encogido en la servidumbre de lo existente. Fichte encuentra un *Sich-melden* concreto tal de la auténtica esencia en la conciencia.

Ya hemos hablado antes sobre este fenómeno y encontramos en él el anuncio de la absolutidad en la existencia del hombre; mientras le dice que no debe hacer o ser esto o aquello, se le manifiesta la libertad como su auténtico ser y le obliga a liberarse de la sujeción a cosas o personas. Como manifestación de la libertad es la conciencia "la conciencia inmediata de nuestro mero yo originario (47)", en la que el yo se piensa a sí mismo, y en concreto sobre su esencia primordial; a partir de ella se descubre la independencia como esencia de la razón.

Como la conciencia manifiesta en la existencia real del

hombre originariamente el auténtico "Seinkönnen" (poder ser), es un pensamiento primero, inmediato. Ella es la idea inmediata de la mera inteligencia de sí misma, como tal, el primer y absoluto pensamiento, puesto que él es la idea del mismo (sujeto) pensante. La denominación conciencia (*Gewissen*) está excelentemente elegida; en cierto modo la conciencia inmediata de aquello sin lo cual no hay conciencia en absoluto, la conciencia de nuestra más alta naturaleza y libertad absoluta.

Con ello la conciencia se acerca a la autoconciencia originaria, en la cual el hombre también se vuelve consciente de su absolutidad y libertad; el conocimiento de la absolutidad que se presenta en la conciencia es así una percepción intelectual de hecho. Ella es también la única en su tipo, la cual, originaria y real, sin libertad de la abstracción filosófica, sucede en cada hombre. La percepción intelectual que el filósofo transcendental supone en cada cual que debe entenderle, es la mera forma de aquella percepción intelectual real. Uno de los méritos filosóficos más significativos de Fichte es haber demostrado la relación entre el conocimiento de sí, que acompaña a toda conciencia concreta, luego la autoconciencia, y el conocimiento de sí, como se manifiesta en la conciencia (*Gewissen*). En efecto la autoconciencia originaria se realiza necesariamente y siempre, en tanto que el hombre existe en absoluto, mientras que la conciencia es un conocimiento expreso de sí mismo y sólo se anuncia en situaciones especiales. Pero en las dos ocasiones es del mismo yo originario y libre del cual se vuelve consciente el hombre. La filosofía teórica y práctica, que en Kant se separaban, en Fichte se unen de veras en el concepto

básico del yo.

Pero si la conciencia es el conocimiento originario de la absolutidad, ¿no se hallaría inclinada hacia la absolutidad, fuera de toda referencia a lo finito? ¿Y no sería entonces en la obediencia contra la conciencia el hombre de hecho absoluto, y no ya el conflicto de absolutidad y finitud?

Aquí se vuelve significativo el contenido fenomenal, que la conciencia primariamente no dice sí, sino no, que por tanto la "mala" conciencia es más originaria que la "buena". La conciencia se hace pública cuando el hombre amenaza solidificarse en su finitud, y se vuelve infiel a su ser originaria, habla por tanto a la vista de la finitud y manifiesta la dependencia real del hombre. Su exigencia es exigencia sólo "como lo contrario de lo que sucede realmente (48)"; desea que la "Zeitwesen" (esencia del tiempo, de la época) se convierta en una reproducción más exacta del yo originario (49)". También por ello el dicho de la conciencia es una ley y por ello se manifiesta la exigencia de la ley moral. Por ello es "un pensamiento necesario de la independencia como norma".

Sin embargo esta "ley de la independencia" no afirma que la libertad sea doblegada. Pues su legalidad no es ninguna presión mecánica, sino una determinación mediante un pensamiento; pero un pensamiento tal sólo determina al hombre exigiéndole realizar lo pensado fuera de sí. La ley moral es para la inteligencia una norma, según la cual determinarse a sí mismo libre. La obediencia contra la conciencia es un asunto de la libertad; toda la idea de nuestra sumisión a una ley se origina únicamente mediante la reflexión absolutamente libre del yo sobre

sí mismo y su verdadera esencia, esto es, en su independencia. El pensamiento derivado no se impone de modo incondicional, lo que sería completamente incomprensible, y eliminaría el concepto de una inteligencia, ni mediante un sentimiento, sino que es la condición, la forma necesaria de un pensamiento libre. Según esto es el propio yo el que trae una legalidad a toda esta relación, y la razón es en cada consideración su propia ley.

La libertad aparece aquí en figura doble. El impulso moral exige libertad -por amor a la libertad-. ¿Quién no ve que la palabra libertad en esta frase aparece en dos significaciones diferentes? En el último caso se habla de un estado objetivo, que debe ser producido; del último y absoluto objetivo final, de la independencia completa de todo fuera de nosotros; en el primer caso se habla de una acción, como tal, y de ningún ser auténtico, de un ser puramente subjetivo. Yo debo obrar con libertad, para llegar a ser libre. La libertad de elección es un mero ser posible, y ninguna realidad; sólo en la decisión real se hace efectiva; pero en ella se ata. Puede entregarse a un extraño: el hombre cae entonces bajo la servidumbre del mundo. O puede atarse al auténtico yo: entonces el hombre renuncia a la mera libertad de elección para ganar la independencia esencial. La libertad de elección es siempre un punto de tránsito para la falta de libertad o la verdadera libertad; ésta consiste en la resolución del hombre ligada a la existencia que éste toma a partir de sí mismo. Cuando te piensas libre, estás obligado a pensar tu libertad bajo una ley, estás obligado a pensarte libre, pues en ella se supone tu libertad, y la misma se anuncia como una ley para la libertad.

En el hecho de que la conciencia anuncia el poder ser auténtico como ley para la libertad, se muestra que en ella tampoco se presenta la pura absolutidad, sino ésta en su enlace con la finitud. La ley moral, referida al hombre empírico, tiene un determinado punto de partida de su ámbito: la determinada limitación en la que el individuo se encuentra mientras ella se encuentra a sí misma en primer lugar; tiene una meta determinada, aunque no alcanzable: la absoluta libertad de toda liberación; así el objetivo final del ser racional reposa necesariamente en lo infinito, y no se puede alcanzar, pero, conforme a su naturaleza espiritual, debe aproximarse incesantemente a él.

Ahora es comprensible porqué la conciencia es una instancia inapelable: lo es porque para los hombres, más allá de la absolutidad presentada como la última meta, no hay ninguna obligación más fuerte. La conciencia es "el primer y absoluto pensamiento, pues como es la idea del propio pensador, no se basa en ningún otro pensamiento y no está condicionado por ningún otro. A partir de esta última verdad sólo puede legitimarse la verdad como tal. El yo puro "parlante" (que habla) en la conciencia, es nuestro único ser verdadero y todo ser posible y toda verdad posible. Sólo en tanto que soy un ser moral es posible la certeza para mí (50)".

Así la conciencia es el anuncio incondicionado de la absolutidad en el ser discrepante del hombre. "Querer salir más allá de la misma significa salir de sí mismo, querer separarse de sí mismo (51)". Obediencia ante la conciencia, responsabilidad ante sí mismo, así reza la última palabra de la filosofía práctica de Fichte.

NOTAS:

- (1) SW, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 248.
- (2) Ibid., p. 249.
- (3) Ibid., p. 247.
- (4) Ibid., p. 249.
- (5) Ibid.
- (6) Ibid., p. 251.
- (7) Ibid., p. 259.
- (8) Ibid., págs. 261-263.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid., p. 270.
- (11) Ibid., p. 263.
- (12) Ibid., p. 270.
- (13) SW, Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 29-30.
- (14) Ibid., p. 30.
- (15) Ibid., p. 32.
- (16) Ibid.
- (17) Ibid.
- (18) Ibid.
- (19) Ibid.
- (20) Ibid., p. 37.
- (21) Ibid., p. 78.
- (22) Ibid., págs. 76-78.
- (23) SW, Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, 1795, Band I, p. 369.
- (24) SW, Grundlage des Naturrechts, 1796, Band III, p. 140.
- (25) SW, Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 89.

- (26) SW, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 269.
- (27) Ibid.
- (28) SW, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 491.
- (29) SW, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 302.
- (30) Ibid., p. 303.
- (31) Ibid.
- (32) SW, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 490.
- (33) SW, Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, 1795, Band I, p. 369.
- (34) SW, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 421.
- (35) SW, Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 86.
- (36) SW, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 277.
- (37) SW, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 515.
- (38) SW, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 269.
- (39) Ibid., p. 261.
- (40) SW, Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 150.
- (41) SW, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 516.
- (42) SW, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 270.

- (43) Richard Kroner: Von Kant bis Hegel, Verlag von J. C. B. Mohr, 2 Bände, Tübingen, 1924.
- (44) SW, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 277.
- (45) SW, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 516.
- (46) Ibid., págs 515-517.
- (47) SW, Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 174.
- (48) SW, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 274.
- (49) SW, Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 178.
- (50) Ibid., págs. 166-169.
- (51) Ibid., p. 174.

Si ahora abarcamos con la vista todo el ámbito del comportamiento práctico, tal como fue mostrado en sus estructuras básicas, se muestra que en él es efectiva una síntesis básica uniforme: la forma del *Sich-verstehen* en la que el hombre comprende que él, libre, sobrepasando toda la inhibición que siente como empuje, aspira hacia sí mismo en el infinito, esto es, hacia su yo, que se manifiesta como ideal y yo como idea, y en la conciencia. Por medio de esta síntesis él puede existir en una capa más profunda que la que alcanzó la imaginación productiva, en la básica contradicción de absolutidad y finitud, como el único y uniforme yo que es.

Ahora sin embargo debemos abrir dos interrogantes en nuestro comentario de la síntesis práctica. Por un lado no pudimos responder de dónde viene el impulso que el yo siente en el sentimiento y que convierte su absolutidad en mera aspiración. Únicamente habíamos mostrado que no puede hablarse de un No-yo existente, sino sólo de un "ser empujado" del yo en su aspiración, luego, de una determinación del ser del propio yo, y que por ello la comprensión del No-yo únicamente procede de la interpretación del yo, que se ofrece a sí mismo en la doble determinación de su sentimiento. Sin embargo se supone que la aspiración infinita del yo es frenada de hecho, luego hay que descubrir la procedencia de este freno.

Habría también que responder cómo es entonces posible que el hombre, si se concibe como absoluto, se entiende, no como ser absoluto por sí mismo; expresado de otro modo, como puede

penetrar la finitud y él no en el círculo cerrado del retorno hacia sí mismo. Hasta ahora sólo pudimos mostrar que el hombre, para ser un ser con conocimiento y voluntad, debe ser necesariamente aspiración infinita, pero no pudimos demostrar porqué al fin y al cabo debe el yo en su absolutidad convertirse en aspiración infinita, y como puede convertirse.

Sólo cuando estén respondidas ambas preguntas podremos observar la esencia del hombre en un plano más profundo. Se mostrará que ambas preguntas hallan su solución en el hecho de que el hombre es autoconciencia. Pues éste es el lazo que liga en el ser del hombre por un lado a lo que empuja y por otro a la pura absolutidad. También hasta ahora se mostró que en todas las formas de unión es siempre el *Sich-verstehen* el que posibilita la unión. Así la autoconciencia podrá probarse como la síntesis que engloba uniformemente en sí todas las síntesis en cuya esfera del ser humano ellas siempre quieren realizarse; en su ser contradictorio y uniforme se halla la posibilidad de ser amplia y básica, en la que el hombre, contradictorio como es, puede existir en la unidad.

A esta síntesis en la pura autoconciencia, que ya no trata del ser teórico o práctico del hombre, sino de su ser como yo, la llamamos síntesis ontológica. Con ella nos encontramos, frente a los dos ámbitos de acciones sintéticas de que hablamos hasta ahora, en un nuevo plano de la problemática.

A la imaginación productiva y a la síntesis práctica les sirve de base un impulso y el conflicto de éste con la absolutidad, puesto que éste posibilita la discrepante realidad del hombre. "El principio de la vida y de la conciencia, la razón

de su posibilidad, está contenido en el yo, pero a través de ello no se origina ninguna vida real, ninguna vida empírica en el tiempo... Si debe ser posible una vida real tal, se necesita un empuje especial en el yo por medio de un No-yo (1)". El hombre intenta incluir el empuje, siempre que se da cuenta de él, en el trazado de su poder-ser-libre, para así poder dominarlo, pero nunca pasa completamente más allá de él. El empuje no es adelantado (sobrepasado) en ninguna posibilidad de ser del hombre.

Este hecho se presenta concretamente como el hecho de que el hombre siempre está determinado, que él desde el nacimiento es un hombre particular con su particularidad individual, sobre cuya base él puede formarse a sí mismo, pero de la que no puede salir en toda su vida. Esta particularidad es por ejemplo aquella mediante la que yo soy un hombre entre los posibles seres racionales, mediante la que yo soy esta persona determinada entre los hombres. Este determinado ser racional está establecido de tal modo que puede limitarse, y esta organización no puede seguir aclarándose porque debe integrar nuestra limitación originaria, sobre la que no podemos pasar con nuestra acción, ni por lo tanto con nuestro conocimiento. "Aparece como el azar absoluto (2), como limitación originaria (3)".

Con ello se ha aclarado la oscuridad que hasta ahora caía sobre el enigmático concepto del impulso. Con él caracteriza Fichte el hecho básico de la dependencia y de la estrechez que consiguen que el hombre no pueda ser absoluto de hecho. El impulso se presenta como la determinación concreta perceptible en cada momento de la existencia, que no es sobrepasable porque

no está completamente sometida a la libertad. "El yo por lo tanto es dependiente según su existencia (4)", no ha venido a la realidad de su existencia por su libre acción, sino que ha sido trasladada a ella.

En este punto, donde enraiza el conocimiento del hombre de su determinación, surge la experiencia de la realidad del mundo. Como el hombre se sabe limitado y sin embargo lleva en sí la idea de la absolutidad, como se entiende originariamente en el sentimiento de la limitación y al mismo tiempo en el sentimiento del anhelo, suple su ser limitado mediante la aceptación de un No-yo hasta la totalidad y entiende lo "que empuja" y lo limitador como existente por cuenta propia. Así resulta, ya hablamos de ello, la formación del mundo de la subjetividad en su doble *Sich-verstehen*. Con ello es completamente razonable que Fichte no plantee la tesis de una producción absoluta del No-yo a partir del yo. En el trazado del mundo el yo no es libre y arbitrario, sino que está ligado a su limitación. En efecto la formación del mundo es un hecho del yo, pero es su acción necesaria, originada mediante su dependencia y realizada antes de toda conciencia expresa.

"La última razón de toda la realidad para el yo es por lo tanto un efecto recíproco originario entre el yo y cualquier cosa fuera del mismo, de lo cual no se puede decir nada más que debe estar completamente opuesto al yo...; el yo se pone en movimiento mediante este (elemento) contrapuesto, para actuar, y, sin un tal (elemento) en movimiento primero, fuera de él, nunca habría actuado, y, como su existencia consiste meramente en la acción, tampoco habría existido (5)". El idealismo de

Fichte por lo tanto es en tan poca medida un teoría del yo ilimitado -así se ha malinterpretado su partida del yo absoluto-, que más bien interpreta el yo real a partir de la finitud externa a él. Fichte no diseña fantásticamente un yo sin finitud, sino que permanece en las fronteras de lo que declara el fenómeno. Por ello su idealismo es al mismo tiempo realismo. "La Teoría de la Ciencia es por lo tanto realista. Muestra que la conciencia de las naturalezas finitas no puede aclararse simplemente sino se acepta una fuerza existente, independientemente de los mismos y completamente contrapuesta a ellos, de la cual los mismos son dependientes conforme a su existencia empírica (6)".

A esta conformidad con lo que afirman los fenómenos hay que atribuirle que la Teoría de la Ciencia no pregunta y quiere investigar con ociosa especulación detrás de la particularidad correspondiente lo que podría ser lo determinante. Sobre ello sólo podría hablarse con sentido si la razón de la finitud del hombre se mostrara de alguna manera fenomenalmente, aunque él no se concede ninguna visión real. El yo es limitado, de esta suposición partimos. ¿Posee esta limitación en sí, esto es, sin relación con una inteligencia posible, una razón? ¿Como se ha proporcionado esta razón (origen, causa)? ¿Como podría yo saber esto? ¿Como puedo responder con razón, si se me impone el abstraerme de toda razón?.

Los esfuerzos por explicar el impulso terminan al permanecer éste como último caso dado. La determinación no puede ser deducida, pues ella misma es el condicionante de toda "yoidad" (*Ichheit*). Aquí se termina toda deducción. En el sentimiento

inmediato termina toda explicación transcendental.

Y sin embargo el hombre no está indispensablemente entregado a su independencia. Al hablar de la síntesis práctica vimos que se le impone la tarea de dominar de tal modo al impulso que lo incluya en su libre aspiración. Es llamado desde la base de su ser a asumir la particularidad no originada de la libertad libremente y a realizar su poder-ser-absoluto en sus barreras no-eliminables.

A partir de aquí la dependencia del yo depende de nuevo de éste en forma aún más originaria. El impulso se vuelve impulso para el hombre sólo cuando éste se entiende como impulsado; la particularidad sólo existe para el hombre cuando éste la reconoce como tal. "La fuerza contrapuesta sólo es para el yo en tanto que es puesta por él mismo, y aparte de esto ella no es nada para el yo (7)". Pero toda comprensión es acción del yo, y surge de su espontaneidad. Por ello la dependencia para el hombre existe solo mediante su libertad, y por ello "aquello independiente se convierte en algo dependiente del yo, en tanto que debe ser para el yo (8)".

Con ello la contradicción aparece en un último plano. En el fundamento de su existencia el hombre es dependiente; y sin embargo no puede esencialmente ser dependiente de otro modo, mas que apropiándose la dependencia a partir de su libertad. El debe concebirse necesariamente como finito, pero para poder entenderse así debe ser absoluto. Pero ser absoluto, es decir, existir así realmente, sólo puede serlo como finito. Así la relación de absolutidad y finitud queda en disonancia; cada explicación exige su contraria. "Pero para la posibilidad de esta nueva explicación

de aquella primera explicación se supone de nuevo la conciencia real, y para su posibilidad se supone aquel algo de lo cual depende el yo. Todo es dependiente del yo conforme a su idealidad, pero con respecto a la realidad el propio yo es dependiente (9)".

Todos los esfuerzos de los hombres de concebirse en su ser contradictorio, y con ello el intento filosófico que Fichte emprende, acaban en un círculo. El hombre es lo que es mediante sí mismo, y él es lo que es mediante un elemento extraño; ambas frases son igual de ciertas. "Esto, que el espíritu finito debe necesariamente entender algo absoluto fuera de sí (una cosa en sí) y que no obstante debe aceptar por otra parte que esto mismo está ahí sólo para él (es un momento necesario), es aquel círculo que él puede ampliar hasta el infinito, pero del que nunca puede salir. Todo el mecanismo del espíritu humano y de todos los espíritus finitos se basa en esta aptitud de la cosa en sí con respecto al yo (10)".

El hecho más originario de la finitud para el hombre no es la apacible posesión de una certeza, sino el círculo, pues realmente sólo el círculo indicado es el que nos limita y hace finito nuestro ser. La finitud sólo se revela básicamente al entendimiento lleno de contradicciones. Al manifestarse, se oculta, y en referencia a sí misma se interpreta fuera de sí.

Pero si el auténtico ser del hombre es la autoconciencia, y si ésta permanece necesariamente en el círculo, ¿no está entonces el ser humano entregado desesperadamente a la contradicción? ¿Sería entonces el desgarramiento la última respuesta a la pregunta por sí mismo? ¿Puede acaso el hombre

existir sólo de forma que entienda, escabullirse de su entendimiento para llegar a su desgarramiento? ¿O en este ser en contradicción se encuentra en resumidas cuentas la verdad sobre el hombre?

El círculo en el que acaba nuestro análisis del ser humano parece cerrar la posibilidad de que el hombre se comprenda. Pero también el entendimiento circular es un entendimiento. Así el resultado aparentemente negativo también contiene una determinación positiva: el hombre se da cuenta de su autoconciencia en tanto que ésta está desunida y es circular. Como un entendimiento tal puede ser sensato lo veremos después. Primero hay que responder la segunda pregunta planteada en la explicación de la problemática de una síntesis ontológica, el problema de cómo puede unirse la absolutidad a partir de sí misma con la finitud.

El planteamiento debe hacerse en un plano más profundo que el de los párrafos anteriores, en los que partimos de la finitud real. Pues la finitud se opone a la absolutidad aunque ambas son condiciones primordiales del ser humano, aunque menos originariamente. Es sentida como inhibición de la aspiración infinita y se refiere a ésta, pero el origen y el ímpetu auténtico de la aspiración infinita es la absolutidad. Ahora la aspiración infinita es síntesis de la absolutidad y la finitud. Si debe proceder originariamente de la absolutidad, entonces en ésta misma debe hallarse la raíz de la posibilidad de llegar a ser finito. Si además la finitud es entendida como limitación por un No-yo, entonces la absolutidad misma debe contener la posibilidad de que el yo sea determinado por un extraño. También

"la condición de la posibilidad de una tal influencia extraña en el propio yo, en el yo absoluto, debe estar establecida antes de toda extraña influencia real; el yo debe entender en sí (*in sich setzen*) originariamente la posibilidad de que algo influya sobre él mismo; debe, sin perjuicio de su "setzen" (entenderse...) absoluto mediante sí mismo, mantenerse en cierto modo abierto para otro "Setzen" (11).

La contradicción interna de esta perspectiva del yo en su absolutidad está clara. Se exige que la mera acción de su "Setzen" sea tanto la razón de su infinitud como de su finitud, que por tanto la posibilidad de la finitud originaria y absolutamente proceda del yo. Pero después el yo no debería en parte entenderse a sí mismo y limitarse sin fundamento. Debería tener en sí mismo la razón de no entenderse, debería hallarse en él el principio de entenderse (siempre habla de "*sich setzen*") y el principio de no entenderse. Por lo tanto ya en el principio debería haber en el propio yo una diferenciación, si debería haber una, y esta diferencia debería estar basada en el yo absoluto, como tal. Con ello la contradicción es trasladada a la absolutidad misma. En el yo absoluto se hace una desigualdad, y así se distingue algo extraño. Por lo tanto el yo en su esencia sería contrapuesto y contradictorio con respecto a sí mismo, existiría en él un principio disonante contrapuesto. Pero entonces el yo se destruiría a sí mismo, cuando por otra parte su esencia -en su absolutidad- consiste simplemente en ser él mismo. ¿No queda claro entonces que el yo, en tanto que se entiende a sí mismo, en tanto que es como se entiende, y se entiende como es, debería ser absolutamente igual a sí mismo?

¿Cómo pueden entonces ser el *Sich-setzen* y el *Sich-nicht-setzen* una "actividad de un sólo y único sujeto, que en ambas consideraciones se entiende a sí mismo como un sólo y único sujeto"? ¿No es absurdo construir de tal modo "una contradicción más elevada en la esencia del propio yo (12)"?

Con la pregunta por el origen del conflicto a partir de la absolutidad el problema de la esencia del hombre entra, como Fichte señala, en una fase decisiva. Aquí debe mostrarse finalmente cómo pueden unificarse absolutidad y finitud y cómo la absolutidad puede ser la razón fundamental de la existencia entendida en su realidad finita. Fichte trata esta cuestión en la 3ª parte de su Teoría de la Ciencia, luego dentro de la teoría práctica de la ciencia.

En estas páginas se aglomera el problema básico de la Teoría de la Ciencia y la pregunta de una síntesis ontológica. El propio Fichte dice que allí penetró "en la más íntima esencia del yo (13)". Pero con ello llega a un terreno dentro del planteamiento filosófico en el que no hay ningún camino previamente iniciado por un predecesor (14). Así que la exposición de Fichte tiene las huellas de un primer boceto, que también se manifiesta en la formación lingüística (15). El intenta en todos los nuevos inicios dominar el problema y por ello las líneas de su pensamiento parecen confundirse a veces.

La dificultad se basa sobre todo en una duplicidad peculiar del problema. Este sería unilineal si Fichte partiera de un yo absoluto existente en sí de forma independiente y quisiera derivar de él la finitud. En la Teoría de la Ciencia de 1794-95 Fichte insiste en el punto de vista desde el que sólo puede

hablarse como demostrable filosóficamente la absolutidad, y la entiende como condición primordial del ser humano. Por ello por un lado la absolutidad como condición primordial de la existencia real del hombre debe ser probada a partir de esta última, y por otro debe mostrarse como ella por sí misma, puede ser condición primordial de la discrepancia en el ser del hombre. Con esta prueba la investigación vuelve incluso sobre sí misma y cierra el círculo que ella traza en torno a la existencia del hombre.

Fichte comienza con la disposición del puro concepto de la absolutidad. "El yo se entiende simplemente a sí mismo, y en tanto que su actividad retorna hacia sí misma (16)". En su absolutidad el yo, según el concepto puro, está consigo mismo, luego no sólo en movimiento hacia sí mismo. Fichte lo expresa mediante la idea del punto. "En todo rigor la imagen del yo en el modo de representación actual es un punto matemático, constituyente de sí mismo mediante sí mismo, en el que no puede diferenciarse ninguna dirección ni nada en absoluto, que está por entero donde está, y cuyo contenido y frontera (sustancia y forma) es uno y el mismo (17)".

Lo mismo vale para el *Sich-setzen* absoluto del yo. "El yo absoluto es sencillamente igual a sí mismo: todo en él es uno y el mismo yo; no hay nada que diferenciar, el yo lo es todo, y es nada, porque para sí no es nada, no puede diferenciar en sí mismo nada "que entienda" (*Setzendes*) y nada "entendido" (*Gesetztes*)". Como por tanto el yo es absoluto, entendido puramente, es la mera posición, en él no puede surgir nada negativo, luego tampoco el principio de no entenderse (*Sich-setzen*) a sí mismo. El yo absoluto, contemplado así, excluye toda finitud. Pero entonces,

es esencialmente incomprensible, y no sólo como la finitud, que al menos es comprensible en el círculo, más bien no puede pensarse absolutamente nada de él.

Con ello se muestra que con la construcción de la pura absolutidad se ha abandonado el campo de la problemática de una ontología del hombre. La absolutidad no es nunca esencialmente "pura" sino que está necesariamente en relación con el ser del hombre, del cual es el momento esencial. También Fichte retoma por ello la construcción del yo absoluto puro inmediatamente en la forma de consideración genuina, y entiende la absolutidad como condición primordial de la autoconciencia.

De ella puede decirse en primer lugar, como de la absolutidad puramente construida, que no está por sí misma en relación con la finitud. Se refiere únicamente a la autoconciencia. Esta surge espontánea y absoluta del hombre y debe por ello tener sus raíces en la absolutidad. Se debe por ello "atribuirle al yo una aspiración a completar lo infinito, como una tendencia a englobar la misma, como un infinito a reflejar. El yo debe entenderse (*sich setzen*) para sí mismo: debe entenderse como entendido por sí mismo. Además debe, por ser un yo, contener en sí el principio de la vida y el de la conciencia únicamente. Además el yo debe, por ser un yo, tener en sí de forma incondicionada y sin ninguna razón el principio de reflejar sobre sí mismo (18)".

Ahora la tesis de Fichte es, el hecho de que el yo contiene en sí, en su absolutidad, el principio de entenderse, que también es la raíz de la autoconciencia, aunque también se ha dado, que contiene en sí el principio de no entenderse; el *Sich-verstehen*

como absoluto comprende en sí al *Sich-verstehen* como finito. La prueba no se lleva a cabo con la ayuda de otros hechos, sino mediante el análisis de los hechos ya encontrados de que la absolutidad debe contener en sí la raíz de la autoconciencia. Pues el yo no puede entenderse a sí mismo de forma diferente a como entiende algo en absoluto, en concreto, mientras abarque (comprende) lo entendido, comprende lo comprendido (captado, entendido). Quiere saber lo que es, y en este "lo que" se halla ya una limitación de lo sabido, pues un "lo que" es siempre éste y no otro. "Tan cierto como que me entiende, me entiendo como limitado, a consecuencia de la percepción de mi autocomprensión (*Selbstsetzen*). A causa de esta percepción soy finito (19)". En el autoconocimiento ya se halla la referencia a un no. Todo lo que se halla fuera de lo concebido en la reflexión, ésta lo entiende como No-yo. "La razón se mira a sí misma. Ahora es razón finita, y todo lo que se representa (imagina) se vuelve para ella, al representarselo, finito y determinado; también en su acción algo se determina únicamente mediante la autopercepción y la ley de la finitud a la que ésta está atada (20)".

Así que el mero hecho de la absolutidad como condición primordial de la autoconciencia es el que posibilita que la absolutidad a partir de sí misma se reuna con la finitud. La absolutidad es esencialmente raíz de la autoconciencia sólo porque al mismo tiempo es raíz de la finitud.

Con ello "se ha hallado la razón de la posibilidad de una influencia del No-yo sobre el yo en el propio yo. El yo se entiende a sí mismo, y por ello es perfecto en sí mismo, y está cerrado a todas las impresiones externas. Pero también, si debe

ser un yo, debe entenderse como entendido mediante sí mismo "puede sólo ser la absolutidad en la forma en que es autoconciencia" y mediante este "Setzen" nuevo, referido a un *Setzen* originario se abre a la influencia externa; únicamente mediante esta repetición del *Setzen* comprende que también en él podría haber algo que no está entendido (puesto) por él mismo (21)". "Así el yo se halla en efecto recíproco, como yo, originariamente consigo mismo, y sólo por eso es posible una influencia externa en el mismo (22)". Como antes el *Sich-verstehen* circular, así también aquí la autoconciencia contradictoria en sí, es aquella en la que se reúnen absolutidad y finitud originariamente.

El sentido de la condicionabilidad, de las condiciones primordiales de la absolutidad y finitud está claro ahora. En efecto la causa de la contradicción interna del hombre se halla en la oposición de ambos momentos del ser, pero su lucha sólo se enciende cuando coinciden en el ser del mismo yo uniforme. El origen del conflicto es el hecho de que la absolutidad y la finitud son forzadas (a estar juntas) en el *Sich-verstehen* del hombre. Así, tal como también mostró el análisis ontológico de la finitud y la absolutidad, la autoconciencia es la auténtica residencia de la contradicción.

Con ello cobra forma el análisis formal de estructura de la autoconciencia con el que empezamos la interpretación de la ontología del hombre en Fichte. Allí descubrimos en la autoconciencia precisamente el mismo carácter de la identidad contradictoria: el yo autoconocedor se diferencia de sí mismo, del yo del cual se vuelve consciente, y sin embargo interiormente

se sabe como el mismo yo uniforme. En el hecho básico, que se realiza en la autoconciencia, enraizan todos los caracteres del ser del hombre, que hemos producido al completar la interpretación. La imaginación productiva surge del conocimiento del hombre de sí ; la síntesis práctica -la aspiración infinita hacia el ideal y hacia el yo como idea, la libertad conocedora de sí y el escuchar de la conciencia- es la forma compuesta de absolutidad y finitud en la que el hombre conoce su ser, dirigido hacia la unidad en la contradicción y sometido incesantemente al antagonismo. Todas estas posibilidades del ser se basan en el conocimiento disonante del hombre de sí mismo; la última declaración sobre el hombre es que él es el hecho real de la contradicción unida porque existe en la forma de la autoconciencia.

Con la tesis de la contradicción interna del hombre Fichte expresa un contenido sobre el que reposa toda pregunta del hombre por sí mismo. Lo que Fichte destaca es, por un lado, que se apodera de este pensamiento en una estricta revelación a partir del fenómeno, y por otro, que no sale de ello para solucionar el conflicto en la unidad. La unidad que es separada, y a consecuencia de la cual lo subjetivo y lo objetivo son entendidos en la conciencia inmediatamente como uno, no puede de ninguna manera llegar a la conciencia. El hombre sólo puede verse a sí mismo en las dos partes, en las cuales nos dividimos necesariamente a nosotros mismos a causa de nuestras barreras.

Para un esfuerzo intelectual que se dirija tan seguro como el de Fichte a la consecución de la unidad y del sistema, hubiera quedado cerca construir una unidad que ya no esté entregada a la

contradicción, sino que contenga los opuestos originariamente en sí. En que Fichte no sucumba a este peligro, en el que caerá más tarde, consiste la significación del primer trazado de una ontología del hombre, como lo presenta en la Teoría de la Ciencia de 1794-95. La inquietud por la oscilación entre el conflicto, como la que se presenta en la existencia del hombre y en su filosofar, no se paraliza allí abstractamente. La Teoría de la Ciencia como filosofía del hombre no huye del examen de la irresolución del enigma del hombre en la hipótesis de una unidad absoluta existente en sí. Ella continuará siempre intercalando miembros intermedios entre los contrapuestos, pero por ello no se soluciona por completo el conflicto, sino que sólo se pospone. Permanece fiel al conocimiento de que el filosofar, como el intento de los hombres de entenderse a sí mismos, no puede superar la barrera que se ha puesto a su ser, y que la supedita a la necesidad de no descansar, ligado a la contradicción, en un absoluto, sino de hallarse permanentemente de camino hacia la búsqueda de sí mismo.

"Y así todo ser de naturaleza finita y razonable es englobado y agotado. La idea originaria de nuestro ser absoluto: la aspiración hacia la reflexión sobre nosotros mismos hacia esa idea: limitación, no es de aspiración, sino de nuestra existencia sólo entendida real a través de esta limitación mediante un principio opuesto, un No-yo, o mediante nuestra finitud en absoluto: la autoconciencia y en especial la conciencia de nuestra aspiración práctica: la determinación de nuestras representaciones (sin libertad y con libertad): mediante ella nuestras acciones, la dirección de nuestra capacidad sensual

real: la continua ampliación de nuestras barreras hacia lo infinito (23)". Desde ahora intentaremos concebir uniformemente la esencia del hombre a la vista de nuestros debates anteriores.

Lo más originario en el hombre es una aspiración que surge espontanea de sí misma y es una muestra de su absolutidad. Es efectiva en la representación (imaginación) y más aún en la voluntad. Todo lo que el hombre es y puede ser procede de esta aspiración que viene de la absolutidad. En ella el hombre se entiende como ser originariamente libre. "Nos elevamos hacia la razón, no mediante ninguna ley natural, ni mediante ninguna consecuencia de la ley natural, sino mediante una libertad absoluta, no mediante una transición, sino mediante un salto (24)".

La última meta de la aspiración es el mismo aspirante y su absolutidad, en el fondo el hombre siempre se quiere a sí mismo. Por ello su existencia tiene lugar en la ampliación del conocimiento y del creciente dominio del mundo, luego en la inclusión de lo existente en la orientación hacia su independencia. Sin embargo no puede alcanzar ésta nunca y no puede llegar a ser absoluto de hecho. La absolutidad es esencialmente horizonte, idea, y el hombre permanece, por mucho tiempo que exista, ligado a la mera aspiración. La voluntad hacia sí mismo se dirige a lo infinito hacia sí misma.

La aspiración infinita es efectiva en la esencia del hombre, que en el fondo está caracterizada mediante la conciencia de sí misma. Por ello la autoconciencia no es un estado, sino un suceso, el hombre se hace consciente de sí mismo. Entonces es el yo el que en la autoconciencia experimenta como sí mismo, no el

yo que sabe como la idea de su absolutidad, pues de hecho el hombre no se encuentra a sí mismo como absoluto, sino como determinado, limitado y finito. Esto lo hemos demostrado a partir del carácter de la autoconciencia como una reflexión y a partir de la imposibilidad de adelantar al impulso. En el conocimiento de su propia finitud enraiza el sentimiento de la realidad del existente y la imagen del "Sosein" (ser así) del mundo, como lo traza la imaginación productiva. Así el hombre que se extiende absoluto desde sí mismo hacia su absolutidad, de hecho sólo encuentra a su finitud como la determinación de su existencia concreta.

Al acabar así la aspiración hacia la absolutidad en el conocimiento de la finitud, por el momento ha concluido el suceso de la autoconciencia, pues el hombre se ha encontrado a sí mismo. Sin embargo él no puede descubrir su propia finitud más que chocando al mismo tiempo contra su absolutidad. Ella es la condición para que lo limitador sea entendido como tal. El yo se encuentra contradictorio y descubre que su finitud real, según la idea, ya ha sido superada y según la misión debe ser superada mediante la absolutidad que oscila como horizonte último y que se manifiesta como última meta en la conciencia. Por esta causa el hombre siempre vuelve de hecho a sacarse -en la ampliación de su conocimiento y de su esfera de influencia- de la determinación correspondiente, y, cuando se decide expresamente hacia su ser esencial, se sabe encargado de sacarse del plano de la finitud en dirección a la independencia.

Un cambio permanente entre la visión de la absolutidad y la visión de la finitud compone por tanto el ser del hombre.

Este cambio es el que posibilita la oscilación de la imaginación productiva y el que fundamenta la libertad "que se amplía". El crea la posibilidad de que el hombre exista en la circularidad y la contradicción y constituye el hecho básico en el ser del hombre. Sólo en el cambio de las determinaciones opuestas puede adquirir realidad la contradicción y ser característica del hombre existente. Si el hombre quisiera unir en un único y sólo momento el antagonismo del pensamiento, dividiría su conciencia en dos partes. Sólo esto, que él se entienda como finito para volverse de nuevo a su absolutidad, y sin embargo sólo se conciba como absoluto al darse cuenta de nuevo de su finitud, sólo este tránsito continuo es la forma de su existencia. Así el hombre, necesariamente, porque es autoconciencia, es un ser del intermedio. En el fondo es la temporalidad la que posibilita que el hombre no sea desgarrado por la contraposición, sino que pueda tener su existencia en ella. Por ello en este carácter de la autoconciencia reside también el origen de la historicidad del hombre.

Fichte caracteriza este momento del ser como la relación recíproca de la pregunta por la absolutidad y la respuesta que manifiesta la finitud, y con ello da a la síntesis en el ser del hombre su más profunda concepción ideológica. La autoconciencia comienza con la "pregunta de si" el yo "llena" la infinitud, "si realmente comprende en sí toda la realidad". "El yo exige que comprenda en sí a toda la realidad y que llene la infinitud. Esta exigencia sirve necesariamente de base a la idea del yo pensado, infinito, y éste es el yo absoluto del que acabamos de hablar. Pero ahora esta pregunta del yo por sí mismo, como toda

"autopercepción" se halla ligada a la ley de la finitud. La exigencia del yo reflejado en la función presente, que mediante el mismo yo reflejado debería llenar la infinitud, la pregunta de si llena la misma, tiene como resultado que realmente no llene la misma, sino que sea determinado, limitado por ella. Con ello se apacigua la tendencia fundada originariamente en el yo de reflejar sobre sí mismo (25)". Pero como lo hallado, la finitud, se encuentra en oposición a lo buscado, y la absolutidad, la pregunta, encuentra una respuesta, pero no su respuesta, vuelve a cobrar vida y no puede apaciguarse en ninguna respuesta finita. El yo, mediante la tendencia a la reflexión sobre sí realmente comprende en sí a toda la realidad, sale a la infinitud. La autoconciencia permanece esencialmente entre la alternativa entre pregunta, respuesta y nueva pregunta, y en ella se le "deshace (derrite)" al hombre su existencia, o es formada por él, cuando, resuelto, admite su ser interrogativo.

Aquí puede comprenderse internamente el ser del hombre, como Fichte lo entiende. El hombre es el ser, al que la fuerza de su existencia le brota de la pregunta y el que tiene su realidad sólo como estado permanentemente elevado. La absolutidad y la finitud, que caracterizamos como condiciones básicas del ser humano, son los polos del entendimiento, entre los cuales él conduce su existencia; pero ésta misma es el intermedio "conocedor-interrogante" "que camina hacia adelante". Que el hombre pueda ser un interrogante le otorga a su ser espesor y amplitud, y es la característica de la absolutidad. Que sólo sea interrogante y por ello esté encargado de la respuesta determinante y determinada, es el sello inseparable de su

finitud.

La pregunta (interrogante) como carácter primordial del ser humano supone que el hombre originariamente no está consigo mismo. Se halla trasladado a la situación de tener que preguntar por su absolutidad, porque a partir de su base es cuestionable. Aquí empieza la irrupción del no en la absolutidad. Cómo el hombre originariamente es su absolutidad en el modo de la cuestionabilidad, y por ello él se halla en la finitud. Al mismo tiempo se muestra que el no, del que surge la cuestionabilidad, es más originario que el hombre. En efecto se hace real mediante el hecho absoluto en el que se dirige a la búsqueda de sí mismo y plantea la pregunta por su absolutidad, y sale fuera del no. Pero a éste le queda la continua amenaza y conmoción de su existencia finita y le mantiene inevitablemente en la tensión del tránsito.

La única posibilidad que Fichte ve para superar al no, siempre que éste aparece en el curso de la existencia, es el intento de extenderse hacia la libertad en el fatigoso abrazo de la finitud, y realizarse existiendo. En la resolución de ser libre, y en el riesgo de la búsqueda de sí mismo gana la existencia del hombre duración (estabilidad) sobre el no. Pues una vez y otra nos sucede, así recoge Fichte en el año de 1800 los resultados de su exposición, "que el mundo se nos hunde en la nada absoluta, y con él nos hundimos nosotros mismos; nos elevamos de esta nada y nos mantenemos sobre esta nada únicamente mediante nuestra moralidad (26)".

El giro enérgico con el que Fichte pone la idea del yo como la de la autoconciencia en el punto central de su filosofía, en

la Teoría de la Ciencia, significa un paso decisivo en el desarrollo del problema de la subjetividad y al mismo tiempo en la historia de la pregunta por la verdad filosófica.

Fichte enraiza aquí, como está claro, en la revolución de la orientación básica de la filosofía que tiene lugar con Descartes. También allí es el conocimiento de sí mismo, la certeza del "ego sum, ego existo", lo que constituye la base de toda verdad (27). Como en Fichte, esta certeza surge de una autocontemplación originaria. En el "sum cogitans" no se trata de un conocimiento que sea conseguido mediante una conclusión; Descartes rechaza expresamente este malentendido en su respuesta a las réplicas que se hicieron a sus Meditaciones: el "sum cogitans" no es concluido (inferido), sino que es "*prima quaedam notio... quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit* (28)".

Pero esta resolución fructífera para el futuro de poner el yo en el punto de desenlace de la filosofía, es contrariado de varias maneras por Descartes, y son reducidas su claridad y su fuerza. Por una parte la autocerteza del hombre de sí mismo no ofrece para Descartes una seguridad satisfactoria, por ello en las Meditaciones viene apoyada por la consulta de la demostración de Dios. Así aquí precisamente la pregunta por el origen del yo, que Fichte deja aparte con reserva filosófica, es respondida en una determinada dirección. Por otra parte la autoconciencia no es, como en Fichte, interpretada a partir de sí misma y no sólo reconocida en ella lo que se manifiesta fenomenalmente a partir

de sí mismo, sino que Descartes encuentra en ella, siguiendo a la tradición filosófica, una serie de *ideae innatae*, en cuya explicación puede volver a desarrollarse la metafísica del ser. A esto se une que el yo es interpretado en su carácter del ser con ayuda de una abstracción que no ha surgido de una interpretación genuina del ser específicamente humano, sino que se ha conseguido en el análisis del ser de los objetos. Por ello Descartes entiende el ser del yo no como autoconciencia, sino como *res cogitans*, sin plantear la diferencia de este tipo de *res* con respecto a la *res extensa*. Así en Descartes se plantea la tarea de una ontología del hombre como el ámbito problemático básico de la filosofía y el giro de lo problemático es realizado de forma fundamental, pero la elaboración del planteamiento y los resultados de la interpretación del yo permanecen detenidos en la metafísica del ser concreta y determinada teológicamente.

Leibniz se aproxima más a una propia ontología del hombre esencialmente. En su fundamentación monadológica adopta el camino de la filosofía a partir de la subjetividad.

Fichte tomará más tarde y coloca a Leibniz, junto a Kant, entre los que más han influido en él. Leibniz era quizás el único convencido de la historia de la filosofía.

Leibniz ya no deja permanecer uno junto a otro a dos ámbitos del ser, el de la *res cogitans* y el de la *res extensa*, sino que interpreta el mundo a partir de lo representado, la mónada; no cosas materiales, sino la mónada, son "*les véritables atomes de la nature et... les éléments des choses*". También en la caracterización de la propia mónada se une con Fichte; la representación (*Vorstellen*), "*perceptions*", y la aspiración,

"*appétitions*", ambas "*actions internes*", constituyen la esencia de la mónada. Con el concepto de la actividad Leibniz consigue una propia base de interpretación del ser del yo, que fija que se diferencia del ser concreto; las representaciones y su cambio activo, en el que consiste la esencia de la mónada, son inexplicables "*par des raisons mécaniques*".

Sin embargo tampoco en Leibniz es realizada radicalmente todavía la fundamentación de la filosofía en el yo y en su autoconocimiento. Sin duda el mundo es lo contemplado en perspectiva desde el punto de vista de la mónada particular, pues ésta es "*un miroir vivant... représentatif de l'univers*"; la contemplación filosófica es una con la contemplación desde el punto de vista de la mónada, de las cuales una como mónada central es la constituyente del hombre. Pero este ángulo de visión es contrariado por otro en el que la vista filosófica se separa del punto de vista del yo y sobrepasando la percepción en perspectiva de la mónada particular traza la imagen de una totalidad de mónadas, del universo. Los aspectos del universo, que hacen aparecer a éste como algo variado, sólo son "*les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade*". Hay por lo tanto un mundo independiente existente en sí de mónadas, y en este sentido las caracteriza Leibniz como "*atomes*". Por ello el concepto de mónada tampoco es idéntico al del yo. También hay mónadas sin autoconciencia, y las mónadas de los diferentes estratos se distinguen por diversos grados de claridad de la conciencia.

Si por lo tanto se quiere hablar de una totalidad existente en sí del universo y plantear la pregunta por su fundamento, éste

sólo puede ser buscado en un creador, que puede contemplar al mundo como totalidad de mónadas particulares. La declaración filosófica sobre el universo se entiende por lo tanto en cierto modo desde el ángulo de visión de Dios. Concibe a las mónadas como "*productions*" de "*la substance simple originaire*" y a los hombres como "*images de la divinité*". Después también Leibniz, como Descartes, es inducido por su concepto de la creación a encontrar en el yo no sólo el estado puro de la conciencia, sino las ideas puestas dentro por Dios.

Toda esta superficial y "objetiva" contemplación fue superada por Kant en su trascendental teoría del alma de forma radical. En el concepto de la apercepción trascendental que caracteriza la esencia del yo, se aparta todo "*Ansichsein*" (ser en sí) de una substancia del alma y con ello toda comprensión del yo como recipiente de las ideas; la apercepción trascendental es únicamente el conocimiento de sí mismo que acompaña a toda representación, el "yo pienso"; y la idea es entendida, como en Fichte, como trascendental, esto es, como referida al pensamiento real y a la acción del hombre. Aquí no es necesario presentar la relación del concepto del yo fichteano con el pensamiento de la apercepción trascendental a fondo; se ha tratado con detenimiento en la literatura sobre Fichte, y el propio Fichte señala que aquí fue decisivamente influenciado por Kant.

Y sin embargo la significación que Fichte da a la autoconciencia dentro de la totalidad de su programa filosófico es más relevante que la que tiene la apercepción trascendental en Kant. Mientras que Fichte deriva todo el ámbito de la imaginación productiva del yo y de su autoconciencia, en Kant se

halla desligada la estética trascendental, la teoría de las condiciones de la percepción, del "yo pienso", que forma el punto central de la lógica trascendental, la teoría de las condiciones del pensamiento. Además la variedad de la percepción permanece finalmente como un elemento independiente y extraño al yo, mientras que Fichte también deriva lo existente que se ofrece en la percepción en su realidad del autoconocimiento del yo -en el sentimiento- y deja lo externo únicamente en la forma del "ser-impulsado (empujado)" del yo. Finalmente, Fichte, más allá de Kant, ha concentrado la filosofía teórica y práctica en una unidad; el "yo pienso" de la apercepción trascendental y el "yo quiero" o el "yo debo" de la ley moral y de la conciencia son demostrados por él como el mismo yo, porque ambos caracterizan al ser absoluto a partir de sí mismos. Lo que en Kant, en la primera aparición, sólo fue conseguido en puntos sueltos, es en Fichte unificado, pues éste podría elaborar a partir de los resultados del planteamiento kantiano.

Por ello sólo en Fichte puede hablarse realmente de que el yo está convertido en el punto de partida de la filosofía y de que las condiciones de la tradición metafísica han sido apartadas. Sólo aquí el yo y lo que se le impone en su existencia y en su conocimiento de sí fenomenalmente como forma necesaria de entender, forma de hecho el punto de partida de toda declaración filosófica. Sólo aquí puede reposar el planteamiento en la dimensión en la que el hecho básico ontológico de la autoconciencia se manifiesta realmente como la raíz uniforme de todo ser humano y en la que sale a la luz la razón de la existencia unificada del antagonismo absoluto y finito.

NOTAS:

- (1) SW, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 279.
- (2) SW, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 489.
- (3) Ibid.
- (4) SW, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 279.
- (5) Ibid.
- (6) Ibid.
- (7) Ibid., p. 280-281.
- (8) Ibid., p. 280.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid., p. 283.
- (11) Ibid., p. 271.
- (12) Ibid., págs. 252-272.
- (13) Ibid., p. 272.
- (14) Ibid., p. 274.
- (15) Ibid., págs. 273-275.
- (16) Ibid.
- (17) Ibid.
- (18) Ibid., p. 274.
- (19) SW, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 489.
- (20) SW, Das System der Sittenlehre, 1798, Band IV, p. 57.
- (21) SW, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794, Band I, p. 276.
- (22) Ibid.

- (23) Ibid., p. 278.
- (24) Ibid., p. 298.
- (25) SW, Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, 1795, Band I, p. 368.
- (26) SW, Die Bestimmung des Menschen, 1800, Band II, p. 263.
- (27) Descartes: Meditationes de prima philosophia (Amsterdam, 1658); der Originalausgabe zitiert nach der Ausgabe von Buchenau, 1913, parágrafo 18.
- (28) Ibid., parágrafo 87.

LA FUNDACION DE LA COMUNIDAD A PARTIR DE LA ESENCIA DEL HOMBRE.-

La tarea de una ontología del hombre, a cuya solución se ha dedicado el capítulo anterior, había sido propuesta para fundar la comunidad allí sólo donde puede esperarse que tenga fundamento, en la esencia del hombre. Esto no quiere decir que las investigaciones precedentes no fueran en sí una totalidad independiente; prescindiendo de su orientación al problema de la comunidad querían contribuir al conocimiento de la esencia del hombre. Pero ahora, después de que hayamos elaborado en la interpretación de Fichte el concepto del hombre, debemos completar la fundación de la comunidad a partir de la esencia del hombre, como Fichte la presenta.

Ya se mostró en el curso de nuestra interpretación del ser humano que se hablaba del yo y de su esencia sin que fuera ni siquiera mencionado el ser con otros. Fichte lo indica así: En el concepto del hombre en general, seguramente no reside la característica de que él se halla en relación con otros hombres. Pero si una ontología del hombre puede ser trazada sin que se hable del ser con otros, no se muestra con ello que la comunidad no llegue hasta el fundamento del ser humano, y no tiene razón la tesis tan a menudo pronunciada de que la filosofía de Fichte es pura filosofía del yo y depende únicamente del individuo aislado, pero no abarca su visión a la esfera de la comunidad.

Pero se le oponen declaraciones expresas de Fichte, en las que enlaza estrechamente la comunidad con la esencia del hombre. "El hombre... no es un hombre totalmente completo y se contradice a sí mismo cuando vive aislado". "El hombre sólo se hace hombre

entre los hombres (1)". El hecho de que en la fundamentación de la ontología del hombre, como Fichte la presenta en su Teoría de la Ciencia, no se hable expresamente de la comunidad, no puede afirmar que el hombre sea esencialmente carente de comunidad (insolidario, no comunicativo), sino que propone en primer lugar la tarea de buscar el punto en el que surge en el ser del hombre la comunidad como forma necesaria de ser.

La investigación del capítulo anterior no podía trabajar todas las determinaciones del ser que pertenecen necesariamente al ser del hombre, porque no partía de una interpretación de su esencia en toda su amplitud, sino que preguntaba por las determinaciones básicas del ser humano. Pero también allí, por encima de las discutidas detalladamente por nosotros, atendimos a una serie de varias determinaciones del ser que pertenecen necesariamente al hombre, como la sensibilidad, la percepción, el entendimiento, el juicio y la razón. Para mostrar que estas determinaciones pertenecen esencialmente al hombre, Fichte indica que el hombre no puede existir fuera de ellas y, puesto que es autoconciencia, ellas son condiciones necesarias de la posibilidad del conocimiento de la autoconciencia. "Acciones necesarias, consecutivas al concepto de los seres racionales, son sólo aquellas, mediante las cuales se condiciona la posibilidad de la autoconciencia, pero todas ellas son necesarias y resultan (tienen lugar) con certeza, tan cierto como es un ser racional (2)". La condición de la posibilidad aquí naturalmente no menciona a la misma como condición primordial, de modo que por ejemplo la percepción sirviera de base a la autoconciencia como la absolutidad; más bien quiere decir que una autoconciencia real

sólo puede realizarse de estas maneras, que por lo tanto son propias de ella necesariamente la percepción y las otras formas de ser teóricas mencionadas.

Habría que probar por lo demás si entre estas condiciones de la autoconciencia también se incluye la conciencia de la comunidad y del ser con otros. Fichte afirma que es "condición de la autoconciencia, suponer un ser racional fuera de sí; hombres reales no serían posibles excepto si se hallan en asociación con hombres iguales a ellos (3)". Nuestra primera tarea es por lo tanto completar la demostración de Fichte para esta tesis suya. "El filósofo tiene que mostrar con esta acción determinada que es una condición de la autoconciencia, la cual constituye la deducción de la misma (4)". Esta deducción decisiva para nuestra cuestión, la da Fichte en dos lugares, en el punto 3 del Derecho Natural (5), y en el punto 18, párrafos III-V de la Teoría de la Moral (6). En ambas ocasiones se supone la ontológica fundamentación del hombre tal como se presenta con detalle en la Teoría de la Ciencia y se repite al principio del Derecho Natural y de la Teoría de la Moral.

El enlace del tema básico del Derecho Natural con el problema de la ontología del hombre ya puede aclarar una reflexión sobre el concepto del derecho. En una perspectiva filosófica no se pregunta por éste o áquel precepto de ley, sino por la ley como tal (por el Derecho). En este concepto reside que no puede ser el encarcelamiento arbitrario de éste o áquel hombre, sino que cada hombre debe reconocerlo como el Derecho (la justicia), si se entiende correctamente. El Derecho válido debe legitimarse en el *Sich-verstehen* del hombre. El concepto del

derecho natural significa "que el concepto del Derecho reside en la esencia de la razón, y que no puede existir ningún ser racional finito en el cual no aparezca el mismo, como corresponde a su naturaleza racional (7)".

También el enlace del derecho natural con la cuestión de la comunidad procede del concepto del Derecho. Pues el Derecho se refiere siempre a una unión de hombres. "El concepto de Derecho es el concepto de las relaciones, de una conducta entre seres racionales, por ello sólo tiene lugar bajo la condición de que tales seres sean pensados en relación entre sí (8)". Pero si el Derecho está fundado en el ser del hombre, entonces también la condición de su posibilidad, la unión, debe fundarse en la esencia del hombre. Por ello "la pregunta que sirve de base al Derecho de la comunidad (a la comunidad jurídica) es: ¿Cómo es posible una comunidad de seres libres, como tal? (9)".

Frente a la posición central que la pregunta por la comunidad adopta en el Derecho Natural, ésta parece hallarse más alejada del punto central en la Teoría de la moral; sólo aparece en una posición relativamente tardía, en la que ya se ha expuesto la auténtica fundamentación filosófica de la Teoría de la moral. Y sin embargo también allí se muestra la estrecha relación con una ontología del hombre. La tarea que propone la Teoría de la moral, reza: "yo debo ser un yo independiente (10)". Sólo que el hombre, para poder ser moral en su existencia concreta, debe saber lo que exige en particular el mandamiento ético. Si lo que ofrece la Teoría de la ética es fundamentalmente el esencial ser del hombre, y el hombre sólo puede existir en determinadas formas necesarias de su ser, sólo tenemos que mostrar completamente las

condiciones de la "yoidad" (*Ichheit*) como tal: aplicar las mismas al impulso de independencia y determinarlo de este modo, así habremos agotado el contenido de la ley moral. Si, como afirma Fichte, la unión pertenece a estas condiciones de la "yoidad" (*Ichheit*) (11), la exigencia de la ley moral se plantea concretamente como el mandamiento en la independencia en la unión, y esto significa, como veremos después, la exigencia de la intervención a favor de los otros. El lugar en el que aparece la pregunta por la comunidad dentro de la Teoría de la ética, es de nuevo aquel en el que se descubren las condiciones de la autoconciencia. A partir de aquí nuestra interpretación mostrará que la deducción del "Mitsein" (ser con), aunque aparece relativamente tarde dentro de la Teoría de la moral, conduce no obstante al punto medio de la problemática ética.

La pregunta que se plantea al comienzo del problema de la comunidad es si el hombre, cuando se vuelve de hecho consciente de sí mismo, debe darse cuenta necesariamente de su ser real con otros hombres. Fichte encuentra su solución en el fatigoso camino que, pasando por el descubrimiento de un círculo en el *Sich-verstehen* del hombre, y por la prueba de la necesidad de una exhortación mediante otra, conduce a la demostración del *Mitsein* (ser con) como una determinación necesaria de la existencia humana, y así enlaza esencialmente el *Mitsein* con la autoconciencia. Fichte parte por ello de una discusión de la autoconciencia.

Ya vimos antes que el yo se encuentra originariamente como deseando (*Wollend*, con voluntad) y que la voluntad (el querer) siempre viene determinada por un objetivo al que se dirige. "El

ser racional, no puede adscribirse ninguna efectividad (actividad) sin haber fijado el objeto al que debe dirigirse esta actividad (12)". Ambos, la voluntad y el "tener un objetivo", se hallan inseparablemente ligados en el mismo aspecto; el yo debe "adscribirse en un único y mismo momento no dividido, una actividad, y oponer algo a esta actividad (13)".

El hombre debe haberse puesto expresamente un objetivo para poder desearlo; un "trazado del concepto de objetivo" debe preceder por ello a la voluntad (deseo) (14); antes que ésta se piense una comprensión libre del objetivo (15)". Un trazado tal del objetivo supone además un conocimiento de aquello que es convertido en objetivo. "Se supone un conocimiento de mi concepto de objetivo, como tal, para la posibilidad de la percepción de mi voluntad (16)". Esta comprensión precedente del objetivo como uno determinado por sí mismo y por lo tanto inhibidor de la libre actividad del ser racional, debe ser ubicada en un punto precedente en el tiempo (17)".

Todo conocimiento de un objeto -y también el objetivo es objeto, porque antes debe ser concebido como algo- sólo es posible si el hombre se conoce como aspirando más allá del objeto, luego como deseando (*wollend*). "El ser racional no puede fijar ningún objeto (no puede entenderlo: percibirlo y comprenderlo) sin adscribirse al mismo tiempo una actividad, en la misma síntesis indivisa (18)". La comprensión del objeto sólo es por lo tanto posible mediante una voluntad, pero ésta de nuevo se halla referida al objetivo y remite con ello a un momento precedente. Si por lo tanto el hombre quiere comprenderse en el presente momento real, siempre es referido a un momento anterior

en el que ya ha sido consciente de sí mismo y por lo tanto debe haber existido. "Toda comprensión está condicionada por un *Setzen* (entender) de la actividad del ser racional; y toda actividad está condicionada por una comprensión precedente de la misma. Luego cada momento posible de la conciencia está condicionado por un momento precedente de la misma, y la conciencia ya se supone real en la explicación de su posibilidad. Sólo puede explicarse por un círculo; luego no puede explicarse en absoluto y aparece como imposible (19)". "No encontramos ningún punto posible en el que podamos enlazar el hilo de la autoconciencia, mediante el cual se hace posible toda conciencia (20)", porque "siempre seríamos llevados desde el momento en el que quisiéramos enlazar el hilo hasta uno precedente en el que ya debió estar enlazado (21)".

En este círculo del auto-comprenderse real adopta una expresión concreta la circularidad -el estar aquí y allá entre absolutidad y finitud-, que antes caracterizamos como rasgo esencial de toda autoconciencia. Cuando el hombre se concibe como deseando, atiende a su absolutidad; por el contrario, en la comprensión del objetivo se le limita y determina la voluntad y él mismo se vuelve finito. Al mismo tiempo se aclara aquí el momento de la circularidad de la autoconciencia que antes caracterizamos como causa de su historicidad interna. La autoconciencia, que se realiza como pregunta por la absolutidad, como respuesta que limita y como nueva pregunta, aquí no se contempla desde su principio, sino desde su final, es decir, desde un momento real, y pregunta por su destino, por lo que ha llegado a ser. Cada respuesta, esto es, cada determinación

finita, exige como condición la pregunta por la libertad, pero la propia pregunta sólo se convierte realmente en pregunta del determinado y finito, cuando ya ha sido dada la respuesta anterior. Así ha aparecido la idea del tiempo entre el que aparece ahora la problemática de la autoconciencia real; el círculo se muestra aquí como remisión permanente al pasado.

Lo que Fichte ha logrado -como voluntad y representación- de la doble determinación del hombre se le ofrece también desde una reflexión sobre el concepto del presente de un ser libre como es el hombre. Este, como es libre, se sabe puesto ante posibilidades que puede realizar; "qué determinaciones de éstas escojo, o si no escojo ninguna,... únicamente depende de la libertad de mi pensamiento (22)". Lo que el hombre será en el futuro, lo concibe por lo tanto como dependiente de la decisión que él toma en el momento presente; el presente se caracteriza como libertad hacia el futuro. Pero al mismo tiempo se entiende en el momento actual como precedente de un pasado y como dependiente de él. Lo que él puede ser, no lo crea en el momento de la nada, sino que tiene sus posibilidades en base a la determinación que ya le distinguió antes del momento de la decisión. Así el momento presente es "comprendido necesariamente como dependiente" de uno precedente; "para nosotros es necesario un pasado, porque sólo bajo la condición del mismo es posible un presente, y sólo bajo la condición de un presente es posible una conciencia". Mediante un "punto procedente en el tiempo" se "convierte en presente el punto en el tiempo en el que es comprendido el concepto de la actividad (23)". El presente remite continua y necesariamente al pasado.

El hombre interpreta el estar determinado por el pasado en la forma en que él entiende en absoluto la génesis de su determinación, concretamente como originada por una decisión entre las posibilidades que tuvo en el pasado. También en el momento pasado se entiende "como eligiendo con libertad entre determinaciones contrapuestas de la realidad (24)". Así también para el pasado se atribuye el rasgo característico del ser humano; en su pasado el hombre no puede entenderse sin suponer a este momento un momento pasado de su propia existencia. Cada momento "sólo es posible bajo la condición de un momento precedente, y así en lo sucesivo hasta el infinito (25)". "No hay ningún primer momento de la conciencia, sino sólo un segundo momento". Si el hombre se vuelve conciencia de sí mismo en el presente, debe atribuirse un pasado infinito.

Pero la adopción de un tal pasado infinito contradice el resultado real en el que el hombre se sabe como finito. En efecto esto no procede del mero hecho de que él ha nacido una vez, pues esto sólo lo sabe mediante una conclusión a partir de la observación de otros seres. Más bien el concreto autoconocimiento revela la finitud también del pasado del hombre. Cuando el hombre se concibe en el presente momento como finito y determinado, debe adjudicarse algunas posibilidades del ser y negarse otras; el círculo de las posibilidades del ser que él ha realizado es limitado. Si su libertad fuera infinita en la obra, debería haber realizado una plenitud infinita de posibilidades del ser, y el hombre debería ser de hecho infinito.

Con ello el hombre, en su intento de explicarse la realidad de su autoconciencia, se ha dividido en sí mismo (ha dejado de

ser uno consigo mismo). La contradicción interna entre el *Sich-verstehen* como absoluto y el *Sich-verstehen* como finito, que nosotros elaboraremos como su ser esencial, también se muestra en este punto en el que se cuestiona la posibilidad de una autoconciencia concreta. Pero de nuevo aquí es imposible la permanencia en el conflicto, si el hombre debe existir, también aquí por lo tanto se plantea la pregunta por la síntesis de los contrarios.

"Según la conocida regla del método sintético, la antítesis planteada ha de solucionarse mediante la síntesis de lo condicionado y de la condición, de modo que ambos sean entendidos como uno sólo: en nuestro caso, que la actividad misma aparezca como el conocimiento buscado y el conocimiento mismo aparezca como la actividad buscada, y toda la conciencia parta de algo que una en sí absolutamente ambos predicados... Pero precisamente ahí reside la dificultad: entender al pensamiento supuesto y pensar en el mismo algo claro; el camino más difícil, pues la síntesis planteada es una de las más abstractas que aparecen en toda la filosofía (26)". Contemplado formalmente, la disolución del círculo no plantea dificultades. Sin embargo depende de si entendemos concretamente las palabras; en este intento que Fichte exige aquí expresamente, residía, contemplado metódicamente, el sentido de toda nuestra anterior interpretación de Fichte.

La disolución de la dificultad debería insistir en "que el primer momento de toda conciencia consiste en una síntesis absoluta del trazado del concepto de objetivo y de la percepción de una voluntad de este objetivo (27)". El momento en la autoconciencia, a partir del cual la remisión en el pasado se

hace necesaria, es la comprensión del objetivo, que debe tener lugar ante el *Sich-verstehen* real como deseoso (*wollend*, voluntarioso) y libre. La necesidad de un retorno a un pasado infinito se habría eliminado si el hombre pudiera tener un fin para su voluntad en el comienzo de su autoconciencia, que él antes no se ha representado como objeto. Y de hecho Fichte ve la posibilidad de un comienzo en la autoconciencia en que el yo al principio recibe de afuera su fin (objetivo).

Esto debe hacerse concretamente razonable. Cuando se piensa el momento previo al primer momento de la autoconciencia real, en él el yo aún no se habría encontrado a sí mismo, y el hombre no sería hombre realmente. Pero esto no quiere decir que fuera una nada, o meramente una cosa; más bien que en este momento existe como la posibilidad de convertirse en hombre.

Que Fichte sólo atribuya al hombre un ser en tanto que se vuelve consciente de sí mismo, no quiere decir que él no estuviera -acaso para otros- antes; así entendemos también a un hombre dormido como hombre, aunque él no es hombre para sí mismo en el momento de estar dormido. El ser del hombre al principio está en cierto modo aún en la oscilación (el suspenso) de la mera pregunta, como libertad meramente posible y aún no realizada. Esto puede verse claro en el ser del niño. Antes de que cobre auténtica conciencia de sí mismo, es decir, antes de que llegue a conocerse como un existente diferente de otros existentes, el niño no es una cosa, sino la posibilidad de un hombre; esto se ve en que ya en cierta aunque no determinada manera sabe de sí mismo; siente en sí un poder ser, como la posibilidad del automovimiento, luego precisamente la libertad como posibilidad.

Como el hombre existe originariamente como libertad en la posibilidad, la propia libertad no puede venirle de fuera; "no puede encontrar la auténtica autodeterminación real mediante la espontaneidad como algo dado, sino que debe dármela a mí mismo (28)". Por el contrario el hombre, a causa de las leyes de la autoreflexión, puede saber de su libertad, sólo que se le aparece como determinada y finita; "originariamente no puedo determinarme a mí mismo mediante libre actividad ideal, sino que debe encontrarme como objeto determinado (29)". Lo limitador de la libertad es el objetivo, pues en él tiene su fin la libertad, mientras que al hombre se le fija un objetivo desde afuera, recibe "el concepto de su propia libertad y auto-actividad, en concreto como una dada desde afuera (30)".

Pero para que el hombre pueda encontrarse como libre, la determinación en el objetivo no puede ser ninguna presión. "El sujeto puede encontrarse obligado a obrar realmente; entonces no sería libre, ni sería un yo (31)". El hombre debe entenderse "como determinado mediante un impulso externo, que sin embargo debe dejarle toda su libertad a la autodeterminación (32)". Fichte caracteriza este tipo de determinación como "*Aufforderung*" (exhortación). El "estar determinado del sujeto hacia la autodeterminación" es "una exhortación al mismo para que se decida por una actividad (33)".

Una exhortación, en efecto, determina, fija un objetivo concreto y por lo tanto es "limitación" (34), pero deja al exhortado la libertad de la decisión. Mientras el hombre es exhortado a hacer esto o aquello, se vuelve atento al hecho de que ello depende de su acción o de su decisión. El oyente "no

debe ser de ninguna manera determinado mediante la exhortación" sino que "debe determinarse a sí mismo para ello a consecuencia de la misma (35)". El sujeto se encuentra "determinado hacia la actividad mediante esta exhortación hacia la libre auto-actividad (36),... en tanto que se encuentra como algo que aquí podría producir un efecto, es exhortado hacia la actividad; yo me daré a mí mismo en la idea de esta exhortación como libre (37).

Con la producción de la exhortación Fichte ha eliminado la dificultad que surgió del retorno infinito de la autoconciencia real a su pasado. El trazado del objetivo y el *Sich-verstehen* como libre son unidos sintéticamente en un momento y un primer comienzo de la autoconciencia es posible, cuando se escucha una exhortación que viene de afuera (38). "El hilo de la conciencia sólo puede atarse a algo así, el cual, luego, sin dificultad, también querría escaparse de los otros objetos. Y ahora todas las transacciones del espíritu humano tienen lugar sin decoro según las leyes del mismo, después de que ha sido resuelta la tarea principal (39)". Por ello es necesario el suceso de una tal exhortación; "ella sucede, tan cierto como sucede la autoconciencia, y es además un hecho necesario (40)". "Sólo bajo esta condición es posible la autoconciencia; lo descrito es corroborado como condición absoluta de la autoconciencia (41)".

Cada impulso en la aspiración que el hombre siente es apresado por la imaginación productiva y se traza una imagen de lo limitador. Así ella también entra en actividad en el empuje de la exhortación. "El sujeto debe por ello, así como la entiende a ella, haber entendido al mismo tiempo algo fuera de sí como la razón determinante de la misma (42)". Esto no significa que se

vuelva a preguntar ontológicamente detrás de la presencia originaria del ser impulsado; la pregunta por la razón no la plantea aquí el observador, sino el propio yo, y la investigación ontológica únicamente pregunta si este trazado de una imagen de lo exhortado sea necesaria a partir de la esencia del hombre. La exhortación es una forma propia de impulso; no toda determinación originaria del yo surge de ella, como tampoco las limitaciones que nos parecen originarias mediante el cuerpo. Por ello "no sólo se entiende una razón, sino una determinada razón de la misma (43)".

El punto de partida de la interpretación es el hecho de que la exhortación presenta al hombre un objetivo para su acción y desafía a su libertad. Su meta final es conseguir una actividad libre del ser racional (44). "El origen de la exhortación entendido fuera del sujeto debe suponer como mínimo la posibilidad de que el último pueda entender y comprende;; aparte de ello su exhortación no tiene ningún objetivo. La conveniencia de la misma está condicionada mediante el entendimiento y el ser-libre del ser sobre el que se entiende (45)".

Esta suposición sólo puede hacerla el exhortante cuando sabe lo que es la libertad y el entender de libertad. La determinación contenida, que no obliga sino que antepone lo limitador a la libertad del oyente, exige que el exhortante sea "capaz del concepto de concepto (46)"; "debe por ello tener necesariamente el concepto de razón y libertad; luego ser un ser capaz de concepto, una inteligencia, y puesto que esto no es posible sin libertad, ser también un ser libre, racional, y ser entendido como tal (47)". Debe "ser un yo racional, un ser

racional que se entiende a sí mismo como yo, debe ser un yo (48)".

En concreto Fichte interpreta la exhortación como "*Erziehung*" (educación). "La exhortación de la libre auto-actividad es lo que se llama educación (49)". Esta por lo tanto no insiste en la instrucción, sino que el educador vuelva al educando atento a su libertad y lo traiga así en su ser humano. Los padres exhortarán a su hijo para la libre actividad: y así poco a poco se mostrarán en el mismo la razón y la libertad (50)". Precisamente ésta es también la labor del educador en su estricto sentido, del profesor (51)". Pero Fichte no limita el concepto de educación a estos tipos especiales. Más bien es educación cada influencia de un hombre sobre otro que tiene carácter de exhortación; "mediante la educación en el sentido más amplio, es decir, mediante la influencia de la sociedad sobre nosotros, nos formamos para la posibilidad del uso de nuestra libertad (52)".

Como el hombre no puede llegar a su realidad mediante sí mismo, sino sólo mediante una exhortación, por ello la educación es una condición necesaria de la existencia humana. "Todos los individuos deben ser educados para hombres, porque si no, no serían hombres (53)".

Así que la autoconciencia real no es posible sin otro hombre, "yo no alcanzaría en absoluto la autoconciencia, excepto a causa de la influencia de un ser racional externo a mí sobre mí; yo soy conformado como un ser racional en la realidad (54)". "Condición de la autoconciencia, de la "Yoidad" (*Ichheit*), es aceptar un ser racional real fuera de sí (55)". En esto se basa

también el hecho de que el hombre real desde el principio se ve en relación con otros iguales a él. La exhortación debe haber sucedido siempre antes, porque el hombre sin ella no puede saber de sí; "este tipo de conclusión es necesaria, está fundada originariamente en la esencia de la razón, y seguramente es consecuente sin toda nuestra premeditada intervención (56)".

Fichte entiende al hombre como ser originariamente social. "Hombres reales no son posibles excepto si están en relación con hombres semejantes". "El hombre (como ser finito) sólo se vuelve hombre entre los hombres, y puesto que no puede ser otra cosa que un hombre, y no sería ninguna otra cosa si no fuera esto, si deben ser hombres, entonces deben ser varios (57)".

Lo significativo en estos análisis es que Fichte presenta la conciencia del ser con otros hombres expresamente en un planteamiento ontológico como necesaria, y que es la primera vez en la historia de la filosofía en la que resulta válida la demostración.

El hecho del ser con otros hombres en efecto ha sido supuesta tácitamente en la filosofía; que aquí sea descubierta como problema, como una de las cuestiones apenas tocadas todavía, y que se halla mostrado su necesidad de ser para el hombre, muestra que Fichte ha alcanzado un plano más profundo de los presentados hasta ahora en la cuestión del ser-con y del problema de la comunidad; la cuestión filosófica apremia a llegar más profundo cuanto más desvela lo aparentemente autocomprendible en su cuestionabilidad.

Con la cuestión fichteana seguida por nosotros el problema de la comunidad adquiere una buena base. Pues la tesis de la

originaria sociabilidad del hombre "no es una tesis tomada arbitrariamente, una opinión construida sobre la experiencia anterior o sobre otra más probable, sino que es una verdad que hay que probar con rigor a partir del concepto del hombre (58)".

En cualquier caso la base sobre la que reposa la demostración ontológica de la necesidad de la conciencia -con y para la autoconciencia es pequeña. Realmente sólo puede demostrarse que, por un lado, precisamente en el comienzo de la autoconciencia, otro ser racional debe haber influido sobre el hombre. "Pero no pueden demostrarse nuevas influencias, ni más individuos necesarios aparte del uno (59)". Sólo puede mostrarse como son posibles nuevos encuentros con otros; se basan en que el hombre recibe el concepto del prójimo en la exhortación originaria; todo conocimiento de otros procede de la escucha en el principio de la exhortación originaria (60)".

Desde luego así no pueden demostrarse como esencialmente necesarias las multiformes relaciones con otros en las que el hombre se halla en su existencia real, pero sí puede fundarse ontológicamente que el hombre, en la raíz de su ser, allí donde se hace hombre en absoluto, existe con otro. "Por lo tanto a priori puede probarse rigurosamente que un ser racional no se vuelve racional en un estado aislado, sino que por lo menos debe ser aceptado un individuo fuera de él que le eleve hacia la libertad (61)".

NOTAS:

- (1) SW, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, Band III, p. 39.
- (2) Ibid.
- (3) SW, Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, 1798, Band IV, p. 221.
- (4) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 8.
- (5) Ibid., p. 30.
- (6) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 218.
- (7) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 53.
- (8) Ibid., p. 55.
- (9) Ibid., p. 85.
- (10) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 212.
- (11) Ibid., p. 218.
- (12) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 30.
- (13) Ibid.
- (14) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 104.
- (15) Ibid., p. 85.
- (16) Ibid., p. 103.
- (17) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 30.
- (18) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 103.
- (19) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 30.
- (20) Ibid., p. 31.
- (21) Ibid., p. 32.
- (22) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 81.
- (23) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 30.
- (24) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 79-80.

- (25) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 31.
- (26) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 104.
- (27) Ibid., p. 103-104.
- (28) Ibid., p. 220.
- (29) Ibid., p. 219.
- (30) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 33.
- (31) Ibid.
- (32) Ibid.
- (33) Ibid.
- (34) Ibid., p. 34-35.
- (35) Ibid., p. 36.
- (36) Ibid., p. 39.
- (37) Ibid.
- (38) Ibid., p. 39-40.
- (39) Ibid., p. 35.
- (40) Ibid.
- (41) Ibid., p. 32.
- (42) Ibid., p. 35.
- (43) Ibid.
- (44) Ibid., p. 36.
- (45) Ibid.
- (46) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 221.
- (47) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 36.
- (48) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 221.
- (49) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 39.
- (50) Ibid., p. 58.
- (51) SW, Zweite Einleitung in die...., 1797, Band I, p. 507.
- (52) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 184.

- (53) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 39.
- (54) Ibid., p. 74.
- (55) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 221.
- (56) SW, Grundlage des Naturrechts...., 1796, Band III, p. 36.
- (57) Ibid., p. 39.
- (58) Ibid.
- (59) SW, Das System der Sittenlehre...., 1798, Band IV, p. 221.
- (60) Ibid., p. 223.
- (61) Ibid., p. 221.

EL TU, EL INDIVIDUO Y LA COMUNIDAD ORIGINARIA.-

La mera conciencia del ser de otro hombre, tal como fue deducida por Fichte hasta ahora, no constituye aún por sí ninguna comunidad. Y sin embargo en ella ya se presentan los elementos para una génesis de una comunidad. En la exhortación originaria el exhortante le habla al oyente, y éste le responde a aquel; luego ambos se relacionan en el discurso y la respuesta (*Anrede und Antwort*).

En efecto, de forma puramente formal, parece como si el hecho de la exhortación originaria pudiera agotarse con que el exhortado escuche, y como si no necesitara responder. Pero con la escucha se da necesariamente la respuesta, pues la exhortación originaria no fija al hombre el objetivo del que habla a causa del objetivo, sino para que con él el hombre se reconozca como libre y realice su libertad. Si él ha oído la exhortación, él puede por un lado obrar según ella, y entonces también realiza su libertad, aunque tampoco en la apacible claridad del saberse libre, sino en la recusación y en la oposición de la voluntad del ser humano a la otra. En ambas posibilidades se realiza aquella proclamación de la exhortación; en cuanto el yo comprende el intencionado concepto, realiza su actividad libre (1). Así como no se puede llegar a una respuesta -un saberse libre- sin la exhortación, por el contrario no hay ninguna exhortación sin respuesta; pues si la exhortación no es escuchada, entonces ella no existe en absoluto para el hombre al que está dirigida, y no se vuelve real como exhortación; pero si ella es oída, entonces debe llegar a una respuesta necesariamente. "El término planteado

es una de las acciones recíprocas libres de mayor rigor. Si debe estar rigurosamente determinado, entonces no puede pensarse separadamente el efecto de la reacción; debe ser de modo que ambos conformen las partes integrantes de un hecho dado concreto (de todo un suceso)" (2). La exhortación y la respuesta no pueden desligarse la una de la otra: el exhortante y el que responde se hallan originariamente entrelazados en la relación recíproca.

Dentro del conjunto del discurso y la respuesta se encuentran el oyente y el que responde de forma diferente. Aquel es el activo originario, a cuya actividad el oyente agradece que pueda realizar su ser humano en la respuesta. Si él "no hubiera influido y con ello exhortado al sujeto a la actividad, éste mismo tampoco hubiera actuado. Su acción como tal está condicionada mediante la acción del ser externo a él" (3). Esta primacía del tú sobre el yo sólo sirve sin embargo para la relación de la exhortación originaria. El tú no se encuentra por delante del yo en el orden del ser, sino únicamente en la perspectiva del yo oyente, cuando éste pregunta por su origen. Por el contrario, el yo es lo primario en la contemplación ontológica, porque la exhortación sirve al poder-ser-humano del exhortado, que es fin en sí mismo.

Así el concepto de Fichte del tú se distingue de los nuevos intentos que quieren construir una primacía del tú y conforme al ser, para proporcionar a la ética de la comunidad un nuevo fundamento. La tesis de la primacía del tú sobre el yo procede originariamente de vías de pensamiento teológicas; Friedrich Gogarten en su obra Ich glaube an den dreieinigen Gott, las plantea expresamente por primera vez. El parte de la suposición

de que el hombre está determinado para amar a Dios. Pero como Dios mismo no puede ser objeto del amor activo del hombre, el prójimo se ofrece como la criatura preferida de Dios para el objeto del amor. En su "ser como criatura" el otro es primario, por eso el tú es "anterior" al yo.

También allí donde se habla del tú y su prioridad, aunque no en contextos teológicos, sino en filosóficos, permanece la suposición religiosa de fondo o se afirma sin probarla una primacía. Así quiere trazar Grisebach, Eine Kritische Ethik, en discusión con el idealismo alemán, una ética sin suposiciones. Sin atender al horizonte fenomenal, en el que, como mostramos, se halla la filosofía del yo en Fichte, él entiende el sistema del idealismo alemán únicamente como hipótesis indemostrable del yo absoluto. Frente a toda partida del dogma, que siempre sería un mantenerse en el "pasado", el "presente", el "hoy", el no estar-apresado en el momento, debería formar el fundamento de una ética. Sin embargo, lo que Grisebach no negará, es que reclaman muchas y antagónicas posibilidades del hombre. Si no ha de haber ningún principio desde el que el hombre pueda elegir, porque todos los principios son "puntos de partida" y con ello suposiciones, entonces la decisión ética quedaría totalmente abandonada a la arbitrariedad del momento. Para eludir esta consecuencia, Grisebach introduce un principio, en concreto el de la prioridad del tú sobre el yo. Ella no sería ningún principio, sin embargo, resultaría del mero fenómeno del momento. Pero esto no es más que una afirmación y no se puede probar; más bien esta tesis básica permanece infundable como fósil de un mundo teológico más rico en el vacío de una filosofía sin

principios, que no sólo revela la imposibilidad de una filosofía fundada, sino incluso de una ética en el punto de partida de la falta de punto de partida.

Frente a todos estos intentos de querer proporcionar una prioridad en el ser del tú sobre el yo, con suposiciones no probadas o vías de demostración teológicas, la limitación de la primacía del tú a su forma de aparición en la exhortación originaria, como Fichte la introduce, es el moderado punto de partida de un filosofía sensata. Si debe por tanto conseguirse una fundamentación de la comunidad a partir del tú, esto no puede suceder a partir del tú ontológico primario, sino como máximo a partir de la relación en la que el yo se sabe ligado al tú en su raíz.

Si el hombre se vuelve realmente consciente de sí mismo, entonces descubre al mismo tiempo y a causa de ello, un mundo que le limita; pero a la realidad de su autoconciencia, sólo llega mediante el otro hombre. Así el encuentro con el tú es más originario que la experiencia del mundo. Sólo mediante el tú puede el yo "entenderse como un ser de libre acción. Si se entiende como tal, entonces puede y debe entender un mundo sensible" (4). La serie de yo, tú y ello es por tanto la que primero pronuncia el tú, luego responde el yo, al encontrarse como libre y volverse consciente de sí, y finalmente -al mismo tiempo, pero dependiendo de la cosa- se descubre el mundo como el objeto de la libertad finita.

Parece contradecir a esto Fichte cuando caracteriza al tú expresamente como síntesis de yo y ello, y con ello como ontológicamente secundario frente a ambos conceptos. "El concepto

de yoidad (*Ichheit*), que se encuentra en nosotros mismos, es transferido a algo que es entendido como un ello, como un mero objeto, como algo externo a nosotros, y con ello resulta unido sintéticamente; y sólo mediante esta síntesis condicionada nos surge un tú. El concepto de tú surge mediante la unión del ello y del yo" (5).

Esta contradicción se resuelve inmediatamente si atendemos al hecho de que en la tesis de la originariedad del tú frente al mundo, y en la afirmación de la prioridad del ello ante el tú, la pregunta se plantea en dos dimensiones completamente diferentes. La "*Ichheit*" (yoidad, individualidad) y el "Es" (ello) representan los caracteres ontológicos del yo y del no-yo, donde el no-yo, según nuestras declaraciones anteriores, significa lo que se opone al yo y por lo tanto no es yo; de modo que el no-yo es entendido en el sentido de la "mera objetividad" (6), sin distinguir si se trata de un existente concreto o de un existente del tipo de ser del hombre. Bajo esta suposición, el tú es una síntesis del yo y el ello, y por ello no originario del mismo modo; pues es algo que sale al encuentro desde afuera, luego un no-yo, y tiene el modo de ser del yo, como yo lo entiendo en la exhortación, porque me habla y por su parte me dice tú a mí.

La tesis de la originariedad del tú a partir del mundo, no trata por el contrario de la constitución interna del concepto tú, sino de la serie (del orden, sucesión) del encuentro real. El "ello" no se le aparece al hombre de hecho nunca como tal, como mero no-yo; más bien lo "otro que sale de hecho al encuentro" está siempre determinado y es, u objeto o existente

del tipo de ser del hombre. De igual modo, el yo en este sentido, no es la pura "yoidad", sino el yo realmente consciente de sí mismo, el "que se entiende (*setzen*) a sí mismo no como "*Setzende*" (7) (entendedor) en absoluto, sino como yo "*Setzende*". La originariedad del tú afirma en este sentido que el no-yo del carácter del tú, encuentra al hombre en su realidad antes que el no-yo del carácter de "*Dinglichkeit*" (objetividad, referida a la cosa, al objeto). Habla de la originariedad real, no de la ontológica.

Como la originariedad pasa por alto la doble dimensión del problema del tú, que conforme al tú es por una parte no-yo en absoluto, y por otra se opone a los objetos del mundo (cosas), por ello la crítica que Emanuel Hirsch, Die Idealistische Philosophie und das Christentum, hace al concepto de tú, reconoce la significación fundamental del rol que juega éste en la filosofía de Fichte; en efecto, Fichte ha luchado con la pregunta de la situación del tú; sin embargo, encuentra en el concepto del tú fichteano una contradicción fundamental. Precisamente en Fichte se hace desesperadamente claro que esta pregunta es un dilema, un punto contradictorio en una filosofía construida a partir de un yo "de conocimiento teórico". Su Teoría de la Ciencia se basa en la oración de que sin el no-yo no habría llegado a un yo consciente de su yoidad, expresado de otro modo, que el espíritu sólo es vivo en virtud del enfrentamiento vencido con la objetividad (*Gegenständlichkeit*). Pero en su Teoría del Derecho y Teoría de la Ética reflexiona sobre el tú, lo lleva hasta el extremo de que el yo sólo en el contacto con otro yo, puede acordarse de su propia yoidad.

En estas tesis se acumulan los malentendidos. Por un lado la filosofía de Fichte no está construída a partir del "erkenntnistheoretischen Ich" (el yo de conocimiento teórico); el yo, como Fichte lo entiende, no es primariamente el sujeto de conocimiento, sino el yo real del hombre, en la extensión de su ser-yo. El yo sólo se hace real en su encuentro con el no-yo. La relación con el no-yo y la relación con el objeto en el sentido de cosa, son dos cosas diferentes; la cosa y el tú se hallan ambos bajo el concepto total del no-yo. Además la tesis de Fichte de la relación de la autoconciencia y el conocimiento del tú no vale meramente con la limitación del yo sumergido en la naturaleza. No se habla por un lado de la mística de una fusión con la naturaleza, sino de la realidad del yo, y por otro lado de que ésta no sólo trata el Derecho Natural, sino ya la Teoría de la Ciencia, de modo que entre ambos no hay ningún contraste; sólo es diferente el ámbito del problema total que tratan. La Teoría de la Ciencia pregunta por las condiciones primordiales y por la posibilidad interna del yo real; el Derecho Natural se basa en la Teoría de la Ciencia y separa la realidad; su concepto del tú surge de una interpretación más concreta del impulso y del no-yo. El tratamiento de la pregunta del tú en Fichte no es un punto contradictorio, sino el desarrollo consecuente de la ontología general del yo y el no-yo en la ontología regional de la unión (*Mit-sein*) con otros.

En el suceso total de la exhortación originaria también debe contemplarse el yo que responde al tú. De él hasta ahora quedó claro que en la comprensión del objetivo, la exhortación le presenta como encontrándose a sí mismo como libre. Pero como

lo primero que se ve es el otro hombre, el oyente se ve a sí mismo originariamente unido al otro, y por ello limitado en sus posibilidades de ser mediante el hecho de la existencia del otro; el otro tiene posibilidades del ser que son tuyas y no mías, y por ello yo sólo me conozco con determinadas posibilidades del ser (8). La libertad por lo tanto está cerrada entre barreras ya en el comienzo de la autoconciencia mediante la libertad del otro. "Yo me atribuyo a mí mismo toda la libertad que he entendido, porque también debo entender a otros seres libres y atribuirles una parte de la misma" (9); "yo descubro originariamente una determinada esfera para mi libertad" (10).

El tú posibilita al hombre a realizar su poder-ser-libre; "en la última determinación de su realidad reside en él la razón" (11). Mientras que el yo realiza libre a partir de sí sus posibilidades, "constituyendo su propia libertad e independencia" (12), mediante la existencia del otro, la libertad no es determinada casualmente, sino que se le fija un círculo, y sólo dentro de éste podrá ser efectiva. Mediante la exhortación "se le indica al sujeto la esfera de su acción" (13).

Aquí, así lo muestra Fichte, surgen los conceptos del individuo y de la persona. El individuo es el yo que se ha encontrado en diferencia a los otros, como un ser determinado con un círculo determinado de su poder-ser. "Lo que eligió en esta esfera es exclusivamente su yo, es el individuo, el ser racional determinado mediante la contraposición con otros seres racionales; y él mismo está caracterizado por una manifestación determinada de la libertad, que le corresponde exclusivamente a él" (14). Esta posesión de la propia esfera del poder-ser de la

persona "integra su carácter individual; mediante esta determinación, ella es aquella que es, ésta o aquella" (15).

En primer lugar es significativo aquí que la individualidad -la forma de ser del individuo- no es supuesta simplemente como hecho, sino que es probada como condición de la posibilidad de la autoconciencia. La determinación, la individualidad, es la manera en la que el hombre se encuentra a sí mismo y por ello "no hay ninguna autoconciencia, sino conciencia de la individualidad" (16); "un hombre real, el hombre en toda su determinación, sólo puede pensarse como individuo, esto es, él sólo puede volverse consciente de sí mismo como individuo" (17). "Por lo tanto es condición de la yoidad el entenderse como individuo" (18).

Es cierto que aquí vale la misma limitación que hicimos arriba al hablar de la conciencia de la existencia de otros hombres; en efecto, puede demostrarse como necesario que el hombre se ha encontrado a sí como diferente de otro hombre, y que conforme a esto debe ser individuo; no obstante, la forma especial de la individualidad, la "especial limitación" (19), la determinación "mediante la que yo soy entre los hombres una determinada persona" (20), no puede derivarse más de la esencia del hombre. "En la yoidad reside que cada yo sea individuo; pero sólo individuo en absoluto, no el determinado individuo A o B o C, etc" (21).

Al dejar surgir el concepto de individualidad del *Sich-verstehen* del hombre, Fichte supera el concepto tradicional de individuo. Todavía Kant entendía al individuo como lo indivisible, y equiparaba los "individuos" a "puntos que no tienen extensión (circunferencia, contorno)". En esta concepción

del individuo se manifiesta la orientación básica de la filosofía occidental, que entiende al hombre a partir del ser de las cosas de la naturaleza y por ello del concepto de totalidad y de sus partes. Cuando frente a esto Fichte interpreta la esencia del yo a partir de éste mismo, el punto de partida de la interpretación ya no puede ser el hecho de que el hombre es una unidad indivisible, sino que es determinado y diferente en comparación con otros semejantes a él. También en el concepto de la individualidad, se muestra que Fichte aplica la ontología del hombre a partir del punto de partida adecuado a ella.

El concepto de individualidad por lo común es contrapuesto al de comunidad; el individuo es entendido como el particular en oposición a la unidad social. También en el concepto de individualidad de Fichte se contiene este momento: mientras me atribuyo una esfera del poder-ser y atribuyo igualmente al otro una esfera tal, me delimito de él, y me dirijo primariamente a mí en mi limitación. Pero sería falso sacar de ello la consecuencia de que el concepto de Fichte de individuo sea "individualista". En primer lugar la vista del otro ya se halla en la delimitación; "yo me entiendo como individuo en relación a otro ser racional y aquel se entiende como individuo en relación a mí" (22). Aún más estrecha es la relación en el hecho de que la posibilidad de encontrarse como individuo está condicionada mediante el "*Miteinander*", la unión, de discurso y respuesta. Precisamente allí donde le surge al hombre el concepto de su ser como un individuo, se halla en relación con otro; así, "el primer estado, como la raíz de la individualidad, no se halla determinado por mi libertad, sino por mi relación con otro ser

racional" (23). El concepto de individualidad de Fichte remite por tanto al ser con otro hombre; sólo a partir de aquí se encuentra el hombre a sí mismo como particular. "El concepto de hombre no se halla por lo tanto en el concepto de un particular, pues un tal es impensable, sino de una especie (género)" (24). Originariamente el hombre no es un individuo aislado, sino un ser del "*Miteinander*" (estar con otro).

La relación de discurso y respuesta que circunscribe al hombre al comienzo de su existencia no es todavía una comunidad real. A una comunidad tal corresponde una dedicación consciente a los otros. La relación de discurso y respuesta ha cobrado forma, pero no se ha transformado en una comunidad, sino que ha caído inmediatamente en una contraposición (*Gegeneinander*). Por ello Fichte investiga si la exhortación originaria exige por sí misma una conducta comunitaria del hombre.

También aquí la investigación debe partir de que el hombre, en el suceso de la exhortación originaria, logra el concepto de su individualidad de la vista del otro. "Yo me entiendo en oposición a C como individuo únicamente porque me atribuyo exclusivamente una esfera para mi libre elección, que le quito a él, según el concepto de individualidad en absoluto" (25). Precisamente a partir de esta oposición, entiendo también al otro como individuo. "Yo me entiendo como ser racional y libre en oposición a C únicamente porque también a él le atribuyo razón y libertad; por lo tanto acepto que se ha seleccionado igualmente libre en una de las esferas diferentes a la mía" (26). Además el oyente debe suponer que el exhortante ya ha tenido en consideración, entre sus posibilidades, a él, y a sus

posibilidades de existencia. Yo debo aceptar por lo tanto, "que él, en su elección, en la esfera de su libertad, ha tenido en cuenta mi libre elección, ha abierto para mí una esfera con objetivo e intención" (27). La actitud del otro en la exhortación es por ello una "autolimitación" (28) y debe ser tal porque sólo mediante ella el oyente recibe "el conocimiento" del otro "como un ser libre y racional" (29).

En esta situación el otro parte de la suposición de que yo soy un ser que posiblemente puede llegar a ser un hombre real y autoconsciente. "Su autolimitación está condicionada por el conocimiento del sujeto, como de un posible ser libre" (30). Sólo deberá admitir que soy un hombre cuando respondo, de la manera que sea a su exhortación, y por ello me entiendo libre. Pero si mi ser humano debiera presentarse en el hecho de que yo, sin barreras, accione mi libertad y con ello le ataque a él mismo, que me ha dejado libre en la exhortación, en el círculo de sus libres posibilidades, entonces él me negará a mí, al que en efecto reconoce como hombre, que yo en verdad sea lo que el hombre puede ser. Pues yo sólo he podido comprenderme como limitado por las posibilidades del ser del otro; si yo perturbo o incluso destruyo esta esfera del otro que posibilitó mi existencia, entonces obro contra lo que he reconocido como propio de mi ser en un punto esencial de mi existencia, me desuno de mí mismo y no cumplo la auténtica posibilidad de mi ser humano.

Así que debo reconocer necesariamente al otro como ser racional, "en tanto que me opongo a él como individuo racional, se entiende, en tanto que yo, procedo de forma consecuente a mis conocimientos" (31). Pues esta consecuencia es condición para que

el otro pueda reconocermé como ser racional. Si el sujeto recibiera el conocimiento del otro como hombre, pero no limitase a consecuencia del mismo su libertad, para permitirle al otro la posibilidad de obrar libremente, entonces el otro no podría llegar a la conclusión de que sea un ser racional, porque la conclusión sólo se vuelve necesaria mediante la autolimitación. Así que la culminación del conocimiento categórico del ser, como un ser libre, está condicionada por el conocimiento y la correspondiente acción del sujeto. Si me limito a mí mismo y dejo libre al otro, él por su parte está obligado por el mandamiento de la consecuencia a tratarme a mí, al que primero sólo con reservas reconoció como ser libre y racional, realmente como a tal. "Así como yo le reconozco, le trato, así él está por su manifestación problemática ligado o atado, obligado por una consecuencia teórica a reconocermé categóricamente, esto es, a tratarme como a un ser libre" (32).

"La relación de seres libres entre sí está por ello necesariamente determinada de la forma siguiente, y es entendida como: el conocimiento de un individuo del otro está condicionado porque el otro le trata como un ser libre, esto es, limita su libertad por el concepto de libertad del primero. Pero la forma de este tratamiento está condicionada por la forma de actuar del uno contra el otro. La relación de seres libres entre sí, es la relación de un efecto recíproco mediante inteligencia y libertad. Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen respectivamente; y ninguno puede tratar al otro, como un ser libre, si ambos no se tratan así respectivamente" (33). El suceso de la exhortación originaria exige además una conducta

determinada de cada una de las partes frente a la otra, en concreto, que se respeten en el círculo de su libertad. "Aquí sucede una unión de opuestos en uno; él, por su parte, cumple la condición, por la que yo le reconozco, y me la impone a mí por mi parte. Yo cumplo la condición, le reconozco realmente y le obligo por ello, a consecuencia de la condición impuesta por él mismo, a reconocerse categóricamente, me obligo, a consecuencia de su reconocimiento, a tratarle a él igual" (34).

"El concepto de individualidad es posible en cada ser racional sólo en tanto que él es contemplado por otro. Por lo tanto nunca es mío, sino, según mi confesión y la del otro, mío y suyo, suyo y mío, un concepto comunitario en el que dos conciencias se unen en una. Una comunidad está determinada por el concepto dado, nos hallamos ligados y obligados el uno al otro mediante nuestra existencia" (35). El hombre sólo se hace particular esencialmente en la comunidad.

De camino hacia su demostración, Fichte tropieza aquí con la comunidad, y la desvela como condición necesaria de la autoconciencia. El hombre, por su origen, debe entrar en comunidad con otros esencialmente; la comunidad pertenece a las determinaciones originarias del ser, "él sólo puede ser pensado en la comunidad con otros. El hombre está determinado a vivir en sociedad, debe vivir en ella, no es un hombre completo y se contradice a sí mismo cuando vive aislado" (36).

Esta demostración no afirma que todo hombre exista realmente en el sentido indicado comunitariamente y que deje ser libre a todo otro que encuentre originariamente. Condición para que la exhortación original consiga su meta, es que el oyente obre de

forma consecuente a su examen. A la esencia del hombre pertenece la libertad formal, y a partir de ella él puede decidirse contrario de existir consecuentemente. Cuando Fichte prueba la comunidad como necesaria a partir de la esencia del hombre, no la prueba en el sentido de que sea un predicado sin más de todos los hombres, sino como tarea, que se plantea necesariamente a partir de la esencia del hombre. Así ve él al hombre: que su ser no se agota en la posesión de determinadas cualidades, sino que a partir de él mismo le está planteado como tarea que él puede cumplir o errar.

Aún hay que hacer otra limitación. El concepto de la comunidad, como fue deducido, se basa en la relación con otro, la cual se agota en la libertación de su propia esfera, luego, en el respeto recíproco de la existencia; ella es únicamente "comunidad del tratamiento racional recíproco" (37). Pero es razonable que con ello no se ha conseguido el más profundo y pleno concepto de comunidad. En primer lugar es importante, no obstante, que la comunidad en general es encontrada como necesidad del ser del hombre. Si se puede seguir construyendo sobre este fundamento y conseguir el concepto global de comunidad, debemos verlo en la interpretación más detallada de Fichte.

La comunidad deducida hasta ahora, de acuerdo con la rigidez del concepto, sólo tiene duración para el momento de la exhortación originaria. Sí puede exigirse del ser del hombre que él entre con el otro en la relación del respeto recíproco, sin embargo con ello aún no se ha dado, que él no pueda salir de nuevo de ella y volverse contra el otro. Entonces debería ocurrir

que el momento de la exhortación ya llevase en sí instrucciones para el futuro.

Antes vimos que el hombre se entiende en el momento presente siempre desde un pasado; y de igual modo comprende necesariamente que se extiende desde su presente en un futuro. En el presente él se entiende como libre. "Pero ¿qué significa ser libre? Por lo visto poder realizar los conceptos comprendidos de sus acciones. Pero la realización siempre sigue al concepto, y la percepción del producto trazado de la actividad, siempre es futura en relación con el trazado del concepto de ello" (38). Así la libertad de la voluntad es el origen del concepto de futuro; mediante la voluntad, y únicamente mediante ella, es englobado el futuro en el momento presente, mediante ella es posible el concepto de un futuro en absoluto, como tal" (39).

Más allá de esta caracterización formal de la relación presente y futuro, puede hacerse algo de lo deseado de la voluntad que se extiende hacia el futuro. En efecto, los objetos de la voluntad no son esencialmente deducibles, pero lo que el hombre siempre quiere cuando traza libre sus objetivos, es que pueda ser libre en la ejecución de lo proyectado. "La libertad por ello se fija siempre en el futuro, y ella debe integrar el carácter de un ser para todo futuro del individuo" (40). Quién se entiende en el presente como libre, se quiere siempre como libre.

De ello se deriva que a causa de mi poder-ser-libre del otro, ya en el momento de la comunidad original, deba exigir de él que él me deje también libre en el futuro; yo exijo por lo tanto, como mi libertad, a todo futuro, también su limitación

mediante sí mismo a todo futuro, y todo esto inmediatamente así como me entiendo como individuo; yo exijo por lo tanto consecuencia de él, esto es, que todos sus conceptos futuros estén determinados por un concepto precedente, el reconocimiento de mí como un ser racional (41). Pero ahora la autolimitación del otro se halla a causa de la reciprocidad del concepto de individualidad bajo la condición de que yo también le dejo a él libre en su acción. Si yo exijo de él el respeto, también debo exigírmelo a mí mismo. "Yo me impongo por ello la misma consecuencia, y su acción está condicionada por la mía" (42). "Nos hallamos mutuamente en el efecto recíproco de la consecuencia de nuestro pensamiento y de nuestra acción consigo misma y contraria" (43). Con ello aparece en la fundamentación de la comunidad la exigencia de la consecuencia. No sólo se decide la dedicación positiva originaria al otro de que el hombre se resuelva fiel a sí mismo, sino que también la posibilidad de duración de la comunidad surgida en la exhortación originaria proviene de la resolución, de existir tras los reconocimientos sobre la tarea. "Pero la consecuencia depende de la libertad de la voluntad" (44); "pues el ser libre puede y tiene la capacidad física de perturbar la libertad del ser racional, o de aniquilarla por completo" (45). Por lo tanto, cada uno sólo está obligado, por la resolución arbitraria, a vivir con otros en sociedad.

Y sin embargo esta arbitrariedad se halla bajo un mandamiento. En efecto éste no proviene del mero ser humano en su sentido formal. "El ser racional no está absolutamente ligado, por el carácter de la racionalidad, a desear la libertad de todos

los seres racionales externos a él" (46). Por ello, a partir de las condiciones que Fichte fija en su Derecho Natural, no puede fundamentarse la comunidad; "si alguien no quiere limitar su arbitrariedad, no puede oponérsele nada en el terreno del derecho natural, excepto que debe alejarse de toda sociedad humana. Una obligación, la consecuencia de sí mismo, y con ello la duración de la comunidad como deseo, se muestra en la Moral" (47).

NOTAS:

- (1) Sämtliche Werke, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, Band III, p. 34.
- (2) Ibid.
- (3) Ibid., p. 41.
- (4) Ibid., p. 35.
- (5) SW, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Band I, p. 502.
- (6) Ibid.
- (7) Ibid., p. 502-503.
- (8) SW, Grundlage des Naturrechts ..., p. 41.
- (9) Ibid., p. 40-41.
- (10) SW, System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre, 1798, Band IV, p. 220.
- (11) SW, Grundlage des Naturrechts ..., p. 41.
- (12) Ibid., p. 42.
- (13) Ibid., p. 41-42.
- (14) Ibid.
- (15) Ibid., p. 56.
- (16) Ibid., p. 46.
- (17) Ibid., p. 62.
- (18) SW, System der Sittenlehre ..., p. 221.
- (19) Ibid., p. 225.
- (20) SW, Zweite Einleitung in die ..., p. 489.
- (21) SW, System der Sittenlehre ..., p. 231.
- (22) Ibid., p. 221.
- (23) Ibid., p. 222.
- (24) SW, Grundlage des Naturrechts ..., p. 39.

- (25) Ibid., p. 46.
- (26) Ibid.
- (27) Ibid.
- (28) Ibid., p. 43-44.
- (29) Ibid., p. 45-46.
- (30) Ibid.
- (31) Ibid., p. 47.
- (32) Ibid.
- (33) Ibid., p. 44-45.
- (34) Ibid., p. 47.
- (35) Ibid.
- (36) Ibid., p. 112.
- (37) Ibid., p. 88.
- (38) Ibid., p. 51.
- (39) Ibid., p. 117.
- (40) Ibid., p. 51.
- (41) Ibid., p. 51-52.
- (42) Ibid., p. 52.
- (43) Ibid.
- (44) Ibid., p. 86.
- (45) Ibid., p. 92.
- (46) Ibid., p. 88.
- (47) Ibid., p. 87-88.

LA COMUNIDAD.-

A) Comunidad jurídica y Ley jurídica:

La comunidad, como la hablamos hasta ahora, se extiende sólo a dos hombres: el exigente y el oyente. De hecho hay en la existencia del hombre diferentes relaciones de comunidad, y por ello hay que preguntar si ellas también surgen necesariamente del ser del hombre. Pero la fundamentación de la comunidad no necesita de esta demostración, basta con mostrar que el hombre debe formar comunidad con los otros cuando los encuentra.

Ahora vale la exigencia del respeto recíproco de la libertad que fue derivado de la exhortación originaria, "entre mí y cada individuo racional con el que entro en efecto recíproco" (1). En todos estos casos existe la posibilidad de la infracción de la libertad y por ello es necesario asegurarla. "Resulta que cada miembro de la sociedad debería limitar su propia libertad externa mediante libertad interna, de forma que todos los que estén cercanos a él, puedan ser libres externamente" (2). Con todos los otros que se encuentra el hombre debe formar la comunidad del respeto recíproco. Fichte llama a esta forma necesaria de la unión la "*Rechtsverhältnis*" (relación o conducta jurídica) (3). El dogma de su derecho reza así: "el ser racional finito no puede aceptar a otros seres racionales finitos fuera de él sin entenderse como hallándose con los mismos en unas determinadas relaciones, que se llaman "Relación jurídica" (4).

También aquí, como en la comunidad originaria de la exhortación, la unión presente remite al futuro. Si el respeto recíproco que se extiende al futuro se formula expresamente,

entonces tiene lugar la ley jurídica: "todos deberían haber hecho la ley de no molestar la libertad de aquellos con los que se hallan en efecto recíproco mutuamente" (5). Así lo expresa Fichte como "argumento legal": "yo debo reconocer al ser libre externo a mí en todos los casos como a tal, esto es, debo limitar mediante el concepto de la posibilidad de su libertad" (6).

El derecho, como la resolución formulada al dejarse ser libres respectivamente, crea la "posibilidad" de una comunidad de seres libres" (7). "Sólo mediante aquel concepto se me origina una comunidad de seres libres" (8). La reunión de la libertad de muchos, sólo es posible mediante la ley jurídica (9). Como el concepto de derecho es esencialmente necesario, "se afirma que él reside en la esencia de la razón" (10), y "ningún ser racional finito es posible sin que aparezca en él a causa de su naturaleza racional" (11). "El concepto de derecho es el concepto de la necesaria relación de seres libres entre sí" (12).

"Debe haber una ley comunitaria, necesariamente reconocida por nosotros, según la cual nos mantegamos sobre las conclusiones, y esta ley deberá tener el mismo carácter que aquella comunidad, con carácter de racionalidad, y su ley significará la unanimidad entre nosotros mismos y nuestras consecuencias" (13). Pero la ley jurídica sólo tiene "validez hipotética" (14); "su validez depende únicamente de si alguien es consecuente o no lo es" (15). Ser consecuente frente a sí mismo es la tarea esencial del ser humano, y así Fichte de nuevo basa la necesidad esencial de la comunidad jurídica en el concepto bien entendido de hombre.

En el argumento jurídico, que forma el fundamento de la

comunidad de derecho, se decía: "cada cual limita su libertad, el círculo de sus acciones libres, mediante el concepto de libertad del otro" (16). Pero si se exige que deba omitirse toda acción que pueda molestar al otro en su libertad, ¿no debe entonces renunciarse a cualquier manifestación de libertad? Pues toda acción limita de alguna manera las posibilidades de la acción del otro. Si el hombre no llega a su propia acción, su existencia como hombre no puede cumplirse. Por ello la pregunta: ¿hasta qué punto debe cada cual limitar la cantidad de sus acciones libres a causa de la libertad del otro? (17). Fichte responde a esta cuestión al diferenciar un doble concepto de libertad: la libertad que el particular debe limitar es el ámbito de obrar sus posibilidades, el "círculo de sus acciones y manifestaciones resueltas con libertad en el mundo sensible. El concepto de libertad es aquí cuantitativo y material" (18). Pero la libertad que hay que cuidar con el otro, no es su poder-actuar libre, sino únicamente su posibilidad de poder ser libre en absoluto. "Aquí la misma palabra tiene otro sentido y la significación de la misma es únicamente cualitativa y formal. Cada cual debe poder ser una persona libre; pero hasta dónde debe ampliarse el círculo de sus acciones posibles por la libertad, de ello no se determina nada en principio mediante la ley" (19). El hombre debe por lo tanto limitarse solo en tanto que no impida al otro el ser hombre en libertad.

Este exigir respeto en el ser del otro es llamado por Fichte "Urrecht" (derecho primigenio), como el "concepto de derecho que a cada persona, como a tal, debe corresponderla absolutamente" (20). Es el derecho del hombre como tal, y por ello, porque

pertenece a la dotación esencial del hombre, "un derecho que se autoriza a sí mismo, que se constituye a sí mismo como derecho, es decir, un derecho absoluto" (21).

El concepto de *Urrecht* como derecho es "condición de la posibilidad de la reunión de seres libres" (22). El hombre tiene la posibilidad de actuar libremente en el mundo real, luego "el derecho de la continuación de su influencia sobre todo el mundo sensible" (23), y por otro lado, como todo ser libre se ejecuta mediante el cuerpo, "el hombre tiene el derecho de continuar su absoluta libertad e intocabilidad de su cuerpo" (24); el respeto del *Urrecht* insiste en el mandamiento de tratar al cuerpo del otro arbitrariamente (25) o de apropiarse arbitrariamente los objetos que le han servido en sus fines (26).

Queda claro que la libertad de la posesión del objeto, y su propiedad sólo son momentos de la existencia del hombre en el mundo sensible, y por ello tampoco la determinada actitud comunitaria no comprende la auténtica profundidad del ser humano. Fichte sólo nos muestra en la tendencia a caracterizar la comunidad jurídica (*Rechtsgemeinschaft*) y su actitud.

En el término de la *Rechtsgemeinschaft* reside una dificultad. El respeto del derecho primigenio del otro, al que yo me decido en el origen de la comunidad jurídica, se halla bajo la condición de que también el otro atienda a mi libertad; toda relación jurídica (de derecho) entre determinadas personas está condicionada por su reconocimiento recíproco. En efecto, yo puedo enterarme en el momento correspondiente de que el otro respeta mi libertad; pero no puedo estar seguro de que esto quizás no suceda sólo porque él necesita mi atención a su libertad en el

momento, como equivalente, y que en el siguiente momento caiga sobre mí o irrumpa en la esfera que me he apropiado en el mundo sensible. Si, entonces, le dejo espacio para su libertad, tal vez creo por ello la base desde la que destruirá mi libertad. Pero si por otro lado, el sentido de la existencia humana es llegar a la libertad, entonces el hombre no puede hacer nada que entierre la posibilidad para ello, y no puede dejar libre al otro a un futuro incierto. Si por tanto debe ser posible la comunidad jurídica -y debe ser posible porque es esencialmente necesaria-, entonces debe haber una posibilidad de crear para el futuro una seguridad de la acción recíproca. Fichte ve una posibilidad tal en el hecho de que los hombres que se hallan en relación unos con otros se aseguren entre sí la libertad para el futuro, de modo que concluyan entre ellos un tratado de garantía sobre ello. Así debe haber tanto un dejar libre al otro, como una seguridad para el futuro, y como ambas cosas sólo son posibles mediante tratados (convenios), por esta razón, así lo argumenta Fichte, el cierre de un tratado, o con más exactitud, de un sistema de tratados, es necesario a partir de la esencia del hombre.

Para asegurar la libertad se exige en primer lugar trazar el terreno que cada cual contempla como propio (27); igualmente necesario es "un tratado sobre la propiedad" (28), en el que cada uno promete respetar al otro en el futuro (29). Un tratado tal es condición exclusiva de la comunidad jurídica (30).

Sin embargo, este contrato de propiedad no basta por sí solo para garantizar la libertad en la unión; pues ¿de qué sirve dejarse garantizar la propiedad por los hombres particulares, si

alguno, que acaso es más poderosa que yo, puede caer sobre mí?. Mi libertad sólo recibe seguridad mediante un segundo tratado, el tratado de protección (*Schutzvertrag*), "en el cual a cada uno de los particulares

promete ayudarles a proteger la propiedad reconocida con su fuerza, con la condición, de que por su parte ellos le ayuden igualmente a defender la suya contra la violencia" (31).

Todavía es preciso un tercer tratado para completar la estructura de las relaciones. Podría ser que el otro se deje proteger por mí y me prometa su protección porque él la necesite ahora, y después, cuando yo mismo necesite ayuda, ignore el tratado (32). Como el derecho no puede "fiarse" de la mera confianza, se debería tomar la disposición que obligue al otro a prestarme la misma ayuda que yo le presté. Esto sucederá porque el otro y yo mismo realizaremos de antemano nuestro tratado para la protección común, al poner entre ambos un "poder protector" (33). Y en efecto, este prepotente debería defender el derecho frente a la injusticia que el particular podría proyectar hacer (34). La cuestión está en saber cómo puede realizarse una hegemonía tal.

La tesis que Fichte propone reza sobre una hegemonía que defiende necesariamente que el derecho nace de la mera unión de hombres como tal. En principio, está claro sin más, que cada fusión de hombres crea un poder mayor que el del particular. "Una hegemonía sobre un ser libre sólo puede ocurrir si varios seres libres se asocian; pues en el mundo sensible no hay nada que sea más poderoso que un ser libre (precisamente por eso, porque es libre, y puede dar a su fuerza una dirección determinada con

razonamiento). La fortaleza de los seres consistirá únicamente en su asociación" (35). La unión de los hombres, continua Fichte, quiere siempre necesariamente el derecho, y crea derecho. "Una cantidad de seres libres se unen; los unos quieren vivir con los otros" (36); pero esto únicamente es posible si "cada uno limita su libertad con la libertad de todos los restantes" (37).

"La seguridad de los derechos, sin embargo, sólo se lleva a cabo con las voluntades conformes de todos. Así es necesario, si debe haber un derecho, que la voluntad de una determinada cantidad de hombres sea realmente conforme en cualquier punto del tiempo" (38). La conformidad de estas voluntades es el denominado tratado de la unión (39).

Este tercer tratado es en el que se forma la auténtica comunidad. El tratado de propiedad limita y el tratado de protección promete, ayuda sólo para el caso de necesidad; por el contrario, el tratado de la unión crea una unión real. Pero así como los otros dos tratados no ofrecen ninguna seguridad sin él, así él mismo es incompleto sin aquellos. Así debe y puede contemplárseles como unidad; en este sentido Fichte habla de todos ellos juntos como de los "*Staatsbürgerverträge*" (40) = Tratados del ciudadano del Estado, o de "*Bürgerverträge*" (41) = Tratados del ciudadano, y llama a todo lo que se forma en el tratado de la propiedad, de la protección y de la unión, el Estado o el ser común (42). Para que sea posible la unión de hombres es necesaria la creación de un Estado; "seres libres no pueden ser pensados juntos sin que limiten recíprocamente sus derechos, sin que la extensión de las injusticias se transforme en la de los derechos en un ser común. Como el derecho nace

originariamente del ser humano, así también el Estado es necesario a partir del ser del hombre "(43).

Que un tratado sirva de base al Estado no puede ser comprendido en el sentido de un hecho efectivo, sino en el sentido de una necesaria forma de contemplación del hombre. Fichte adopta de la filosofía de la Ilustración la teoría de los tratados para expresar con ello que todo ser estatal debe reposar en la libertad y en la decisión; el hombre debe entenderse de modo que sólo pueda someterse al Estado con completa libertad (44), como ha concebido todo lo que es como su ser con libertad. "El Estado no es un don de la naturaleza, sino una tarea necesaria para la libertad; alcanzarlo es ofrecido por la naturaleza y la razón" (45).

Pues la libertad como duradera sólo es posible en la comunidad del Estado. El hombre "sólo en la unión con el Estado obtiene un determinado puesto en la serie de las cosas, un punto de reposo en la naturaleza. Fuera de él, sólo tendría lugar para él, un placer pasajero, pero nunca podría contar mínimamente con algo futuro" (46). Si en una primera ojeada la libertad parece estar opuesta a la unión, se muestra sin embargo que precisamente ella exige el Estado y la entrega a él. "Está claro que el que entra en una asociación tal, obtiene su libertad" (47).

En una primera perspectiva podría parecer como si el Estado, que se ha realizado mediante los tratados de los particulares entre sí, permaneciera sólo como la suma de estos particulares, y no fuera una auténtica totalidad, sino un conglomerado. Fichte acentúa frente a esto, que el tratado del ciudadano es cerrado con la real totalidad del Estado, el cual está formado con los

tratados de los particulares (48).

El Estado, como totalidad, parte de la esencia del tratado, y su auténtica función es formar una comunidad del tratado de la unión. En él se forma un poder protector que ayuda a quién sea atacado. La ayuda se exige y garantiza "para ningún individuo en particular, y sin embargo para todos" (49). Entre los particulares, cualquiera puede ser el protegido, y la imagen uniforme de la totalidad se referirá a "todos". En el concepto del que hay que proteger confluyen precisamente, a consecuencia de la necesaria determinación en la cual un particular podría necesitar de la protección manifiesta, todos los particulares en uno (50). El concepto de Estado como una totalidad es un concepto necesario; su oscilación "es aquella mediante la cual todos confluyen en uno, y ya no es un concepto abstracto, sino que están unidos en el hecho, como un todo" (51). "El particular se vuelve una parte de un todo organizado, y se funde con él en uno" (52).

Para aclarar el hecho de que el Estado sea un totalidad viva, introduce Fichte el concepto de Organismo. "El concepto planteado puede aclararse oportunamente mediante el concepto de un producto organizado natural: como el de un árbol" (53). Pues como en un organismo natural las partes contribuyen, por su propia voluntad, al mantenimiento de la totalidad, así también ocurre en el Estado; si se le da a cada particular conciencia y voluntad, él debe, si quiere su automantenimiento, querer el mantenimiento del árbol, porque su propio mantenimiento sólo es posible con esta condición.

El Estado es, o una creación de la naturaleza que se influye

a sí misma, o acaso una criatura independiente de Dios; pero Fichte mantiene rígidamente unido al contexto el *Sich-verstehen* del hombre. Este no se comprende únicamente como miembro de una totalidad existente para sí, sino que entiende esta totalidad, al mismo tiempo, como creación de su libertad. El Estado se forma y crece para que el hombre realice su poder-ser, y el hombre sólo puede realizar su ser en el Estado. Al mantenerse él mismo dentro de la totalidad, "mantiene con ello, en su parte, a la totalidad, y precisamente porque la totalidad mantiene a cada parte en su lugar, retorna a sí misma y se mantiene a sí misma" (54).

B) La Comunidad Moral:

La última causa por cuya razón se llega a la formación de un Estado no reside en sí misma, sino, como es exigido por la cosa, en el hombre. Pero aquí no son la fuerza de la entrega o del afán de comunidad, de los que resulta el Estado, sino de la intención de conservar la propia libertad; sólo porque el hombre quiere su libertad individual y ella únicamente puede ser conservada en el Estado, se decide él a la existencia estatal. Por ello en el Estado la comunidad no es un fin en sí misma, sino que sirve a la posibilidad de la existencia humana.

Si esta fuera la última palabra de Fichte, entonces la comunidad pertenecería necesariamente al ser del hombre, pero no llegaría hasta su origen. Nuestras discusiones sobre el concepto de individualidad ya mostraron que el hombre no es caracterizado por él en su ser más originario, sino que éste se entiende más originariamente en el discurso y la respuesta en comunidad con el tú. Esta primera comunidad se desarrolla

necesariamente sobre el concepto de la individualidad hacia el Estado, pero esto no quiere decir que esta sea la única o ni siquiera la esencial forma de comunidad de la que surja.

Una fundamentación más profunda de la comunidad, como la hay en El Derecho Natural, la encuentra Fichte en las suposiciones que sirven de base a su Teoría de la Moral. En efecto, también aquí el respeto de la libertad del otro es el punto de partida, pero no se limita al respeto externo y no surge sólo en la esfera de la posesión, sino que enraiza inmediatamente en la oposición de la exhortación originaria. Yo me he vuelto hombre mediante la llamada del otro; si no le dejo a éste espacio para ser hombre, aniquilo aquello a lo que debo mi existencia. Una acción destructora tal es posible en efecto, pues también es aquí libre el hombre. Pero si actúa así, contradice a su conocimiento ganado en el principio. La lealtad al origen -de la que ya hablamos-, la doble consecuencia, su acción según su conocimiento y su posterior entendimiento tomado después del originario, necesitan para formarse exigir al hombre el respeto de la libertad como la esencial posibilidad del ser del otro.

Mi individualidad (*Ichheit*) e independencia están condicionadas por la libertad del otro; mi impulso (afán) de independencia no puede partir simplemente de aniquilar la condición de su propia posibilidad, esto es, la libertad del otro (55). Así son válidos "la absoluta prohibición de molestar la libertad del otro" y "el mandamiento de considerarlo independiente, y no utilizarlo como medio para mi fin" (56).

Lo que en principio valía para el que me encontraba originariamente debe, precisamente por fidelidad al origen,

extenderse a cualquier otro hombre que me encuentre. Pues cuando he comprendido por una vez que el ser esencial del hombre reside en la libertad, entonces actúa de forma contraria a mi conocimiento si no trato a cualquier hombre como a un ser libre. "Yo no puedo ser independiente en perjuicio de la libertad de otros" (57). "Yo no puedo molestar la libertad de seres racionales" (58).

De esta actitud del respeto incondicionado de la personalidad del otro, ve surgir Fichte una más profunda superación del individualismo, cómo se realiza en la necesidad de la formación del Estado. La independencia, la meta final del hombre, insiste en la independencia de influencia extraña y en el ser únicamente a partir de sí mismo, cobrando realidad en la dominación de las oposiciones concretas que salen al encuentro del hombre. Su superación se realiza de modo que lo existente que se encuentra es incluido en el trazado de fines del hombre, y esto de forma variada, en el conocimiento, en el uso cotidiano, en la aspiración de la meta. El ideal hacia el que el hombre se dirige necesariamente por su esencia es, como vimos, el mundo, cuando se le contempla como incluido en la aspiración infinita del yo hacia su libertad. "La independencia, nuestra última meta, insiste en que todo es dependiente de mí, y yo no soy dependiente de nada" (59). En correspondencia, la ley moral exige que "yo someta todo lo que me limita o, lo que es lo mismo, lo que se halla en mi mundo sensible, a mi objetivo final; lo convierta en un medio de acercar a mí la independencia absoluta" (60).

Pero a esto se opone que el hombre debe dejar libres a los otros, y que no puede incluir en su propio objetivo final lo que

otros han sometido a sus objetivos (61). "Yo no puedo y no tengo permiso de ser y llegar a ser todo, porque hay algunos otros que también son libres" (62). La razón de esta prohibición reside en la actitud del respeto incondicionado que exige la ley moral. Ambas exigencias, someter todas las cosas, y no someterse a todas ellas, "son mandamientos inmediatos de la ley moral" (63); aquí se halla una contradicción de la ley moral consigo misma. Pero como un conflicto tal es absurdo, ambos mandamientos deben poder unirse.

El antagonismo, la contradicción, puede resolverse si se atiende a qué se refiere realmente la independencia. Para ser independiente no se depende de someter bajo su dominio a tanto existente como sea posible. Si se entendiera de este modo la libertad cuantitativamente, el hombre más libre debería ser el que más cosas del mundo se apropiara. Sin embargo la experiencia muestra que la magnitud de la posesión o de la influencia no tiene porque ir unida con la amplitud de la libertad; más bien, la independencia se realiza en que incluye en sus fines lo existente que se halla en el camino o impide el camino; la independencia cobra forma en el avasallar de las cosas mundanas que nos encontramos en el momento correspondiente. Por ello, en el mandamiento de la ley moral, no puede entenderse que el hombre debiera someter a sus fines lo que el otro ya ha puesto a su servicio por amor a la mayor cantidad posible de libertad, atacando de este modo la libertad del otro. La exigencia de la independencia del mundo se refiere para mí a mi mundo, no al mundo del otro.

Y no obstante, yo debo incluir de alguna manera a los otros

en mi aspiración de independencia. En efecto, yo no puedo querer ampliar mi libertad en el sometimiento de su ámbito de cosas mundanas; debo, si obedezco la ley moral, atender la libertad del otro. Pero una atención no es solo el mero respeto frío e independiente, sino que insiste en que dirija mi voluntad a la libertad del otro, y en que acoja su poder-ser-libre en mi propia resolución de libertad. Así que en mi propia voluntad de libertad tengo que incluir también a los otros; la meta de la aspiración no soy al fin y al cabo yo mismo, sino la unión con los otros. "La independencia de toda razón, como tal, es nuestra última meta; por lo tanto, no la independencia de una razón, en tanto que es razón individual" (64). "El objetivo final moral de cada ser racional es la independencia de la razón" (65).

"Yo únicamente soy instrumento, mera herramienta, para la consecución de lo que es mandamiento en todo ser racional" (66). "La ley moral en mí, como individuo, no me tiene a mí solo como objeto, sino a toda la razón. A mí me tiene únicamente por objeto en tanto que soy uno de los instrumentos de su realización en el mundo físico" (67).

Con ello el aspecto se ha abierto a una fundamentación más profunda de la comunidad. En el Estado era únicamente el cuidado de la propia libertad el que impulsaba a la formación de la comunidad; ahora está claro que también la preocupación por la libertad del otro es tarea del hombre; a la vista de su última meta el hombre no se ve como individuo, sino como ser con otros. La responsabilidad para sí mismo es necesariamente responsabilidad para los otros. "Quien sólo quiere cuidar de sí mismo, en consideración moral, ni siquiera cuida de sí, pues su

objetivo final debe ser cuidar de todo el género humano" (68). si al objetivo final del hombre también pertenece la independencia del otro, entonces correspondientemente es obtenido "cuando el otro obra moralmente" (69). Pero a la posibilidad de la moralidad pertenece la libertad; ésta "es condición absoluta de toda moralidad, y sin ella no es posible ninguna libertad" (70). "Se confirma así el mandamiento absoluto de la ley moral, no perturbar ni anular la libertad del ser libre bajo ninguna condición y con ningún pretexto" (71).

Pero en la libertad formal reside la libertad de que el hombre actúe también contra su poder-ser-libre esencial, que se pierda en el mundo; "él es libre, y también puede obrar inmoralmemente mediante la libertad" (72). Pero "yo sólo deseo a los otros libres, y sólo puedo quererlos libres bajo la condición de que se sirvan de su libertad para la promoción del fin de la razón" (73). ¿Pero no perturbaré entonces el derecho y la obligación, el efecto de su libertad? (74) ¿Y no deberé hacer esto si el deseo de moralidad general es dominante en mí? (75). Pero precisamente esto me está sencillamente prohibido. Fichte comprende el concepto de la acción inmoral, pero no como una acción en la que un hombre obra en contra por consciente resolución, es decir, la acción inmoral premeditada, sino al comportamiento en el que él, convencido de que obra moralmente, de hecho obra inmoralmemente.

Es razonable que un comportamiento tal suceda una y otra vez en la realidad. La acción concreta ya no es un puro ser independiente, sino un paso en dirección a la libertad. Lo que el hombre puede saber con seguridad es su estar dirigido hacia

una meta; pero si ésta o aquella acción, y ésta más que aquella conducirán a su meta, queda sometido a criterio y no puede nunca estar completamente libre de dudas. Como la moralidad de acción concreta depende del conocimiento, y como éste está sometido a la posibilidad de la decepción (error, equivocación), por ello el hombre puede, a pesar de su intención de obrar moralmente, llegar a ser inmoral.

Con ello se aclara el problema que hay que resolver. Si veo al otro en una acción inmoral y me contemplo a mí mismo honradamente, deberé aceptar que también mi juicio se somete al criterio. Así se enfrentan dos juicios condicionados subjetivamente sobre la moralidad de una acción determinada. ¿Qué convicción debe ser la guía de la otra? Ninguna de las dos convicciones, mientras sean antagónicas, pues cada uno debe obrar según su convicción, y en esto consiste la condición formal de toda moralidad. ¿Podemos entonces separarnos y dejar al otro seguir su camino? (76) Pero entonces niego mi responsabilidad con la realización del auténtico ser humano. Entonces "renunciaría a todo interés por la moralidad general, por el dominio de la razón, con todo merecimiento de pena" (77).

El conflicto únicamente puede resolverse si hay una influencia sobre el otro que no viole a su libertad. Fichte la encuentra en la influencia sobre la convicción del otro. De esta influencia, está claro en principio, que respeta la libertad del otro: quiere que él se convenza, que examine por sí mismo lo que le es presentado; "debemos hacer conforme a nuestro juicio ... Cada uno puede y tiene permiso para desear determinar sólo la convicción del otro, de ningún modo su acción física. Esta es la

única presión permitida para seres libres de forma libre" (78). Como además la disonancia del mandamiento dirigido a la acción no puede resolverse más que mediante la influencia de la convicción, ésta es por ello una acción necesaria del hombre. "Cada cual debe producir una conformidad absoluta consigo mismo fuera de sí, en todos los que están ahí para él, pues sólo bajo la condición de esta conformidad es libre e independiente él mismo" (79). "De modo que la conformidad de todos con la misma convicción práctica, y la uniformidad resultante de la acción es meta necesaria de todos los virtuosos" (80).

Si esto vale fundamentalmente para mi comportamiento con otros hombres, también vale para aquellos que no obran inmoralmente por un conocimiento erróneo, sino por la resolución hacia lo malo. En cada encuentro con los otros debo ser consciente de la limitación de mi juicio y dejar abierta la posibilidad de que ellos, en lo más íntimo de su ser, deseen lo bueno; si no, con mi juicio negativo, les cerraré el camino hacia una conversión. No tengo permiso para abandonar a ninguno que no tenga conciencia, sino que por el contrario, tengo la obligación de convencerle (81).

El mandamiento de causar convicción común induce al hombre a entrar en relación con otros y así crear una unión. "Cada uno debe vivir en la sociedad; el que se aísla, abandona su objetivo" (82). Formar comunidad es símbolo de responsabilidad, pues el hombre particular es responsable de la consecución de la última meta de la humanidad (83).

El origen más íntimo de la comunidad es la responsabilidad del hombre con los otros, que surge de su auténtico ser, y se

desarrolla hacia los demás. La existencia moral sólo es posible en unión con los otros (84); únicamente mediante la acción en y para la sociedad cumple con sus deberes. "La auténtica virtud consiste en la acción, en la acción para el colectivo, donde se olvida por completo de sí" (85). Si el hombre quiere necesariamente la libertad de todos, entonces debe querer a la vez que el mundo se someta a la totalidad de los hombres. El objetivo final de toda acción del buen hombre moral, y en especial todas sus acciones hacia afuera, pueden comprenderse en esta forma: él desea que la razón, y sólo ella, domine en el mundo sensible. Toda fuerza física debe ser subordinada a la razón (86). "El auténtico objeto del objetivo de la razón, es el colectivo de seres racionales. O actúa inmediatamente sobre los mismos, o actúa sobre la naturaleza por voluntad de aquellos. No existe una acción sobre la naturaleza meramente por voluntad de aquella: la última meta de esta acción son siempre los hombres" (87).

Pero si el hombre debe someter al mundo, entonces debe necesariamente, intervenir en la libre esfera de otros, la que sin embargo debe respetar por el fin de la ley moral (88). Pero "que no pueda obrarse" contradice por su parte a la ley moral (89). La solución aquí reside en el mandamiento de crear conformidad en la interpretación de la tarea de la humanidad, pues sólo así es posible una influencia sobre los otros que no viole su libertad. También la realización de la libertad en el mundo es una tarea común de los hombres: "la formación del mundo sensible, según leyes de la razón, no se me ha encargado a mí solo, sino a todo ser racional" (90). Por ello el hombre debe

ponerse de acuerdo con otros, para someterse al mundo junto con ellos.

No obstante, "lo que confluye sobre todos no puedo hacerlo sin el consentimiento de todos, por lo tanto, según principios que son consentidos por todos y son conformes a la convicción comunitaria. Por lo tanto, según un mandamiento absoluto de la ley moral, debe producirse una conformidad tal. El acuerdo que trata de cómo los hombres pueden influirse recíprocamente, esto es, el convenio sobre sus derechos comunitarios en el mundo de los sentidos, se llama "Staatsvertrag" (Tratado del Estado)" (91). Como la autoresponsabilidad se desarrolla necesariamente hacia la responsabilidad compartida, y como ésta exige un convenio sobre la utilización del mundo, por ello es necesario, a partir de la esencia del hombre, que el Estado sea creado y que el hombre exista en él. "Es un deber absoluto de la conciencia el unirse con otros en un Estado" (92).

Pero este mandamiento absoluto de existir estatalmente puede encontrar dificultades en la realidad. Los Estados reales son más o menos una mezcla de derecho y falta de derecho. ¿Debe el hombre, cuando parezca que la injusticia prevalece sobre él, mantenerse en el Estado a causa de la exigencia absoluta, o precisamente a causa de la misma exigencia debe abandonarlo? Fichte mantiene en principio básicamente que el deber con el Estado es un mandamiento inevitable. "Es una cuestión de conciencia el someterse incondicionalmente a las leyes de su Estado" (93). "Yo no puedo sustraerme a mi patria" (94). La perseverancia en el Estado no puede ser ciega, o sino no sería moral. En efecto, el hombre no puede hacer caso omiso de la

ambigüedad del derecho en el Estado en el que vive actualmente, pero sí puede contemplarlo como ve a otras creaciones humanas, como proyectos hacia el futuro. Si ¿se enfrenta a él?, entonces no lo entiende como algo definitivo, sino únicamente como "Notstaat" (Estado de emergencia o necesidad), como la primera condición del avance paulatino hacia el Estado conforme a la razón y el derecho (95). Debo contemplar el estado actual del Notstaat como un medio de producir el Vernunftstaat = Estado de la razón, y obrar únicamente para tal fin. No debo tomar mis medidas para que permanezca siempre así, sino para que sea mejor. Esto es un deber (96), pues "aunque no actuo en este asunto por mí solo, sino que lo hago por el colectivo" (97), "es contrario a la conciencia revolucionar al Estado, si no estoy firmemente convencido de que el colectivo desea una reforma tal del mismo" (98).

Detrás del Estado y como última instancia sobre toda unión estatal, aparece así la comunidad del pueblo. Pues "qué es más alto sobre la tierra que el pueblo, pues el pueblo es de hecho y con derecho el mayor poder, al que ninguno supera, fuente de todo otro poder. Pero si el pueblo tiene que decidir si un Estado debe perecer y un nuevo Estado debe surgir, entonces también es el origen y la raíz del Estado" (99). En estas frases resuena el pensamiento ilustrado de la soberanía del pueblo. Fichte entiende a éste como la comunidad de aquellos que son responsables entre sí: "lo decisivo en nuestra unión en el Estado no es que el otro y yo hablemos la misma lengua, sino que estamos ligados en la responsabilidad común de la posibilidad de ser hombre" (100).

NOTAS:

- (1) Sämtliche Werke, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, Band III, p. 50.
- (2) Ibid., p. 51.
- (3) Ibid., p. 52.
- (4) Ibid., p. 40-41.
- (5) Ibid., p. 45-46.
- (6) Ibid., p. 52.
- (7) Ibid., p. 91-92.
- (8) SW, System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, Band IV, p. 64.
- (9) SW, Grundlage des Naturrechts nach Principien ..., p. 92.
- (10) Ibid.
- (11) Ibid., p. 52-53.
- (12) Ibid.
- (13) Ibid., p. 48-49.
- (14) Ibid., p. 89-90.
- (15) Ibid., p. 86.
- (16) Ibid., p. 112.
- (17) Ibid., p. 93.
- (18) Ibid., p. 120-121.
- (19) Ibid.
- (20) Ibid., p. 112.
- (21) Ibid., p. 119-120.
- (22) Ibid., p. 112-113.
- (23) Ibid., p. 119.
- (24) Ibid.
- (25) Ibid., p. 123.

- (26) Ibid., p. 124.
- (27) Ibid., págs. 126-130.
- (28) Ibid., p. 135.
- (29) Ibid., p. 131-132.
- (30) Ibid., p. 127.
- (31) Ibid., págs. 132-134.
- (32) Ibid., p. 135.
- (33) Ibid.
- (34) Ibid., p. 106-107.
- (35) Ibid.
- (36) Ibid.
- (37) Ibid.
- (38) Ibid., p. 152.
- (39) Ibid.
- (40) Ibid., p. 148-149.
- (41) Ibid., p. 150.
- (42) SW, System der Sittenlehre nach den Principien ..., p. 342-343.
- (43) Ibid., p. 344.
- (44) SW, Grundlage des Naturrechts nach ..., p. 102-103.
- (45) Ibid., p. 200.
- (46) Ibid., p. 207-208.
- (47) Ibid., p. 106-107.
- (48) Ibid., p. 207.
- (49) Ibid., p. 202-203.
- (50) Ibid., p. 208.
- (51) Ibid.
- (52) Ibid., p. 203-204.

- (53) Ibid.
- (54) Ibid.
- (55) SW, system der Sittenlehre nach den Principien ..., p. 221.
- (56) Ibid.
- (57) Ibid., p. 222.
- (58) Ibid., p. 230.
- (59) Ibid., p. 229.
- (60) Ibid., p. 229-230.
- (61) Ibid.
- (62) Ibid., p. 224-225.
- (63) Ibid., p. 230.
- (64) Ibid., p. 231.
- (65) Ibid., p. 233.
- (66) Ibid., p. 255.
- (67) Ibid., p. 236.
- (68) Ibid., p. 234-235.
- (69) Ibid., p. 232.
- (70) Ibid.
- (71) Ibid.
- (72) Ibid.
- (73) Ibid.
- (74) Ibid.
- (75) Ibid., p. 233.
- (76) Ibid.
- (77) Ibid.
- (78) Ibid.
- (79) Ibid., p. 234.
- (80) Ibid., p. 235-236.

- (81) Ibid., p. 235.
- (82) Ibid., p. 234.
- (83) Ibid., p. 237.
- (84) Ibid., p. 235.
- (85) Ibid., p. 256.
- (86) Ibid., p. 275.
- (87) Ibid., p. 275-276.
- (88) Ibid., p. 292.
- (89) Ibid., p. 237.
- (90) Ibid.
- (91) Ibid.
- (92) Ibid., p. 238.
- (93) Ibid.
- (94) Ibid., p. 239.
- (95) Ibid., p. 239-340.
- (96) Ibid.
- (97) Ibid.
- (98) Ibid., p. 238-239.
- (99) SW, Grundlage des Naturrechts nach Principien ..., p. 182-183.
- (100) SW, System der Sittenlehre nach den Principien ..., p. 246.

LA FENOMENOLOGIA DE LA LIBERTAD.-

A- La exigencia de un problema de la libertad: Fichte y la 3ª Antinomia.

Para que el concepto de derecho sea aplicable, es decir, para que los sujetos limiten recíprocamente sus libertades, es necesario que se reconozcan mutuamente como sujetos, o dicho de otra forma: es necesario que, en el mundo de los fenómenos, lo humano se distinga en algún signo (muestra), o es necesario que se produzca una manifestación sensible de la libertad; en consecuencia, el proyecto mismo de una ciencia de derecho supone otra idea de la ciencia que define las ciencias de la naturaleza, las cuales trabajan en efecto en producir la inteligibilidad de los fenómenos en la Crítica de la Razón Pura que se suceden siguiendo la ley de reunión de la causa y del efecto. Con la ciencia del derecho aparece como constitutiva del objeto mismo de una disciplina (la relación jurídica y su realización) la exigencia de una manifestación fenomenal de la libertad: el hecho jurídico supone que ciertos fenómenos no sean (o no sean solamente) determinados según la ley de causalidad, sino que posean también un sentido, es decir, que sean interpretables como los signos de una libertad; en otros términos: por definición se tratará los hechos jurídicos "como a las cosas". Ciertamente, el hecho jurídico puede bien, en tanto que él se sitúa en el espacio y en el tiempo, estar (como un hecho natural) sumido a la explicación casual, pero él no debe ser solamente el objeto de un acercamiento casual.

No es necesario ignorar las dificultades que, para un lector

de la Crítica de la Razón Pura como lo es Fichte, posee la especificación de la relación jurídica (en tanto que ella supone una fenomenalización de la libertad). En efecto, para concebir la aplicabilidad del concepto de derecho, trataremos de afirmar la regla de la necesidad y acordar un sitio a la libertad, donde se pueda ir hacia la solución de la 3ª antinomia, la cual, posee bien el problema de saber si es o no posible admitir en el mundo sensible una causalidad libre: según la Tesis (1), la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos los del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad.

Supongamos que todo cuanto sucede presupone un acto previo al que se sigue inevitablemente de acuerdo con una regla; ahora bien, tal estado previo debe ser algo que, a su vez, ha sucedido en otro tiempo. Este, de nuevo, supone un estado todavía anterior, y así ... Según esto, únicamente hay comienzos subalternos, nunca un primer comienzo. En consecuencia, nunca se completa la serie de las causas derivadas. Ahora bien, la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficiente determinada a priori. Así, pues, la causalidad según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada. No podemos, por tanto, admitir que tal causalidad sea la única.

Teniendo esto en cuenta, debemos suponer una causalidad en virtud de la cual sucede algo sin que la causa de este algo siga estando, a su vez, determinada por otra anterior según leyes necesarias; es decir, supondremos una absoluta espontaneidad causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos que se

desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental (2).

Pero no hay libertad, Antítesis (3). Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.

No obstante, supongamos que haya una libertad en sentido trascendental; se comenzará absolutamente la causalidad sin nada previo que permita determinar mediante leyes constantes el acto que se está produciendo. Ahora bien, toda acción supone un estado anterior y un primer comienzo dinámico de acción; así, pues, la libertad trascendental se opone a la ley de causalidad. Por tanto, este tipo de libertad no es más que un puro producto mental.

Sólo en la naturaleza buscaremos la interdependencia y el orden de los sucesos. La libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza nos libera de la coacción de las reglas, pero también del hilo conductor que todas ellas representan. Por tanto, naturaleza y libertad trascendental se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad. La 1ª impone al entendimiento la dificultad de remontarse cada vez más lejos en busca del origen de los acontecimientos en la serie causal. Por el contrario, la libertad, debido a su propia ceguera, rompe el hilo conductor de las reglas, que es el único que permite una experiencia perfectamente coherente (4).

La idea trascendental de la libertad dista mucho de constituir todo el contenido del concepto psicológico de este nombre (5). La libertad es la absoluta espontaneidad del acto. Su causalidad es incondicionada. La libertad es meramente

trascendental y es la facultad capaz de iniciar por sí misma una serie de cosas o estados sucesivos. Pero nos conformaremos con conocer a priori la causalidad de la libertad, aunque no entendamos de modo alguno cómo es posible que la existencia de una cosa sea puesta por la existencia de otra y aunque debamos, por ello mismo, atenernos tan sólo a la experiencia. Demostraremos la necesidad de un primer comienzo -surgido de la libertad- en una serie de fenómenos; no un primer principio respecto al tiempo, sino con respecto a la causalidad (6).

La razón necesita recurrir a un primer comienzo, originado por libertad, en la serie de las causas naturales. Vamos a concebir, al igual que todos los filósofos de la antigüedad (a excepción de la Escuela Epicúrea), un primer comienzo, un primer motor, a partir de la simple naturaleza (7).

Frente a la doctrina de la libertad (8), defensores de la omnipotencia de la naturaleza (fisiocracia trascendental), formularían así su posición: "si no suponéis algo matemáticamente primero en el mundo desde un punto de vista temporal, tampoco os hace falta buscar algo dinámicamente primero desde un punto de vista causal ..." ¿Quién os ha mandado poner límites a la ilimitada naturaleza para suministrar un punto de reposo a vuestra imaginación?

El cambio de estado de las sustancias ha existido siempre y, por tanto, no hace falta buscar un primer comienzo, ni matemático, ni dinámico. La posibilidad de la derivación infinita, sin un primer miembro en relación con el cual todo el resto sea mera subconsecuencia, no puede hacerse concebible por lo que a su posibilidad se refiere; pero admitiremos este primer comienzo

temporal, aunque indemostrable, como un enigma de la naturaleza (9).

Aún cuando se conceda una facultad trascendental de la libertad capaz de iniciar los cambios del mundo, tal facultad haría desaparecer el criterio de verdad empírico que nos permite distinguir la experiencia del sueño.

No se puede atribuir una facultad de libertad al mundo mismo, ya que entonces desaparecería en su mayor parte la interdependencia de los fenómenos -la interdependencia que llamamos naturaleza-.

Si la antítesis de la antinomia, adopta por así decirlo el punto de vista de las ciencias de la naturaleza (todo llega en el mundo únicamente siguiendo las leyes de la naturaleza), la tesis consiste en el hecho de afirmar que la causalidad siguiendo las leyes de la naturaleza no es donde solamente puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo, sino que es necesario admitir una causalidad libre para la explicación de estos fenómenos.

Se puede creer que el problema expuesto por la especificación de la ciencia del derecho (la exigencia de un problema de la libertad) se inscriba en los límites de la 3ª antinomia kantiana y que en el fondo la autonomización de la ciencia del derecho por relación a la ciencia de la naturaleza, movilize el punto de vista de esta antinomia; pero de la forma en que Kant ha tratado este problema en el examen de la 3ª antinomia, excluye precisamente estas tentativas perspectivas, y ello por 2 razones:

1) De una parte, la tesis no es la solución: ella es

dogmática porque ella pone en el fundamento de la serie de los fenómenos la existencia en sí de lo que Kant llama un "principio intelectual".

2) De otra parte y ésta es una observación mucho más confusa, la solución kantiana no puede ayudar a resolver el problema que pone la deducción de la aplicabilidad del concepto de derecho. Esta difícil interpretación, tiene por principio, una presentación de la oposición entre la tesis y la antítesis como oposición solamente aparente, en la medida donde la tesis es en el nivel del mundo un nómeno, y la antítesis un fenómeno. Una solución, para un lector que, como Fichte, intenta fundar una disciplina que requiere la aparición fenomenal de la libertad, planteada al menos en 2 dificultades:

a) La libertad reposa sobre la idea que el mundo que nosotros conocemos (el mundo de la ciencia) está sometido a la ley del determinismo, y que solamente en un plano noumenal se podrá encontrar un sitio para la libertad.

b) Si el determinismo rige integralmente el mundo de los fenómenos, el deviene logicamente imposible en la distinción entre el mundo humano y el mundo de la naturaleza (dificultad que reposa evidentemente sobre la cuestión de la aplicabilidad del concepto de derecho, la cual supone la posibilidad de reconocer lo humano -la libertad- en algún lugar distinto). Y es precisamente este problema el que Fichte, a partir de 1794, tratará en una serie de textos que merecen ser analizados ahora.

En la 2ª de las Conferencias Sobre el destino del Sabio, Fichte enuncia las cuestiones que es necesario resolver para que una ciencia del derecho sea posible: ¿cómo el hombre admite y

reconoce seres racionales de su especie fuera de él?; desde 1794, Fichte deviene claramente que es indispensable ir a buscar la solución en la 3ª antinomia: es el hecho jurídico, como limitación recíproca de libertades, el que supone que las libertades se reconozcan como tales, o dicho de otra forma, que existan marcas distintivas que nos permitan distinguir los seres racionales de todos los otros seres que no son racionales, y por consecuencia no aparecen en la comunidad. Sin la respuesta a esta cuestión de la "marca distintiva" o del "criterio" de la libertad, criterio que permite el discernir lo humano de lo natural o todavía de lo animal, la ciencia del derecho no tendría ningún objeto, puesto que su proposición sería inaplicable (10).

La cuestión del criterio de lo humano tiene manifiestamente preocupado a Fichte en el período donde el redacta su Derecho natural, como su testimonio en la importante carta del 29 de Agosto de 1795 (11), en la cual indica a Reinhold que tiene consagrado todo su ser a la búsqueda del derecho. Después de un esbozo de la deducción del concepto de derecho, Fichte subraya una grave insuficiencia en los principios kantianos: " ¿dónde se representa el límite de los seres racionales? De hecho, los objetos de mis acciones no son nada más que fenómenos en el mundo sensible, y ¿cuales de éstos fenómenos serán los que aplicaré al concepto de ser racional y cuales no? (12) ". Es muy relevante esta cuestión desde un punto de vista ético: ella participa, como se ha visto en el Derecho natural, del problema del racismo y del esclavismo, porque ¿dónde finaliza la animalidad? Y por otra parte, la cuestión es importante sobre el plano de una epistemología de la ciencia del derecho y más generalmente de

las ciencias humanas: si algún día se decidiera a escribir una "Crítica de la Razón Pura de las Ciencias Humanas", ¿sería necesario poseer la distinción entre las ciencias humanas y las ciencias naturales sobre la cuestión del *quid juris*? La autonomía de las ciencias humanas es suspendida en la posibilidad de elaborar una "criteriología del otro", o, si se prefiere: una fenomenología de la libertad -lo que supone la evidencia que sea en alguna suerte introducido-, en el nivel mismo de los fenómenos, una brecha en el mecanismo, en la aplicación universal del principio de causalidad (13).

Es precisamente un juicio tal el que va a ratificar la 2ª sección del Fundamento del Derecho Natural, en un texto sin equívoco: "es una cuestión delicada poner a la filosofía, y lo que a mi conocimiento no ha sido resuelto todavía en ninguna parte, la pregunta: ¿cómo venimos nosotros a transferir a ciertos objetos del mundo sensible el concepto de racionalidad y a otros no? ¿cuál es la diferente característica que separa las 2 clases? Es el reconocimiento de la libertad el hecho por el que se produce la condición de posibilidad. Pero es preciso distinguir, en el interior mismo del mundo de los fenómenos, entre lo que puede ser considerado como libre, y lo que debe ser sostenido como sometido al determinismo (mecanismo) (14).

B- La aportación de Kant.

Se intenta buscar la solución del problema de la distinción, en el seno mismo de los fenómenos, entre mundo humano y mundo natural, entre libertad y determinismo. Presentemos, en un doble interés, el análisis kantiano de la antinomia teleológica (15):

1) En primer lugar, ella conduce a mostrar que en realidad

el punto de vista determinista no es el único posible sobre el mundo de los fenómenos, puesto que él necesita, en ciertos casos particulares, recurrir, sobre un modo que Kant precisa, al punto de vista de la finalidad.

2) De otra parte está claro que la finalidad presenta una analogía con la idea de la libertad: la idea de la finalidad remite a la acción intencional, en el sentido, por ejemplo, donde el organismo biológico se adapta a su medio, y obra como si él estuviera dotado de inteligencia, como si obrará libremente (por decisión consciente).

Fichte remite necesariamente por la deducción trascendental del concepto de derecho, sobre las condiciones de posibilidad de un reconocimiento de la libertad: si en efecto se establece que: a) el finalismo no está excluido por el mecanismo, y que la causalidad eficiente no es el único principio que rige el mundo de los fenómenos; y b) que los fenómenos presentan una analogía con los seres libres, un paso decisivo que está consumado en el proyecto de distinguir en el nivel de los fenómenos, la naturaleza y la libertad (16).

Fichte percibe con nitidez la articulación entre la 3ª antinomia de la Crítica de la Razón Pura y la antinomia del juicio teleológico en la Crítica de la Facultad de Juzgar, y distingue también los fenómenos que son naturales (es la naturaleza la que produce seres organizados) y los que son propiamente humanos, es decir, los que son efectivamente capaces de ciertas acciones libres. Pero por relación a la solución de la 3ª antinomia, la antinomia teleológica aporta 2 elementos nuevos:

1) La tesis (que afirma el mecanismo) y la antítesis (que sostiene el punto de vista finalista) descansan sobre los objetos visibles, sobre los fenómenos.

2) Esta singular antinomia aporta la idea de la necesidad para conocer los fenómenos, y es aquí donde Kant desarrolla el principio de causalidad como universalmente válido para los fenómenos, e identifica el acto de conocimiento y la explicación causal. La aportación queda bien resuelta para la definición de una disciplina que, como la ciencia del derecho, debe recurrir, para pensar su objeto, a la idea de libertad (17).

Esta aportación supone la transformación del mecanismo y del finalismo en máximas para la libertad; la idea de libertad y la idea de sistema funcionará entonces como los principios de la reflexión, es decir, como los horizontes de sentido.

La solución de la 3ª antinomia plantea serias dificultades, como ciertamente son reveladas por Schelling en 1797 en las Ideas para una Filosofía de la Naturaleza: "ellas son propiamente especulativas y, en la medida donde ellas no se comprometen al proyecto de una fenomenología de la libertad, yo las dejaré aquí de lado (18) ".

Pero será Fichte el que planteará el problema de una distinción posible, en el seno mismo de la finalidad, entre lo que es libre (las acciones humanas) y lo que, bien que finalizado, no constituye un fenómeno de la libertad, y remite solamente a la naturaleza (los seres organizados, más generalmente: los efectos de finalidad que son productos por la naturaleza ella-misma). Este problema es evidentemente capital para la constitución de la ciencia del derecho, puesto que por

no poder precisar todavía, a este nivel, el criterio de distinción entre lo humano y lo natural, se arriesga de no poder pensar la aplicabilidad del concepto de derecho y condenar a la ciencia a una búsqueda puramente formal (19).

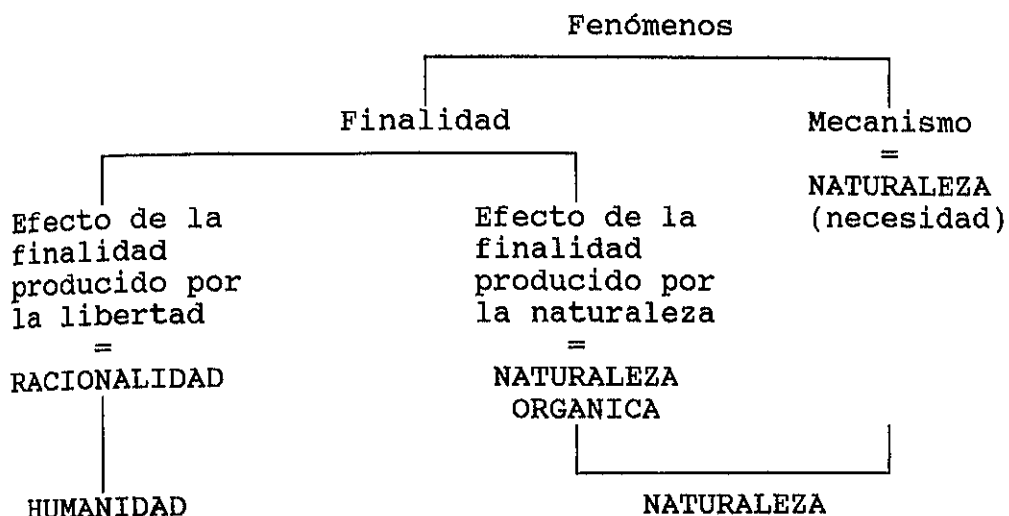
Dos textos de Fichte merecen, a este igual, un examen particularmente atento:

1) El problema está expuesto en la 2ª de las Conferencias sobre el Destino del Sabio. Después de tener solventada la cuestión de saber cuáles son "las marcas distintivas que nos permiten distinguir los seres racionales", Fichte precisa en pensar evidentemente la solución kantiana: "el primer trato que se ofrece a nosotros no caracteriza más que negativamente la racionalidad: es el hecho de tener una acción después de los conceptos, una actividad después de los fines". La referencia implícita está aquí, evidentemente, en el parágrafo 64 de la Crítica de la Facultad de Juzgar donde Kant explica, a partir del célebre ejemplo del hexágono regular que se descubre, trazado en la arena, al borde del mar, la finalidad puesta como el signo o el trazo de la libertad. Pero nos dirá Fichte que esta marca distintiva es ambigua: el acuerdo de lo diverso resultante en una unidad caracteriza la finalidad; pero hay varias especies de este acuerdo que pueden ser explicadas a partir de simples leyes de la naturaleza; nosotros tenemos necesidad de una señal distintiva para poder concluir con certeza de una cierta experiencia a una causa razonable de esta experiencia. Y está aquí, muy preciso, el problema de la ciencia del derecho, y en general el de las ciencias del hombre: ¿a qué reconocer "con certeza" que un acontecimiento (suceso) es el resultado de las iniciativas de

un individuo o de un grupo de individuos? ¿cuál es el signo de la responsabilidad? Fichte nos dice: "donde se obra en vistas a un fin, la naturaleza obra según leyes necesarias; la razón obra siempre con libertad. Por consecuencia, un acuerdo de lo diverso resultante en la unidad (un efecto de finalidad) y lo que será producto por la libertad, será la característica segura e infalible de la racionalidad en el fenómeno (el signo de la humanidad). Queda la cuestión: ¿cómo se debe distinguir que ellos son igualmente dados en la experiencia, el efecto (de finalidad) producido por la necesidad, del efecto (de finalidad) producido por la libertad? (20) ".

2) El 2º texto paralelo al anterior, es el Fundamento del Derecho Natural(21) : reencontramos, en el curso de la deducción del concepto de derecho como limitación recíproca de libertades, el problema del reconocimiento así presupuesto de la libertad a través de los fenómenos. A este efecto Fichte señala la cuestión siguiente: ¿qué efectos no son explicables nada más que por una causa razonable? La respuesta: los que necesariamente deben preceder a su concepto, los que descansan sobre un criterio de racionalidad (22).

La aportación fichteana fijará su atención sobre la distinción entre naturaleza organizada y libertad, donde una parte de los fenómenos se reunirán en la esfera de la naturaleza, los que dependen del mecanismo, y por otra parte constituirá esta esfera de la humanidad a la cual se aplicará la ciencia del derecho.



C- La aportación fichteana: el cuerpo articulado, signo de la libertad.

Es fácil de comprender porque la aportación de Fichte pasa por ser una reflexión sobre el cuerpo humano: como la distinción entre naturaleza organizada y humanidad debe operar al nivel de los fenómenos, luego en el nivel de lo que es visible, y puesto que es a través de su cuerpo que el hombre es visible, es necesario discernir lo que en el cuerpo humano es signo de libertad. Para tal efecto, Fichte distingue 3 órdenes:

1- El primer orden de lo real es aquel de la naturaleza inorgánica, orden dominado por el mecanismo.

2- Un segundo orden corresponde a lo orgánico, donde el prototipo designado por Fichte es la planta (y es necesario recordar aquí, lo que Kant, en el parágrafo 64 de la Crítica de la Facultad de Juzgar puso él mismo como ejemplo de lo orgánico: el árbol). Este segundo orden de lo real no alcanza todavía la noción de individualidad: en efecto, como se ha mostrado al final del parágrafo 64 de la Crítica kantiana, esto es todavía, en el

orden de la organización, una individualidad únicamente relativa: se puede trasplantar un árbol, y se puede probar que éste no se reconoce verdaderamente como un individuo, aunque pueda modificar la naturaleza el hecho de que agregue a él una rama, una hoja, y que estos mismos elementos se vuelvan a reproducir; pero la individualidad de la rama o de la hoja no es más que relativa, puesto que no subsisten por ellas mismas como razón autónoma. En consecuencia, el mundo de los "productos orgánicos de la naturaleza" no pueden revelar la libertad, entendiendo que la libertad requiere por definición la individualidad absoluta, es decir, la personalidad como autonomía.

3- Un tercer orden de lo real se debe y se puede distinguir de la naturaleza orgánica: se caracteriza no solamente por los efectos de finalidad, sino también por la individualidad absoluta. Ello debe ser encontrado en el fenómeno del cuerpo articulado, y por 2 razones: de una parte, la articulación no puede, estima Fichte, ser trasplantada, y no se puede injertar mi mano sobre el brazo del otro; la articulación es el indicio de una individualidad absoluta; de otra parte, la articulación permite someter el cuerpo humano a la voluntad de la razón y transformar la naturaleza exterior en un medio para los fines del hombre: en este sentido, la articulación es la manifestación sensible de una libertad.

Resumamos lo que distingue estos 3 órdenes: en la naturaleza inorgánica, no hay ni finalidad, ni individualidad (el mecanismo se aplica integralmente); en el nivel de los productos orgánicos de la naturaleza, aunque quede bien manifestada la finalidad, la individualidad no es más que relativa; es solamente la

individualidad absoluta, sea la organización y la vida, las que forjan el criterio de una finalidad libre (y no natural). Bien evidentemente, se percibe que queda todavía subdividir el tercer orden, para hacer surgir el campo de lo qué, en lo vivido, es propiamente humano: es la vida, con su criterio (la articulación), la que engloba a la vez humanidad y animalidad. Pero es necesario aquí diferenciar el cuerpo articulado humano y el cuerpo articulado animal.

El cuerpo humano no debe ser comprendido nada más que como la presencia sensible de la razón, de la libertad. "¿Cómo es esto posible?" pregunta entonces Fichte (23). La solución ideal es que el cuerpo humano, a diferencia del cuerpo del animal, no es pensable bajo ningún concepto (sólo el hombre originariamente no es nada), excepto fenomenología de la libertad (24). Esta solución queda elaborada en 4 etapas:

a) El razonamiento parte de una definición de lo que significa "comprender o concebir" (25) un fenómeno: yo he conocido un fenómeno cuando he obtenido por él una totalidad cerrada de conocimientos, es decir, cuando el fenómeno me aparece como un "todo".

b) Lo que es pensable como un todo, es un "producto orgánico de la naturaleza", por ejemplo: una planta, pero queda establecida aquí la distinción de Fichte entre totalidad orgánica y máquina, distinción situada, como en Kant, en la capacidad "formadora" de la totalidad orgánica: la máquina mata, el organismo pone en forma los materiales. El hombre, como la planta, es un todo donde las partes se implican recíprocamente y organizan la materia.

c) Pero el hombre no es solamente una planta: para la planta todo se entiende en relación a un fin único, que es la "semilla", a partir de la cual la especie se reproduce; pero el cuerpo humano no se relaciona, en principio, a éste único fin, sino también a otros fines. Aunque ciertamente el hombre sólo está sometido a las leyes de la reproducción de su especie, éste es más todavía: el hombre está formado de movimientos libres, pero ellos no están sujetos a las leyes de la reproducción (como es el caso de la planta); el hombre es un cuerpo articulado, es también un animal, es el signo de la vida.

d) Pero el hombre no es solamente un animal. Con su cuerpo articulado, él recibe movimientos libres; pero es necesario todavía distinguir 2 tipos de movimientos libres, 2 tipos de cuerpos articulados.

- Se puede llevar a cabo un "movimiento libre determinado" (*bestimmte freie Bewegung*), y si el cuerpo humano no es capaz de tales movimientos, "el hombre será un animal". El sentido de la precisión es simple: se es un animal, cuando la articulación remite a "una esfera determinada de movimientos arbitrarios" - entendiendo que el animal es ciertamente capaz de movimientos "arbitrarios" (mov. arbitrario = *willkürliche Bewegung*)-, es decir de movimientos tales que ellos no puedan ser comprendidos nada más que si proceden de un arbitrio (de una libertad), y no por referencia a las leyes de la reproducción; pero el cuerpo animal no es susceptible de presentar nada más que una cierta variedad de tales movimientos, una "esfera determinada" (definida) de movimientos arbitrarios: él no puede someterse a un sabio amaestramiento (adiestramiento), adquirir movimientos

al infinito. En contraposición el cuerpo articulado humano es visiblemente capaz de "todos los movimientos que, al infinito, se pueden pensar", y "no existe aquí absolutamente ninguna determinación de la articulación, sino pura y simplemente una determinabilidad al infinito; dicho de otra forma: todos los animales son rematados y terminados, el hombre es solamente indicado y esbozado (26) ". El hombre se define únicamente por su capacidad de ser formado, por su educabilidad: "el hombre no deviene hombre nada más que por la educación o por su perfección (27) ".

El libre movimiento al infinito, la capacidad de educación humana, permite al hombre adquirir y participar de una deducción trascendental del concepto de derecho, el cual es una categoría práctica de la experiencia que permite las condiciones de realización del derecho en el mundo sensible (28).

Pero la fenomenología fichteana de la libertad lleva en ella 3 niveles de consecuencia:

1- Las ciencias sociales no tienen necesidad de ningún criterio para su distinción de las ciencias de la naturaleza; las primeras se diferencian de las segundas por las condiciones de posibilidad de un hecho (29).

Los hechos humanos hacen que la ciencia del derecho se presente como una disciplina "propia y autónoma", plenamente legítima, y como la autonomizaación de las ciencias "culturales, humanas o sociales", con un criterio de distinción absoluta para discernir, entre los fenómenos, lo humano y lo natural.

2- El hecho del derecho aparece:

a) Como suponiendo el reconocimiento recíproco de

libertades.

b) Este reconocimiento requiere él mismo la aparición de la libertad en la naturaleza.

c) Esta aparición de la libertad constituye el cuerpo articulado capaz de un libre movimiento indeterminado.

La fenomenología de la libertad tendrá importantes consecuencias para la solución del problema de la realización política del derecho en el mundo sensible, problema que será el verdadero tema mediador entre la filosofía teórica y la filosofía práctica.

3- La ciencia del derecho debe interrogarse sobre las condiciones de realización de una comunidad donde el derecho rige absolutamente. La fenomenología de la libertad establece que la idea de este "reino" del derecho (es decir, la perspectiva de una aplicación del concepto de derecho), no aparece nada más que en relación a los fenómenos.

NOTAS:

(1) La antinomia de la Razón Pura -Tercer conflicto de las ideas trascendentales- (Ver Crítica de la Razón Pura, traducción de Pedro Ribas., ed. Alfaguara, Madrid, 1978, págs. 407-413; Op. cit. A 444 - B 472); ref. gran edición de la Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Diltthey, Berlín, 23 vols., 1902-1955, reimp., 1963 y siguientes.

(2) Ibid., A 446 - B 474.

(3) Ibid., A 445 - B 473.

(4) Ibid., A 447 - B 475.

(5) Observación sobre la 3ª antinomia, A 448 - B 476.

(6) El primer principio se tomará en sentido relativo.

(7) Observación sobre la 3ª antinomia, A 450 - B 478.

(8) Ibid., A 449 - B 477.

(9) Ibid., A 451 - B 479.

(10) Alain Renaut, Le Système du droit, ed. PUF, París, 1986, p. 195.

(11) GA, I, 3, p. 301.

(12) Sobre este texto, ver también L. Ferry, Philosophie Politique, II, ed. Vrin, París, 1971, págs. 214-215.

(13) Alain Renaut, Le Système du droit, págs. 197-200.

(14) SW, Grundlage des Naturrechts nach Principien der W, Band III, p. 95-96.

(15) En la "crítica del juicio teleológico" que constituye la 2ª parte de la Crítica del Juicio (Ver la edición crítica que publicó la Academia de Ciencias de Berlín, 23 volúmenes) - Kritik der Urteilskraft (1790), 1913, vol. V-., Kant trata de tender un puente entre las consideraciones de tipo mecánico-causal, propias

de la ciencia de la Naturaleza, y las consideraciones éticas, en las que desempeña un papel fundamental la noción de libertad de la voluntad.

A este efecto Kant somete a análisis la noción de "finalidad" o noción de "propósito" con el fin de descubrir el principio del juicio teleológico de la Naturaleza en general en tanto que sistema de propósitos, y sobre todo con el fin de llegar al conocimiento del propósito final de la Naturaleza. La afirmación de tal propósito final no significa que abandonemos la idea del mecanismo de las causas; significa que podemos tomar un punto de vista "interno" sobre la Naturaleza, al cual no nos conduce la simple observación física de sus fenómenos. Por eso puede hablarse de un principio teleológico como principio interno de la ciencia natural. Ahora bien, el problema del juicio teleológico no queda agotado con el anterior examen -que constituye la analítica del juicio teleológico-. Hay, además, los problemas planteados por la dialéctica del juicio teleológico. En esta dialéctica aparece la antinomia surgida por la afirmación de que todas las cosas materiales han sido producidas por leyes meramente mecánicas, y la afirmación contraria de que no es posible ninguna producción de cosas materiales por leyes meramente mecánicas. La antinomia no puede ser resuelta, según Kant, ni por el idealismo ni por el realismo. Podríamos concluir, pues, que un propósito natural es inexplicable. Pero tan pronto como analizamos el entendimiento humano y su comprensión de la realidad, advertimos que es posible unir en él el principio del mecanismo universal de la Naturaleza con el principio teleológico de la "técnica" de la Naturaleza, siempre que admitamos que el

principio unificador es de carácter trascendente.

(16) Alain Renaut, Le Système du Droit, p. 201-202

(17) Ibid., p. 203.

(18) La objección de Schelling es perfectamente analizada (y refutada) por L. Ferry, Philosophie Politique, pags. 227-232.

(19) Alain Renaut, Le Système du Droit, p. 206-207.

(20) Ibid., p. 208-209.

(21) SW, Grundlage des ..., p. 52.

(22) Ibid., p. 92.

(23) Ibid.

(24) Ibid., págs. 92-95.

(25) Determinar, delimitar.

(26) SW, Grundlage des ..., p. 95.

(27) Ibid., p. 96.

(28) El hombre como ser de derecho.

(29) El hecho reivindica su autonomía por relación a las ciencias de la naturaleza.

RECENSION DE ENESIDEMO.-

Presentamos aquí la Reseña que J. G. Fichte realizó sobre Enesidemo (1792) (1), libro de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), y que fue publicada en la "Gaceta Literaria General" de Jena los días 11 y 12 de Febrero de 1794.

Esta obra es una crítica de los supuestos de la teoría del conocimiento de Kant y Reinhold, crítica fundada en un análisis interno del pensamiento de dichos autores, y en particular en un análisis de la idea de representación.

Según Schulze, el criticismo no ha podido responder adecuadamente a Hume, porque no ha sido capaz de pasar, como ha pretendido, de lo fenoménico a lo real, o supuestamente real.

En lo fenoménico no hay conceptos universales y necesarios; si los hay en lo a priori, ello no significa gran cosa, pues la gran cuestión es cómo se puede pasar de lo a priori a la realidad.

Por otro lado, tanto Kant como Reinhold cometen la falacia de hacer depender las representaciones de las afecciones producidas por cosas en sí, cuando estas no están justificadas de ninguna manera dentro de la representación. Lo a priori, en suma, permanece ajeno a la experiencia, y la experiencia misma no contiene nada a priori.

La tesis de Reinhold de que la representación es la unión de la experiencia y de lo que trasciende a la experiencia, es rechazada por Schulze, alegando que en tal caso no hay razón para no adherirse al dogmatismo prekantiano. Y si la representación no lleva a cabo semejante unión, entonces la crítica de Hume

sigue siendo válida.

En escritos posteriores al Aenesidemus, y especialmente en su Crítica de la Filosofía Teórica, Schulze amplió su crítica del kantismo a toda filosofía que pretenda ir más allá de la aceptación de los datos sensibles como tales, y proponiendo un escepticismo frente a toda aspiración a conseguir un saber "fundamental" inmune a toda crítica.

El examen que Fichte realiza del Enesidemo puede dividirse según el contenido en 3 secciones (2):

- 1- Se estudia el problema del primer principio.
- 2- Se ocupa del saber teórico.
- 3- Es dedicada a la filosofía práctica.

1- Fichte señala que debe haber un principio superior que posea por sí mismo una validez real, esto es, que determine la forma de las representaciones además de su materia, y fundamente no sólo al principio de conciencia, sino también al de no contradicción; con ello se pasa de una lógica trascendental a una metafísica del ser como subjetividad (Idealismo).

Hay que encontrar un primer principio absoluto, incondicionado. El primer principio no puede estar en el ámbito de lo teórico, porque es un ámbito derivado. La relación originaria entre el sujeto y el objeto no puede darse en la teoría, sino en la praxis (3). Al actuar se produce el encuentro con el No-yo, que todavía no es peribibido, sino sólo sentido como una limitación.

Fichte se preocupa por hallar un principio autosuficiente en el cual la forma y el contenido se determinen entre sí. Esto

es, precisamente, lo que ocurre en la posición del Yo puro (4), puesto que el contenido, la autoidentificación, coincide con la forma, la identidad (Yo = Yo), es decir, la autoposición coincide con la afirmación (Yo soy).

Pero al trascender el plano de la conciencia surge el problema de la captación del Yo absoluto. Ha de ser una captación inmediata. Fichte retoma y rehabilita el concepto de intuición intelectual (5). Se trata aquí de la constatación inmediata de lo absoluto en el sujeto, de un Yo nouménico, libre, único fundamento posible que permite explicar el carácter autónomo de la vida moral y sus exigencias absolutas. La intuición intelectual no se dirige a algo que esté más allá del sujeto; por el contrario, lo pone en contacto con lo más íntimo de su Yo, la actividad de autoafirmación con la que se identifica. Pero para que esta intuición no se pierda en sí misma hacia el infinito, necesitará una meta determinada a la cual dirigirse. La actividad de la intuición deberá completarse con el concepto de fin. La intuición intelectual se encuentra ligada a la idea de algo extraño al Yo, esto es, el No-yo (6). En este sentido el concepto de Absoluto, con el que se califica al Yo puro, no significa totalidad, sino independencia, incondicionalidad.

2- En esta parte aparece y se entrelaza una doble consideración del No-yo:

- como cosa en sí (teórica).
- como 2º principio de la Doctrina de la Ciencia.

Según Fichte, la existencia de un "objeto" como cosa en sí, es decir, independiente de nuestro pensar, es impensable,

intrínsecamente contradictoria, es un artificio expositivo o una incoherencia de expresión, pues al considerarla nunca podemos abstraer de nuestro propio pensar. Nadie puede salir de sí mismo, ni superar en el plano teórico los límites de la subjetividad humana. "La idea de una cosa que, en sí misma (*an sich*), independientemente de toda facultad de representación, poseyera la existencia y determinadas notas constitutivas, es una fantasía, un sueño, un no-pensamiento (7)". La idea de un "sistema crítico" -afirma- no sólo no incluye, sino que excluye absolutamente la idea de una cosa en sí (8).

Todo Yo y todo No-yo son para el Yo, o, dicho de otro modo, la materialidad en sí misma carece de sentido, es un absurdo, porque el sujeto es el único dador de sentido. Pero hay más; antes de toda investigación, ya sabemos que el principio absoluto designará a un sujeto o a un Yo, con exclusión de un "objeto en sí", de un No-yo independiente; en una palabra, con exclusión de una "cosa en sí", en el sentido intencionadamente kantiano de la expresión. Porque para Fichte, la "cosa en sí" no es más que un sinsentido, "lo contrario a la razón", un "concepto perfectamente irracional" ("*die völlige Verdrehung der Vernunft*", "*ein rein unvernünftiger Begriff*" (9)). La exigencia sistemática absoluta coincide aquí con el presupuesto idealista.

Sin embargo, el No-yo absoluto es postulado por Fichte como segundo principio de la Doctrina de la Ciencia, no ya como un producto teórico, sino como idea práctica, es decir como fundamento explicativo del obstáculo a la actividad del sujeto. El 2º principio se encuentra condicionado por el Yo en cuanto al contenido, pero no en cuanto a la forma, en cuanto a la negación.

Se muestra aquí la presencia de un hiato, de un resquicio que es constitutivo de toda conciencia y que nos da la pauta de la verdadera intención de Fichte: construir una filosofía desde lo finito, que reconozca los límites del hombre. El No-yo absoluto es postulado para explicar un factum, el de la relación del Yo finito con algo extraño a él.

3- En la tercera parte de la Recension des Aenesidemus (la filosofía práctica), Fichte analiza la relación entre razón práctica y especulativa. Enesidemo plantea que algo sólo puede ser mandado en la medida en que previamente el sujeto se hace consciente de la posibilidad de su éxito.

El "puede" no pertenece a la esfera ética, porque en sí mismo encierra una limitación; está condicionado por factores externos al sujeto y su deseo. En la aspiración ética, en cambio, el "debe" es absoluto, no hay nada más allá de la intención de satisfacer la obligación moral que influya en el cumplimiento del deber. La intromisión de especulaciones puramente teóricas debilita la firme vocación de actuar.

Pero la razón práctica es el medio para solucionar la contraposición entre el Yo puro y la inteligencia, entre la necesidad de autoafirmación absoluta que caracteriza a la subjetividad y las limitaciones constitutivas del Yo empírico. La razón práctica se presenta ahora como la progresiva destrucción de la finitud hacia lo infinito inalcanzable.

NOTAS:

(1) La controversia Kant/Reinhold es recogida de modo crítico en el año 1792 por G. E. Schulze en su libro Aenesidemus, según el nombre de un filósofo griego escéptico, el cual opuso a los estoicos y a los académicos el "pirronismo" (la doctrina escéptica de Pirrón y sus seguidores) como única doctrina adecuada al sabio.

En sus Discursos Pirrónicos recopiló en efecto, Enesidemo todas las doctrinas divergentes sobre cada punto para demostrar la incertidumbre del conocimiento, y desarrolló en los llamados "tropos" (argumentos aducidos por los escépticos griegos para concluir la necesidad de la suspensión del juicio -Ver Émile Bréhier, Pour L'histoire du scepticisme antique: les tropes d'Enésidème contre la logique inductive, Revue des Études anciennes, (1912), págs. 69-76; reimp. en Études de Philosophie antique, (1955), págs. 185-192-.) sus objeciones destinadas a evidenciar la imposibilidad de conseguir un saber verdadero a causa de la multiplicidad de condiciones externas e internas que concurren en el juicio.

Los 10 "tropos" más conocidos expuestos por Enesidemo se refieren a los cambios y modificaciones a que están sometidos todos los juicios, en virtud:

- (1) de las diferentes especies existentes entre los seres animales;
- (2) de las diferentes clases de hombres;
- (3) de los diferentes estados según los tiempos;
- (4) de las condiciones orgánicas;
- (5) de las distintas posiciones que pueden adoptarse frente

al objeto observado;

(6) del medio interpuesto entre los sentidos y el objeto;

(7) de los diferentes estados de los objetos mismos;

(9) de las costumbres, usos y creencias del sujeto;

(10) de su estado de desarrollo, con todo lo cual (8) se hace imposible el conocimiento seguro de una cosa, pues no pueden ser eliminadas las contradicciones ni discriminados los múltiples factores que intervienen en el juicio.

Durante mucho tiempo se consideró que el escepticismo de Enesidemo era sólo una preparación para la admisión de la doctrina de Heráclito; sin embargo, parece que, en última instancia, la crítica de todo criterio de verdad no tenía para él otro sentido que la suspensión del juicio y, por tanto, la adopción del temple impasible de ánimo, de la ataraxia.

(2) *Sämmtliche Werke, Recension des Aenesidemus, (1792), Band I, págs. 1-26.*

(3) "El impulso es lo primero y supremo en el hombre; exige su objeto antes de cualquier conocimiento y antes de su existencia; exige algo sin más, aunque no existiese en absoluto (Ver Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, (1794), Band VI, p. 313).

(4) Yo Puro = Thathandlung (Autoafirmación). Thathandlung como primer principio, autosuficiente: Yo = Yo (autoidentificación). Primer principio incondicionado, no empírico, con actividad absoluta. Ser y actividad (*) se identifican.

(*) Se entiende por actividad la libertad del hombre frente a lo absoluto. El Yo puro es el Yo numénico, del cual se derivan todas las formas del hacer y del pensar, y que tiene a la vez el

carácter de idea trascendental, en el sentido de un proyecto práctico inalcanzable, a realizar en el mundo real.

El Yo tiene una captación inmediata (subjetividad pura). La intuición intelectual del ser se dirige a un actuar.

(5) Intuición "Anschauung" como visión o comprensión directa e inmediata de una realidad, de una verdad.

La intuición intelectual es el tipo de intuición por medio del cual se pretende que se puedan conocer ciertas realidades que se hallen fuera del marco de la experiencia posible.

(6) No-yo como idea práctica; como fundamento a la actividad del sujeto. El No-yo es postulado para explicar un factum, el de la relación del Yo finito con algo extraño a él.

(7) J. G. Fichte, Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie, en Allgemeine Literatur-Zeitung, Jena, 1794. Cfr Fichtes Sämtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte, Band I, p. 17-18.

(8) Ibid.

(9) SW, Zweite Einleitung in die ..., Band I, p. 472.

EL FUNDAMENTO DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA.

Fichte alcanzó el firmamento del pensamiento filosófico y reside en él varios años, entre 1794 y 1797-98. Aunque se puedan discernir reservas del filósofo, es incontestable que la situación histórica de Fichte en la historia de la filosofía se esboza y se determina para siempre. Fichte publica al mismo tiempo sus escritos científicos y populares. Es el resplandeciente período de Jena.

Fichte es primero y ante todo, el autor de la W-L de 1794-95. Y aunque la historia erudita de la filosofía reencuentre las diferentes versiones de la W-L de 1798 a 1813, la historia monumental otorgará siempre el privilegio a la versión de 1794-95.

Conviene por tanto, con el fin de evaluar la historia potencial, el considerar primero la historia que fue, es decir la Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre (1794-95). Acordemos de buen grado, que la obra, manual destinado a sus auditores, fue muy desconcertante para muchos. Por una parte por su terminología: pase por el "ICH", pero no por la expresión "NICHT-ICH"; y por otra parte, hace falta comprender la W-L de 1794-95 para darse cuenta de las asperezas del estilo.

Pero dejemos de lado los prejuicios y abramos el libro. Comprende 3 partes: primero, La Teoría de los Principios (parágrafos 1-3); luego, La Fundación del Saber Teórico (parágrafo 4); y, por fin, La Fundación del Saber Práctico (parágrafos 5 y siguientes). Este libro no es la sección teórica del sistema, sino el momento fundador que posibilita no sólo el

desarrollo de la reflexión teórica, o práctica, sino también las aplicaciones, por ejemplo en el horizonte de la filosofía práctica fundada sobre el desarrollo de la política.

La Grundlage... no debe confundirse con lo que ella funda; plantea los principios de la ciencia en su totalidad. El método de Fichte en esta expresión fundadora exige las observaciones siguientes:

I- La exposición científica, declara Fichte (en la cima de su pensamiento), "... desprende la verdad del error que le es opuesto en todas sus facetas y en todas sus determinaciones, y al destruir (en tanto que son erróneas e imposibles siguiendo un pensamiento correcto) las opiniones que se oponen, muestra la verdad que subsiste en solitario, una vez suprimidas aquellas, y por consiguiente la única verdad correcta posible; y es en esta eliminación de la que se opone a la verdad y en esta depuración de la verdad (extraída del caos confuso en el que verdad y error se confunden), en lo que consiste la característica propia de la exposición científica. Esto último hace que asistamos, por tanto, al nacimiento de la verdad que se desprende ante nuestra mirada de un mundo lleno de error (1)".

II- Fichte no dice expresamente que la verdad está ausente inicialmente; dice solamente que está envuelta en el error y es irreconocible. Así se hará necesaria una dialéctica o, para hablar con el lenguaje de 1804, una fenomenología de la verdad que aparece al término de una prueba dialéctica.

III- El que Fichte, desde 1794-95, siga la orientación del escrito científico, está demostrado por muchos pasajes, pero sobre todo por éste: "nuestro problema consistía en indagar si

la proposición problemáticamente enunciada (el Yo se plantea como determinado por el No-Yo), se podía pensar, y según qué determinaciones. Hemos efectuado esta investigación apoyándonos en una deducción sistemática de todas las determinaciones posibles de este enunciado; hemos encerrado en un círculo cada vez más estrecho lo pensable, desechando lo inadmisible y lo impensable, y nos hemos acercado paso a paso a la verdad hasta haber encontrado la única manera de pensar lo que debe ser pensado (2)". Una importante especificación debe ser añadida: hay dos series. La primera sólo tiene importancia para el filósofo; es un examen ideal, en el cual el filósofo examina las posibilidades intelectuales dialécticamente bajo el régimen de la contradicción, oponiendo sistemas y sistemas, e incluso las posibilidades sistemáticas. Es la parte más desarrollada de la W-L. En un sentido, es la experiencia a priori del fundamento. Finaliza, una vez encontrado éste, en una segunda serie donde el filósofo pasa a ser sólo un observador de la serie real, en la que la conciencia se convertirá, para ella misma, en el sujeto que se auto-penetra en la relación de la deducción de la representación; la conciencia entonces se tomará en sí y para sí. Fichte especifica: "la Doctrina de la Ciencia debe ser una historia pragmática del espíritu humano. Hasta ahora sólo hemos trabajado para poder acceder a ella; únicamente para poder indicar un hecho incontestable. Consideremos este hecho; a partir de ahora nuestra observación, que no es ciega, sino que se apoya en la experiencia, debe seguir con calma el movimiento de los acontecimientos (3)". Ya no hay una experiencia del pensamiento, sino sólo un pensamiento que se experimenta.

IV- Por lo tanto hay que partir de la ilusión para, descomponiéndola, llegar a un resultado absoluto -cuya búsqueda permitirá la profundización indefinida-, lo que explica que poseamos varias versiones de la W-L, como teoría fundadora, y las exposiciones de 1801, 1804, etc..., no son nada en relación con la teoría del fundamento, más que análisis que determinan cada vez mejor a éste. Pero la vía de acceso inicial a la ilusión debe ser radical y definitiva en la 1ª W-L, mucho más rígida, que en las versiones sucesivas, precisamente por ser la primera. Hay que ir, en tanto que somos filósofos, lo más lejos posible en la serie conceptual.

V- Se ha acusado de verbalismo a Fichte, considerando sus puntos de partida: $A=A$, y A no es $No-A$.

Al acusarle se han cometido dos faltas. Por un parte se han confundido filosofía y poesía. El poeta puede en efecto decir: "la tierra es azul como una naranja", pero su "decir" es expresión de un sentimiento que se sitúa radicalmente fuera de la ciencia. El filósofo parte de los enunciados lógicos más sencillos: la afirmación y la negación, enunciados sin los cuales ningún discurso científico es concebible. Por tanto, no hay en ello ningún verbalismo, sino una orientación lógica decisiva, radical, que va hasta la raíz del pensamiento. Por otro lado, (justamente por no prestar atención al movimiento de la serie ideal de la actividad pura y abstracta del filósofo), y (a la función lógica de los enunciados de base), pasemos a realizar el término de los desarrollos. Otorgaremos al Yo Absoluto un valor ontológico y nos preguntaremos como él, cuya esencia es ser toda realidad, puede autorizar un tránsito hacia el No-Yo. Encontramos

aquí una dificultad insalvable para superar el parágrafo 1 de la Grundlage ...; de hecho, estamos en la serie ideal, donde el filósofo organiza libremente una dialéctica y transita por los enunciados de la lógica general, tanto más fácilmente en este sentido, en cuanto que sabe que ella, utilizada como Organon, no puede producir más que ilusiones (4).

Lo que es interesante, es que la ilusión es en un sentido más extensa que la verdad. La verdad no es más que la verdad, la ilusión está en sí misma y en su otro. Por tanto, por un lado habrá contradicciones, y por otro la certeza creciente de que, habiendo comenzado por los enunciados -condiciones lógicas de todo pensamiento y de todo discurso-, se llegará a la fuerza a una solución irrefutable. El Yo Absoluto se plantea porque es. El aspecto dinámico del *Sich-Setzen* es la intuición intelectual ahogada en las brumas ontológicas de un sujeto que confirma ser todo. Pero este aspecto es inconciliable con la posición de un No-Yo. Si el Yo es todo, el No-Yo no tiene sentido, y sin embargo está construido tan lógicamente como el Yo Absoluto. Hay que decidirse a inventar una síntesis que reduzca la oposición. La fórmula es tan curiosa como mal entendida: "*Ich setze im Ich dem Theilbaren Ich ein Theilbares Nicht-Ich entgegen*" (= yo opongo, en el Yo, un Yo divisible a un No-Yo divisible). Siempre se ha destacado, con razón, que estábamos en presencia de una pura contradicción, principio de lo antitético de la razón pura especulativa (5), pero no se ha prestado atención a la estructura filosófica de la frase que establece el tercer principio: el Yo divisible (A) es opuesto al No-Yo divisible (B) en el Yo (C) por un "Yo" (D). El que los términos A y B sean opuestos en el Yo

(A & B in C), es concebible si un sujeto D los opone. Ahora bien, este sujeto no puede ser otro más que el filósofo, y el "Ich" con el cual comienza la frase, significa el papel activo del filósofo en la serie ideal. El término C, el Yo en el cual se desarrolla la oposición, no significa para nada el idealismo, sino sencillamente el hecho de que todo lo real, para ser reconocido como tal, debe ser planteado en la conciencia, y al mismo tiempo reconocido por ésta como independiente de ella.

Este tercer principio es indeterminado en un sentido preciso. De ello se pueden deducir dos proposiciones; por una parte, el Yo plantea el No-Yo como limitado por el Yo. Por otra parte, el Yo se plantea él mismo como limitado por el No-Yo. Ahora bien, si en la serie ideal puedo, aportando todas las reservas posibles, deducir de mi conciencia que efectivamente ella puede pensarse como limitada por el No-Yo, por el contrario, no puedo prejuzgar el No-Yo. Retendremos, por tanto, la segunda determinación del principio, aquella donde el Yo se plantea como determinado por el No-Yo. Es el objeto del parágrafo 4 de la 1ª W-L.

Vamos, pues, a descomponer la proposición, y con ella la ilusión inherente al Yo Absoluto. La división general se producirá según la disyunción del realismo y del idealismo, cuyas formas serán las figuras categoriales (sustancia, causalidad, etc...). Partiendo de la idea trascendental, envuelta en la ilusión ontológica, vamos a determinar en una dialéctica de los sistemas, las formas categoriales. Llevamos a cabo un paso opuesto al de Kant (que va de las categorías a los sistemas dialécticos), y mucho más coherente, porque las categorías en la

serie ideal son descubiertas en la evidencia genética. Además, la disyunción del realismo y del idealismo funda una historia de la razón pura, siendo cada categoría ilustrada por una filosofía.

La historia de la razón es lógica, y la lógica de la razón es historia, de manera que lo que es real se convierte en racional, y lo que es racional se convierte en real (6). Así, la "desconstrucción" de la ilusión será una construcción de la verdad.

El término de la serie ideal, o también dialéctica, es la elucidación de la imaginación trascendental, principio genético de la realización de las categorías en el tiempo (7). En efecto, debido a su movimiento perpetuo (capaz de mantener los opuestos al mismo tiempo y en el tiempo), sólo la imaginación parece concluir la serie ideal en tanto que dialéctica. Reflexionando sobre la relación de la sustancia con el accidente, que parecen excluirse recíprocamente, Fichte define este "poder admirable" de la imaginación como "lo único que hace posible la vida y la conciencia, y especialmente la conciencia en cuanto desarrollo de una serie temporal (8)". Así, de la ilusión trascendental habríamos pasado (gracias a lo antitético de la reflexión), al esquematismo trascendental. Al mismo tiempo descubrimos una nueva figura de la intuición intelectual; estaba escondida en la ilusión trascendental, en el *Sich-Setzen* del Yo Absoluto; ahora aparece como la posibilidad "de nuestra conciencia, de nuestra vida, de nuestro "ser para nosotros" ", y así podemos concluir: "... la imaginación no equivoca, sino que constituye la verdad, y sólo la verdad posible (9)".

La imaginación, como intuición intelectual, es la única

verdad posible, pero "*Die Einzige Mögliche Wahrheit*" es llamada a profundizarse ella misma, y se entrevee aquí una de las más fuertes razones por las cuales Fichte se negó a indicar un punto específico donde se situara la intuición intelectual. Lo dice muy claramente al definir la imaginación como un intercambio del Yo en uno y con uno (10). ¿Hasta dónde puede llegar este intercambio? : este es el problema de la W-L. Por el momento, como es natural, la imaginación generadora del tiempo se opone a la razón lógica de la cual hemos partido, y que por ser lógica, ignora la determinación temporal. Pero no hacemos más que cercar la serie ideal, desde el punto de vista teórico, y no es inconcebible que, en la parte moral o práctica, la razón pueda relacionarse con la imaginación, en la comprensión del deber como proyecto, y "temporalizarse" a partir del devenir.

La perfección arquitectónica exige que se superponga a la serie ideal, la serie real en la que, por una parte, el filósofo se contenta con observar el movimiento de la conciencia, partiendo de este sencillo "*Faktum* (11)", y en la que además la dirección temática será invertida: la conciencia, que se remonta al simple hecho de la sensación (donde se encuentra enteramente incluida la intuición intelectual como imaginación trascendental (12)), se elevará justo al punto de partida de la filosofía: una concepción correcta de la razón (13). Algunas constataciones no serán inútiles:

1- Salido de la dialéctica, Fichte escribe: "La Doctrina de la Ciencia debe ser una historia pragmática del espíritu humano. Hasta ahora no hemos trabajado más que para poder acceder a ella; únicamente para poder indicar un hecho indudable. Retendremos

este hecho; a partir de ahora nuestra comprensión, que no es ciega sino que se apoya sobre la experiencia, debe seguir con calma el desarrollo de los acontecimientos (14)". Lo que para nosotros es verdad, debe serlo para la conciencia.

2- El trabajo del filósofo que revela este hecho indudable, termina en la determinación de la imaginación como condición de posibilidad de "impulso" (*Anstoss*) que despierta a la conciencia, y, partiendo de este "impulso" la conciencia atravesará las pruebas de la experiencia, de manera que la serie real podrá, mediante la inversión de orientación, no ser más que una recapitulación de los momentos de la serie ideal; los pasos sintéticos ya no serán sólo hipótesis de la razón especulativa, en el sentido kantiano, sino posiciones reales y efectivas (15). La serie real realiza a la serie ideal; habrá, pues, que distinguir, entre antes y después de la posesión del acto sintético: antes no era más que posibilidad del pensamiento, ahora se tratará de una síntesis firme.

3- Fichte, habiendo descrito la condición de posibilidad de la experiencia, no se ve en ningún momento en situación "embarazosa": el choque del No-Yo sobre el Yo es en el plano trascendental, plenamente comprensible; de ahí, que pueda considerar como falsa la hipótesis de una filosofía sencillamente realista (16), y separar la Doctrina de la Ciencia "de toda filosofía formal vacía (17)".

El sujeto propio es el Yo efectivo, como imaginación trascendental. La reflexión del Yo efectivo siempre es antitética: el Yo efectivo se eleva de un grado a otro componiendo las contradicciones. Cada momento es una reflexión

sobre el momento precedente; por ejemplo, la intuición reflexiona sobre la sensación; o también el juicio, como facultad judicial, reflexiona sobre el entendimiento. El filósofo observa este proceso hasta el momento en que el sujeto se convierte para él mismo en lo que es para el filósofo, pero en razón a la inversión de la reflexión, el proceso conduce a una auténtica razón teórica, consciente de sus límites, y descomponiéndose en cinco momentos: A sensación, B intuición, C imaginación, D juicio, E razón. La situación de la imaginación es normal: constituye en la síntesis quintuple de la deducción de la representación, el centro del "caminar", y así, mediatiza sensación e intuición por una parte, y juicio y razón por otra. La deducción, por fin, es orientada por el esquema educativo que termina uniendo el punto de vista del filósofo con el de la simple conciencia. Esta unión no puede ser interpretada, más que por una progresiva realización de la inter-subjetividad, al re-conocerse finalmente el filósofo y el Yo efectivo, como dos realidades dependientes una de otra. A partir de aquí, ya no es sólo el Yo Absoluto el que es superado, sino también el No-Yo, puesto que no hay ninguna razón para no pensar que el autor del *Anstoss* es precisamente el filósofo, por tanto una conciencia, que afecta a otra conciencia, y Fichte, al término de su dialéctica de los sistemas, habrá fundamentado precisamente la condición de posibilidad de la experiencia.

Desde el momento en que la razón se ha encontrado como intersubjetividad - nada de "Tú", nada de "Yo" - hay que determinar el valor de esta relación. Pasamos entonces a la fundación del saber práctico, en donde la disyunción de las

series ideal y real ya no posee una importancia capital. Está claro que no se trata de suprimir el saber, sino de asignarle su sitio (18). Y es a esto a lo que se dedica Fichte, después de haber desvelado la ilusión trascendental, de haber deducido dialécticamente las categorías, de haber desarrollado el esquematismo trascendental de la imaginación, y de haber restituido a la razón teórica su justo sentido. Puesto que lo real es planteado, por lo menos en la intersubjetividad, la proposición: "el Yo plantea el No-Yo como limitado por el Yo", que era resultado del tercer principio, puede ser examinada. Limitar el No-Yo significa no sólo el que otro sea, sino el que el Yo se considere como esfuerzo. Supongamos un Yo inerte (muerto): es evidente que el objeto, cualquiera que fuera su naturaleza, se evaporaría, pero al mismo tiempo el Yo se hundiría en la nada o la inconsciencia (19). El Yo será por tanto esfuerzo infinito, porque no se acaba nunca con el mundo; esfuerzo infinito, pero también finito porque todo esfuerzo supone una limitación que debe franquear. Es la antitética idealista-realista. Pero en este punto mismamente, descubrimos la razón práctica, ya que la contradicción inmanente al esfuerzo, que a la vez es idealmente infinito y realmente finito, debe ser superada: "El Yo debe (*soll*) ser absolutamente independiente; por el contrario, todo debe depender de él (20)". El Yo debe ser absolutamente para él, es decir libre. Por encima de la intersubjetividad, la libertad se muestra como un imperativo categórico que da sentido al conjunto del movimiento teleológico de la primera W-L, y se comprende mejor el propósito de Fichte: "Mi sistema es, desde el inicio hasta el final, un análisis del

concepto de libertad; el Yo exige comprender toda la realidad en sí y rellenar la infinitud. En el fundamento de esta exigencia, se halla necesariamente la idea del Yo infinito y absolutamente planteado; y éste es el Yo absoluto del que hablábamos. (El sentido de la proposición: "El yo se plantea a él mismo, como absolutamente él mismo", pasa a ser perfectamente claro, sólo a partir de este momento. Se trata de una idea del Yo que debe ser necesariamente emplazada en el fundamento de su exigencia práctica infinita) (21)".

La ilusión trascendental es finalmente sustituida por el Yo como idea práctica, fundamento de la justa libertad, ya que es concebida por una razón fundada en el término de la dialéctica y de la deducción de la representación, y asegurada en cuanto a su plena legitimidad.

Pero también la filosofía trascendental puede definirse como un realismo-idealismo, o como un idealismo-realismo. El concepto antitético y al mismo tiempo sintético del esfuerzo lo exige. Por una parte, no habría esfuerzo sin una relación del Yo con alguna cosa distinta a él mismo (materia, naturaleza, espíritu, otra conciencia) que lo pusiera en movimiento: "Según la Doctrina de la Ciencia, el fundamento último de toda realidad para el Yo es una relación originaria de acción recíproca entre el Yo y alguna cosa exterior a él (22)". Pero a la inversa, la Doctrina de la Ciencia no debe olvidar nunca que en su relación con eso otro, toda conciencia es un esfuerzo de aprehensión que "se rige de acuerdo con sus propias leyes (23)". El impulso (*Anstoss*) no será para el Yo, más que por el Yo: "que el espíritu finito deba plantear algo fuera de él mismo, y sin embargo deba reconocer,

por otro lado, que este ser no es más que para él, tal es el círculo que el espíritu finito puede ampliar hasta el infinito, pero del cual no puede liberarse. Un sistema que no preste atención a este círculo es un dogmatismo realista y trascendente -la Doctrina de la Ciencia se sitúa precisamente entre estos dos sistemas: es un idealismo crítico, que también podría denominarse idealismo-realista o realismo-idealista (24)".

Fichte hace de la imaginación creadora el principio de comprensión de la Doctrina de la Ciencia (25). De ahí deriva la primera aplicación de la W-L de 1794-95: en la pedagogía, el entendimiento no debe sacrificarse a expensas de la imaginación, e inversamente tampoco ellos dos, deben sacrificarse a expensas de la memoria, dimensión de la muerte y del espíritu.

Fichte, apoyándose precisamente en esta primera aplicación, declara que la W-L, por su naturaleza, corre el riesgo de ser mal interpretada. No puede ser bien comprendida, más que por un ser libre dirigido por su proyecto hacia la efectuación de la libertad; y luego afirma, que, aunque la primera exposición de la W-L es muy imperfecta, "ella será sin embargo irrefutable, en sus estructuras fundamentales, para todo hombre en cualquier tiempo (26)".

NOTAS:

(1) Sämtliche Werke, Die Anweisung zum seligen Leben, Band V, p. 422.

(2) J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Gliwitzky, ed. Frommann-holzboog, Stuttgart, 1962.

Gliederung: I: Werke, II: Nachgelassene Schriften, III: Briefe, IV: Kollegnachschriften; GA, Reihe I, Band 2, p. 362.

(3) Ibid., p. 365.

(4) Ibid., p. 255.

(5) Ibid., p. 272.

(6) Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift; herausgegeben von H. Heinrich, ed. Frankfurt am Main, 1983, p. 51: "Was vernünftig ist, wird wirklich, und wirkliche wird vernünftig".

(7) GA, Reihe I, Band 2, págs. 355-359.

(8) Ibid., p. 360.

(9) Ibid., p. 369.

(10) Ibid., p. 359.

(11) Ibid., p. 365.

(12) GA, Reihe I, Band 4, p. 217.

(13) GA, Reihe I, Band 2, p. 365-366.

(14) Ibid.

(15) Ibid., p. 366-367.

(16) Ibid., p. 363.

(17) Ibid.

(18) F. Alquié, La Conscience Affective, ed. Vrin, París, 1979, p. 228.

(19) GA, Reihe I, Band 2, p. 404.

(20) Ibid, p. 405.

(21) Ibid., p. 409.

(22) Ibid., p. 411.

(23) Ibid., p. 412.

(24) Ibid.

(25) Ibid., p. 415.

(26) Ibid., p. 416.

1ª y 2ª INTRODUCCION A LA DOCTRINA DE LA CIENCIA.-

Por medio de la filosofía yo alcanzo el orden y la armonía en mi vida. El hombre se crea un ideal, y lo ofrece como una "tela" que forma parte de él. Cuanto más un hombre es, más profundo penetra en los demás hombres (1).

Repara en tí mismo: aparta tu mirada de todo lo que te rodea y llévala a tu interior. No interesa nada de cuanto está fuera de tí; sino que sólo interesas tú (2).

El ser racional finito no dispone de nada fuera de la experiencia; ésta es la que encierra la materia toda de su pensamiento. En la experiencia se hallan inseparablemente unidas la cosa y la inteligencia:

- La cosa = aquello que se halla determinado independientemente de nuestra libertad y por lo cual debe regirse nuestro conocimiento.

- La inteligencia = es la que debe conocer. El filósofo puede hacer abstracción de uno de ambos elementos, con lo cual ha hecho ya abstracción de la experiencia y se ha elevado sobre la misma (3).

Si hace abstracción de la cosa, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una inteligencia en sí, o sea, abstraída de su relación a esta experiencia; lo llamaremos Idealismo.

Si hace abstracción de la inteligencia, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una cosa en sí; lo llamaremos Dogmatismo. Sólo resultan posibles estos 2 sistemas filosóficos (4).

Según el 1º de ellos, las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad son productos de la inteligencia que hay que presuponer a ellas en la explicación; de acuerdo con el 2º sistema, son productos de una cosa en sí que es preciso presuponer a las mismas.

En el Idealismo se verá que la conciencia de tal inteligencia viene condicionada por una abstracción, ciertamente natural al hombre (5).

Todo aquello de lo cual soy consciente, recibe el nombre de objeto de la conciencia (6). Hay 3 tipos de relación de este objeto con quién se lo representa:

1- Aparece el objeto como ocasionado sólo por la representación de la inteligencia.

2- O como existente sin la acción de la misma.

3- Dado sólo en su existencia y determinable por la inteligencia libre en lo referente a su naturaleza.

El primer tipo de relación se da en algo que es sólo inventado, tanto si hay finalidad, como si no la hay.

El segundo corresponde a un objeto de la experiencia.

El tercer tipo sólo tiene lugar en un objeto singular. Me refiero (7) aquí, a que puedo libremente determinarme a pensar tal o cual cosa. Ahora bien, si hago abstracción de lo pensado y me fijo sólo en mí, vengo a ser para mí mismo, en este objeto, el objeto de una representación determinada. Eso de que yo me parezca a mí mismo determinado precisamente de esta manera y no de otra, cabalmente como pensante y pensado, es algo que, a mi juicio, depende (o debe depender) de mi autodeterminación: es libremente que yo me he convertido a mí mismo en un tal objeto.

Este Yo en sí, constituye el objeto del Idealismo. Es un Yo elevado por encima de toda experiencia.

La autoconciencia no surge espontáneamente, ni llega por sí misma; es preciso actuar de un modo realmente libre, hacer luego abstracción y fijarse únicamente en sí mismo (8).

El Idealismo tiene la ventaja de que puede mostrar en la conciencia su fundamento explicativo de la experiencia, a saber, la inteligencia que obra libremente (9).

El Dogmatismo niega completamente la independencia del Yo, sobre la cual construye el Idealismo, y hace de ese Yo sólo un producto de las cosas, un accidente del mundo (10).

El hombre-filósofo debe formarse la idea de que es libre, y de que fuera de él existen determinadas cosas. Pero la representación no puede subsistir por sí sola, es algo sólo al ir vinculada a otro elemento distinto, no siendo nada de por sí. Esto lleva a la pregunta ¿cuál es el fundamento de las representaciones? -la inclinación y el interés. El supremo interés y el fundamento de todo otro interés, es el para nosotros mismos (11).

La inteligencia, como tal, se ve a sí misma; y este verse a sí misma alcanza inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta unión inmediata del ser y del ver, consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que en ella es y lo que ella en general es, lo es para sí misma (12).

Nos encontramos con una doble serie:

- La del ser = La de lo real

- La del ver = La de lo ideal; en la inseparabilidad de este doble orden consiste la esencia de la inteligencia. Inteligencia

y cosa son opuestas: se hallan en 2 mundos entre los cuales no se tiende ningún puente (13).

El Idealismo explica las determinaciones de la conciencia por la actividad de la inteligencia. Para él, ésta es sólo, activa y absoluta. La inteligencia es lo primero y lo supremo. La inteligencia es, para el Idealismo, un actuar, y absolutamente nada más.

La inteligencia actúa, pero en virtud de su propia esencia puede actuar sólo de un cierto modo. En su actuar, la inteligencia siente los límites de su propia esencia.

Las leyes de actuación de la inteligencia que es preciso admitir constituyen, si es cierto que deben fundarse en la esencia, un sistema (14), donde hay que distinguir 2 momentos fundamentales:

1- El acto de pensar (sugerido), que es realizado mediante la libertad.

2- Modo necesario como tal acto ha de llevarse a cabo.

Lo primeramente establecido como principio y constatado inmediatamente en la conciencia, no resulta posible sin que al propio tiempo tenga lugar aún otra cosa, la cual a su vez no es posible, sin que a la par suceda una tercera cosa; y así La marcha del Idealismo es un ininterrumpido avance desde lo condicionado a la condición; cada condición viene a ser a su vez algo condicionado, de modo que hay que buscar su condición (15).

Los resultados últimos del Idealismo, como consecuencia del razonamiento, vienen a constituir lo a priori en el espíritu humano; y en tanto se los considera (experiencia y razonamiento) como dados en la experiencia, reciben el nombre de lo a

posteriori (16).

Pero, ¿cómo llegamos a admitir un ser? Dado que esta pregunta tiene su punto de partida en la introyección (17) en sí mismo, en la observación de que el objeto inmediato de la conciencia no es otro que la conciencia misma, no puede referirse a ningún otro ser que a un ser para nosotros. Se viene a preguntar por el fundamento del predicado del ser en general (18).

Al sujeto, cuando se ha hecho abstracción de todo ser de él mismo y para él mismo, no le corresponde otra cosa que un actuar; el sujeto es, especialmente con relación al ser, el actuante, según lo cual, en su actuar debería él captar al sujeto. La afirmación básica del filósofo es: en la medida en que el Yo es sólo para sí mismo, surge para él, al propio tiempo y necesariamente, un ser fuera de él; la conciencia de sí y la conciencia de algo que no sea nosotros mismos, tiene una conexión necesaria; pero la primera ha de considerarse como lo condicionante, y la segunda como lo condicionado. El proceder originario de la razón sería: tendría que mostrar el filósofo, cómo el Yo es y viene a ser para sí, y luego que este ser, de por sí, no es posible para sí mismo sin que al propio tiempo surja además para él un ser fuera de él (19).

Ahora ya se podrá pasar a la demostración de que esta acción no es posible, sin otra en virtud de la cual surja para el Yo un ser fuera de él (20).

Al Yo no le corresponde otra cosa (función) que el revertir en sí mismo (el Yo viene a ser originariamente para sí mismo) (21). A este intuirse a sí mismo, lo llamo intuición intelectual (22):

es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago. Cada cual debe encontrarla (la intuición intelectual) inmediatamente en sí mismo, o no llegará nunca a conocerla. Pretender que se le muestre mediante un razonamiento, es inaudito.

Ahora bien, esta intuición intelectual no se da nunca sola, a modo de un acto completo de la conciencia; también se halla siempre vinculada a una intuición sensible. No puedo verme actuando sin ver un sujeto sobre el cual actúo, en una intuición sensible que es conceptualizada (23).

Hay que explicar la intuición intelectual mediante el sistema de la razón integral, contra toda sospecha de engaño e ilusión; y también hay que garantizar la creencia en su realidad, creencia de la cual parte ciertamente el Idealismo Trascendental. Esto se logra únicamente mostrando la ley moral existente en nosotros, en la cual el Yo queda representado como algo encumbrado por encima de toda modificación; en esta ley se requiere del Yo un actuar absoluto fundado sólo en él, y en nada más, con lo cual queda caracterizado como absolutamente activo. En la conciencia de esta ley, se halla fundada la intuición de la auto-actividad y de la libertad.

La intuición intelectual constituye la única realidad firme para toda filosofía. Desde ella se puede explicar todo lo que tiene lugar en la conciencia. En mi pensar debo partir del Yo puro y pensarlo como absolutamente espontáneo (autoactivo), no como determinado por las cosas, sino como determinante de las mismas (24).

Este concepto del actuar, posible tan sólo en virtud de esta intuición intelectual del Yo espontáneo, es el único que une los

2 mundos que para nosotros existen:

- El sensible

y

- El inteligible; lo que se contrapone a mi actuar (ya que soy finito), es el mundo sensible; lo que en virtud de mi actuar debe surgir, es el mundo inteligible (25).

Más la Doctrina de la Ciencia no se dirige en modo alguno a un ser, sino a un actuar. La Doctrina de la Ciencia parte de una intuición intelectual, la de la absoluta espontaneidad del Yo.

El concepto sin intuición es ciertamente vacío. Conciencia de sí, intuición sensible y concepto no son, de por sí y aislados, representaciones, sino únicamente aquello por lo cual las representaciones se hacen posibles (26).

Una representación completa requiere 3 elementos:

- Aquello por lo cual la representación se refiere a un objeto, y se convierte en la representación de algo, a lo cual unánimemente llamamos intuición intelectual.

- Aquello por lo cual la representación se refiere al sujeto, y se convierte en mi representación.

- Y por último, aquello por lo cual se unen ambos elementos, y únicamente en esta unión se hacen representación, a lo cual llamamos concepto.

La razón es absolutamente autónoma (es sólo para sí). Todo cuanto ella es, ha de hallarse fundado en ella misma, y ser explicado sólo a partir de ella misma y no de algo fuera de ella.

La posibilidad de toda conciencia vendría condicionada por la posibilidad del Yo o la conciencia de sí pura. Del Yo puro

debería ciertamente tomar principio una deducción sistemática de toda la conciencia, o, lo que es lo mismo, un sistema de la filosofía (27).

Según la Doctrina de la Ciencia toda conciencia se halla determinada por la conciencia de sí, o sea, todo cuanto tiene lugar en la conciencia está fundado, dado, originado por las condiciones de la conciencia de sí. En nuestro caso la determinación se sigue inmediatamente de la condición (28).

El entendimiento es el que agrega el objeto al fenómeno al enlazar lo diverso de éste en una conciencia. Conocemos al objeto, decimos, que en lo diverso de la intuición hemos efectuado una unidad sintética, y el concepto de esta unidad es la representación del objeto = X. Pero éste = X no es el objeto trascendental (o sea, la cosa en sí), pues de éste no sabemos ni siquiera tanto como eso. ¿Qué es, pues, el objeto? Lo agregado al fenómeno por medio del entendimiento, un mero pensamiento. El objeto afecta (algo que sólo es pensado afecta) (29).

Al igual que yo me pongo, me pongo como algo limitado, a consecuencia de la intuición de mi ponerme. Yo soy, a consecuencia de esta intuición, finito (30). Yo estoy limitado originariamente; mi limitación está determinada. Pero nada hay limitado sin algo que lo limite (31).

Tan cierto como que pienso, pienso algo determinado; la libertad (indeterminada) de mi pensar, se dirige únicamente a esta limitada esfera del pensar mi objeto presente (no a una infinita diversidad de objetos). Todo ser significa una limitación de la actividad libre.

El concepto de ser no se considera como un concepto primario

y originario, sino sólo como un concepto derivado, y derivado por contraposición a la actividad: se le ve, por ende, únicamente como un concepto negativo. Lo único positivo para el idealista es la libertad; el ser es, para él, mera negación de ella (32).

NOTAS:

- (1) Sämtliche Werke, Ueber die Würde des Menschen, (1794), ed. Walter de Gruyter & Co, Berlín, 1971, Band I, p. 412-413.
- (2) Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich, von dir selbst. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, (1797), Band I, p. 423-424.
- (3) Ibid., p. 425.
- (4) Ibid., p. 426.
- (5) Ibid., p. 427.
- (6) El objeto queda puesto y determinado por la facultad cognoscitiva.
- (7) Erste Einleitung in die ..., p. 428.
- (8) Autoconciencia inmediata = Acción libre del espíritu.
- (9) Erste Einleitung in die p. 428-429.
- (10) Ibid., p. 430-431.
- (11) Ibid., p. 433-434.
- (12) Ibid., p. 435.
- (13) Ibid., p. 436.
- (14) Ibid., p. 440-441.
- (15) Ibid., págs. 443-446.
- (16) Ibid., p. 447.
- (17) La introyección es la apropiación por un sujeto de características que pertenecen, o que se supone que pertenecen, a otro sujeto, e inclusive a la apropiación por un sujeto de características de un objeto cuando éste sujeto ha sido representado por el sujeto "apropiante" como "animado" o

"vivificado". La introyección se realiza partiendo de un sujeto que toma a otro sujeto, o a un objeto como lo que va a proyectar, y lo proyecta entonces desde el otro sujeto o el objeto en tanto que éstos están siendo apropiados por el sujeto.

(18) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, (1797), Band I, P. 456.

(19) Ibid., p. 457.

(20) Ibid., P. 458-459 : "para alcanzar el análisis trascendental de la conciencia, en virtud de una inferencia racional, deberíamos, al menos, poder formar un concepto de ella".

(21) Ibid., p. 460.

(22) Es la conciencia inmediata de que actúo y de qué cosa hago: es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago.

(23) Zweite Einleitung in die ..., p. 463.

(24) Ibid., p. 465-466.

(25) Ibid., p. 467-468.

(26) Ibid., p. 472.

(27) Ibid., págs. 473-475.

(28) Ibid., p. 477.

(29) Ibid., págs. 485-487.

(30) Ibid., p. 488-489.

(31) Ibid., p. 490.

(32) Ibid., págs. 492-494.

LA DOCTRINA DE LA CIENCIA.-

A- Principios fundamentales de toda la Doctrina de la Ciencia:

a) Primer principio fundamental absolutamente incondicionado.

b) Segundo principio fundamental condicionado en su contenido.

c) Tercer principio fundamental condicionado en su forma.

a) Primer principio fundamental absolutamente incondicionado.

Debemos buscar el principio fundamental absolutamente primero (1), completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado ni determinado (*beweisen oder bestimmen*).

Debe expresar aquella acción hecha *-Thathandlung-* que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible (2). De ahí la necesidad de una reflexión sobre lo que previamente se hubiera podido quizás pensar acerca de ello y de una abstracción de todo lo que efectivamente no le pertenece. Incluso mediante esta reflexión abstractiva, lo que no es un hecho de conciencia no puede llegar a serlo; pero gracias a ella puede reconocerse que se tiene que pensar necesariamente esta auto-génesis como fundamento de toda

conciencia.

Las leyes de la lógica general, según las cuales se tiene que pensar absolutamente esa auto-génesis como fundamento de todo saber humano, todavía no están probadas como válidas, sino que se las supone tácitamente como conocidas e indudables. Solamente más tarde se deducirán del principio fundamental, cuyo establecimiento sólo es exacto a condición de estas leyes.

En el camino que va a emprender la reflexión, hay que partir de un principio tal, que nos sea concedido por todo el mundo sin dificultad. Puede haber muy bien varios principios de este género. La reflexión es libre, y poco importa su punto de partida. Elijamos aquel que nos aproxime más a nuestro fin.

Pongamos, pues, un hecho cualquiera de la conciencia empírica; separemos de él, una tras otra, todas las determinaciones empíricas, hasta que solamente quede aquello de lo que ya no se puede en absoluto prescindir y de donde ya no es posible separar nada:

1- Todos elijen el principio: " A es A ", o sea, $A = A$, porque esto es lo que significa la cópula lógica, y se admite sin vacilación alguna; se le reconoce como proposición completamente cierta e indudable.

2- Afirmando (3) que la proposición precedente es en sí cierta, no se afirma que A sea. La proposición " A es A " no equivale a " A es " o " existe un A " (Ser, puesto sin predicado, expresa algo muy diferente, que Ser con un predicado). Más bien, se afirma que: si A es, entonces A es. No se trata del contenido de la proposición, sino únicamente de su forma; no de aquello acerca de lo cual se sabe algo, sino de lo que se sabe,

cualquiera que sea el objeto de que se trate.

por consiguiente, con la afirmación de que la proposición indicada es absolutamente cierta, resulta que entre aquel "si" y este "entonces" hay una conexión necesaria; y esta conexión necesaria entre los 2 términos es puesta absolutamente y sin otro fundamento. Provisionalmente llamo a esta conexión necesaria =X.

3- Nada hay establecido en lo concerniente a si A mismo es o no. De ahí surge la pregunta: ¿bajo que condiciones es, pues, A?:

a) Al menos X está en el Yo y puesto por el Yo. Es una proposición dada al Yo por el Yo mismo (4).

b) No sabemos si A en general es puesto y cómo es puesto; pero debiendo designar X una relación entre una desconocida posición de A y una absoluta posición del mismo A, entonces A debe estar en el Yo, como X, al menos en tanto que esa conexión es puesta.

c) X se relaciona con A. Los 2 términos son puestos en el Yo. Y el A del predicado es puesto absolutamente, a condición de que sea puesto el A del sujeto; la proposición enunciada puede, pues, formularse así: si A es puesto en el Yo, entonces es puesto; o, entonces es.

4- Ha sido puesto, pues, por el Yo mediante X; A es para el Yo juzgante, absoluta y únicamente en virtud de su ser puesto en el Yo en general, esto significa: se ha establecido que en el Yo, hay algo que siempre es igual a sí, siempre uno e idéntico; y el X puesto absolutamente puede, pues, expresarse así: "Yo =Yo"; Yo soy Yo.

El Yo se pone a sí mismo y es por esta posición que hace de

sí (*"Das Ich setzt sich selbst, und es ist vermöge dieses blossen setzens durch sich selbst (5)"*). Ya estamos, pues, en posesión del primer principio fundamental: *"Das Ich setzt sich selbst"*: "El Yo se pone a sí mismo". Principio absoluto, tanto por su forma como por su contenido; porque la "posición absoluta" del Yo (= contenido) es idéntica (= forma) al "Ser" del Yo. O bien, como dice Fichte (6), el Yo, poniéndose como "sujeto absoluto", realiza la identidad del sujeto (posición activa) con el objeto (ser puesto).

b) Segundo principio fundamental condicionado en su contenido.

Junto a la proposición idéntica " $A = A$ ", nuestra conciencia nos ofrece una proposición igualmente evidente y, en cierto aspecto, primitiva. Hablamos del axioma negativo: No-A no es A (7):

1- El principio " $\neg A \neq A$ " será sin duda reconocido como absolutamente cierto e indudable por todo el mundo, y difícilmente es de esperar que alguien exija una prueba de él.

El axioma negativo del que aquí hablamos se caracteriza por la "forma de negación", cualquiera que pueda ser la materia: representa un cambio completo en la actitud del sujeto que juzga (8).

2- Si fuera posible una prueba semejante, sólo podría ser dada a partir del principio " $A = A$ ".

Por tanto, es necesario decir que el axioma negativo es primitivo en cuanto a su forma y condicionado en cuanto a su

materia o contenido (9).

3- Pero esta demostración es imposible. Hágase la suposición extrema de que el principio enunciado sea idéntico a la proposición " $\neg A = \neg A$ ", que $\neg A$ por consiguiente sea idéntico a un Y cualquiera puesto en el Yo, y que la proposición no signifique otra cosa que: "si es puesto el contrario de A, entonces es puesto": así sólo se habría puesto aquí absolutamente una conexión idéntica a la precedente ($= X$) y lejos de tener una proposición derivada de la proposición " $A = A$ ".

4- Queda completamente intacta la cuestión de saber si lo contrario de A es, y bajo que forma de la simple acción es entonces puesto. Esta condición es la que tendría que poder derivarse de la proposición " $A = A$ ". Pero no se puede en absoluto derivar de ella una condición de este género, puesto que 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.

Por lo tanto, es muy cierto que el principio " $\neg A \text{ no } = A$ " se presenta entre los hechos de la conciencia empírica; del mismo modo, se presenta entre las acciones del Yo un acto de oponer.

5- Ahora bien, por esta acción absoluta y absolutamente por ella, lo opuesto, en tanto que contra-puesto, es puesto. El ser-opuesto es absolutamente puesto por el Yo.

El principio negativo se funda en la naturaleza misma del Yo (el axioma negativo expresa una relación propia a la actividad del Yo). En otros términos: para que el Yo pueda afirmar, de una manera absolutamente general, que " $\text{no} - A \text{ no es } A$ ", antes debe ser verdad que " $\text{No-Yo, aunque en el Yo, no es Yo}$ ", lo cual

implica, absolutamente hablando, que el Yo, al ponerse (primer principio), se opone también a sí mismo como No-Yo (10).

6- Si debe ser puesto un A. Si en general es posible una acción, eso depende de otra acción; es una acción referida a otra acción.

7- Originariamente nada hay puesto sino el Yo; y sólo este es absolutamente puesto. En consecuencia, sólo al Yo se le puede oponer absolutamente. Pero lo opuesto al Yo es = No-Yo.

8- Igual que es cierto que el reconocimiento incondicionado de la certeza absoluta del principio " - A no = A " se cuenta entre los hechos de la conciencia empírica, es cierto también que al Yo se opone absolutamente un No-Yo.

Señalamos, pues, un segundo principio fundamental, absoluto por su forma de negación y derivado en cuanto a su materia, a saber: en el seno mismo del Yo, "*dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nich-Ich*": "un No-Yo se encuentra ineludiblemente opuesto al Yo" (11).

c) Tercer principio fundamental condicionado en su forma.

Si se establece una comparación entre el primero y el segundo principio fundamental, no puede dejar de observarse que se oponen como "tesis" y "antítesis". Efectivamente, 1ª, se pone el Yo, y se pone ciertamente en sí mismo; 2ª, el No-Yo es puesto, y necesariamente puesto en el Yo. Yo y No-Yo pertenecen, pues, a la unidad primitiva del Yo (12).

Sin embargo, estos 2 principios se imponen con necesidad absoluta y deben ser simultáneamente verdaderos. Por tanto, nos

incumbe la tarea (Aufgabe) de buscar la "condición sintética" que haga posible una conciliación (13).

a.-:

1- En la medida en que el No-Yo es puesto, el Yo no es puesto: pues el Yo es completamente anulado por el No-Yo; sin embargo, el No-Yo es puesto en el Yo.

2- Pero el No-Yo sólo puede ser puesto en la medida en que en el Yo (en la conciencia idéntica) es puesto un Yo al cual puede ser opuesto; entonces, el No-Yo debe ser puesto en la conciencia idéntica.

b.-:

1- Tanto el Yo como el No-Yo son productos de una acción originaria del Yo.

2- Por medio de esta acción, el Yo y el No-Yo, como opuestos, deben conciliarse, ser puestos como idénticos, sin anularse mutuamente.

3- Pero el Yo y el No-Yo deben limitarse mutuamente; hay una limitación de ambos opuestos entre sí.

4- Limitar algo significa: anular no total, sino sólo parcialmente.

5- En estos cinco momentos (14), tanto el Yo como el No-Yo son puestos como divisibles.

Esta condición salta a la vista ya que la contradicción resultaba del hecho de que el Yo, en cuanto tal, suprimía totalmente al No-Yo, y a la inversa. Toda contradicción inmediata desaparece si la supresión, de uno y otro lado, no es sino parcial, o sea, si el Yo es concebido como limitado por el No-Yo, y el No-Yo como limitado por el Yo. La condición sintética

que se busca es, pues, la "limitación mutua" (*Schranken*) que implica, por una y otra parte, la "divisibilidad" (*Teilbarkeit*) (15).

c.-:

Ahora tenemos que preguntarnos simplemente si la tarea queda resuelta efectivamente por la acción establecida, y si quedan conciliados todos los contrarios.

1- El Yo no es puesto en el Yo, en cierta medida, es decir, en cuanto a las partes de realidad con las que es puesto el No-Yo. Una parte de la realidad, o sea, la que se atribuye al No-Yo, es anulada en el Yo. En la medida en que el No-Yo es puesto, el Yo tiene también que ser puesto, de suerte que el uno y el otro son puestos como divisibles en general (16), según su realidad.

El Yo y el No-Yo son algo (según su concepto), pero el Yo absoluto del primer principio no es nada (no tiene predicado alguno, ni puede tenerlo), es absolutamente lo que es y esto no admite ulterior explicación.

2- El Yo debe ser idéntico a sí mismo, y no obstante opuesto a sí mismo.

En la conciencia el Yo absoluto es puesto como indivisible; por el contrario, el Yo al que se opone el No-Yo, es puesto como divisible. Por consiguiente, el Yo, en la medida en que se le opone un No-Yo, es él mismo opuesto al Yo absoluto.

d.-:

Y como no puede olvidarse que el Yo divisible y el No-Yo divisible son puestos por el Yo y en el Yo, expresaremos como sigue el tercer principio, síntesis de los otros dos: "*Ich setze*

im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nich-Ich entgegen": "El Yo opone en el seno del Yo, un No-Yo divisible a un Yo divisible" (16).

En conclusión, no puede haber más que un principio fundamental absolutamente incondicionado; otro condicionado en su contenido; y, otro, condicionado en su forma (17).

B- Fundamento del saber teórico:

a) Determinación de la proposición sintética que debe analizarse.

Tanto el Yo como el No-Yo son puestos ambos por el Yo y en el Yo, como limitables recíprocamente uno por otro, es decir, son puestos de tal manera que la realidad del uno anula la del otro, e inversamente (18):

1- El Yo pone al No-Yo como limitado por el Yo. El No-Yo hasta ahora no es nada; no tiene ninguna realidad. Así, hasta tanto que no se haya podido de alguna manera atribuir una realidad al No-Yo, éste queda vacío y completamente inútil.

2- El Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo; esta proposición tiene que ser admitida como cierta, pero no se la puede derivar de la proposición arriba establecida.

El Yo es puesto primeramente como absoluto, y luego como realidad limitante, y precisamente en tanto que limitable por el No-Yo.

Pero es la facultad práctica (1) la que hace posible a la facultad teórica (2): la razón es en sí meramente práctica y solo se hace teórica en la aplicación de sus leyes a un No-Yo que la limita (19).

b) Síntesis de los contrarios, en sí y en general,

contenidos en la proposición establecida.

La proposición: El Yo se pone como determinado por el No-Yo, es verdadera; como cierto es también, que la unidad de la conciencia no debe ser anulada y que el Yo no debe dejar de ser Yo.

Debemos analizar esta proposición, es decir, ver si en ella están contenidos contrarios.

El Yo se pone como determinado por el No-Yo. Así el Yo no debe determinar, sino que debe ser determinado; por el contrario, el No-Yo debe determinar, poner límites a la realidad del Yo.

El No-Yo determina (activamente) al Yo (que en esta medida es paciente). El Yo se pone, como determinado, por actividad absoluta.

El Yo, por tanto, no puede pensarse como determinado sin enajenar, en provecho del No-Yo, una parte de su actividad propia y, por consiguiente, sin pensar al No-Yo como la causa (*Ursache*) de la determinación sufrida (20).

c) Síntesis por determinación recíproca de los contrarios contenidos en la 1ª de las proposiciones opuestas.

El No-Yo debe determinar al Yo, o sea, debe anular realidad en este. Ello es solamente posible a condición de que contenga en sí mismo la parte de realidad que debe anular en el Yo. Así, el No-Yo tiene realidad en sí mismo (21).

d) Síntesis por determinación recíproca de los contrarios contenidos en la 2ª de las proposiciones opuestas.

El Yo se determina; es lo determinado. El Yo determina por el padecer su hacer; pero es el Yo el único que pone absolutamente, sin ningún otro fundamento, y sin ninguna

condición posible; es la totalidad absoluta de la realidad como un quantum, de tal manera que en virtud de esta posición es imposible que haya por encima de él ningún otro mayor; y el Yo pone en sí mismo este máximo absoluto de la realidad.

Es preciso que la actividad total e indefinida del Yo nos aparezca, bajo la variabilidad de determinaciones particulares, como una permanencia, como una sustancia (22).

La "cantidad del Yo" viene exigida como la condición de posibilidad de la "pasividad del Yo con respecto al No-Yo" (23).

La cantidad de una falta de realidad (de un padecer) debe ser determinada por esta unidad de medida absolutamente puesta, y en referencia a ella. Pero la falta no es nada (el no-ser no puede ser percibido); así el Yo puede determinar la cantidad limitada de su realidad; y por esta determinación suya es igualmente determinada la cantidad de negación (hemos hecho aquí abstracción de la determinación de la negación).

e) Conciliación sintética de la oposición existente entre los 2 modos establecidos de la determinación recíproca.

El Yo no puede poner ningún padecer en sí mismo sin poner un hacer en el No-Yo.; pero puede poner un hacer en el No-Yo sin poner un padecer en sí mismo; y si no puede en absoluto realizar uno de estos actos, entonces no puede realizar ninguno de los dos.

Así pues:

1- El Yo no pone padecer en sí en tanto que pone hacer en el No-Yo; ni pone tampoco hacer en el No-Yo en tanto que pone padecer en sí mismo.

2- Pero el Yo debe poner padecer en sí y en esta misma

medida, hacer en el No-Yo, y a la inversa.

En la 1ª proposición se niega lo que se afirma en la 2ª.

1- El Yo pone en parte padecer en sí, en tanto que pone hacer en el No-Yo; pero no pone en parte padecer en sí, en tanto que pone hacer en el No-Yo, y a la inversa.

2- El Yo pone sólo en parte padecer en el No-Yo, en tanto que pone hacer en el Yo; y en parte no pone padecer en el No-Yo, en tanto que pone hacer en el Yo.

Todo hacer en el Yo determina un padecer en el No-Yo, y, a la inversa. Y esto en virtud del contenido de determinación recíproca. Pero justamente ahora se establece la siguiente proposición:

Un cierto hacer en el Yo no determina padecer alguno en el No-Yo; y un cierto hacer en el No-Yo no determina tampoco padecer alguno en el Yo. Ambas proposiciones tienen que ser conciliadas por determinación; o sea: ambas sólo pueden ser válidas en parte (24).

La proposición antes enunciada, que ha sido contradicha, es la proposición de determinación recíproca. Sólo debe ser, pues, válida en parte. O expresándonos de otra manera: la actividad independiente del Yo y del No-Yo sólo es independiente en un cierto sentido, pues:

En el Yo debe haber un hacer que determine un padecer en el No-Yo, y que sea determinado por éste; y a la inversa: debe haber un hacer en el No-Yo que determine un padecer en el Yo, y que sea determinado por éste. El concepto de determinación recíproca es aplicable a este hacer y a este padecer.

Debe haber a la vez en cada uno un hacer que no esté

determinado por un padecer del otro. Ambas proposiciones deben poder coexistir; por consiguiente, tienen que poder ser pensadas como conciliadas en una sola y misma acción por un concepto sintético. Pero este concepto no puede ser otro que el de la determinación recíproca. La proposición en la cual podrían conciliarse estas 2 proposiciones sería la siguiente:

1- Por la reciprocación (25) de hacer-padecer es determinada la actividad independiente; e inversamente: 2- Por la actividad independiente se determina la reciprocación de hacer-padecer.

De mantenerse esta proposición sería claro:

- ¿En qué sentido se determinan mutuamente la actividad independiente propia del Yo y la propia del No-Yo?; y, ¿en qué otro no se determinan? No se determinan de un modo inmediato; pero se determinan mediatamente, por su hacer-padecer comprendido en la reciprocación.

La actividad independiente, como imaginación productiva, se manifiesta como la facultad que pone originariamente en la conciencia las determinaciones recíprocas según las cuales se definen concretamente el Yo y el No-Yo parciales, es decir, el Sujeto y el Objeto (26).

1ª Proposición:

¿Qué significa que una actividad independiente es o está determinada por la reciprocación de un hacer-padecer?

Mediante esto tratamos de determinar el concepto mismo de determinación recíproca, es decir, de limitar el ámbito de su valor.

En virtud del principio de determinación recíproca, se sigue que por la posición de un hacer en uno de los términos, se pone

inmediatamente un padecer en el término opuesto, y a la inversa. Y en virtud del principio de oposición, es claro que si en general debe ser puesto un padecer, tiene que serlo en el término opuesto al agente (27).

2ª Proposición:

¿Qué significa que por una actividad independiente es determinada la reciprocación de un hacer-padecer?

En la proposición anterior se partió de la reciprocación; se había puesto como acaeciendo. No se trataba, pues, de su forma, sino de su materia, de los miembros comprendidos en la reciprocación. Pero aquí no se va a la reciprocación partiendo de la reciprocación, sino partiendo de solo aquello que hace posible a la reciprocación como reciprocación, y según su mera forma, como tránsito de un miembro al otro.

Antes se trataba del fundamento de la materia de la reciprocación, ahora se trata del fundamento de la forma de la misma (28).

Virtualidad absoluta, productividad indefinida, actividad limitada y relativa en su ejercicio concreto, son atributos que sólo convienen a una imaginación productiva, que va desgranando "representaciones" particulares en el curso indefinido del tiempo (29).

Y como deducción de la proposición, diremos: la imaginación productiva es el instrumento necesario y universal de la vida consciente. Sin ella, no hay absoluto, para nosotros (*für uns*), realidad, es decir, objeto conocido. "Toda realidad, concluye Fichte -y es preciso entender toda realidad para nosotros, porque el término "realidad" no puede tener otro sentido en un sistema

de filosofía trascendental-, no es sino producto de la imaginación (30).

C- Fundamento de la ciencia de lo práctico:

Hay un conflicto entre el Yo como inteligencia -y en esta medida limitado- y el Yo como absolutamente puesto, por tanto como esencia ilimitada. Esta antítesis nos obliga a admitir como medio de conciliación una facultad práctica del Yo.

Para indagar esta antítesis tomaremos el camino más corto, el cual, es a la vez, desde un punto de vista superior, la proposición capital de toda la Doctrina de la Ciencia: "El Yo se pone como determinado al No-Yo (31) ".

El Yo en general es Yo; en virtud de su autoposición es completamente un Yo uno e idéntico. Ahora bien: en la medida particularmente en que el Yo es representado, o es una inteligencia, o es también, como tal, perfectamente uno: una facultad de representación sometida a leyes necesarias.

El Yo como inteligencia, justo en la medida en que el Yo es tal, es determinado en el interior de esta esfera por sí mismo según sus determinaciones particulares; también en este sentido, no hay en él sino lo que pone en sí mismo. Pero esta misma esfera en general y considerada en sí misma le es puesta no por él mismo, sino por algo exterior al Yo; se da un choque en la actividad del Yo proyectada al infinito y a lo indeterminado. Así, pues, el Yo como inteligencia en general es dependiente de un No-Yo indeterminado y hasta ahora completamente indeterminable; y solamente por medio de un No-Yo semejante él es inteligencia.

Pero en todas sus determinaciones el Yo debe ser absolutamente puesto por sí mismo y ser por consiguiente completamente independiente de todo No-Yo posible (32).

La inteligencia del Yo en general, causa de la contradicción, no puede ser anulada sin que el Yo caiga otra vez en una nueva contradicción consigo mismo; porque si es puesto un Yo y un No-Yo le es opuesto, es puesta una facultad de representación con todas sus determinaciones. Además el Yo, en tanto que ya es puesto como inteligencia, no es determinado más que por sí mismo. Pero la dependencia del Yo como inteligencia debe ser anulada y esto sólo se puede pensar bajo la condición de que el Yo determine por sí mismo a este No-Yo, y al cual es atribuido el choque, mediante el cual el Yo se convierte en inteligencia. De esta manera, el No-Yo que hay que representar sería inmediatamente determinado por el Yo absoluto, y el Yo representante empero mediatamente por medio de esta determinación; el Yo sólo dependería de sí mismo; en otros términos, él sería totalmente determinado por sí mismo; él sería lo que se pone y absolutamente nada más; y se eliminaría la contradicción de manera satisfactoria. Y así habríamos demostrado que: El Yo determina al No-Yo (pues el Yo es lo determinante y el No-Yo es lo que deviene determinado).

a) En la tendencia del Yo es puesta a la vez una contratendencia del No-Yo, que equilibra a la primera:

- El Yo debe tener causalidad sobre el No-Yo y producir en primer lugar éste con vistas a su posible representación; porque nada puede pertenecer al Yo, si él mismo no lo ha puesto en sí inmediatamente o mediatamente (33).

- El Yo no puede tener causalidad sobre el No-Yo, porque entonces el No-Yo dejaría de ser No-Yo (de ser opuesto al Yo) y él mismo sería Yo; hay entonces, un No-Yo que es absolutamente opuesto al Yo y tiene que permanecer de ésta forma (34).

El conflicto se halla así en el interior del mismo Yo, en los 2 aspectos distintos de este. Estos son los que se contradicen, y es preciso buscar entre ellos una mediación.

Las 2 acciones son muy diferentes, y pueden expresarse por las proposiciones siguientes:

1ª - El Yo se pone absolutamente como infinito e ilimitado.

2ª - El Yo se pone absolutamente como finito y limitado.

Y así habría una contradicción en la esencia del mismo Yo, en la medida en que él se manifiesta por su 1ª y 2ª acción. Vamos a intentar resolver esta contradicción.

Todas las contradicciones son conciliadas por una determinación más precisa de las proposiciones contradictorias. El Yo tendría que ser puesto en un sentido como infinito, y en otro sentido como finito. Si fuera puesto en un sólo y mismo sentido como infinito y como finito, la contradicción sería insuperable, el Yo no sería uno, sino doble.

Entonces, ¿en qué sentido el Yo es puesto como infinito, y en qué sentido es puesto como finito? (35).

Tanto lo primero como lo segundo le son atribuidos absolutamente; la pura acción de su poner es tanto el fundamento de su infinitud, como el de su finitud. Sólo porque pone algo, en uno y otro caso se pone en este algo y se atribuye ese algo a sí mismo. Necesitamos, pues, buscar en esta pura acción de poner distinto una diferencia; así queda resuelta la tarea (36).

En tanto que el Yo se pone como infinito, su actividad (de poner) se aplica al mismo Yo y no a algo distinto del Yo. Toda su actividad se aplica al Yo, y esta actividad es el fundamento y la esfera de todo ser. Por tanto, el Yo es infinito en tanto que su actividad revierte en sí misma, y en esta medida su actividad es también infinita, dado que su producto, el Yo, es infinito.

En tanto que el Yo pone límites y, según lo que precede, se pone a sí mismo en estos límites, su actividad (de poner) no se aplica inmediatamente a sí mismo, sino a un No-Yo que debe ser opuesto. Ella no es entonces una actividad pura, sino objetiva (actividad que se pone un objeto). Todo objeto de una actividad, en la medida en que lo es, necesariamente es algo opuesto a la actividad, lo que se halla en contra y en frente de ella. Si no hay resistencia, entonces no hay en general ningún objeto de la actividad y tampoco hay actividad objetiva; pero si debe haber ciertamente actividad, será una actividad pura que revierte en sí misma. En el simple concepto de actividad objetiva se indica ya que esta debe encontrar una resistencia y que, por consiguiente, es limitada. Así el Yo es finito en la medida en que su actividad es objetiva (37).

Ahora bien, esta actividad, bajo los 2 conceptos -tanto en la medida en que revierte sobre el mismo agente, como en la medida en que se debe aplicar a un objeto exterior al agente-, debe ser una sola y misma actividad, actividad de un sólo y mismo sujeto que se pone como sujeto uno e idéntico bajo los 2 aspectos. Por tanto, tiene que haber entre estos 2 modos de actividad, un lazo de unión, en el cual la conciencia sea llevada

del uno al otro. Un lazo tal sería justamente la relación de causalidad exigida; esto quiere decir que la actividad del Yo, revertiendo en sí misma, se referiría a la actividad objetiva como la causa a su efecto, y de suerte que por la primera actividad del Yo se determinaría la segunda; por consiguiente, que la primera actividad se aplicaría inmediatamente al Yo mismo, pero mediatamente al No-Yo, en virtud de la determinación así efectuada del mismo Yo como algo que determina al No-Yo; así sería realizada la causalidad exigida (38).

Para poder unir, en la actividad de un mismo Yo activo, la "actividad pura"(39), ilimitada, y la "actividad objetiva", limitada (40), es necesario que la primera (la "actividad pura") ponga lo infinito en el Yo, no como un estado actual, sino como un fin a realizar; y, en consecuencia, es preciso que la segunda (la "actividad objetiva") ponga lo finito, o la "limitación", en el Yo, no como un fin en sí, sino como una etapa actual hacia el fin. Esto equivale a decir que la actividad del Yo debe ser constantemente infinita como tendencia, y finita como realización actual; en otras palabras, que debe ser una "tendencia indefinida" (*ein "unendliches Streben"*) (41).

Esta (la "Streben") aparece no como la condición de posibilidad en sí del Yo absoluto, sino como la "condición de posibilidad de todo pensamiento objetivo (42) ".

Pero una tendencia, un esfuerzo, supone una resistencia que debe vencerse, un obstáculo que ha de superarse: "*Dem nicht widerstrebt wird, ist kein Streben* (43) ".

Pero ¿cómo concebir esta "resistencia" en el Yo? Puesto que debe ser producida por el Yo, no podría ser más que una forma de

la actividad del Yo; y la única forma de la actividad del Yo que podría crear en él una resistencia sería un cambio de dirección, una mutación de dicha actividad o, para decirlo empleando el vocablo técnico, una "reflexión; " es preciso -dice Fichte- que la actividad infinita del Yo choque (*angestossen*) en un punto cualquiera y retroceda sobre sí misma (44) ".

b) La tendencia del Yo, la contratendencia del No-Yo y el equilibrio entre ambas tienen que ser puestos:

a- La tendencia del Yo es puesta como tal:

a.1 - Es puesta en general como algo, según la ley general de la reflexión; por consiguiente, es puesta como algo inmovilizado, que está fijo.

a.2 - Es puesta como una tendencia. La tendencia intenta la causalidad; así, pues, según su carácter, tiene que ser puesta como causalidad. Pero esta causalidad no puede ser puesta como dirigida hacia el No-Yo, pues entonces se pondría no una tendencia, sino una actividad real, influyente; sólo podría, pues, revertir sobre sí misma, producirse sólo a sí misma (45).

Pero una tendencia que se produce a sí misma y que es fija, determinada, un algo, recibe el nombre de " impulso" (46). Hay en el concepto de un impulso:

1- Que está fundado en la esencia interior de aquello a que se imputa; por consiguiente, es producido por la causalidad de este sobre sí mismo, por su índole de ser puesto por sí mismo.

2- Que es, precisamente por ello, algo fijo y duradero.

3- Que intenta la causalidad fuera de sí.

b- La tendencia del Yo no puede ser puesta sin que sea puesta una contratendencia del No-Yo. El Yo pone fuera de sí la

tendencia, o, tal como lo conocemos ahora, el impulso, porque si no fuera así, el Yo no podría ser puesto como tal.

c- El equilibrio entre ambos debe ser puesto; se pregunta aquí: ¿Qué es puesto en el Yo, por el Yo, cuando es puesto un equilibrio?

El Yo tiende a llenar la infinitud; a la vez tiene la ley y la tendencia a reflexionar sobre sí mismo. No puede reflexionar sobre sí mismo, sin ser limitado relativamente al impulso. El Yo es empujado hacia delante por el impulso, y es retenido por el No-Yo (el Yo se retiene a sí mismo por la reflexión).

La unificación de ambos da la exteriorización de un constreñimiento, de un no-poder. Lo propio del no-poder estriba en:

1- Una persistencia en la tendencia; si de otro modo fuera, lo que yo no puedo, no sería para mí nada; no estaría de ninguna manera en mi esfera.

2- La limitación de la actividad efectiva.

3- Lo limitante no se halla en mí, sino fuera de mí; si de otro modo fuera, no existiría ninguna tendencia, y ya no se daría un no-poder, sino un no-querer.

Así, pues, toda exteriorización del no-poder es una exteriorización del equilibrio.

La exteriorización del no-poder en el Yo se llama un sentimiento (47). En éste se concilian íntimamente la actividad -yo siento, yo soy el que tiene sentimiento, y esta actividad es la de la reflexión- y la limitación -yo soy paciente y no soy agente. Esta limitación presupone necesariamente un impulso a proseguir hacia delante (48).

c) El sentimiento mismo tiene que ser puesto y determinado:

1- Hay originariamente en el Yo una tendencia a llenar la infinitud. Esta tendencia está en conflicto con todo objeto.

2- El Yo tiene en sí la ley de reflexionar sobre sí mismo, como llenando la infinitud. Ahora bien, él no puede reflexionar sobre sí, ni reflexionar en general sobre nada, si él no es limitado. El cumplimiento de esta ley, o la satisfacción del impulso, la reflexión es, por consiguiente, condicionado y depende del objeto. El no puede satisfacer sin objeto, por tanto, puede ser también descrito como impulso al objeto.

3- Este impulso queda al mismo tiempo satisfecho e insatisfecho por la limitación mediante un sentimiento:

a- satisfecho: el Yo debe reflexionar sobre sí mismo absolutamente; él reflexiona con una espontaneidad absoluta.

b- insatisfecho: según el contenido de la acción, el Yo debía ser puesto como llenando la infinitud, pero es puesto como limitado. Esto tiene lugar necesariamente en el sentimiento.

c- La posición de esta no-satisfacción es condicionada por una proyección del Yo por encima de los límites que le son puestos por el sentimiento. Algo tiene que ser puesto fuera de la esfera puesta (ocupada) por el Yo, algo que pertenezca también a la infinitud y hacia el cual se dirija, pues, también el impulso del Yo. Esto tiene que ser puesto como no determinado por el Yo. Indagaremos cómo es posible esta proyección y, por tanto, esta posición de la no-satisfacción o, lo que significa lo mismo, del sentimiento (49):

1- Tan ciertamente como que reflexiona sobre sí mismo, el Yo es limitado; o sea, no llena la infinitud, pero él tiende a

llenarla (50).

2- Lo que debemos indagar aquí es un Yo. El impulso es una fuerza interna que se determina a sí misma, a la causalidad. Esta causalidad debe ser retenida por una resistencia. Pero el Yo, precisamente porque es un Yo, posee también una causalidad sobre sí mismo: la de ponerse, o la capacidad de reflexión. El impulso debe determinar la fuerza del mismo que tiende; así, el acto de reflexión del Yo sobre sí mismo se sigue necesariamente del impulso.

Toda reflexión se funda en la tendencia y si no hay tendencia no es posible ninguna reflexión; e inversamente, si no hay reflexión, no hay tendencia para el Yo. Cada uno de estos momentos resulta necesariamente del otro, y ambos están en acción recíproca (51).

Aquí se ve aún con más precisión que el Yo tiene que ser finito y limitado. Sin limitación no hay impulso; sin impulso no hay reflexión; sin reflexión no hay impulso, no hay limitación, no hay algo limitante: así, se despliega la recirculación de las funciones del Yo y la acción recíproca del Yo consigo mismo, que está internamente encadenada.

También aquí se hace muy claro lo que significa actividad ideal y lo que significa actividad real. La tendencia originaria del Yo, como impulso, considerado como impulso fundado solamente en el Yo mismo, es a la vez ideal y real. La dirección va hacia el mismo Yo, tiende por su propia fuerza, y va hacia algo exterior al Yo. La fuerza que subsiste y revierte en el Yo es la ideal. La real será también puesta a su tiempo; si no hay idealidad, no hay realidad, y a la inversa. La actividad ideal

es actividad de representación. La relación del impulso a ésta debe entonces ser llamada impulso a la representación. Este impulso es así la primera y la más alta exteriorización del impulso, y sólo por él se hace el Yo inteligencia.

De aquí resulta, pues, del modo más patente la subordinación de la teoría a la práctica, resultando que todas las leyes teóricas se fundan en la práctica. De esto resulta que si el mismo impulso puede o debe poder ser elevado, hay también una elevación de la intelección, e inversamente; resulta la absoluta libertad de la reflexión y de la abstracción, y la posibilidad de dirigir conforme al deber la atención sobre algo y de desviarla de otra cosa; y sin esta posibilidad, no es posible ninguna moral (52).

3- Ahora bien, en esta reflexión sobre sí mismo el Yo no puede nunca, como tal, llegar a la conciencia, porque no es nunca inmediatamente consciente de su obrar. De todos modos, ahora existe como Yo (53).

d) El sentimiento tiene que ser ulteriormente determinado y limitado:

El Yo se siente ahora limitado; o sea, es limitado para sí mismo y no por ventura.

Esta limitación de la actividad entra en conflicto con el carácter del Yo; por consiguiente, intentará restablecer la actividad para sí. En otros términos: tiene al menos que ponerse en la situación de poder ponerse libremente y sin límites, aunque solamente en una reflexión futura.

Este restablecimiento de su actividad tiene lugar por espontaneidad absoluta, debido solamente a la esencia del Yo y

sin ninguna otra impulsión particular. Con absoluta espontaneidad acontece una reflexión sobre el reflexionante -y como reflexión se confirmará la acción (54).

Es igualmente claro que la acción exigida, no puede ser más que una acción por medio de actividad ideal. Pero toda acción, tan ciertamente como que es tal, tiene un objeto, la acción, que debe pura y simplemente estar fundada en el Yo, y que, según sus condiciones, sólo debe depender del Yo, únicamente puede tener como objeto algo que exista en el Yo. Ahora bien, no existe nada en el Yo, excepto el sentimiento; esta acción, pues, se dirige necesariamente a él. Se dirige al sentimiento, es decir, en primer lugar al reflexionante en la reflexión precedente, la cual constituía el sentimiento. En segundo lugar, la actividad se dirige a la actividad: el reflexionante es, en aquella reflexión, puesto como Yo (55).

Según la argumentación que se acaba de acometer, el Yo es lo que se determina a sí mismo. Por tanto, el que reflexiona únicamente puede ser puesto como Yo en la medida en que es determinado al sentimiento sólo por el impulso, en consecuencia por el Yo, y en consecuencia por sí mismo. Solamente el reflexionante es el Yo, y solamente el impulso, en la medida en que efectúa el sentimiento o la reflexión, pertenece al Yo.

En la presente acción el Yo es puesto como Yo solamente en la medida en que es a la vez el que siente y lo sentido, y se halla, por consiguiente, en acción recíproca consigo mismo.

El que siente es puesto como agente en el sentimiento, en tanto que él es el reflexionante y, en esta medida, lo sentido es paciente en este mismo sentimiento; es objeto de la reflexión.

A la vez, el que siente es puesto como paciente en el sentimiento en tanto que se siente como impulsado y, en esta medida, lo sentido o el deseo es agente: es el impulsor.

Esto es una contradicción que tiene que ser conciliada, y que puede serlo únicamente del modo siguiente: el que siente es agente por relación con lo sentido y bajo este respecto es solamente agente. Pero no obstante, el que siente también debe ser paciente por relación a un impulso. Aquí hay un impulso hacia fuera por el cual el que siente es impulsado efectivamente a producir un No-Yo mediante actividad ideal (56).

e) El impulso tiene que ser puesto y determinado:

Tal como hemos determinado y explicado ahora el sentimiento, tiene que ser igualmente determinado el impulso, porque éste está ligado estrechamente con el sentimiento:

1- Decir que el impulso es puesto significa, que el Yo reflexiona sobre éste. Ahora bien, el Yo sólo puede reflexionar sobre sí mismo y sobre lo que es para él mismo y está en él mismo, sobre lo que, por así decir, le es accesible. Así, pues, el impulso tiene que haber efectuado algo en el Yo, en tanto que el Yo ha sido ya puesto, como Yo, por medio de la reflexión (57).

2- El que siente es puesto como Yo. Este, por medio del impulso originario sentido, es determinado a salir de sí mismo y a producir algo, al menos por actividad ideal. Pero ahora el impulso originario no intenta en absoluto la simple actividad ideal, sino la realidad, y el Yo es, pues, determinado por éste a producir una realidad fuera de sí. Ahora bien, esta determinación no puede ser satisfecha, porque la tendencia choca en la contratendencia del No-Yo (que es el que debe mantener el

equilibrio entre el Yo y él mismo; el Yo es limitado por el No-Yo).

3- El Yo tiene que reflexionar necesariamente sobre éste estado suyo.

4- El objeto de este reflexionar, es un estado de idealidad, y por tanto, carece de libre arbitrio y espontaneidad. Se trata, pues, de una actividad que no tiene objeto alguno, pero que no obstante se dirige impulsada hacia un objeto, y que solamente es sentida. Pero una determinación tal en el Yo recibe el nombre de anhelo: un impulso hacia algo absolutamente desconocido, que sólo se manifiesta por una necesidad, por un malestar, por un vacío que intenta llenarse y que no se indica a partir de qué (58).

5- El impulso debe ser determinado; se manifiesta por un cierto sentimiento.

6- Si el Yo no fuera limitado, no se daría un puro anhelo (59).

7- Ambos están, pues, conciliados sintéticamente; no es posible uno sin el otro. Si no hay limitación, no hay anhelo; si no hay anhelo, no hay limitación.

8- Ambos se fundan en el impulso y precisamente en un impulso uno e idéntico en el Yo. El impulso del Yo limitado por el No-Yo -y sólo por esto el Yo es capaz de un impulso- determina la facultad de reflexión y, al hacerlo, surge el sentimiento de un constreñimiento. Este mismo impulso determina al Yo a salir de sí mismo mediante actividad ideal, y a producir algo fuera de sí mismo; y como en este respecto el Yo es limitado, surge así un anhelo; y como la facultad de reflexión se pone así en la necesidad de reflexionar, surge por medio de esta facultad un

sentimiento de anhelo.

9- El anhelo es, pues, la manifestación completamente independiente y originaria de la tendencia que se halla en el Yo. Independiente porque el anhelo no tiene en cuenta ninguna limitación y no es detenido por esto.

10- En el anhelo surge por medio de la limitación, a la vez, un sentimiento de constreñimiento, el cual tiene que tener su fundamento en un No-Yo (60).

11- El Yo está en conflicto consigo mismo; es a la vez limitado e ilimitado, finito e infinito. Esta contradicción tiene que ser suprimida, y vamos a comenzar ahora a exponerla con claridad y a resolverla de manera satisfactoria (61).

12- Como se ha dicho, el anhelo intenta hacer efectivo algo fuera del Yo. Esto es lo que él no puede hacer; no obstante este impulso que se dirige hacia fuera, tiene que obrar con efectividad lo que pueda.

13- Se pregunta : ¿cómo y qué producirá la actividad ideal del Yo determinada por el anhelo? En el Yo hay un sentimiento determinado de limitación = X (62).

14- El objeto del sentimiento de limitación es algo real; el objeto del anhelo no tiene ninguna realidad, pero debe tenerla en virtud del anhelo, pues éste intenta la realidad.

15- El Yo se ha puesto aquí como Yo por medio de una libre reflexión sobre el sentimiento; por consiguiente, en esta reflexión el Yo se ha determinado a sí mismo, se ha circunscrito enteramente y se ha limitado.

16- El impulso proyectado hacia fuera se dirige a esta actividad y se convierte así, bajo este aspecto, en impulso a la

determinación, a la modificación de algo exterior al Yo, de la realidad ya dada en general por el sentimiento.

17- La determinación por el impulso es aquello que es sentido como anhelo.

18- El sentimiento de anhelo no es posible sin una reflexión sobre la determinación del Yo por medio del impulso (63).

19- Todo acto de determinación acontece por la actividad ideal. Así, pues, si el sentimiento requerido debe ser posible, entonces un objeto tiene que haber sido ya determinado por esta actividad ideal; y esta acción de determinar tiene que relacionarse con el sentimiento. Con esto surgen las cuestiones siguientes:

a- ¿Cómo debe la actividad ideal llegar a la posibilidad y a la efectividad de este determinar?

b- ¿Cómo éste determinar debe poder relacionarse con el sentimiento?

A la primera cuestión respondemos: hay una determinación de la actividad ideal del Yo por el impulso, el cual tiene incesantemente que actuar con efectividad tanto como le sea o es posible. Por medio de la actividad ideal, como consecuencia de esta determinación, se tiene que haber puesto en primer lugar el fundamento de la limitación, puesto además como un objeto totalmente determinado por sí mismo; justo por esto, tal objeto no llega a la conciencia, ni tampoco puede llegar.

Es dado en el Yo un impulso a la pura determinación; y como consecuencia de este impulso, la actividad ideal tiene que tender a determinar el objeto puesto.

No podemos decir cómo el Yo debería determinar el objeto

como consecuencia del impulso; pero sabemos al menos esto: el Yo, en virtud de este impulso fundado en lo más íntimo de su ser, debe ser el determinante, pura, única y absolutamente agente en la determinación.

Ahora bien: ¿puede este impulso a la determinación ser satisfecho, o no? Sobre su limitación se funda la posibilidad de un anhelo; sobre su posibilidad, la posibilidad de un sentimiento; y sobre éste se fundan la vida, la conciencia y la existencia espiritual en general (64).

f) Los sentimientos mismos tienen que poder ser opuestos:

El Yo debe oponer un objeto Y al objeto X por la actividad ideal; pero sólo pone Y con ocasión de un sentimiento y precisamente de un sentimiento distinto (65).

Para un espectador cualquiera, exterior al Yo, los sentimientos mismos son diferentes, pero también deben ser diferentes para el mismo Yo; es decir, deben ser puestos como opuestos. Por consiguiente, los 2 sentimientos tienen que ser puestos, pero también deben ser opuestos. De aquí se desprende que debemos responder a las 3 cuestiones siguientes:

a) ¿Cómo es puesto un sentimiento?

b) ¿Cómo son los sentimientos sintéticamente conciliados por el poner?

c) ¿Cómo son opuestos?

a) Un sentimiento es puesto por la actividad ideal.

b) Los sentimientos son sintéticamente conciliados por el poner ideal. Su fundamento de relación no puede ser otro que el fundamento de la reflexión sobre ambos sentimientos.

c) Si los sentimientos se hallan en relación, entonces en

cada uno de ellos tiene que haber algo que remita al otro.

Hasta ahora esta armonía o esta desarmonía, esta aprobación o esta desaprobación (como concurrencia o no-concurrencia de 2 sentimientos diferentes) existe solamente para un posible espectador y no para el mismo Yo. Pero tanto el uno como el otro deben ser también para el Yo y ser puestos por él (66).

NOTAS:

- (1) Primer principio como juicio absoluto: "A es A" o, si se prefiere, "A = A", en el que A designa una materia cualquiera; *Sämmtliche Werke, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Band I, (1794), p. 91-92.
- (2) Tenemos el derecho de "poner algo absolutamente" (etwas schlechtin zu setzen); Ibid., p. 92-93.
- (3) Afirmamos, no el contenido material A (Inhalt), sino sólo una relación formal (Form): la identidad necesaria de A -sea lo que sea, ente real o ente de razón- consigo misma; Ibid., p. 93.
- (4) Esta identidad en el Yo supone que el Yo mismo es idéntico consigo: "Ich bin Ich" y, por consiguiente, que es: "Ich bin", Ibid., p. 93-94.
- (5) Ibid., p. 96.
- (6) Ibid., p. 98.
- (7) Ibid., p. 101.
- (8) Ibid., p. 102-103.
- (9) Ibid., p. 103.
- (10) Ibid., p. 104.
- (11) Ibid.
- (12) Ibid., p. 105.
- (13) Ibid., p. 106-107.
- (14) Ibid., p. 107-108.
- (15) Ibid., p. 108-109.
- (16) Ibid., p. 110.
- (17) Ibid., p. 110-111.
- (18) Ibid., p. 123-125.
- (19) La 1ª proposición, hasta ahora la problemática, fundamenta

la parte práctica de la Ciencia, la cual se demostrará más adelante; la 2ª proposición funda la parte teórica; Ibid., p.126.

(20) Ibid., págs. 127-131.

(21) Ibid., p. 134.

(22) Ibid. págs. 141-143.

(23) Ibid., p. 144-145.

(24) Ibid., págs. 148-150.

(25) La proposición obtenida de una proposición dada mediante la conversión (modo de inversión de proposiciones), es llamada proposición recíproca. La noción de reciprocidad equivale a la noción de correspondencia mutua. La reciprocidad aparece aquí como la identidad en la substancia de lo activo y lo pasivo.

(26) Grundlage der gesamten ..., p. 150-151.

(27) Ibid., págs. 151-160.

(28) Ibid., págs. 160-166.

(29) Ibid., p. 214-215.

(30) Ibid., p. 227.

(31) Ibid., págs. 246-248.

(32) Ibid., p. 249.

(33) Ibid., p. 250-251.

(34) Ibid., p. 251.

(35) Ibid., p. 252-253.

(36) Ibid., p. 254.

(37) Ibid., p. 255-256.

(38) Ibid., p. 256.

(39) Para que la actividad pura pueda convertirse en inteligencia, esto es, para referirse a un objeto posible, debe tomar la forma de una tendencia indefinida.

(40) Grundlage der gesamten ..., p. 256-257.

(41) Ibid., p. 261.

(42) Ibid., p. 261-262.

(43) Ibid., p. 270.

(44) Ibid., p. 275.

(45) Ibid., págs. 284-287.

(46) La actividad real del Yo sólo es pensable si en su proyección hacia un ideal inalcanzable queda limitada; Fichte la llama "Streben". Cuando "Streben" se hace consciente, se llama "Trieb", impulso. "Trieb" o impulso es la forma fundamental de mediación práctica entre el Yo y el No-Yo. El impulso es mediación de conocimiento y acción, de naturaleza y libertad, de No-Yo y Yo. El impulso lo refiere todo a la unidad de la conciencia; no se puede concienciar nada que no esté mediado por el impulso. La función mediadora del impulso garantiza la unidad de la conciencia.

(47) Sentimiento como algo subjetivo.

(48) Grundlage der gesamten ..., págs. 288-291.

(49) Ibid., p. 291.

(50) Ibid., p. 292.

(51) Ibid., p. 293.

(52) Ibid., p. 294-295.

(53) Ibid., págs. 295-297.

(54) Ibid., p. 297.

(55) Ibid., p. 298.

(56) Ibid., págs. 299-301.

(57) Ibid., p. 301.

(58) Ibid., p. 302.

(59) Este anhelo es importante no solamente para la parte práctica de la Doctrina de la Ciencia, sino para ella entera. Solamente por este anhelo el Yo es en sí mismo empujado fuera de sí; únicamente por este anhelo se revela en el Yo un mundo exterior.

(60) Grundlage der gesamten ..., p. 303.

(61) Ibid., p. 304.

(62) Ibid., p. 305-306.

(63) Ibid., p. 307.

(64) Ibid., págs. 307-309.

(65) Ibid., p. 322-323.

(66) Ibid., p. 324-325.

LA FILOSOFIA PRACTICA (1ª parte).-

A) El sistema moral:

El Yo es conciencia de todo en tanto que es tendencia absoluta. La causalidad que posee debe apropiársela y ponerla como poder de su Yo inteligente y libre.

La causalidad libre con las condiciones de su ejercicio es ella misma una condición de posibilidad para la conciencia de la ley moral.

El sistema de la moral es el que funda realmente la facultad de libertad; es aquí donde el Yo se pone como principio absoluto.

La conciencia del Yo libre es la relación recíproca entre la causalidad del objeto sobre el sujeto y la causalidad del sujeto sobre el objeto (1):

1- La causalidad del objeto expresa la resistencia opuesta a nuestra actividad, resistencia que siempre subsiste y condiciona el ejercicio de nuestra actividad consciente (la limita, pero jamás la suprime).

2- La causalidad del sujeto sobre el objeto manifiesta la actividad del Yo. El Yo debe atribuirse actividad. Esta actividad sólo puede ser atribuída a un Yo subjetivo (inteligente), que es pura agilidad, no a un Yo objetivo (actividad real) que se manifiesta como algo inerte e inmóvil.

Pero lo que debe ser activo, es el Yo todo entero, tanto objetivo como subjetivo: el Yo debe obrar sobre el objeto, lo que no le es posible sino por medio de su actividad objetiva presente en él mismo (fuerza real): la actividad del Yo se pone necesariamente como una determinación de lo objetivo por lo

subjetivo, como una causalidad ejercida sobre lo objetivo como medio del puro concepto de fin. Considerada desde el punto de vista objetivo, esta causalidad ejercida como medio del concepto de fin, es un querer. El Yo inteligente, representado como principio de esta causalidad, es la voluntad. La voluntad capaz de obrar sobre la materia y devenida ella misma materia, es el cuerpo. Voluntad y cuerpo son el aspecto subjetivo y objetivo de la misma actividad del Yo (2).

En la deducción del principio de la moral, nos encontramos con una síntesis triple:

a) (Objetiva). El Yo no existe de una manera consciente, sino en la forma de voluntad. El debe encontrarse a él mismo únicamente como voluntad. El tomará esta voluntad como objeto de su pensamiento (3).

b) (Subjetiva). El Yo se pone como intuición y como pensamiento de lo que es. Nosotros deberemos de reflexionar sobre esta conciencia. Estamos hablando aquí de la libertad propiamente dicha, la facultad absoluta de hacerse. La inteligencia no es meramente contemplativa, sino que deviene un concepto. El Yo se instituye autónomo, es decir, después de tener su realidad originaria como una actividad libre, él la pone como dependiendo originariamente del concepto. El Yo es libre de su poder propio, es una autonomía intermitente (4).

c) (Síntesis de a y b) de lo objetivo y de lo subjetivo, del ser y de la libertad.

El Yo debe devenir constantemente como conciencia. Pero puesto que el Yo no es considerado simplemente como algo objetivo, también es a la vez subjetivo, es decir, tendencia e

inteligencia no pueden ser separadas, van unidas.

La unión de las dos es lo que constituye nuestra esencia, la conciencia determinada (5).

Nosotros debemos hacer posible la realización de la moralidad; ésta realización formará parte de nuestra propia idea. Será la moralidad la que permitirá la realización infinita de nuestros conceptos y el ejercicio de la acción libre.

La moralidad estará situada en la esfera de la contingencia, y serán sus objetos contingentes los que podrán hacer posible una actividad ideal (nuestra imaginación será productora). Y puesto que el predicado de libertad revierte en el Yo, el No-Yo deberá ser determinado correlativamente, él se reconocerá como el predicado de la contingencia. Mi libertad práctica se aplicará a las determinaciones teóricas para el cumplimiento de las obligaciones morales (6).

La libertad de mi acción constituye el modo necesario de la actividad de mi Yo. Por mi propia libertad trataré al hombre como a un ser libre; del mismo modo, mi cuerpo será un instrumento de la libertad en el mundo sensible. Yo debo servir no como un objeto de juicio, sino como un medio para realizar la libertad (7).

¿Pero en qué consiste la acción de la libertad sobre el mundo? Es el conocimiento que se posee del problema de la armonía entre la cosa y el concepto; en nuestra acción se pone el problema de esta armonía entre la cosa exterior y el concepto de fin que es el modelo. La llave de la solución se encuentra en el principio siguiente: la armonía que yo quiero realizar debe ser objeto de sensación. Como el sentimiento es la limitación de mi

Yo, éste es el fundamento de la sensación. Para obtener una sensación o sucesivas sensaciones nuevas, yo debo poseer la limitación del entendimiento de mi Yo. Buscar el mundo, es buscarme a mí mismo. Cuando yo tomo una decisión, mi Yo inteligente y libre se concentra todo entero en el concepto que quiere realizar. Pero si mi tendencia es una determinación que contradice mi concepto, entonces es el egoísmo el que me desborda y convierte mi voluntad en impura: nuestras decisiones serán inmorales y establecerán una frontera entre lo natural y la moralidad. Únicamente la ley moral tiene por ella misma la posibilidad de satisfacerse (8).

B) El principio de moralidad:

Síntesis A: La facultad de libertad implica 2 condiciones:

1- Una externa, el objeto fuera de mí.

2- La otra interna, un querer real.

1.a) (Objetiva). Para poder atribuirse una facultad de libertad, el ser racional debe poder admitir fuera de él un objeto real sobre el cual ejerza su acción (9).

2.a) (Subjetiva). No puede atribuirse esta facultad sin buscar en ella un uso real, es decir, un querer libre real.

La facultad no es la representación de un querer libre; únicamente ella implica la percepción de que éste querer puede ser posible. Este querer real no es otra cosa que la transformación de un estado puramente subjetivo, el concepto de un fin, en un estado objetivo, es decir, representación, desde el cual el concepto cese de ser subjetivo para que él devenga objeto de un saber (10).

Síntesis B: La síntesis de la materia fuera de mí y de mí

querer real, implica la causalidad real fuera de mí.

El ser racional no puede buscar ninguna aplicación de su libertad, es decir, ningún querer en él, sin atribuirse al mismo tiempo una causalidad real fuera de él. En efecto, esta causalidad que en mi querer es agilidad, intuición intelectual, debe necesariamente ser determinada por un opuesto, y los diversos modos de esta limitación corresponden a diversas acciones particulares (11).

Síntesis C: La naturaleza no depende de nuestra libertad porque se encuentra preestablecida antes de todo tiempo; la naturaleza está limitada originariamente (12).

Síntesis D: La causalidad de los objetos es el producto de la naturaleza fuera de mí.

El ser racional no puede atribuirse ninguna causalidad sin presuponer una cierta causalidad de los objetos. Nuestra libertad está condicionada por el pensamiento de un objeto en general, deducido como materia. Toda materia no puede ser percibida nada más que con una forma determinada. El ser racional está limitado espontáneamente (13).

Síntesis E: Como oposición de lo objetivo y lo subjetivo; nuestro objetivo es conciliar ambos por una síntesis que se manifieste en la conciencia como tendencia moral.

1.e) Objetivo, facultad inferior de deseo:

a- Yo me encuentro como un producto organizado de la naturaleza, producto en el cual todas las partes tienden a conservar la unión entre ellas. La tendencia a la conservación tiende a conservar no la vida en general, sino la vida de tal organismo; la vida propia (particular) se encuentra

inmediatamente realizada por la tendencia a la organización.

b- El Yo reflexivo tiene una tendencia que deviene una aspiración, la cual le diferencia del simple vegetal.

c- Nuestra necesidad (aspiración) deviene un deseo o facultad de desear, siendo ésta necesidad la que nos hace desear, sin un previo conocimiento de lo deseado; es aquí donde nos encontramos con una facultad inferior de deseo (14).

2.e) Subjetivo, facultad superior de deseo:

Cuando el Yo es libre, el elemento subjetivo está determinado por lo objetivo. Pero en tanto el hombre reflexiona, aparece en él la tendencia de la razón que le pone a determinarse absolutamente por él mismo, como sujeto de la conciencia, como inteligencia.

Lo objetivo es siempre inferior, lo subjetivo le domina. El conjunto de deseos del ser subjetivo es lo que llamamos una o la facultad superior de deseo.

En esta reflexión sobre él mismo como sujeto libre, la libertad cesa de ser simplemente formal. En lugar de tomar libremente como fin la satisfacción de la tendencia natural, se toma la libertad por ella misma como un fin. Así el Yo se manifiesta como tendencia hacia la libertad por la libertad (libertad como tendencia pura, que se opone a la tendencia natural) (15).

3.e) Síntesis:

Mi tendencia como ser natural y mi tendencia como espíritu, son en mí una sola y misma tendencia original vista de 2 formas diferentes. Cuando yo percibo como un objeto completamente determinado por la ley de la intuición sensible, entonces yo soy

por mí tendencia natural y naturaleza; cuando yo percibo como sujeto, entonces yo soy por mí tendencia pura espiritual a la espontaneidad. Las 2 tendencias devienen seres en el círculo de la conciencia. La unión en un ser de éstas 2, concluye en la tendencia moral, la tendencia como objeto de deseo (16).

Justamente aquí la tendencia moral es puesta en el Yo en cuanto a su forma y en cuanto a su contenido. El Yo debe apropiarse la tendencia moral, y realizarla libremente como una inteligencia independiente.

Por la síntesis de la tendencia natural y de la tendencia pura, el Yo consciente tiene que ser puesto como tendencia moral. ¿Cómo es posible esta síntesis? La filosofía lo sabe: es posible gracias a la tendencia original que está en el fundamento absoluto. El Yo debe tomar el sitio de la filosofía y elevarse él mismo a la conciencia de este fundamento; él reflexiona sobre la tendencia moral que se manifiesta como operando en él la síntesis del Yo práctico y del Yo teórico (que es el fundamento absoluto del Yo práctico -sentimiento de certidumbre-); es entonces cuando él se puede llamar moral.

La tendencia moral debe ser la raíz de nuestras acciones. La moralidad se manifiesta como libertad; el Yo debe obrar en virtud de una conciencia clara. Esta conciencia debe poder ser posible y el Yo debe de saber ciertamente cuál es su deber.

La tendencia moral se manifiesta inmediatamente en nosotros como un sentimiento moral, pero como el Yo ignora el fundamento de este sentimiento, el Yo no puede estar seguro de que no sea infalible. La conciencia moral no tiene entonces nada de sólido; ella no es más que una aspiración incertera para una acción que,

toda la vida, subsiste vacilante. En verdad, ella no es una conciencia clara, pero sí un sentimiento a ciegas; ella no nos permite obrar por principio, pero sí por instinto.

La tendencia moral implica, por parte del sujeto, un acto de juicio personal. No se puede obrar moralmente, es decir, conforme a la conciencia, cuando no se juzga uno a sí mismo (17).

NOTAS:

- (1) M. Gueroult: L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, ed. Olms, París, 1930, Tomo 1, p. 291-292.
- (2) Ibid., p. 292-293.
- (3) Sämtliche Werke, System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre, 1798, Band IV, págs. 18-22.
- (4) Ibid., págs. 29-39.
- (5) Ibid., págs. 39-45.
- (6) Ibid., p. 63-64.
- (7) Ibid., p. 64-65.
- (8) Ibid., págs. 65-71.
- (9) Ibid., págs. 77-83.
- (10) Ibid., págs. 83-88.
- (11) Ibid., págs. 89-93.
- (12) Ibid., p. 96.
- (13) Ibid., págs. 101-103.
- (14) Ibid., págs. 122-130.
- (15) Ibid., págs. 131-139.
- (16) Ibid., págs. 139-142.
- (17) Ibid., págs. 143-156.

LA FILOSOFIA PRACTICA (2ª parte).-

A) Deducción del principio de moralidad:

Se afirma que se manifiesta en el espíritu humano una obligación de hacer alguna cosa independientemente de fines exteriores, absoluta, simple y exclusivamente por ella misma; ésta es la disposición que se manifiesta en el hombre como una obligación, como su naturaleza moral en general.

El conocimiento del hombre puede relacionarse con esta naturaleza moral, que es la suya, de 2 maneras diferentes. En primer lugar, su existencia debe encontrarse en el hecho de la observación de sí mismo (obligación interna): el hombre como hecho en general. En virtud de una inclinación acompañada de libertad, la obligación interna de una creencia incondicionada, es la que hace pensar el destino del hombre como lo más elevado, y a la creencia, como la regla inviolable de sus actos. El debe engendrar una disposición de espíritu y conducirse conforme a un deber.

En segundo lugar, el hombre no se contenta con una percepción inmediata, él pretende saber los hechos o razones que percibe: él no se satisface con un conocimiento del hecho, exige un conocimiento genético. El se eleva al punto de vista de la conciencia común, necesaria en la conciencia de nosotros mismos: yo debo necesariamente pensarme.

Nosotros debemos de dar una deducción de la naturaleza moral del hombre y del principio moral en él mismo. Deberemos hacer una teoría de la conciencia de nuestra naturaleza moral en general, y de nuestros deberes determinados en particular (1):

1- Problema: Pensarse en sí mismo, simplemente como ser mismo; es decir, haciendo abstracción de todo lo que no es nosotros mismos.

2- Solución: Yo no me encuentro a mí mismo, como el yo mismo que quiero.

3- Explicación:

a) Qué quiere decir: ¿Yo me encuentro?

Aquí yo soy consciente inmediatamente de mi pensamiento; pensamos un objeto cualquiera, por ejemplo, un muro delante de tí, tu mesa de escribir, ..., tú lo admites sin ningún género de duda; tu admites para este pensamiento un pensante, tú mismo.

b) Qué quiere decir: ¿Yo me encuentro?

El "encontrarse" se opone aquí a "un producto por nosotros mismos"; es decir, en la medida donde yo me encuentro, yo no soy consciente de ninguna actividad fuera de la simple aprehensión; se hace la distinción entre ser y ser tal que es (2).

c) Qué quiere decir: ¿Yo me encuentro queriendo y es solamente en tanto que quiero que yo puedo encontrarme?

Este querer supone conocimiento. El concepto no es susceptible de ser realmente explicado y no tiene necesidad de ser; él es necesario en la medida en que cada uno se apercibe en sí mismo (por la intuición intelectual); de todas formas, captaremos el hecho sin ninguna dificultad.

Yo soy consciente de un querer; yo tomo conciencia de ese querer. Este querer implica el tener una voluntad, en la cual deben residir todos mis querereres.

Es solamente en tanto que quiero, que yo me encuentro. Percibo una cosa que es la manifestación de la sustancia que yo

percibo inmediatamente; sólo hay 2 manifestaciones de esta sustancia:

1- El pensar: acto de representar o la conciencia en general.

2- El querer.

La 1ª es para sí, originaria e inmediatamente. La 2ª es la manifestación pensada de la espontaneidad; pero la única manifestación que yo me atribuyo originariamente es el querer (3).

4- Demostración. La demostración se funda:

a) Sobre el concepto: Yo. La significación de este concepto viene de ser mostrada por su génesis.

b) Sobre la necesidad de la oposición original de un sujeto y de un objeto en la conciencia.

c) Sobre el carácter de origen objetivo; a saber, que él debe ser alguna cosa que existe independientemente del pensamiento. Es una cosa real que subsiste por sí y para sí.

La demostración puede ser hecha de la manera siguiente: El Yo se caracteriza por el hecho de un obrar y un ser sobre el cual la acción se ejerce. Es solamente en la medida donde lo pensado debe ser lo mismo que el pensamiento, donde el pensamiento es tenido por mí mismo; pero, lo que es pensado, un algo objetivo, es simplemente por sí, pero debe ser reconocido por mí, él debe ser encontrado como Yo (4).

Si yo me encuentro, yo me encuentro necesariamente como queriendo: yo me encuentro necesariamente a mí mismo, yo soy necesariamente consciente de mí mismo.

Esta conciencia de mí es inmediata, pero va ligada al resto

de mi conciencia; mi conciencia está determinada por el hecho del objeto (5).

Sin embargo, el querer como él mismo no es pensable si no se supone alguna cosa distinta del Yo. En la abstracción filosófica sin duda se habla de un querer en general, que es indeterminado; pero todo querer efectivamente perceptible es necesario en un querer determinado, en el cual alguna cosa es querida. Querer alguna cosa quiere decir exigir que un objeto determinado que, en el querer, es pensado solamente como posible (si no es querido, por lo menos percibido) deviene el objeto real de una experiencia.

Todo querer postula un objeto fuera de nosotros, y, en su concepto, es pensado alguna cosa que nosotros mismos no somos. La posibilidad de postular en el querer alguna cosa fuera de nosotros, supone ya en nosotros el concepto de un "algo fuera de nosotros", que no es posible nada más que por la experiencia; esta experiencia es la relación de nosotros con esa cosa fuera de nosotros mismos. Todo mi querer está condicionado por la percepción de un objeto fuera de mí; yo me relaciono con las cosas que se encuentran fuera de mí.

El querer, en tanto que tal, es un hecho primero, y está fundado absolutamente sobre él mismo. Todo lo que es dependiente de este querer, condicionado y fundado en él, puede, en esta medida, ser conocido mediatamente, a partir del conocimiento de su fundamento.

Por ser algo primero y fundado por sí mismo, un querer es conocido inmediatamente por sí mismo. En la medida donde un querer es un hecho absoluto y primero, no debemos explicarle a

partir de la influencia de alguna cosa exterior al Yo, únicamente a partir del Yo como él mismo (6).

¿Cómo puede presentarse este absoluto en el querer? Este será la imagen de un querer real, en tanto que es el estado del ser racional. Sin duda es una acción eficiente de una autodeterminación, autodeterminación como simple acto del querer (7).

El objeto de nuestra conciencia está producido por una libre autodeterminación de nuestra facultad de pensar, por medio de una abstracción relevante de nuestro libre albedrío. Nosotros afirmamos que el mismo objeto existe para nosotros de manera original, es decir, antes de toda libre actividad filosófica y que se impone a nosotros con la necesidad de que acceda solamente a la conciencia en general.

Es verdad que existe una conciencia original en el mismo estado de abstracción que nosotros debemos de producir. Esta conciencia original es la que nosotros debemos producir en nosotros mismos, en tanto que filósofos (8).

Pasemos ahora a exponer una descripción genética de la conciencia indicada:

1- El Yo tiene la facultad absoluta de la intuición, pues es precisamente la que hace un Yo. No hace falta deducir esta facultad, ni es necesario. Cuando un Yo es puesto, esta facultad es puesta. En otras palabras, el Yo puede y debe intuicionarse, sin más, lo que es él mismo. La determinación particular de la facultad de la intuición en general, tiene necesidad de ser deducida o mediatizada por medio de los fundamentos exteriores en el Yo.

2- La intuición deviene inteligencia precisamente por el acto que se le pregunta.

Toda intuición, como tal, debe dirigirse hacia alguna cosa que exista independientemente. El Yo, en tanto que absoluto, debe encontrarse allí y su ser estar aprehendido en ella. La intuición es aquí, lo mismo que lo intuicionado; forman una sola esencia, forma y sustancia. Aquí es donde la inteligencia deviene para sí la fuerza absoluta y real del concepto.

Hay en el Yo un principio de movimiento propio, que no le viene de ninguna manera o forma del exterior; es justamente la libertad. Pero el Yo duda ¿de dónde le viene esta duda?; es el resultado de la resistencia de la naturaleza, la presión que ejerce sobre él desde el exterior. Se puede hablar aquí de "ser determinado" por oposición "a determinarse a sí mismo". Pero el Yo se resiste por naturaleza a la presión que se ejerce sobre él; él piensa su propia libertad. Lo que no es determinado, pero se determina, es lo que se quiere reconocer como libre (9).

En la tendencia absoluta, el ser se pone como libre, es decir, como facultad de una causalidad por el simple concepto; pero ¿de qué manera el Yo toma conciencia de su tendencia a la espontaneidad absoluta como tal?: la tendencia que nosotros poseemos se manifiesta necesariamente como una tendencia que se ejerce sobre el Yo todo entero.

La tendencia es puesta como la esencia del Yo; ella aparece necesariamente en el Yo. Pero, como simple tendencia, ella es un impulso, fundamento interno real que permite explicar una actividad espontánea efectiva.

La acción del Yo resultará de la tendencia como el efecto

de su causa. La tendencia será acompañada de una aspiración, la acción de una decisión (10).

La fuerza activa del Yo es la denominación de la inteligencia, por medio de la reflexión; e inversamente, la posibilidad de la reflexión depende de la existencia de hecho de una fuerza activa y su determinación (11).

No obstante, de esta manifestación de la tendencia no resulta en ninguna manera un sentimiento. El sentimiento en general es la simple relación inmediata de lo objetivo en el Yo subjetivo, de su ser a su conciencia, y la facultad de sentir es el punto de reencuentro exacto de los 2; aquí se considera el sujeto como dependiente del objeto, o inversamente, lo objetivo es dependiente de lo subjetivo, y es la voluntad del Yo la que constituye el punto de encuentro de ambos.

Lo objetivo en el Yo es determinado; pero puesto que el Yo no es simplemente objetivo, lo subjetivo está unido a lo objetivo en la misma esencia una e indivisible, y se produce necesariamente, con el cambio del primero, un cambio simultáneo del segundo.

En la representación, donde lo representado es un ser real, la intuición se encuentra a ella misma pasiva, el sentimiento se distingue por el hecho de que no hay en él ninguna conciencia (12) del pensamiento, de agilidad interna.

Un sentimiento supone, por una parte, la dependencia del simple objeto por relación a un impulso; por la otra, la dependencia de lo subjetivo por relación a este objeto (13).

Pero es de la manifestación de la tendencia de donde resulta necesariamente un pensamiento. El pensamiento es el principio

absoluto de nuestro ser, constituye nuestra esencia. El pensamiento es la conciencia inmediata de la determinación de sí mismo, en tanto es inteligencia.

Una conciencia inmediata se llama intuición; la inteligencia que hace del objeto una intuición, se llama intuición intelectual; se presenta originaria y realmente en todo hombre, pero sin la libertad de la abstracción filosófica.

La intuición intelectual que la filosofía trascendental exige de todo hombre, es la simple forma de esta intuición intelectual real, la simple intuición de la espontaneidad interna absoluta. Sin la intuición real, la intuición filosófica no sería posible.

El Yo todo entero está determinado por la tendencia a la espontaneidad absoluta. La subjetividad es la posición de su facultad absoluta, de su hecho indeterminado, de su libertad. El Yo se piensa como libre, y debe necesariamente manifestarse como tal. Todo pensamiento proviene de un libre pensamiento de nosotros mismos (14).

El principio de moralidad es el pensamiento necesario de la inteligencia. La inteligencia debe determinar la libertad. El pensamiento se funda sobre la intuición intelectual de la actividad absoluta de la inteligencia. Es un pensamiento necesario. El contenido de este pensamiento es que el ser libre debe ser, porque debe ser la determinación de la libertad.

B) Deducción de la realidad y de la aplicabilidad del principio de moralidad:

1- Decir que un concepto tiene un algo de "realidad" o de "aplicabilidad", es decir que nuestro mundo -para nosotros, bien

entendido, el mundo de nuestra conciencia- es determinado desde un cierto punto de vista. Buscar la realidad de un concepto significa: examinar cómo y de qué manera él determina los objetos.

En tanto que ser libre (15), yo me encuentro y pienso en la esfera que me aparece como necesariamente limitada; yo pienso fuera de mí en seres con los cuales yo entro en comunidad, en una relación recíproca, pero éstos son los que limitan mi libertad.

Presentemos ahora el principio o concepto de moralidad, que es en cuestión el que nos interesa. Considerado en sí y por sí, es la forma determinada del pensamiento; es la única forma posible de pensar nuestra libertad; es la conciencia de nuestra libertad. Pero la moralidad no es determinada inmediatamente. El concepto de moralidad se relaciona con alguna cosa que existe o que debe existir. Es la pura esencia de la razón, y no necesita de ninguna experiencia (16).

2- El objeto pensado después del concepto de moralidad o determinado por él, es la idea que nosotros debemos hacer. "Yo debo alguna cosa" quiere decir: "yo debo producir alguna cosa fuera de mí" (17); este deber pone fuera de mí un fin infinito; es un deber-ser que yo no puedo realizar completamente, puesto que yo soy un ser finito.

Es necesario que exista en el mundo sensible alguna cosa sobre la cual yo he de obrar, pero que en sí es infinita e imposible de alcanzar (18).

3- ¿Qué significa en general el concepto de una facultad psíquica de obrar sobre los conceptos? ¿De qué somos nosotros

propiamente conscientes cuando creemos ser conscientes de nuestra acción en el mundo sensible? ¿Qué puede contener esta conciencia inmediata y qué no puede contener? Nosotros somos inmediatamente conscientes de nuestro concepto de fin, de nuestro querer propiamente dicho, de una autodeterminación absoluta por la cual el espíritu todo entero está como reunido en un solo punto (19).

Nosotros tomamos inmediatamente conciencia de la realidad y de la sensación efectiva del objeto, dado en el mundo sensible; nosotros somos conscientes también del trabajo de la producción que se intercala entre la decisión de la voluntad y su realización en el mundo de los sentidos. El concepto de conocimiento debe ser una copia de alguna cosa fuera de nosotros; el concepto de fin un modelo para alguna cosa fuera de nosotros (20).

4- El ser racional no puede atribuirse ninguna facultad sin pensar al mismo tiempo que fuera de él hay alguna cosa hacia la cual él se orienta.

Nosotros nos atribuimos, cuando tomamos conciencia de nosotros mismos, una facultad absoluta de libertad. Nos relacionamos con las condiciones que debemos hacer aparecer en la conciencia de la libertad, y, por la intermediación de ésta, llegamos a la conciencia inmediata de sí; esta es la unión que constituye precisamente la esencia de una deducción filosófica.

La libertad es nuestro vehículo para el conocimiento de los objetos, pero el conocimiento de éstos no es el vehículo para el conocimiento de nuestra libertad; el objeto debe encontrarse fuera de la libre inteligencia, de forma que yo pueda obrar libremente. Yo me atribuyo libertad significa: yo pienso varias

acciones diferentes como igualmente posibles para mí. El ser racional no puede atribuirse ninguna facultad de libertad sin pensar en varias acciones reales y determinadas como posibles para su libertad; este ser no puede pensar ninguna acción como efectivamente real, sin admitir fuera de él alguna cosa a la cual aplicar esta acción (21).

5- El ser racional no puede atribuirse una facultad de libertad, sin encontrar en sí un uso real de esta facultad; en otros términos, un libre querer real.

Nosotros nos atribuimos una facultad de libertad. El concepto de tal facultad es, como se sabe, el concepto, la representación exclusivamente ideal, de un libre querer. Nosotros afirmamos que esta representación no es posible sin la realidad efectiva y la percepción de un querer.

Yo me encuentro originariamente como sujeto y objeto a la vez, y esto que es lo uno no puede concebirse si no es por medio de la oposición y de la relación con lo otro. Ninguno es determinado por sí, pero la determinación absoluta común de los dos es la espontaneidad en general. Mi actividad libre, inmediatamente como tal, si ella es objetiva, es mi querer; esta misma actividad, si ella es subjetiva, es mi pensamiento.

La simple representación de un querer es la representación que nosotros producimos en nosotros mismos, la representación de una conversión absoluta (efecto de una espontaneidad) del sujeto en el objeto; ello es precisamente la forma general de todo libre querer: yo intuiciono originariamente mi actividad como objeto y, en esta medida, necesariamente como determinado. El objeto de esta intuición se llama querer.

Todo mi querer debe ser inmediatamente percibido en la medida en que mi actividad está determinada, en la medida en que no tiene ningún fundamento fuera de mí, pero si en mí mismo.

La intuición está necesariamente fundada por mi pensamiento; la determinación de mi querer es necesariamente pensada, para que mi querer como tal sea percibido (22).

6- El ser racional no puede encontrar en él ninguna aplicación de su libertad, es decir ningún querer, sin atribuirse al mismo tiempo una causalidad real fuera de él.

Yo no me encuentro queriendo nada más que en la medida donde mi actividad debe ser puesta en movimiento por medio de un concepto determinado de ella. Mi actividad en el querer es necesariamente una actividad determinada. Pero la actividad como tal, es la intuición más simple, y no es nada más que una simple agilidad interna.

La actividad es determinada por medio de su opuesto (23). Se le atribuye una causalidad en un mundo sensible fuera de ella.

Nuestra existencia en el mundo inteligible es la ley moral; nuestra existencia en el mundo sensible, la acción real; el punto de encuentro entre los dos, la libertad, es en tanto que facultad absoluta, la determinación del segundo mundo por el primero (24).

7- La actividad del ser racional en el mundo sensible puede estar sujeta a diversas limitaciones y condiciones. Nosotros estamos sujetos a un cierto orden de medios. Un sentimiento determinado que nosotros deseamos, está determinado por otro sentimiento que le condiciona; aquí intervienen sentimientos intermedios determinados, determinados según su especie, cantidad, y consecuencias (25).

8- El ser racional no puede atribuirse a él mismo ninguna actividad sin suponer antes una cierta actividad de objetos. El pensamiento de nuestra libertad está condicionada por el pensamiento de un objeto. La experiencia común nos enseña que no nos encontramos jamás un objeto que sea solamente materia y no sea ya, a partes iguales, forma. Nuestra actividad no está simplemente condicionada por la posición de un objeto en general, también por la posición de una forma determinada de objetos.

El ser racional no tiene ningún conocimiento, si esto no es por consecuencia de una limitación de su actividad. Yo no me encuentro a mí mismo nada más que como libre en la percepción real de una actividad espontánea determinada. Sin conciencia de una actividad espontánea, no hay en general, ninguna conciencia; pero esta actividad no puede devenir ella misma el objeto de una conciencia, a menos que ella no sea limitada.

El ser, como tal, no posee ninguna actividad espontánea, si no es al menos por un conocimiento de alguna cosa en él mismo. El hecho de que alguna cosa es un producto de mi actividad espontánea, no es percibido y no puede ser percibido, si no es puesto absolutamente en forma de libertad.

Esta forma de la libertad consiste en que la determinación material del querer se funda sobre un concepto de fin libremente escogido por la inteligencia.

La posibilidad de un concepto de fin está condicionada por la percepción de un objeto fuera de nosotros, y de una forma de este objeto sin nuestra intervención. Pero, es solamente en la medida en donde yo me percibo como queriendo, libremente queriendo, que la actividad es mi actividad, en tanto que ella

pertenece a un ser racional (26).

9- Yo me encuentro a mí mismo como un producto organizado de la naturaleza. En tal producto, la esencia de las partes consiste en una tendencia a conservar la unión con otras partes determinadas, tendencia que, atribuída a un todo, recibe el nombre de tendencia a la auto-conservación.

Como inteligencia y como ser que obra con inteligencia, como sujeto de la conciencia, yo soy absolutamente libre y no dependo de otra cosa que de mi autodeterminación. Esa es mi característica. El producto de la acción de mi naturaleza es la tendencia (27).

10- Yo soy libre, pero no me pongo a mí mismo como libre. Yo soy libre por una inteligencia fuera de mí, pero no por mí mismo.

En la conciencia de la libertad, objeto y sujeto son completamente uno. El concepto (de fin) deviene inmediatamente acción y la acción concepto de conocimiento (de mi libertad).

El Yo toma inmediatamente conciencia de su actividad absoluta por la auto-intuición. La facultad inmanente y esencial del Yo, recibe el nombre de tendencia. La tendencia es ella misma el objeto de un sentimiento; se origina en el hecho de que el Yo intuiciona interiormente su facultad absoluta (28).

Pero la ética es una abnegación constante de uno mismo. Yo debo poseer mi libertad como algo absolutamente positivo, como el fundamento de una acción real, y no como una simple abstracción.

Yo debo obrar libremente, pero obrar con inteligencia; yo debo, como inteligencia, obrar de una manera determinada, es

decir yo debo tomar conciencia de la razón por la cual yo obro precisamente así. El hecho de esta acción es un deber. Así, yo debo obrar exclusivamente según el concepto de mi deber (29). Es aquí donde nace un imperativo categórico, que como tal, debe ser un concepto y no una tendencia. En efecto, la tendencia no es tal imperativo categórico, pero ella nos retorna a formar en nosotros mismos alguna cosa, que sea lo que sea, debe absolutamente tener lugar. Es nuestro propio producto, nuestro, en la medida donde nosotros somos seres capaces de formar conceptos, inteligencias (30).

Yo debo en general obrar con conciencia, y no por simples intuiciones; yo debo obrar, en particular, con la conciencia de un deber; yo no debo jamás obrar sin tener estima de mi acción según el concepto (31).

NOTAS:

- (1) Paul Naulin: Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science, ed. Presses Universitaires de France, París, 1986, págs. 19-23.
- (2) Ibid., p. 24-25.
- (3) Ibid., p. 25-26.
- (4) Ibid., págs. 26-28.
- (5) Alexis Philonenko: Oeuvres choisies de philosophie première, ed. Vrin, París, 1985, p. 123.
- (6) Le système de l'éthique selon ..., p. 29-30.
- (7) Oeuvres choisies de ..., p. 252.
- (8) Le système de l'éthique selon ..., p. 35-36.
- (9) Ibid., págs. 36-41.
- (10) Oeuvres choisies de ..., p. 291.
- (11) Le système de l'éthique selon ..., p. 43-44.
- (12) Conciencia que se encuentra en la forma del acto de representar.
- (13) Le système de l'éthique selon ..., p. 47-48.
- (14) Ibid., págs. 48-60.
- (15) La libertad como campo infinito de actividad.
- (16) Le système de l'éthique selon ..., págs. 65-67.
- (17) Alexis Philonenko: Fondements de la doctrine de la science dans son ensemble, ed. Vrin, París, 1976, p. 141.
- (18) Le système de l'éthique selon ..., p. 69.
- (19) Fondements de la doctrine de la science ..., p. 172.
- (20) Le système de l'éthique selon ..., págs. 73-75.
- (21) Ibid., págs. 77-83.
- (22) Ibid., págs. 83-87.

(23) El Yo debe ser puesto como un ser real, exclusivamente en oposición con el No-Yo.

(24) Le système de l'éthique selon ..., págs. 88-91.

(25) Ibid., págs. 92-94.

(26) Ibid., págs. 99-117.

(27) Ibid., págs. 117-119.

(28) La tendencia pura es una independencia absoluta del ser obrando como tal por relación a la libertad por la libertad; ver Le système de l'éthique selon ..., págs. 127-129.

(29) Yo debo determinarme, yo debo por consiguiente obrar con la conciencia de una autodeterminación absoluta, con circunspección y reflexión.

(30) Le système de l'éthique selon ..., págs. 141-143.

(31) Fondements de la doctrine de la science ..., págs. 193-195.

Die Bestimmung des Menschen es un libro que impresiona por su método, su contenido, su cuestión. Mientras que expone bajo una forma popular su filosofía, Fichte le asigna una cuestión que puede leerse en dos sentidos: ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?. Sabemos el lugar y el valor que le da Kant a estas cuestiones, o mejor dicho a esta cuestión, puesto que hay que concebir que mi Deber no se disocia de mi Esperanza. Pero para ser resuelta, esta interrogación supone la determinación del saber. Así, el destino del hombre es una orientación hacia la cuestión kantiana: ¿Qué es el hombre?(1).

Su tratamiento es dialéctico, y Fichte comienza oponiendo la naturaleza y la libertad: "Con arreglo a mis deseos y aspiraciones debo ser completamente independiente de la naturaleza, y en general de toda ley que no provenga de mí mismo. Ahora la cuestión está en saber si tal libertad, como yo la ansío, es siquiera concebible. Yo quiero ser libre en la manera expuesta, a saber: yo quiero hacerme a mí mismo aquello que haya de ser" (2). De una manera general, la naturaleza es asimilada al spinozismo, y la exposición de Fichte entrelaza con gran firmeza las concepciones de Spinoza, Leibniz, Herder y Novalis. El sistema de la naturaleza largamente descrito puede parecer complejo en su organización. Se trata, de hecho, de un determinismo coherente que une los momentos de la naturaleza que son la fuerza, la energía y hasta la conciencia misma. Todo es determinado porque "yo no he nacido de mí mismo", porque cada cosa, en virtud del principio de los indiscernibles y de la ley

de la continuidad (3), está en su sitio y, porque otro no ha podido nacer en lugar de mí (4). Si pienso en mí, me capto inicialmente como libertad; pero si reflexiono descubro cuan ilusorio es este sentimiento: "En mi conciencia inmediata aparezco ante mí como libre; reflexionando sobre toda la naturaleza, encuentro que la libertad es absolutamente imposible" (5).

En el interior de la naturaleza se podría incluso, sirviéndonos del principio de los indiscernibles, determinar una pluralidad de conciencias: "En cada individuo, la naturaleza se ve a ella misma desde un punto de vista particular. Al hablar de mí digo "yo", y al hablar de tí digo "tú"; pero al hablar de tí, tú también dices "yo", y dices "tú" al hablar de mí" (6). Todo, incluso la voluntad, se puede explicar en este sistema: "Un acto de querer, es la conciencia inmediata de la actividad de una de nuestras fuerzas naturales interiores" (7). La voluntad es la idea de un acto al que me llevan mis impulsos primitivos, poco a poco unificados.

Sea lo que sea Fichte, al terminar de desarrollar en su forma sincrética el sistema de la naturaleza, planteaba una cuestión del todo dramático en su contexto: ¿por qué lo que satisface a mi inteligencia tiene que desesperar a mi corazón? Desde entonces dos lógicas se oponían: la de la razón teórica y la de la razón práctica. La lógica de la razón práctica sostiene la libertad y recusa la reducción del querer puro a la idea de un acto, determinado él-mismo por las tendencias, inclinaciones, circunstancias: "Quiero querer libremente, para un fin libremente escogido, y esta voluntad, en tanto que razón última que ninguna

otra posible voluntad superior determinará, debe formar e impulsar, ante todo, mi cuerpo, y a través de éste, el mundo que me rodea" (8). Conviene observar que Fichte no dice nunca que la naturaleza deba ser el fenómeno de mi libertad, tal y como lo querrá Schopenhauer(9). "Es sólo entonces, cuando mi fuerza determinada por la voluntad y situada bajo su imperio, intervendrá en la naturaleza. Quiero ser el dueño de la naturaleza y ésta debe ser mi esclava; quiero tener sobre ella la influencia que me permite mi fuerza, pero ella no debe tener, ella no tiene, ninguna influencia sobre mí" (10). Hay, por lo tanto, DUDA. Primero, porque la lógica de la razón teórica (en 1797 el dogmatismo ligado a la cosa), no puede derribar la lógica de la libertad nacida de la razón práctica (en 1797 el idealismo). Segundo, porque (como en 1794) oponemos los principios últimos en la dialéctica de la duda: no se puede ir más allá de la razón teórica o de la razón práctica. Hay por tanto una antítesis originaria que deberá transformarse en síntesis fundamental. He aquí la diferencia entre El Destino del Hombre y la W-L de 1794-95. En 1794-95, el conflicto de la razón pura especulativa, como pura antitética, se desviaba, a su término, en la revelación de la imaginación trascendental, en una síntesis veritativa (11). En 1800, la duda que había alcanzado sus límites, no dio paso a una síntesis, como en 1794 había ocurrido con la imaginación. Pero debemos imputar al carácter de filosofía popular de El Destino del Hombre la exclusión de este punto estratégico tan técnico (12). Resulta de ello, que el desarrollo siguiente pertenecerá todavía a la serie conceptual, lo que en sí no provoca estragos devastadores, puesto que se

tratará de operar la deducción de las estructuras dinámicas del pensamiento, sin pronunciarse sobre el valor ontológico de sus objetos.

La segunda sección de El Destino del Hombre ha suscitado siempre inquietudes reales. Fichte se apoyó en la deducción de la representación de la Grundlage der Ges. W-L 94-95. Pero además presentó temas que sólo estarían bien explicados en la Nueva Exposición de la Doctrina de la Ciencia (Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre) de 1801. Pero ¿qué es lo que pasa en este libro II Die Bestimmung des Menschen?, titulado: SABER. Todo ocurre como si a la antítesis de la necesidad y la libertad se sobreimpusiera una antítesis entre especulación y realidad. Ahora bien, no es éste precisamente el caso: es la moralidad, como libertad, la que hace posible, en su objetividad, la reflexión teórica. Fichte estuvo siempre convencido de que sólo la libertad, descubierta finalmente en la sección práctica, vuelve inteligible en su necesidad la relación entre el Yo y el Noúmeno (13), y funda de este modo el sistema del saber. Justo al principio del segundo libro de El Destino del hombre podemos leer: "... lo que veo y lo que toco, lo sé de inmediato, lo sé simplemente; lo sé porque ello es y desde el momento en que ello es, sin intermediarios ni tránsitos" (14); y además: "Justamente sabes que lo sabes de inmediato" (15).

El libro II de El Destino del Hombre desemboca en una antítesis entre realidad y especulación, también constatando que la inteligencia que plantea esta antítesis es, por una parte para ella-misma, y por otra parte plantea la antítesis en lugar de experimentarla, al igual que lo hacía en el primer nivel, donde

la naturaleza se oponía a la libertad. Casi podríamos decir que la contradicción que surge en el "en sí" en el libro I, está planteada en forma de "para sí" en el libro II.

En el libro saber asistimos a un brillante diálogo entre el Espíritu y el Yo. Fichte sigue varias líneas de demostración que se enredan en el seno de un exposición literariamente muy brillante. Por una parte orienta su tesis para llegar a un resultado negativo, dando a entender que el idealismo subjetivo es una quimera que su doctrina se puede evitar. De este modo es rechazada la principal acusación llevada contra La Doctrina de la Ciencia. Fichte rechaza la confusión entre el idealismo y la subjetividad psicológica. Pero aquí, en cierta medida, deja que las cosas sigan su curso, para probar el desastre del subjetivismo; y llega muy lejos al reconocer que la razón teórica por sí sola puede remediarlo. De ahí procede la necesidad de apoyar el saber sobre la fé, demostrando que sin la fé y mi deber, el saber no es nada. Por otra parte, el saber descrito no es falso si lo sostenemos. Así mismo, mientras que el recurso a la fé no sea operado, nos preparamos sin duda al desastre del subjetivismo, aún siendo las estructuras ideativas de la percepción analizadas correctamente.

El problema fundamental es el del objeto que une las dos líneas principales de demostraciones a sus derivadas, relacionadas con la sensación, la percepción, la intuición, el pensamiento. La derivada fundamental que sostiene las líneas de demostraciones es, a todos los niveles, el implacable rechazo de la cosa en sí, tal y como Kant la concibe a nivel de la Estética trascendental (16). Es quizás lo único verdaderamente bueno,

autorizado por la orientación subjetivista: "Sólo queda por tanto, en tu objeto, lo que es perceptible, lo que es propiedad" (17). El objeto es negado en su trascendencia. Cualquiera que sea la solución final, la sustancia nunca podría ser nada más que el nexo de las propiedades. En un lenguaje más moderno, orientado hacia el objeto, sería conveniente decir que sólo hay "siendos". La conciencia comienza por hablar de percepción (18) antes de llegar a la sensación. Los pasos seguidos por Fichte son sabios: "De lo que puedo hablar primero es de representaciones constituidas, nexos de propiedades, y no de sensaciones que son varios momentos abstractos en comparación con la percepción concreta. Hay en ello una preocupación fenomenológica que volveremos a encontrarnos. La percepción no se da a "mí" como una orientación, sino como una totalidad completa. Pero lo que, a través de toda esta dialéctica tan rica en observaciones, nos va a conducir al abismo del subjetivismo, es la simple tesis, inevitable desde el punto de vista de la razón teórica: en toda percepción, es únicamente tu propio estado el que percibes" (19). A partir de entonces me separo de la ingenuidad primordial, me encierro en la conciencia, y nada puede liberarme de ella. Y el problema planteado por la fuente de la afección es insoluble, ya que la afección sólo existe en la medida en que soy consciente de ella (20). La 1ª W-L 94-95 ya subrayaba aquí el círculo de que el espíritu finito no sabría liberarse: la presuposición de una causa que sólo es causa para el Yo: "que el espíritu finito deba plantear algo de absoluto fuera de él-mismo (una cosa en sí), y sin embargo reconocer, por otro lado, que este ser sólo existe para él (que es un nómeno necesario); éste es el círculo que el

espíritu finito puede ensanchar hasta el infinito, pero del cual no se puede liberar" (21).

En El Destino del Hombre, a través de las aporías del libro II, Fichte nos convence de que la afirmación de una causa de la afección es un perpetuo malentendido, y que la verdad de las cosas o de las representaciones se arraiga en la objetividad práctica, al tiempo que le da un sentido a la verdad. El error monumental del subjetivismo, simplemente apoyado en el pensamiento, consiste en querer la verdad independientemente de su sentido, y no hace falta subrayar que este error es también el del realismo.

Las propiedades se resuelven, en el análisis filosófico, en sensaciones. Y hay que explicar cómo con el "inextensivo" (por ejemplo, este punto de rojo o de amargo) obtengo "extensivo". Es por un acto de la inteligencia parecido al de trazar una línea y de extender la línea en una superficie. Lo perceptible deriva de mi acto por el cual extiendo en el espacio un punto que suscita la conciencia de objeto (22). De este modo, el mundo está elaborado a partir de un esquematismo de la inteligencia. Pero aquí se presenta una dificultad: en efecto, sólo hay percepciones particulares -el rojo no siempre tiene el mismo tono, el mismo destello, el mismo calor (23)-. No puedo por tanto decir que puedo ver en general, ni saborear en general. A *Parte Rei* conviene decir que no hay ideas platónicas de las cosas; A *Parte Subjecti* se realiza una clasificación determinada por la sensación inmediata, ya que sé inmediatamente que mirar un árbol es otra cosa que beber una porción amarga. De acuerdo con esto, es interesante observar que para esta clasificación

Fichte no se sirve del lenguaje. Y retendremos que, superados el punto de vista *A Parte Rei* y el punto de vista *A Parte Subjecti*, el puro método de la conciencia, como acto de trazar la línea, se mantiene siempre. El esquematismo puro consiste en pasar de la temporalidad de la sensación a su proyección en el espacio (24) en un movimiento indivisible. El espacio mismo, en el cual extendiendo la sensación, es dependiente de un esquematismo del espíritu humano; y para no enredarse en un análisis puramente dialéctico, Fichte escribe: "Ningún objeto está generalmente en el espacio, sino que cada uno está en un espacio determinado" (25). Es el momento de la intuición. El pensamiento (como inteligencia) unifica estos dos momentos, sensación e intuición. La deducción es entonces muy rápida: al no encontrar ni en la sensación, ni en la intuición, el fundamento de una fuerza extraña al Yo, tal como lo esconde al principio, el pensamiento está obligado a admitir que la totalidad de la relación sólo existe por ella misma (26). En realidad la fuente de la afección me es interior, no según mi libertad, sino según mi espontaneidad. Fenomenológicamente yo me explico mi presencia inmediata ante las cosas. Ontológicamente debo concebir que ellas me son presentes porque yo me soy presente (27).

No obstante lo que separa aquí a Kant de Fichte, no es sólo el que la teoría de la doble afección del Yo por él-mismo (28) no aparezca como susceptible de "salvar los fenómenos", sino sobre todo el que la razón teórica (entregada a ella misma) y que en el diálogo que forma la sustancia del libro II, está representada por el espíritu, resulte ser perversa (29). Invirtiendo (por medio de razonamientos estrictos, pero

vacíos) la rectitud de la intencionalidad, la razón teórica consume su derrota no sólo en la disolución universal de los objetos -momentos de la vida ética-, sino también en la intelectualidad de mi cuerpo. Nada escapa a la conciencia, ni siquiera el "Yo" interior. ¿Por qué ligar este "Yo" a una interioridad simplemente lógica? (30). Reencontramos el axioma de Spinoza, que es incapaz de desviarse del primer libro de La Etica, el "Yo", y que debe replegarse sobre la afirmación: "*Homo cogitat*" (31). Podemos percibir aquí el inicio de un acercamiento serio a Jacobi, para el que toda filosofía puramente racional está acorralada por el spinozismo que, dentro de una cierta orientación de pensamiento, puede ser considerado ante todo como una eliminación del Yo y del Tú. La tesis revolucionaria de Fichte es que todo idealismo puramente teórico se hunde en un subjetivismo insostenible que conduce de por sí al spinozismo (32). Fichte había indicado claramente el camino: la razón práctica fundamenta la inteligencia en la libertad moral. Toda la enseñanza que se desprende del libro II, es que la inteligencia nunca puede ser un fin en sí y para sí. Desde el momento en que ésta se afirma como tal, no puede evitar el pozo sin fondo de la especulación quimérica, y es sólo una inteligencia pervertida la que plantea para sí la antítesis de la realidad y de la especulación.

El tercer y último libro de El Destino del Hombre, titulado *Glaube* (que puede ser traducido por Fe o Creencia), suscitó muchos malentendidos; y ésto precisamente porque no se entendió según la dinámica de las cuestiones kantianas, que iban del saber al deber y de éste último a la esperanza(33). Por tanto,

constataremos en primer lugar que la teoría del saber desarrollada en el libro II de El Destino del Hombre revelaba el límite esencial (en el sentido de Grenze) del saber, que consistía únicamente en que el saber es para el hombre y no el hombre para el saber; pero si el acercamiento era claro, no se puede decir que fuera absolutamente particular. Le tocará al neodogmatismo de Hegel el restaurar la relación inversa y el hacer del hombre el medio del saber, que es absoluto y que también es un fin en sí y para sí. Pero si es exacto que un sentido debe añadirse a la verdad, el simple saber no puede ser más que un medio. Es el medio del DEBER. Puesto que a través de la razón teórica no puedo decidir la realidad del mundo, y que esta empresa es en sí misma perversa, es en función de los deberes que siento imperiosamente en mi conciencia, es por lo que atribuiré un coeficiente de efectividad al mundo: "todo lo que puedo decir es esto: cierta y verdaderamente tengo deberes determinados que se me presentan como deberes hacia y en tales proyectos; y estos deberes determinados no puedo representármelos ni llevarlos a cabo más que en un mundo tal y como me lo represento" (34).

Pero el pensamiento gana en cuanto a flexibilidad se refiere: es el valor el que decide el ser y no el ser el que decide el valor. Planteado ésto, enlacemos el tercer término de las cuestiones kantianas. El valor en sí y para sí envuelve al ser en la medida en que el valor es voluntad, como tal libertad y decisión de esperanza. Posiblemente encontraremos difícil la concepción del valor como ser. Pero como tal, el valor no pretende de ningún modo unirse con el "ser-muerto" de la materia, sino al puro "para-sí". El encadenamiento dinámico del saber, del

valor y de la voluntad tomada como valor de esperanza, realiza la síntesis auténtica de la problemática kantiana. Resumamos: Yo quiero, por tanto yo soy, por tanto el mundo existe. Mi querer implica la dimensión de esperanza, al igual que mi existencia implica el mundo. Hemos aquí desembarazados de la fatalidad spinozista donde el "Yo" del pensamiento en general se desvanece en la impersonalidad: *Homo cogitat*. Mirando al futuro, se puede decir que Fichte también arruina el principio schopenhaueriano de la voluntad como fuerza ciega y cosa en sí (35). Preguntaremos qué es lo que puedo querer y esperar: ¡es muy sencillo! Yo espero y quiero cumplir mi deber y el saber óntico.

Diremos que Fichte se acerca demasiado a Jacobi. Conviene ser prudente. Una dificultad semántica nos impide a menudo ser muy precisos. La lengua francesa posee dos palabras: la Fe y la Creencia; y reservamos generalmente la palabra Fe a los problemas religiosos. Sin duda el uso no es absoluto, pero es general. La Creencia, sin ser excluida como término del mundo religioso, puede revestir un aspecto mucho más profano; por ejemplo, se "cree" que la cosecha será buena. La lengua alemana no posee más que una sola palabra para expresar la Fe y la Creencia: Glaube. De ahí que surjan mil dificultades, ya que nos figuramos que un espíritu como Jacobi, muy versado en el estudio de la lengua francesa a la moda del siglo XVIII, introdujo los dos valores de la lengua francesa en la palabra alemana única. Para él la Fe o Creencia, y en todo caso siempre *Der Glaube*, significa al mismo tiempo un movimiento espontáneo hacia el mundo y una elevación religiosa. Cuando Fichte recurre a la creencia (o a la fe) para sostener nuestra adhesión al mundo, podemos preguntarnos en qué

sentido utiliza el término. Dos elementos nos permiten responder. Por una parte Fichte es un filósofo ligado a la demostración y al saber, mientras que Jacobi está ligado a una "filosofía del no-saber" (36), filosofía oscura que no apunta más que al desmantelamiento del pensamiento en beneficio de la fe mística. No vemos nada de esto en Fichte. Por otra parte, la fe o creencia fichteana no comprende ningún elemento susceptible de dar la sensación de que el filósofo se oriente hacia una confusa trascendencia de la sustancia (37). Una sola cosa acerca realmente a Fichte de Jacobi: ninguno de los dos se adhería a la refutación del idealismo propuesta por Kant. Jacobi se atenía a una abertura ingenua al mundo, como *Glaube*, y Fichte derivaba del puro sentimiento de la libertad, como principio de la realización del deber, la necesidad del mundo. Teóricamente, la existencia del mundo no es un objeto de demostración. Moralmente, la existencia del mundo es una derivada del movimiento por el cual el espíritu se toma como Deber y Esperanza; y los procesos inmanentes a la constitución del saber, incluso como simple percepción, están así justificados. En este sentido, Jacobi está muy lejos de Fichte. Nada justifica la demostración, cualquiera que sea el nivel del pensamiento del autor de Cartas a M. Mendelssohn sobre la Doctrina de Spinoza (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, 1785). Fichte fija las válidas demostraciones en el pensamiento ético primordial, en su propio nivel, de manera que la génesis está integrada y superada. Pero conviene, para percibir correctamente el pensamiento fichteano, apreciar la naturaleza de la "especulación" en general. Para el filósofo crítico, no se trata

de inaugurar, sino de restaurar. Fichte escribe a Jacobi el 30 de agosto de 1795: "¿Para qué sirve la especulación, y con ella la filosofía, si no es para la vida misma? Ciertamente, una humanidad que nunca hubiera probado esta "fruta prohibida" podría prescindir de toda filosofía. Pero es inherente a su naturaleza el querer contemplar la región más allá de la individualidad, no sólo a la luz de la reflexión, sino directamente en ella misma. El primero que planteó la cuestión de la existencia de Dios, rompió los límites de la individualidad, quebrantó la humanidad hasta en sus bases más profundas, y la llevó a una lucha interior (que no está todavía terminada, y que sólo puede terminarse avanzando audazmente hasta la cima), de donde la especulación y la práctica aparecen reconciliadas. Hemos comenzado a filosofar por orgullo, y por ello hemos perdido nuestra inocencia; entonces hemos visto nuestra "desnudez"; desde entonces filosofamos por necesidad para encontrar nuestra salvación" (38). ¿Qué le diferencia con respecto a Jacobi?: lo serio de la especulación que remonta al origen ético fundamentado por la angustia y la miseria. Es otra cosa que la desenvoltura inteligente de Jacobi; un texto confirma esta aseveración: "Podríamos admitir que existen tres niveles del saber: el de la inocencia, el de la cultura, el de la perfección. El primer nivel del saber es el estado de naturaleza en el cual el hombre se abandona a la experiencia sin razonar. No pretendemos que tal estado se presente en la historia. En la segunda época del saber humano, ya no queremos fiarnos del testimonio de los sentidos, y exponemos esta duda con un interés particular; por ello se trabaja para llegar a una filosofía. La tercera época, en la que el filósofo existe

efectivamente, es aquella en la que el hombre, gracias a la filosofía, vuelve a la creencia en la experiencia; la humanidad es entonces reconducida a su punto de partida" (39). La filosofía es para la creencia como el retorno al mundo y a su fundamento: la libertad. Negar la filosofía, como lo quiere Jacobi, pretender subyugar la libertad por una autoridad dudosa, es equivocarse de época y de orientación. Las fórmulas pueden superponerse. El tema obsesivo de Jacobi era: "Nacemos en la fe, y más en general, el elemento de todo conocimiento y de toda actividad humana, es la fe" (40), lo que según Jacobi supone "un salto peligroso con el cual se da la espalda a la razón" (41). Fichte nunca lo admitió. Cuando escribe: "Nacemos todos en la fe" no piensa, como Jacobi, en un Dios exterior (*Ens Extra-Mundanum*), ni siquiera en un orden sustancial de las conciencias, sino en un Dios interior a cada conciencia en la vida pura (42), concebida ya no como cosa, sino como tomada al interior de la *Vernunft-Glaube* (43). He aquí el sentido de la verdad. También "puesto que la vida deja de ser un juego sin verdad ni significado, debo pensar en la educación" (44), en la realización del derecho, privado, público e internacional (45), y debo intervenir intelectualmente; y por mi fuerza sobre la naturaleza, secando los pantanos por ejemplo (46), debo difundir la instrucción (47), debo modelar en general la naturaleza para comprender que el libre albedrío estático no es nada y que "debo ser libre" (48). Si algo me compromete es mi libertad como aspiración al infinito.

Sin duda, Fichte no se limita a esto. Esta aspiración infinita sólo tiene sentido y verdad si el mundo sensible es dominado por un mundo inteligible, síntesis de los espíritus,

en el sentido de un *Ordo Ordinans*. Hemos evocado el problema del tiempo y de la eternidad; pero éste se resuelve en el espacio del principio de función, habiéndose descartado el principio de sustancialidad. Actuar, lo que siempre fue la idea fichteana central, ya es pertenecer al mundo "supra-sensible": "No necesito esperar para obtener el acceso al mundo "supra-sensible", ni ser arrancado de mis lazos que me atan al mundo terrestre. Yo estoy en él (en el supra-sensible) y vivo en él desde ahora, con más verdad que en el mundo terrestre. Desde este momento, éste es mi único punto de apoyo sólido y, la vida eterna, de la cual he tomado posesión desde hace mucho tiempo, me ofrece la única razón que me empuja a continuar todavía mi vida terrestre. Lo que llamamos el cielo, no se encuentra más allá de la tumba; nuestra naturaleza está envuelta por él, por todas partes, desde aquí abajo, y su luz se eleva en todo corazón puro " (49). Sin embargo, como el orden terrestre y el orden "supra-sensible" se entrecruzan en mí, no puedo decir que soy absolutamente mortal. No hay fin para el deber, otras vidas sensibles "todavía pueden serme reservadas" (50). Para el deber yo soy inmortal, y por el deber alcanzo no sólo la realidad, sino su fundamento en la fe que rechaza la metafísica dogmática. El mundo sensible depende de la fe que es una única y misma cosa que la idea del mundo espiritual (51). Pero finalmente hay un gran secreto en el mundo inteligible: no hablemos más de muerte, soy eterno, y el otro también lo es. Formamos una comunidad donde cada uno preserva en su deber una pluralidad intersubjetiva. Esta comunidad recíprocamente producida, es indestructible, puesto que para destruirla haría falta el mal y el amor de mal, y sin embargo

ningún hombre es diabólico, sirviéndonos de la terminología kantiana, y nadie quiere el mal por el mal; esta comunidad indestructible es el gran misterio (52). Por el contrario, la síntesis de personas, por tanto de libertades, es la realidad insondable (53). No se puede recurrir a un Dios lejano, no hay más que espíritus que se engendran. La naturaleza es entonces rehabilitada como terreno de espíritus llamados al deber: "El sol se levanta y se pone, y las estrellas desaparecen y reaparecen, y todas las esferas describen su órbita; pero ni unos ni otros vuelven tal como eran cuando desaparecieron, e incluso en las fuentes luminosas de la vida hay progreso y vida. Todas las horas que ocasionan, cada mañana y cada tarde, aportan al mundo una prosperidad nueva; una nueva vida, un nuevo amor caen gota a gota de las esferas, como las gotas de rocío caen de las nubes y envuelven a la naturaleza al igual que la fresca noche envuelve a la tierra" (54). Finalmente, al término de este intenso libro, la muerte se capta. En verdad el mundo sensible conoce la muerte; pero si yo siento profundamente el sentido del deber, "la muerte es el hilo conductor que permite a los ojos de mi espíritu el deslizarse hacia una nueva vida que viviré, hacia una naturaleza que será mía" (55). Fichte puede por fin dar la conclusión de la Die Bestimmung des Menschen : "Vivo así y así soy inmutable, firme y perfecto para toda la eternidad, ya que este ser no es un ser exterior, adventicio; es mi propio ser, uno y verdadero; es mi esencia (56).

NOTAS:

- (1) Alexis Philonenko: L'oeuvre de Kant, ed. J Vrin, París, 1984, T.I, p. 143.
- (2) Sämtliche Werke, Die Bestimmung des Menschen, ed. Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1971, Band II, p. 184, donde Fichte, como Spinoza, declara que el hombre no es un imperio en un imperio.
- (3) Alexis Philonenko: Le principe des indiscernables et la loi de la continuité. Etude Leibnizienne. Revue de Metaphysique et de Morale, París, 1967.
- (4) SW, Die Bestimmung des Menschen, p. 179.
- (5) Ibid., p. 184-185.
- (6) Ibid., p. 186.
- (7) Ibid., p. 187.
- (8) Ibid., p. 192.
- (9) Alexis Philonenko: Schopenhauer, une philosophie de la tragédie, ed. Passim, París, 1963.
- (10) SW, Die Bestimmung des Menschen, p. 192-193.
- (11) Alexis Philonenko: La liberté humaine dans la philosophie de Fichte, ed. J Vrin, París, 1966, p. 284.
- (12) J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ed. Frommann-holzboog, Stuttgart, 1962; GA, I, 2, p. 366.
- (13) Ibid., p. 412.
- (14) SW, Die Bestimmung des Menschen, p. 201.
- (15) Ibid.
- (16) Alexis Philonenko: L'oeuvre de Kant, T.I, págs. 127-136.
- (17) SW, Die Bestimmung des Menschen, p. 211.

- (18) Ibid., p. 202.
- (19) Ibid.
- (20) Ibid., págs. 214-217.
- (21) GA, I, 2, p. 412.
- (22) SW, Band II, p. 208.
- (23) Ibid., p. 214-215.
- (24) Ibid., p. 232.
- (25) Ibid., p. 235.
- (26) Ibid., p. 245.
- (27) Ibid., p. 247.
- (28) E. Adickes: Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich, Frommann Verlag, Tübingen, 1929, p. 47.
- (29) SW, Band II, p. 244.
- (30) Ibid.
- (31) Spinoza: Ethica, ed. Genhardt, Frankfurt, 1971, vol II, p. 85.
- (32) L. Guillermit: Le Réalisme de Jacobi, ed. Aix, Provence, 1982, p. 133.
- (33) SW, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794, Band VI, p. 342.
- (34) SW, Band II, p. 261.
- (35) Alexis Philonenko: Schopenhauer, une philosophie de la tragédie, ed. Passim, París, 1963.
- (36) G. Kirscher: La conception de l'histoire de la philosophie de F. H. Jacobi, in Friedrich Heinrich Jacobi, ed. Klostermann, Stuttgart, 1971, p. 249.
- (37) E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff, ed. Meiner, Berlín, 1923, págs. 380-384.

- (38) GA, III, 2, p. 392-393.
- (39) GA, IV, 1, p. 193.
- (40) F. H. Jacobi: Werke, 6 vols., ed. F. von Roth, Frankfurt, 1812-1825, reimp., 1971, Band IV, p. 223.
- (41) Ibid., p. 59. La expresión justa es "Salto Mortale".
- (42) GA, I, 5, p. 392-393.
- (43) Fichte no disocia fe y razón.
- (44) SW, Band II, págs. 257-271.
- (45) Ibid., p. 274.
- (46) Ibid., p. 268.
- (47) Ibid., p. 271.
- (48) "Ich soll frei sein", SW, Band II, p. 282.
- (49) Ibid., p. 283.
- (50) Ibid., p. 285.
- (51) Ibid., p. 295.
- (52) Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, p. 37, traducción de M. Naar-Gibelin, p. 21, ed. A. Buchenau, París, 1936.
- (53) SW, Band II, p. 316.
- (54) Ibid., p. 317.
- (55) Ibid., p. 318.
- (56) Ibid., p. 319.

NATURALEZA HUMANA Y ESTADO DE NATURALEZA EN
ROUSSEAU Y FICHTE.-

Fichte, al menos a partir de 1794, presenta la doctrina de Rousseau según la fórmula devenida clásica: los progresos de la sociedad son la fuente de la depravación humana; es necesario, en consecuencia, reducir al hombre al estado de naturaleza, es decir, a su estado primitivo de inocencia y de espontaneidad.

En Fichte, nos encontramos un doble sentido, no identificado, pero equivalente. En los Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution (1793), la naturaleza del hombre designa su esencia, y el estado de naturaleza, la conformidad espontánea y original del hombre a esta esencia: "Para descubrir (desarrollar) el fundamento de todos los contratos, es necesario concebir al hombre como no estando todavía ligado a ningún contrato exterior, y no estando sometido nada más que a la ley de la naturaleza, es decir, a la ley moral (*Sittengesetz*); y es allí donde está el estado de naturaleza (1)".

Pero al mismo tiempo, deviene a su espíritu la idea del Estado como instrumento provisional de la libertad, destinada a poner fin progresivamente al reino de la lucha y de la guerra (2). Esta concepción tiende a hacer del derecho, una condición y no una consecuencia de la moral. La vida en sociedad (es decir, en un Estado, puesto que el Estado es una forma necesaria de la sociedad en el fenómeno) es una condición de la cultura moral.

Fichte exagera el individualismo de Rousseau, dando al individuo, por la razón práctica, un valor absoluto, y haciendo

de la libertad, en cada individuo racional, un poder supremo. También considera el contrato social como idéntico al contrato ordinario, y deja subsistir la libertad individual desde el punto en el cual pueda a su gusto y en cada instante formar la existencia del pacto social, y fundar en ayuda con los otros, los Estados en el Estado. Sin quitarle la importancia de la sociedad en la cultura de la libertad, Fichte estima que esta cultura no depende ni del Estado, ni de la misma sociedad propiamente dicha, sino de nosotros mismos (3). El contrato civil no tiene nada de indispensable y se le conoce únicamente en las condiciones del concepto de *Notstaat*; una sociedad puede muy bien concebirse sin contrato, en virtud de la ley moral presente en todos y en cada uno (4), y esta anterioridad de la ley moral en nosotros, por relación a la sociedad, contribuye a establecer la anterioridad del individuo por relación a lo social, el carácter incondicional de lo individual, el carácter condicional, subsidiario y no necesario de lo social.

En la Bestimmung des Gelehrten, nosotros vemos surgir la definición de la naturaleza del hombre esencial (la ley moral), del hombre real; el hombre sensible en oposición con la ley moral, el hombre en tanto que tendencia natural, es decir instintivo e inerte, se opone a la razón práctica suprasensible y que obra. La naturaleza es la animalidad, y es la pereza: "El hombre es perezoso desde el fondo de la materia de donde él ha salido (5)". Tal será la doctrina constante de Fichte. El hombre-natural, es el hombre libre o *Natur-Trieb*, extraño, hóstil a la ley, responsable de su animalidad.

Al mismo tiempo, nosotros vemos aparecer una vivaz crítica

de Rousseau. Conduciendo al hombre al estado de naturaleza, Rousseau le "despoja" sin duda de sus vicios, pero queda "despojado", al mismo tiempo, de la virtud y de la razón (6). Se compromete por su tesis en una serie de contradicciones, pero al mismo tiempo se place contra el progreso de la cultura y para el retorno al estado de naturaleza, todo en desarrollo de una ardiente actividad y una inmensa cultura a promover el progreso tal y como él lo concibe (7).

Contemplando la sociedad y observando que el hombre contrario a su destino moral es esclavo de su sensibilidad, él concluye que la civilización, desarrollando el exceso de esta sensibilidad, necesita revenir (volver) a un estado donde este desarrollo no tiene lugar: el estado de naturaleza. El conoce éste estado como un reposo interior y exterior, que no desvía al hombre de la voz de la honestidad, y supone que este reposo será utilizado como él mismo lo siente, es decir, con vistas a la mejoría moral de la humanidad.

Más la razón domina, más el hombre escapa a la tiranía de sus necesidades, no por la ignorancia de los placeres que le aportan satisfacción, como el rudo estado de naturaleza, sino porque él no quiere jugar con los conceptos de honor y moralidad. Este estado es un ideal, los poetas le conocen como la Edad de Oro, y en él todo es natural, y es representado como lo que debe ser. Este ideal no puede ser realizado más que por la acción; y el dolor y la necesidad nos conducirán a romper con el estado de pereza. Multiplicar las necesidades, multiplicar los estimulantes de la acción y permitir que nazca y que se afirme el esfuerzo valiente y laborioso gracias al cual se instaura el reino de la

razón y su dominación definitiva sobre las necesidades y el sufrimiento (8).

Rousseau ha tratado este problema a la inversa: "El hombre tiene energía, pero más una energía del sufrimiento que de la acción; él siente fuertemente la miseria de los hombres, pero también las fuerzas que están en él capaces de dominar esta miseria; y así juzga a los otros como si de él mismo se tratara, exagerando la debilidad de la raza humana como precedente de la miseria universal: Ainsi Rousseau *"peint la raison au repos et non au combat; il affaiblit la sensibilité au lieu de fortifier la raison"* (9)".

Este texto contiene ya el germen de la interpretación del sentimiento moral de Rousseau, tal y como lo dará la Sittenlehre de 1798. Fichte se considera como el continuador y el heredero de Rousseau (10); es como indica el título mismo de la 5ª lección (11), el Rousseau del Discours sur les Sciences et les Arts, o del Discours sur l'Origine de l'inégalité.

Pero, ¿qué quiere decir Rousseau cuando habla de la naturaleza del hombre y del estado de naturaleza? ¿Designa por tal al hombre real o al hombre esencial e ideal?. Indudablemente, él piensa en el hombre esencial, aquello que no es una verdad histórica, sino una hipótesis más propia a esclarecer la naturaleza de las cosas que en mostrar el verdadero origen (12). ¿Cómo determina éste estado de naturaleza u hombre esencial? Desde el sentimiento interior no adulterado, descartando todo lo que la vida social puede aportar de advenedizo y perverso, escuchando la voz de la pura conciencia que es la voz misma de la naturaleza.

¿Pero qué nos enseña (nos hace conocer) esta voz?: Si se cree en el Discours sur les Sciences et les Arts, el Discours sur l'Origine ..., o "la lettre à Monsieur D'Alembert sur l'article Genève", el estado de naturaleza esencial y superior que ella nos revela, es el reino de la sensibilidad, de la ingenuidad, de la simplicidad, de la ignorancia; es también, si se cree en la Nouvelle Héloïse, aquel de la espontaneidad y de la profundidad de la pasión; en fin, es el egoísmo instintivo, que mueve al hombre a conservar su ser, a satisfacer sus necesidades sin hacer mal a ninguna persona. Es el estado anterior al bien y al mal propiamente dichos, puesto que la moral y la ley no existen todavía; es en suma la inocencia del animal. Después sobreviene la sociedad, la razón, la reflexión, y aquel egoísmo inofensivo y pleno de frescor dará paso al interés implacable e injusto, a la intriga, a la miseria, a la corrupción.

Así descrito, este hombre esencial de Rousseau corresponde exactamente al hombre real de Fichte (donde el estado de naturaleza es ley moral), es decir a la *Natur-Trieb*, al egoísmo inconsciente, anterior al bien y al mal y que equivale en el hombre a la animalidad original (13). Y esta naturaleza humana no es originalmente ni buena ni mala. Ella no deviene lo uno o lo otro sino únicamente por la libertad (14).

Pero con el Contrato Social (Le Contrat Social) vemos aparecer otras concepciones de la naturaleza del hombre, y del estado de naturaleza:

A) Por naturaleza del hombre, Rousseau continua siempre entendiendo el hombre esencial, pero definido como otra esencia.

naturaleza del hombre, y naturaleza del hombre así como estado de naturaleza se encuentran confundidos en una disociación de dos conceptos independientes.

Se notará que esta libertad común tiene su raíz biológica en el instinto y que la facultad de juicio no interviene nada más que ulteriormente para condicionar la autonomía propia del hombre: "Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es el valor de su propia conservación; sus primeros cuidados son aquellos que se da a él mismo; y tan pronto como está en edad de razón, él sólo está juzgando los medios propios para su conservación, siendo él mismo su propio maestro (19)". Allí todavía nosotros podemos encontrar un otro ligado a la naturaleza como animalidad. Pero es todavía un lugar bien obligado, por el cual la originalidad de la libertad se constituye en oposición con la naturaleza-animalidad. También la naturaleza del hombre es ella definida estrictamente no más como animalidad, instinto, espontaneidad, inocencia, sino al contrario en oposición con ella, como libertad, razón, moralidad: "Renunciar a su libertad, es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, a sus mismos deberes... Una renunciación tal es incompatible con la naturaleza del hombre; y es quitar moralidad a todas sus acciones que extraen toda la libertad a su voluntad (20)". Como esta libertad moral, propia a la naturaleza del hombre, no tiene nada de común con la impulsión del único apetito que es esclavo, es decir con la libre espontaneidad del animal (estado de naturaleza), se comprende, como Fichte puede en los Beiträge zur Berichtigung ..., ponerse como discípulo de Rousseau, cuando él considera que el hombre no

está ligado a ningún contrato exterior y únicamente está sometido a la ley misma de la naturaleza, estado gobernado por la ley moral. Se comprende mejor como la sociedad aparece en Rousseau, como la condición de la instauración de la naturaleza del hombre, en oposición con un estado de naturaleza donde el hombre, reducido al estado de animalidad, no ha realizado su verdadera naturaleza. Y esta sociedad no es simplemente la sociedad ideal tal como ella puede ser concebida (conocida) en abstracto y a priori, sino que es la sociedad real históricamente considerada.

B) Hay un estado de naturaleza que es contrario a la naturaleza del hombre y que es inferior al estado social donde se realiza el hombre esencial. Este estado de naturaleza debe ser conocido como implicando varias fases o varios aspectos, que no son definidos nada más que por su anterioridad a todo estado social: "Yo supongo que los hombres triunfantes en este punto superan los obstáculos que nacen de su conservación en el estado de naturaleza, y les lleva por su resistencia, a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en este estado (21)".

El estado de naturaleza es conocido como evolución en un cierto estado donde se debe necesariamente hacer sitio al estado de sociedad, gracias al cual el hombre puede continuar su subsistencia. Pero, este estado social, ¿degrada o mejora la naturaleza humana? Hay aquí una doble cuestión, filosófica e histórica. Desde el punto de vista filosófico, la respuesta será: ella la deteriora si la sociedad es realizada según falsos principios. Hay allí un problema de derecho que conduce a la determinación a priori de las condiciones de una sociedad ideal.

Desde el punto de vista histórico, Rousseau podrá abstenerse de responder, pero en sus varios Discursos afirmará que: en hecho, la vida social corrompe al hombre, y éste responde haciendo preveer la posibilidad de una forma de vida social apta a evitar esta corrupción. El responde de nuevo en El Contrato Social, pero de una forma diferente: en hecho la vida social tiene buenas consecuencias, en ello se supone el derecho, y las cláusulas racionales supuestas por el contrato, formalmente enunciadas, tácitamente admisibles y reconocidas (22). Pero ¿cómo el hecho social, entendido históricamente, no será, en efecto, conforme en grosso modo al "requisito" de la sociedad racionalmente conocida? ¿No es evidente que la esencia de lo social es la condición *sine qua non* de la realidad de lo social? Así la respuesta favorable, dada a la cuestión del derecho, responde de una manera favorable a la cuestión de hecho, sin reservas y bien entendida.

En efecto, en el Discours sur l'origine de l'inégalité, entre los hombres la sociedad aparece no solamente en hecho, sino en su esencia como el mal, por relación al estado de naturaleza. Las causas fortuitas que únicamente pueden poner fin a este estado, para promover lo que se llama las "virtudes morales", no son en hecho nada más que la suma de "perfeccionar la razón humana en deterioro de la especie (23). Sociabilidad y esclavitud son sinónimos: "En el devenir social y esclavo, el hombre se forma débil, temeroso y servil ... (24)". "El hombre social siempre fuera de él, no sabe vivir nada más que en la opinión de los otros; allí se encuentra el origen (la fuente) del honor sin virtud, de la razón sin sabiduría, del placer sin

bondad (25)". Lo que es incriminado, no es la sociedad tal y como nosotros la vemos, sino la sociabilidad en su principio. Los "abusos" en lugar de aparecer como los accidentes frecuentes, pero contingentes, de una institución por esencia excelente, aparecen al contrario como la propiedad congénita consubstancial y necesaria de esta detestable especie. La sociedad es toda entera el dominio del vicio: "Los vicios que restituyen (transportan) inevitablemente las instituciones sociales son los mismos que desarrollan el abuso inevitablemente ... (26)".

Sin duda, Rousseau nos habla, en el final de su Discours sur l'origine ..., del contrato social que establece la institución del "poder legítimo", el cual tiene como fin instituir "sagaces leyes" a "este horrible estado de guerra", el cual ensombrece "la sociedad naciente". Sin duda, este pacto fundamental, "es la base de la mejora de las sociedades, de las nociones de bien y los principios de justicia (27)". La destrucción del Despotismo y el retorno al poder legítimo definido por el contrato, pueden aparecer como el ideal al cual es necesario resignarse a conducir a los hombres. La sociedad legítima definida por el contrato resta el mal y el principio de éste. El principio no reside más que en el poder arbitrario, que es en su consecuencia extrema la "sociedad legítima"; define el origen histórico, o en todo caso el fundamento lógico primero de la sociedad históricamente considerada (28). El ciclo de la sociedad, abierto por el contrato social, es así un verdadero ciclo infernal de donde el hombre no podría jamás salir, puesto que él no podrá jamás revenir al estado de naturaleza primitivo (29). Si el ciclo aparece como un hecho en el tiempo,

históricamente constatado, se manifiesta también como un eterno retorno, de inspiración platoniana, previsible a priori, y a la vez lógicamente necesario y psicológicamente inevitable (30).

También por su esencia, la sociedad es en su existencia condenada a oscilar en el curso de la evolución histórica entre el menor mal (el poder legítimo fundado sobre un justo y libre contrato) y el término extraño del mal (el Despotismo). El Despotismo "es término de desigualdad, es el punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde nosotros hemos partido; es aquí donde todos los particulares son iguales, porque ellos no son nada, y los sujetos no son más que la ley del maestro, y el maestro no tiene otra regla que sus pasiones; las nociones de bien y los principios de justicia se evaporan; todo se reduce a la ley del más fuerte y por consecuencia a un nuevo estado de naturaleza diferente del cual habíamos comenzado; es el estado como el fruto del exceso de la corrupción (31)". Esta sociedad nos conducirá a un estado de naturaleza, donde su reino será el vicio y la plena degradación. Sin duda nosotros vemos en Rousseau distinguir diferentes estados de naturaleza, muy distintos al estado de naturaleza primitivo: el estado de naturaleza (estado de guerra de todos contra todos) es el objeto de la instauración de la propiedad, y precede a la institución del contrato (32);

En El Contrato Social, no solamente el paso del estado de naturaleza al estado social no degrada la naturaleza del hombre, sino que es la condición de su plena realización. Si bien el estado de naturaleza aparece ahora como un estado inferior con miras al estado social, y como opuesto a la naturaleza del hombre

en tanto que su instinto o su apetito son opuestos (contrarios) a la libertad, "este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy significativo, sustituyendo en su conducta la justicia por el instinto y dando a sus acciones la moralidad. Es entonces solamente que la voz del deber sucede a la impulsión psíquica y el derecho al apetito; el hombre que no había mirado hacia él mismo, se ve forzado a obrar sobre otros principios y a consultar su razón antes de ejecutar sus inclinaciones. En este estado sus facultades se ejercen y se desarrollan, sus ideas se entienden, sus sentimientos se ennoblecen, su amor se eleva todo entero a la condición de ser inteligente y hombre (33)"; aquí el hombre realiza su naturaleza de hombre, el pacto fundamental, fundando una igualdad moral y legítima en la cual todos los hombres devienen iguales por su concepción del derecho (34).

Fichte coloca en la esencia moral del hombre su característica fundamental y ve en la sociedad, más allá de su papel jurídico, la condición del respeto moral y la salvaguarda de sus derechos inalienables sin los cuales su acción moral deviene imposible, ya que éstos son el instrumento mismo de la realización de sus fines morales.

Fichte conoce la oposición íntima que revelan las tesis de Rousseau, según se muestra en los Discursos o el Contrato Social; el conocimiento de las versiones primitivas del Contrato Social (35) nos permite percibir, que la evolución del pensamiento de Rousseau es un "lío" psicológico entre sus primeras y sus segundas teorías. La intuición de este equívoco fundamental inspira poder ser por una parte el juicio que Fichte hace de

Rousseau en su Sittenlehre de 1798. Lo que caracteriza en efecto a Rousseau, estima entonces Fichte, es la mezcla de dos órdenes, no solamente distintos, sino opuestos: a saber, la naturaleza, en el sentido de estado de naturaleza y de animalidad, y la conciencia moral. Y por ello es posible a Fichte asignar al pensamiento de Rousseau su sitio exacto en la búsqueda de las reflexiones que conducen a la conciencia moral finita.

La conciencia moral, según Fichte, es desde el punto de vista formal, la prescripción de un obrar racionalmente y de claro concepto, es una consecuencia moral, querida por una inteligencia devenida capaz -gracias a una libre reflexión- de elevarse a un concepto absolutamente. El fondo primitivo de esta conciencia, es la tendencia absoluta, que dividida en tendencia objetiva (naturaleza) y tendencia subjetiva (actividad libre del yo), se reunen de nuevo en ella misma atendiendo a un grado superior de reflexión; ella es entonces tendencia moral. Esta tendencia moral reconoce de la tendencia objetiva un contenido, de donde resulta el imperativo: "Realiza la libertad in concreto; y de la tendencia subjetiva su forma, de donde resulta: "Obra con libertad". Estos dos imperativos quedan reunidos en un juicio: "Obra con libertad para realizar la libertad (36)".

Como ya dijo Fichte, en la Bestimmung des Gelehrten: "El, Rousseau, obra sin tener conciencia él mismo de su propia actividad. La conciencia es entonces impulsión de su manifestación como razón comandada por un claro concepto a priori, resurgiendo el acto moral de una actividad o impulsión análoga a la de la naturaleza, y no de una máxima que, en este estado, existe para todo hombre, pero inconscientemente. No

estando deducidos de un concepto, sino engendrados por la tendencia, nuestros actos se nos aparecen como un dado que busca una máxima. El origen de la doctrina de Rousseau sobre la bondad original del hombre, es que originalmente el hombre no es ni bueno, ni malo, sino que deviene lo uno o lo otro por su libertad (37)".

Para precisar la exacta medida del pensamiento de Jean-Jacques Rousseau en los conceptos de su propio sistema, Fichte cree aportar la demostración definitiva de lo que ya él expone en la Bestimmung des Gelehrten: "Nosotros resolvemos la contradicción en donde Rousseau está implicado. Comprendemos que Rousseau no se ha entendido a él mismo, e intentaremos así ponerle en acuerdo con él mismo y con nosotros. Rousseau no ha sido afectado por la afirmación de un principio superior, sino por un simple razonamiento de que su conocimiento porta la tarea de todo conocimiento fundado sobre un sentimiento no analizado: El verdadero sentimiento es el sentimiento puro (38)".

NOTAS:

(1) SW, Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, 1793, Band VI, p. 82.

(2) Ibid., p. 102.

(3) Ibid., p. 90 y siguientes. -"Kultur geben kann weder die erstere (die Gesellschaft), noch zweite (der Staat)"-, Ibid., p. 139-140.

(4) Ibid., p. 128 y siguientes.

(5) SW, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794, Band VI, p. 341.

(6) Ibid., p. 340-341.

(7) Ibid., p. 336.

(8) Ibid., págs. 337-344.

(9) Ibid., p. 344-345.

(10) SW, Beiträge zur Berichtigung der Urtheile ..., p. 71-72.

(11) Prüfung der Rousseauschen Behauptungen über den Einfluss der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit, Ver Einige Vorlesungen über die Bestimmung, Fünfte Vorlesung, págs. 335-346: "Hay quién se tiene por señor de otros, y, en realidad, es más esclavo que ellos. Con más propiedad debiera haber dicho: el que se tiene por señor de otros, es por esto mismo un esclavo; aunque no lo sea de hecho, tiene alma de esclavo, y será así juzgado por otro más fuerte que él. Sólo es libre aquel que respeta la libertad de todos los seres que le rodean, haciéndoles libres por un secreto influjo cuya causa ni siquiera nota. Ante la mirada de un ser de esta naturaleza respiramos más libremente, no nos sentimos ante él oprimidos ni cohibidos, sentimos en su presencia un deseo de hacer y de ser todo aquello que la

estimación de nosotros mismos no nos prohíbe".

(12) Jean J. Rousseau: Discours sur l'Origine de l'inégalité, éd. Mussel-Pathay, París, 1823, p. 230.

(13) SW, System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, 1798, Band IV, p. 178.

(14) Ibid., p. 188.

(15) Jean J. Rousseau: Contrat social, éd. Beaulavon, París, 1865, Tomo I, capítulo 1, p. 119.

(16) Editions Beaulavon du Contrat social, Introduction, p.21.

(17) Jean J. Rousseau: Contrat social, capítulo 8, p. 148.

(18) Ibid., p. 149.

(19) Ibid., capítulo 2, p. 121.

(20) Ibid., capítulo 4, p. 129.

(21) Ibid., capítulo 6, p. 137.

(22) Ibid., capítulo 4, p. 138-139.

(23) Jean J. Rousseau: Discours sur l'Origine ..., 1ère partie, p. 270.

(24) Ibid., p. 235.

(25) Ibid., 2è partie, p. 317.

(26) Ibid., págs. 290, 304 y 314.

(27) Ibid.

(28) Ibid.

(29) Ibid., p. 308-309.

(30) Ibid., p. 305.

(31) Ibid., p. 314.

(32) Ibid., p. 290.

(33) Jean J. Rousseau: Contrat social, capítulo 8, p. 147-148.

(34) Ibid., capítulo 9, p. 153-154.

- (35) Y. Dreyfus-Brisac: Le Contrat social, édition comprenant les versions primitives de l'ouvrage, Alcam, París, 1896.
- (36) SW, System der Sittenlehre nach ..., págs. 122-156.
- (37) Ibid., p. 177-178; págs. 181-191.
- (38) SW, Einige Vorlesungen über die ..., p. 337.

SOBRE EL STATUS SISTEMATICO DEL DERECHO EN LA DOCTRINA DE LA CIENCIA.-

El status de la reflexión sobre el derecho no debe crear ninguna dificultad particular en la Doctrina de la Ciencia; ella constituye, así como lo ha descrito M. Gueroult (1), "una parte de la filosofía práctica", paralela a la ética (System der Sittenlehre...). Como tal, ella ocupa en el seno del sistema un sitio que no parece requerir, por ser determinado exhaustivamente, una : 1) clarificación de la articulación entre filosofía teórica y filosofía práctica (articulación elaborada en los Principios de la Doctrina de la Ciencia de 1794, en el pasaje de la "parte teórica" a la "parte práctica" (2), y 2) la caracterización, en el seno de la filosofía práctica, de la relación entre derecho y moral, relación donde se verá que la versión fichteana, de la introducción del Fundamento del Derecho Natural, consiste en autonomizar la esfera del derecho por relación a la moral: se concibe el derecho como "éste sin el cual la moral no será posible, en una relación de la condición a lo condicionado (3)".

La filosofía del derecho juega en Fichte un papel de primer orden, de suerte que para él "el derecho se introduce en la metafísica como un problema esencial (4)". La doctrina del derecho se define como el problema esencial del primer sistema de Fichte, saber éste de la comunicación de las conciencias, de la interpersonalidad (5), o de la intersubjetividad, donde la llave será precisamente la búsqueda en la manera donde las conciencias se representan y se reconocen en y por el derecho.

Fichte considerará la filosofía del derecho como el centro de sus sistema.

No se sabrá delimitar la situación de la reflexión jurídica en el pensamiento de Fichte sin recordar toda su estructura de conjunto del sistema; esto nos conducirá a abordar las cuestiones que intrínsecamente importantes, están sin embargo sin resonancia directa sobre el status sistemático de la doctrina del derecho.

Contrariamente a lo que se piensa, la Doctrina de la Ciencia no se identifica en la obra de 1794, sino en el conjunto del sistema donde los Principios ... aseguran el fundamento (*Grundlage*). Este fundamento, como lo dirá Fichte él mismo en 1798 en las siguientes páginas de la Doctrina de la Ciencia, no librerá ningún contenido de conciencia, sino solamente los conceptos fundamentales, gracias a los cuales nosotros podemos adquirir algunos contenidos de conciencia: necesariamente, todo lo que por análisis se puede encontrar en la conciencia, son los conceptos fundamentales contenidos en el fundamento. El papel de los Principios de la Doctrina de la Ciencia son claros: antes de poder representarse un objeto cualquiera contenido en la conciencia, es necesario comprender cómo nuestra conciencia puede adquirir un contenido, o dicho de otra forma, cómo podemos nosotros representarnos alguna cosa. Los Principios ... son "una deducción de la representación, y una búsqueda de las condiciones de posibilidad (6)".

En 1794, el escrito Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, propone una división hipotética de la ciencia. Es necesario llamar, para situar el texto, a este opúsculo constituido en alguna suerte como el "prospecto" por el cual

Fichte anuncia a sus futuros lectores el problema de la enseñanza. Después de definir, en la primera sección, el proyecto mismo de la Doctrina de la Ciencia como posibilidad de permitir a la filosofía acceder al rango de "ciencia", es decir, a la sistematicidad, es examinado en la segunda sección, las relaciones entre la Doctrina de la Ciencia y las disciplinas particulares (en particular la lógica). Seguidamente Fichte nos propone una breve tercera sección con el plan de su sistema.

Fichte divide la Doctrina de la Ciencia en una "parte teórica", donde el principio es la relación representativa o el Yo, como inteligencia, está determinado por el No-yo, y una "parte práctica", donde el principio es la determinación del Yo por él mismo, según una relación con el No-yo que no es más que la representación del esfuerzo: el Yo, como libertad, tiende hacia el ideal de una causalidad absoluta, por la cual el No-yo será completamente suprimido.

Fichte afirma la primacía, en el seno de la Doctrina de la Ciencia, de la "parte práctica": la primera parte no es sin duda menos importante, pero solamente como fundamento de la segunda, y porque ésta es absolutamente incomprensible sin ella. La "parte teórica" reconoce su delimitación y solamente es en la medida de su esfuerzo necesario donde sus cuestiones pueden recibir una respuesta.

La doctrina científica de la teoría o del conocimiento corresponde a la filosofía teórica, que se relaciona con el objeto como un "objeto dado" o "encontrado", el cual define nuestro mundo, o dicho de otra forma: la naturaleza considerada según las leyes del mecanismo (atracción y repulsión); la

doctrina científica de lo práctico corresponde a la ética (7), que considera el mundo, no como dado, sino en tanto él debe ser producto de los seres racionales según las leyes de un obrar libre. En otros términos, la parte teórica del sistema analiza el mundo tal como es, y que él es necesariamente; la parte práctica, pasa del problema del conocimiento al de la acción, parte sobre el mundo tal como él debe ser y cómo alcanzar su ideal.

Sobre esta base común Fichte distingue, a la vez, entre la fundación del sistema y el sistema él mismo: "Esta Doctrina de la Ciencia, escribe él a propósito de la "parte teórica", debe necesariamente ser contenida en nuestros principios (*Grundlage*), y ella está efectivamente contenida, pero solamente en sus caracteres fundamentales (*Grundzüge*), según la articulación siguiente: la ciencia particular se distingue de la ciencia general únicamente en la medida donde la ciencia particular continua la determinación de lo que está contenido específicamente en el concepto fundamental, y es entonces cuando la ciencia general se mantiene en cambio en el concepto fundamental y se determina (8)".

Como ciencia general, los principios serán:

1) de la naturaleza

2) del obrar (fundación del saber teórico, fundación del saber práctico); ambos saberes se limitan a la elaboración de los conceptos fundamentales donde el análisis permite la deducción de las ciencias particulares, teóricas y prácticas; todas estas ciencias particulares se arraigan así, por el concepto fundamental que ellas analizan, en un punto de vista

principal: será necesario acordarse de esta relación a propósito del concepto de derecho sobre el cual trabaja el conjunto del Fundamento del derecho natural.

El fin de la razón como razón práctica es la libertad, pero esta razón que, considerada desde el punto de vista trascendental, es una, no está en hecho presentada en la experiencia nada más que a través de una multiplicidad de seres dotados de razón, donde cada uno escoge su obrar por libertad.

La realización de la razón práctica requiere la reunión de individualidades, el conjunto que distingue empíricamente los seres racionales los unos de los otros; es aquí donde es necesario una limitación recíproca de libertades que definen precisamente el concepto del derecho.

Fichte presenta la doctrina del derecho como el análisis del proceso de realización del fin de la razón (= la libertad) por la limitación de la fuerza psíquica (= naturaleza) de los individuos, que van entonces a hacer surgir como una evidencia el status sistemático del derecho.

La doctrina del derecho está de suyo en el medio de la filosofía teórica y la filosofía práctica. Ella es teórica, por lo que ella habla de un mundo tal como él debe ser encontrado. Si el fin de la razón debe ser alcanzado en un mundo moral, es necesario que ya exista un mundo jurídico, por el cual el conflicto de las fuerzas obrantes sea quebrantado y limitado. Ella es también práctica: una tal constitución no existe más que por ella misma, pero ella debe ser producto, no sin embargo como la moralidad, por autolimitación, sino por un medio exterior.

La filosofía del derecho, exponiendo cómo deben ser

productos (por la libertad) en la naturaleza las condiciones de posibilidad de la moralidad (es decir, de la libertad como autonomía), expone el momento donde la naturaleza se ordena por la libertad, asegurando así el paso de la filosofía teórica a la filosofía práctica.

El problema de la doctrina del derecho es el siguiente: los seres libres deben ser conducidos en un cierto mecanismo, estar situados sobre la regla que les impone su cohesión y acción recíproca. Pero en sí, no existe ningún mecanismo de este género, y él depende en parte de la libertad. La actividad por la cual los hombres producen esta constitución legal es un efecto de la naturaleza y de la libertad en su reunión (9).

Hay 2 condiciones principales de posibilidad de un sistema de derecho:

1) Distinguir cuidadosamente legalidad y moralidad (10). Fichte concibe la realización de la legalidad sin hacer "fondo" sobre la buena voluntad de los hombres.

Esta condición es necesaria para que la doctrina del derecho devenga no como un simple elemento de la parte práctica del sistema, sino como su centro.

2) Extraer el problema de que la doctrina del derecho es en realidad un problema de construcción de un mecanismo que no existe solamente en la naturaleza, sino que depende también en parte de la libertad: puesto que la sumisión a la ley jurídica no procede del imperativo moral que se dirige a la voluntad ética, esta sumisión a la ley, no está libremente decidida, sino que debe ser conocida como procedente de un mecanismo subordinado de los individuos a la regla de la limitación recíproca de

libertades.

La libertad es el único agente de la realización del derecho (11); toda doctrina del derecho reposa sobre la buena voluntad y la sumisión a la ley tendrá por fundamento la obediencia a la ley moral.

Al igual que Fichte, Kant aborda el problema de los efectos de la libertad en la naturaleza, el cual toma forma como el problema de la realización del derecho en la historia, es decir, el advenimiento histórico de una sociedad donde los hombres, en sí sometidos a las leyes, obran de una manera exteriormente conforme a la ley moral; la solución del problema de la realización del derecho es la condición de la articulación entre filosofía teórica (naturaleza) y filosofía práctica (libertad).

La solución fichteana está muy próxima a la de Kant; para que el pensamiento de la realización del derecho permita articular la naturaleza y la libertad, es necesario considerar que por su naturaleza, los hombres vienen a someterse a esta misma naturaleza de las leyes, y que en esta sumisión de sus acciones, que devienen legales, aparecen exteriormente conformes a la ley moral, exteriormente semejantes a esto que serán las acciones libres.

La solución del problema de la realización del derecho hace intervenir al hombre en considerarse exclusivamente como una fuerza psíquica sometido a las leyes generales del universo natural (atracción-repulsión=sociabilidad-insociabilidad) (12). En el Proyecto de Paz Perpetua (13), Kant propone una solución del problema del derecho que reposa sobre la separación nacida entre legalidad y moralidad: si es por egoísmo o por interés, los

hombres vienen a darse las leyes y a obrar legalmente (14); si es por obligación moral, los hombres obran por un deber.

La realización del derecho aparece como un problema a resolver por la especie humana; Kant le presenta como el problema "más difícil" y cuya "solución perfecta es imposible". En el ensayo, La idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita, Kant nos lega 2 modelos para pensar, a través de la realización histórica del derecho, una conciliación entre filosofía teórica y filosofía práctica:

- un modelo teórico (teoría del "deseo de la naturaleza") donde es la idea de un sistema (de una historia pensada como sistema) que, tomada como hilo conductor, permite representarse el progreso del derecho en la historia de los hombres como si él existiera en una armonía preestablecida entre el mecanismo de la naturaleza y los fines de la libertad.

- un modelo práctico (la realización del derecho como "tarea") donde es la idea de la libertad (la idea de un sujeto moral certero por él mismo) que, tomada como hilo conductor para pensar el funcionamiento de una comunidad política, donde el hombre tiene necesidad de un "maestro" (15), permite representarse la constitución republicana como si él realizara una sumisión del egoísmo natural hacia los fines universales de una voluntad libre.

Los 2 modelos tienen en común la presentación de una reconciliación de la filosofía teórica y de la filosofía práctica, en un sistema donde el término medio, será un pensamiento de la realización del derecho en la historia. En contraposición, una diferencia importante aparece entre los 2

modelos según la acentuación más o menos marcada del papel de la obligación en la realización del derecho: si el primer modelo se acompaña de una representación intrínsecamente liberal del Estado, el segundo invita inevitablemente a reflexionar sobre el papel del Estado, no solamente como garantía de proteger los derechos naturales, sino como creador de estos derechos.

La Crítica de la facultad de juzgar profundiza en la insistencia de la ausencia de toda determinación de un dominio (el mecanismo natural) por el otro (la libertad); el status reflexionante del acuerdo entre naturaleza y libertad es más explícito: se obra en la evidencia de un acuerdo, en el fondo contingente, donde se encuentra que la naturaleza (la diversidad incoherente de inclinaciones) produce por ella misma los efectos que la reflexión del sujeto puede subsumir sobre la idea de libertad. La naturaleza no tiene ningún deseo, pero en tanto que yo la pienso como el producto del mecanismo ocurrido por libertad, me la represento como un "deseo", el cual es solamente producto de mi reflexión. El "deseo de la naturaleza" no es más que el resultado de la actividad reflexionante del sujeto subsumido por lo condicionado (el acontecimiento del mundo sensible) sobre la idea de libertad (como su condición) gracias a la noción puramente subjetiva de una "finalidad de la naturaleza".

En su primer juicio reflexionante la naturaleza constituye en hecho una estructura en 3 términos:

a) el fin: como el "fin último" de la naturaleza, desarrollando las disposiciones naturales de las especies y notablemente del hombre como término último de la cadena de las

especies.

b) el medio: es a bien seguro el conflicto de las libertades.

c) el efecto así producido, a saber, el reino de la pena legal en la sociedad civil: a través de este efecto se realiza ya el fin de la naturaleza, puesto que la aceptación voluntaria del contrato legal supone la inteligencia.

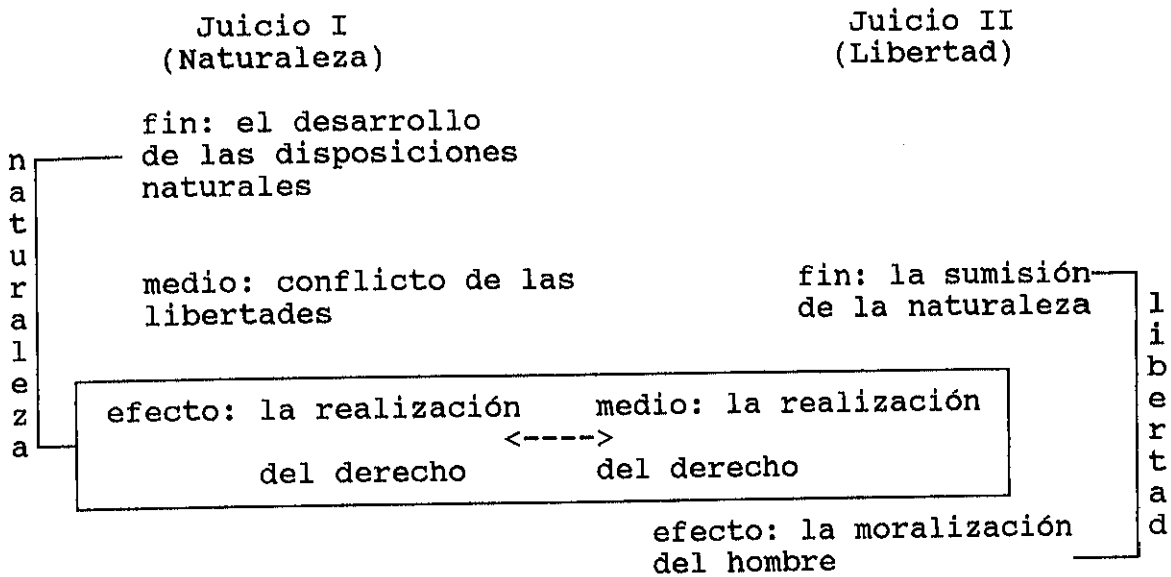
En el segundo juicio reflexionante aparece una finalidad externa de la naturaleza y, correlativamente, otra idea de la humanidad (de la meta final de la existencia de un mundo, es decir, de la creación ella misma). Pensamos aquí la idea de una Providencia como soberana libertad, y a través de su efecto, la sumisión de nuestras inclinaciones a la ley. En una sociedad civil donde la pena legal hace reinar la "disciplina de las inclinaciones", el hombre deviene capaz de resistir las inclinaciones naturales y proponerse sus fines libres. El hombre no puede por más que ser pensado como fin último de la naturaleza; es la meta final de la creación ella misma, es decir, por referencia a la sabiduría de una Providencia que es ella misma causa incondicionada (suprema libertad). Es aquí donde el progreso del derecho se acompaña de una "educación moral del pueblo", de una educación del hombre a la moralidad, a la libertad como autonomía de la voluntad. A este segundo juicio reflexionante pertenecen también 3 términos:

a) el fin de la libre Providencia: la sumisión de la naturaleza a la ley de la libertad (así: la voluntad buena como "meta última" de la existencia del mundo).

b) el medio como la realización del derecho.

c) el efecto (de los progresos de la legalidad) se encuentra ahora como un proceso infinito de moralización de la humanidad.

La Crítica de la facultad de juzgar da al problema de la unidad de la filosofía una solución que puede esquematizarse así:



A partir de este esquema es donde se ve claramente como se articulan, sin superponerse, las 2 esferas y como se acopla el paso de la naturaleza a la libertad -el correlato de una 1ª a una 2ª idea del hombre-; es conveniente aquí presentar algunas observaciones sobre la solución kantiana:

1) Es evidente que el paso entre naturaleza y libertad se efectúa ya, como será en el caso de Fichte, por la mediación del derecho, momento común a los 2 juicios. En este sentido, tanto en Kant como en Fichte, lector atento de la 3ª Crítica, queda descubierta la función sistemática de la reflexión sobre el derecho: el advenimiento de la filosofía como filosofía del derecho (como sistema del derecho) representa una herencia

posible de la contribución kantiana a la problemática del sistema.

2) La reflexión sobre el advenimiento del derecho no es en hecho más que un punto de aplicación del análisis del juicio estético; en otros términos: la estética engloba el derecho.

La historia realiza progresivamente una armonización de libertades. Esta armonización que define la función del derecho invita a enlazar estrechamente el concepto de derecho y la idea de sistema y a pensar el derecho, él mismo, como un sistema: el conjunto de leyes, que tienen necesidad de ser proclamadas universalmente para producir un estado jurídico, es el derecho público. Es un sistema de leyes para un pueblo, es decir una multiplicidad de hombres o una multiplicidad de pueblos que, estando en una relación recíproca los unos por relación a los otros, tienen necesidad, para gozar de su derecho, de un estado jurídico sobre una voluntad que les une, es decir de una Constitución.

El derecho es un sistema de leyes que asegura la unidad de una multiplicidad de hombres en un Estado (Estado que se define a él mismo como un sistema). La forma de gobierno más conforme al concepto de derecho es la República; la República se define, en efecto, por referencia directa a la idea de sistema:

1) en tanto que ella tiene por principio una separación de poderes que impone su "coordinación" o su "reunión" según una articulación clara y racional.

2) en tanto que ella está intrínsecamente ligada al "sistema representativo", el cual es un sistema *stricto sensu*, puesto que él asegura la unión de todos los ciudadanos en el medio de sus

delegados, y según los principios establecidos por la Constitución.

La realización plena y entera del concepto de derecho no sabrá ser pensada sin la referencia al horizonte de un "todo cosmopolita", es decir, de un sistema de todos los Estados.

Fichte encuentra la noción de derecho político en las tradicionales "divisiones del derecho" nacidas de la escuela jusnaturalista (16), pero sobre todo en Rousseau: El Contrato Social (17), que tiene un sitio en la reflexión de Fichte, se propone formular los principios del derecho político. La materia del derecho político se concentra en el problema de la soberanía y del gobierno; y esto también lo entienden así Kant y Fichte: la Doctrina del derecho de Kant consagra la sección titulada "Derecho político" (*Staatrecht*) al estudio de las relaciones que rigen jurídicamente al pueblo como totalidad, es decir al Estado, a sus miembros (los individuos) -parágrafos 43-52; el Fundamento del derecho natural de Fichte, en la "división de una doctrina del derecho", que propone el parágrafo 8, hace de la "doctrina del derecho político" lo que se debe establecer como "un Estado de derecho que deba ser posible entre los seres libres", es decir, la sumisión al Estado que es el encargado de ejercer un derecho de contrato sobre todo miembro de la comunidad.

Pero la reflexión fichteana separa radicalmente la búsqueda de los principios y el estudio concreto de las instituciones establecidas; una tal disociación consiste en reconocer como fundación, en la reflexión sobre la organización de la comunidad, una dimensión propiamente filosófica. Esta distinción estricta entre derecho político y derecho constitucional supone un

resurgir del orden de los valores jurídicos. Fichte participa de una demarcación principal entre los valores y los hechos: para que un pensamiento de derecho se imponga, en la reexpedición del sólo funcionamiento de la organización política, es necesario que los Estados efectivamente existentes sean el producto necesario del proceso histórico.

Es una evidencia que Fichte, en las Contribuciones ... de 1793, no cesa de recusar, en su primera filosofía, una tal concepción de la historia, en provecho de una filosofía práctica. En este sentido la tentativa elaborada en el Fundamento del derecho natural no debe dar lugar a una equivocación: remitir la realización del derecho natural al funcionamiento de la comunidad política no implica -en un contrato donde la filosofía de la historia no autoriza a pensar ninguna reconciliación necesaria de los principios del derecho político y del derecho positivo de los gobiernos establecidos- ninguna disolución positiva del derecho; bien al contrario, la inscripción de la tentativa en el registro de un derecho político pensado y mantenido en su rigurosa distancia al igual que el derecho constitucional, debe aparecer como confirmando la hipótesis según la cual la reflexión jurídica de Fichte será susceptible de proporcionar un auténtico esfuerzo para liberar el derecho de sus diversas negaciones (teóricas y prácticas) en su filosofía de referencia.

Para apereibir el sentido de la búsqueda fichteana, es necesario reconstruir su lógica a partir de la función sistemática reconocida en el derecho. Si es en el nivel del derecho que el paso entre naturaleza y libertad debe adquirir un valor constitutivo, es evidente, se observa, que la ciencia

del derecho debe inscribir en su centro el problema de la realización del derecho (coexistencia de libertades) en el mundo sensible (naturaleza). En otros términos, el derecho no debe tener simplemente, aquí, el status de una idea, y de hecho, en varias observaciones, Fichte ha recusado este estado, y ha refutado que la Constitución Republicana sea pura y simplemente, como en Kant, un horizonte de sentidos: la forma del Estado, no la tenemos únicamente por una idea, sino por un concepto perfectamente determinable, que creemos mismamente tener efectivamente determinado en el derecho natural.

Si el advenimiento de la legalidad no puede ser aquí una simple idea reguladora que sirva de hilo conductor a la observación de los acontecimientos y permita descubrir en la historia los efectos de los sentidos, es indispensable, para la ciencia del derecho, el ser una "ciencia real", pensando el concepto de derecho y su realización en el mundo sensible. Queda entonces comprender porqué este problema de la realización, directamente heredado de la función sistemática acordada entre derecho y el esfuerzo para conferir un sitio determinado, la síntesis, aparece inmediatamente, en el Fundamento del derecho natural, como resuelto en términos políticos: el concepto de derecho, realizado en el mundo sensible, se encuentra en la doctrina del derecho público. La realización del derecho en el mundo sensible podrá ser análoga a la buena voluntad de los hombres, en una perspectiva que, lejos de separar el derecho y la moral, hacen de la moralidad la condición de la legalidad.

El papel conferido al derecho en el interior de la problemática del sistema, requiere a la vez la insistencia sobre

la cuestión de la realización del derecho en el mundo sensible, y la autonomía de la reflexión jurídica por relación a las esferas de la buena voluntad y de la naturaleza, por relación a la moral y a la historia. La significación del refuerzo fichteano del papel del derecho político en el seno de la filosofía del derecho, es, como tal, una significación profundamente filosófica.

NOTAS:

- (1) Martial Gueroult: Études sur Fichte, Aubier-Montaigne, París, 1974 (Ver "La Doctrine fichtéenne du droit -Revue de Theologie et de Philosophie- " 1970, págs. 60-71).
- (2) Sobre este punto, Alexis Philonenko: La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte, Vrin, París, 1966; 2ª edición, 1980, págs. 333 y siguientes.
- (3) Martial Gueroult: Études sur Fichte, op. cit., p. 61: "no es el derecho el que depende de la moral, sino la moral quién depende del derecho".
- (4) Ibid., p. 60.
- (5) R. Lauth: Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte, en Archives de Philosophie, París, julio-diciembre 1962, págs. 325-344.
- (6) Alexis Philonenko: Oeuvres choisies de philosophie première, Vrin, París, 1972, págs. 108 y siguientes.
- (7) Es en la ética donde la razón está considerada absolutamente.
- (8) SW, System der Sittenlehre ..., 1798, Band IV, p. 242.
- (9) Los diversos individuos libres deben ser mantenidos en un cierto orden, deben estar en relación estable los unos con los otros; la idea de un deber obliga a los hombres en virtud de una ley moral.
- (10) Ver SW, Die Beiträge zur Berichtigung der Urtheile ..., Band VI, 1793, págs. 39-288.
- (11) El derecho como síntesis de la naturaleza y de la libertad (articulación de la teoría y de la práctica).
- (12) Vers la paix perpétoua, tr. por J. Darbellay, P. U. F.,

París, 1962, p. 125: Sobre la sociabilidad e insociabilidad como analogías humanas de la atracción y de la repulsión; inclinación, a entrar o no, en sociedad... Igualmente Ibid., p. 127: el uso de la palabra naturaleza conviene a los límites de la razón humana.

(13) Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf, 1795, nueva ed. mejorada, 1796 (Ver la gran edición de la Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, de Berlín, Diltthey, 23 vols., 1902-1955; reimp., 1963 y siguientes): Constitución Republicana fundada, en primer lugar, sobre el principio de libertad de los miembros de una sociedad, como hombres; en segundo lugar, sobre el principio de independencia de todos, como súbditos; en tercer lugar, sobre la ley de igualdad como ciudadanos.

(14) Obligación jurídico-política.

(15) El cual deberá o bien ser "justo para él mismo", es decir, espontáneamente moral, o bien el hombre se verá obligado a la moralidad por un "maestro" más elevado -Dios- y "su voluntad sería entonces un regreso al infinito".

(16) Sobre la cuestión de las "divisiones del derecho" en la tradición jusnaturalista, es excelente la obra de R. Derathé: Jean J. Rousseau et la science politique de son temps, Vrin, París, 2ª edición, 1970, p. 386 y siguientes.

(17) El Contrato Social nos habla de:

- El origen del Estado.
- De la naturaleza.
- Del entendimiento y el fundamento de la autoridad política.

- De las diversas formas de gobierno.

LA DOCTRINA FICHTEANA DEL DERECHO.-

Una 1ª característica es que la doctrina del derecho está determinada enteramente bajo el imperio de la preocupación moral que anima de "punta a punta" toda la filosofía de Fichte. Ella constituye una parte de la filosofía práctica, el fundamento del esfuerzo invencible del yo para recobrar su absolutidad perdida.

La 2ª característica es que el derecho es independiente de la moral. Derecho y moral son dos hechos necesarios de la conciencia, pero diferentes radicalmente de naturaleza y de estructura. La esfera del derecho es autónoma, y esta autonomía, que confiere a la teoría un cierto carácter objetivo, permite considerar el hecho del derecho según su estricta especificidad.

La 3ª característica, es que el derecho, bien que él constituye una esfera autónoma, independiente de la moral, no está situado fuera de ella (1), sino que él es aquello sin el cual la moral no sería posible. Pero no es el derecho el que depende de la moral, sino la moral del derecho.

La 4ª característica es que, si el hecho del derecho está en la moralidad en una relación de la condición con lo condicionado, la filosofía del derecho es de la moralidad en la relación de la teoría con la práctica; dicho de otra forma: si el derecho es propio a la filosofía práctica, él es sin embargo la parte teórica. Toda filosofía teórica consiste, en efecto, en deducir la causalidad de un No-yo sobre el yo como condición necesaria de las facultades del yo. El sistema del derecho consiste en deducir un cierto No-yo (individuos, Estado, ...) como condición necesaria en el yo de una facultad de ejercer

libremente una acción sobre el No-yo; él se ocupa únicamente de deducir la realidad de esta actividad y las condiciones de su ejercicio.

La 5ª característica es que el derecho y las realidades deducidas en función de él aparecen como los medios en la consideración de los fines de la moral (2).

La 6ª característica es la característica de deducción genética del derecho. Ella establece cómo el derecho y la estructura de las instituciones jurídicas se producen necesariamente por la naturaleza misma del yo.

En fin, la 7ª, última, y fundamental característica, ligada a todas las otras, es que el concepto del derecho se determina enteramente bajo la idea de la actividad libre, la cual constituye la esencia del yo; así la estructura del derecho depende enteramente de los requisitos de esta actividad.

La doctrina del derecho consiste en demostrar que el yo requiere para su realización (3) una cierta acción que constituye la relación jurídica. El yo no puede realizar su autonomía esencial nada más que por el ejercicio de su libre actividad, donde él toma conciencia de su libertad y se la atribuye; pero toda conciencia no es posible sin la posición de un objeto frente a un sujeto. El objeto debe ser puesto para que gracias a él el yo pueda tomar conciencia de su libertad. Un objeto no puede evidentemente ser un sujeto libre, solamente será capaz de despertar en mí la conciencia de mi libertad por la influencia, que en tanto ser libre, él ejerce sobre mí. Así, la conciencia de mi libertad nace en mí de un estímulo hacia la libertad venida de otro ser libre; dicho de otro modo, la conciencia de mi

libertad que otro individuo libre ejerce sobre mí; el conjunto de individuos que están por esencia hechos para la libertad, y se levantan los unos y los otros hacia ella. Más, porque estos seres libres pueden subsistir en conjunto, puesto que sus libertades se toleran y se acuerdan, es necesario que sea instituída entre ellos una cierta relación que permita su coexistencia en su libertad recíproca. Esta relación, es la relación jurídica.

La función primera del derecho y su fundamento como comunidad de individuos libres que se educan mutuamente en la libertad.

Esta educación mutua de libertades supone un reconocimiento mutuo de libertades. En efecto, el ejercicio de libre poder acción requiere para cada individuo una cierta esfera para su acción. Para poder ejercer simultáneamente sus libertades, los individuos devienen los límites voluntariamente afin de no invadir la esfera de acción de los otros. Cada uno debe reconocer la libertad del otro y respetarla (4). Esta limitación de libertades de cada uno por la idea de la posibilidad de la libertad del otro, constituye en mí y para mí, la revelación del derecho. Por esta deducción está probada la verdad del concepto del derecho, y esta verdad o racionalidad funda la realidad en el sentido metafísico del término.

La aplicabilidad del derecho requiere una condición externa y una condición interna. La 1ª, es el cuerpo y su estructura propia. La libertad, como el poder de cada uno de modificar o de producir a su gusto los objetos después de un concepto, es la voluntad. Esta voluntad requiere una esfera de acción en el mundo material y se encarna en una parte de él: es el cuerpo, voluntad

devenida visible. Nuestro cuerpo debe ser articulado, es decir, poder escoger la relación de sus partes en razón de sus cambios que responden a la infinita diversidad de nuestros conceptos; él debe ser organizado, es decir, que las modificaciones de relación de sus partes y sus partes ellas mismas, sean sumidas en el concepto, susceptibles de finalidad. Por lo demás, puesto que mi libertad debe determinarse en función del otro, yo debo poder, enfrente del ser libre (del otro), abstenerme de ciertas acciones. Estas acciones deben ser inscritas en mi cuerpo como solamente posibles.

El cuerpo humano permite la relación de seres libres y funda materialmente la posibilidad del derecho (5). De esta teoría, resulta que no hay ninguna oposición entre el cuerpo y el amor al otro, que el cuerpo no es el obstáculo, sino solamente el instrumento de nuestro acoplamiento como seres libres, que, de hecho, él debe ser respetado, contrariamente a lo que pretenden las morales místicas y ascéticas que le menosprecian y si es preciso prescriben su mortificamiento.

Esto que nosotros acabamos de describir aquí no es nada más que la condición externa de la aplicabilidad del derecho. Condición externa, porque el cuerpo es para las voluntades individuales el instrumento exterior que las pone en afán de realizar, si ellas quieren, la comunidad jurídica. Pero él necesita que interiormente ellas lo deseen. La relación del derecho no es ni psíquicamente necesaria, puesto que él no se impone materialmente, ni moralmente necesaria, puesto, que siendo recíproco, él está subordinado a esta reciprocidad. El derecho puede ser negado a cada instante; pero él debe ser, porque sin

él el yo no podría realizarse. El necesita una condición que determine las voluntades del querer: es la condición interna de la aplicabilidad del derecho.

Esta condición surge de la ley misma del derecho. Según esta ley, en efecto, en tanto que yo trato a otro como una persona libre, yo tengo derecho a ser yo mismo tratado por él como tal. Así el derecho de contrato (6) es la condición interna de la aplicabilidad del derecho.

Queda ahora pasar de la aplicabilidad a la aplicación del derecho: el derecho de contrato implica el derecho de juzgar. En principio, el derecho de contrato es infinito; su violación denuncia la ley y debe en consecuencia, el que lo infringe, ser excluido de la comunidad jurídica. Pero una sanción tal es excesiva para aquel que ha violado la ley accidentalmente, y no por su propia voluntad. ¿Pero cómo saber que el individuo que ha violado la ley no la volverá a quebrantar? Para resolver esta dificultad, es necesario que todos los individuos se garanticen, para toda la duración de su existencia, contra las violaciones posibles del derecho, y se pongan mutuamente en la imposibilidad de atacarse recíprocamente.

De la unión del derecho de contrato con la fuerza que los hombres ponen en su ejercicio, nace la ley positiva: ella reúne en todos los casos posibles de la violación del derecho la regla para su sanción, aprobada por mí como expresión de la voluntad inmutable, que debe ser la mía, si yo soy justo. Así, yo me someto a esta ley y no tendré necesidad de usar mi propia fuerza para restituir mis juicios ejecutorios.

La ley me garantiza el justo ejercicio de mi libertad. La

soberanía de la ley nace de la reunión de los individuos en sociedad (7), y su reunión depende de la voluntad del derecho; si ellos quieren la injusticia, su pacto se disolverá y la ley perderá toda soberanía. Esta reunión colectiva, por la que la ley es fuerza y soberanía, es el Estado. En el Estado se unen la voluntad general y la voluntad particular, lo que supone un acuerdo unánime. Este acuerdo supone un contrato social, de donde nace la ley que determina los derechos (legislación civil) y que determina las sanciones (legislación penal). El poder debe ajustarse a la ley para él darse fuerza, y la ley debe garantizar, por la constitución, que este poder no será jamás contrario a la ley.

El ser humano está constituido esencialmente por la acción, por una actividad eficaz, real, libre, que tiende a promover su absolutidad; es esta actividad la que constituye el asiento concreto de las relaciones de derecho al mismo tiempo que el principio de su plena justificación.

Las características originales del derecho son:

- 1- Unión estrecha de la teoría del derecho con la teoría psicológica del cuerpo humano.
- 2- Reducción de los derechos de propiedad a los derechos imprescindibles de la acción.
- 3- Función capital de la educación.
- 4- Primacía de la comunidad sobre el individuo.
- 5- Nueva concepción del Estado.

1- En primer lugar, es un tratado único y curioso que la unión de la teoría del derecho con la de la constitución

anatómica y psicológica del cuerpo humano, sea un tratado de una significación notable, donde se funde biológicamente el hombre como un animal jurídico-social. Así es puesto particularmente la inserción del derecho en la naturaleza íntima del ser humano. No solamente el hombre es psicológicamente constituido en vista de la relación del derecho, sino también la instauración de esta relación aparece necesaria para el consumado real en su esencia de hombre. Al mismo tiempo, la voluntad se encarna en el cuerpo y el mundo terrestre es el lugar donde se realiza la libertad.

2- En segundo lugar, puesto que el individuo no existe simplemente por la acción solitaria que posee, sino por la acción libre que el acto ejerce sobre él, y recíprocamente, la conciencia y el ejercicio de la libertad, por los cuales él es hombre, poseen una acción recíproca, determinada por cada uno de los límites de la libertad, que condiciona para cada individuo los límites de su esfera de acción, es decir, de su propiedad.

3- En tercer lugar, puesto que la constitución original del hombre depende de las influencias recíprocas que ejercen los individuos los unos sobre los otros, la educación, conocida como la puesta en marcha de sus influencias en vista de elevar la conciencia a la libertad, está ligada estrechamente a la relación de derecho y fundada como él en la constitución de la naturaleza humana.

La relación de derecho instituye la acción recíproca de las libertades; esta acción recíproca define, de otra parte, la educación, y esta educación permite la aparición de la conciencia de la libertad, conciencia que condiciona la posición de la relación de derecho.

También el Estado, donde su misión es la de asegurar la posibilidad y la subsistencia de la actividad libre, debe exigir una educación, una educación que reconozca la libertad del otro para el progreso de la conciencia de la libertad como medio de la cultura y de la ciencia.

4- En cuarto lugar, puesto que el hombre nace a él mismo por la comunidad que le educa, se ve que es imposible de concebir el individuo fichteano como un átomo aislado: el individuo aislado de la humanidad no es más que una ilusión imaginativa. El individuo se determina, al contrario, en el ser de una comunidad de seres que se apoyan los unos sobre los otros por sus influencias mutuas.

El carácter original de la comunidad, carácter que acusa la Sittenlehre de 1798, desarrolla la idea de una intersubjetividad e interpersonalidad trascendental en el interior de la cual se poralizan los individuos siempre en perpetuo libre cambio recíproco.

5- En quinto lugar, el Estado no es una persona moral superior a los individuos, como en la ciudad antigua, o una creación arbitraria de individuos, como lo veían los filósofos del siglo XVIII; el Estado es la reunión de las libertades individuales. Se funda sobre una necesidad racional, que no es contingente, y que se impone sobre los individuos que existen fuera y dentro de él. Su papel no es otro que la garantía mutua de las libertades en una sociedad imperfecta donde la violación del derecho es siempre posible.

NOTAS:

- (1) En una especie de aislamiento.
- (2) La moral puede ordenar, a la actividad libre del yo, a realizar su fin ideal. Es la realidad metafísica, el instante supremo (Ver Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte par Alexis Philonenko, J. Vrin, París, 1968, IIe partie - Fichte, chapitre XVI, págs. 161-166).
- (3) Lo que el yo requiere necesariamente para realizar su esencia.
- (4) El sentimiento que se despierta en mí cuando mi libertad es respetada por otro, contribuye a elevar en mí, la conciencia de mi propia libertad. La sola verdad eterna es el devenir del hombre por la libertad (Ibid., Théorie et Praxis dans la ..., chapitre XIV, págs. 143-150).
- (5) El derecho como creación de nuestra voluntad. Cada uno es libre sobre la garantía del derecho natural. Es libre de romper el lazo que le une al Estado; libre de volverse a asociar para contratar un nuevo pacto social. La esencia de la voluntad general es el interés común (Ibid., Théorie et Praxis dans la ..., chapitre XIX, págs. 191-206).
- (6) Obligación social. Es el campo propio del Estado. En la medida en que el hombre se sitúa en este contrato, él se llama ciudadano (Ibid., Théorie et Praxis dans la ..., chapitre XVI, págs. 161-166).
- (7) La sociedad como fuerza colectiva.

LA ESTRUCTURA DEL DERECHO NATURAL.-

En el prefacio que, como editor de las obras de su padre, I. H. Fichte redacta para presentar el Fundamento del derecho natural, él insiste sobre la importancia de la delimitación rigurosa establecida entre el dominio del derecho y el de la moral, y se pone en guardia contra la opinión común, según la cual, Fichte habría solamente despejado las consecuencias principales ya claramente expuestas por Kant; para probarlo nos dice que no solamente el Fundamento del derecho natural fue publicado, por lo menos en su primera parte, antes que la Doctrina del derecho (1ª parte de la Metafísica de las costumbres - 1797), sino que también las disciplinas de Kant no han cesado de deducir el principio del derecho a partir de la ley moral. De tales derivaciones, él analiza brevemente 2 ejemplos, a saber: Los principios del derecho (Lehrsätze des Naturrechts) publicados por Hufeland en 1790 y el Esbozo del derecho natural (Grundriss Naturrechts) de Schmid que apareció en 1795. Y, de hecho, el resultado de 2 evocaciones nos dicen que "el concepto del derecho y su dominio serán determinados después de la ley moral (1)".

En 1793 Fichte define el derecho en función de la ética; es en las Contribuciones ... donde en la obligación moral se apoya la necesidad jurídica, o dicho de otra forma, derecho y moral no son netamente distintas, sino que es la ley moral el fundamento del derecho: "dice: yo tengo el derecho de ser libre y de hacer mi deber significadamente libre; nada y ninguna persona tiene el derecho de impedírmelo (2)". Así: "yo tengo el derecho de hacer o no hacer todo esto que la ley moral reconoce

como relevante de su jurisdicción; pero la ley moral es la fuente de los derechos inalienables del hombre, es decir de los derechos sin los cuales el hombre no puede hacer su deber (3)". Es aquí donde sujeto moral y sujeto jurídico son confundidos, en virtud de que "los únicos criterios políticos admisibles son las determinaciones éticas (4)". Tal es el fundamento del individualismo político del que Fichte hace prueba en 1793: en la base del derecho y de la política se encuentra puesta la conciencia moral del sujeto libre, suprema instancia (5), en la cual se deben juzgar todas las cuestiones sobre la organización o funcionamiento de la ciudad. Esta reducción de lo jurídico a la ética, decisiva para las concepciones políticas de Fichte, se acompaña de una crítica a los juristas kantianos. Así, para que el problema político pueda ser tratado en términos éticos, es indispensable que el hombre sea por naturaleza un ser esencialmente moral: como se sabe los juristas kantianos, en acuerdo con Rehberg (6) y los adversarios de la Revolución Francesa, describían el estado de naturaleza, como un estado de guerra, "el hombre tal como él es", es decir corrupto, difiere del "hombre tal como él debe ser", es decir moral; de aquí resulta la afirmación de una política autoritaria, puesto que, si "el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia", no se puede deducir aquí la necesidad de la institución del Estado "como un aparato coercitivo (7)"; así, en la escuela kantiana, la definición de sujeto jurídico como sujeto moral se trata de un simple ideal.

Pero Fichte deviene, en 1793, el pensar el status natural no como estado de guerra, sino como estado de paz: "yo sé,

responde a Rehberg y al mismo Kant, que vosotros os apoyáis siempre sobre una maldad original del hombre, de la cual yo no me puedo convencer (8)". Fichte para pensar su ideal político, concibe que nada en la naturaleza del hombre se produce necesariamente a sustraerse a las exigencias de la moralidad: la reducción del derecho natural a la moral (el derecho natural es "la ley moral en tanto que ella determina el mundo sensible (9)"), el refutar la consideración del estado de naturaleza como un estado de guerra y la negación de la necesidad absoluta del Estado, son en verdad inseparables.

No obstante, a partir de 1796, en su Fundamento del derecho natural, Fichte subraya la autonomía de la ciencia del derecho por relación a la moral; nos habla de la imposibilidad de deducir las leyes jurídicas a partir de la ley moral, y ello por 2 razones:

- de una parte, la ley moral es puramente formal (ella no prescribe ningún contenido, sino ordena solamente el conferir a la máxima de su acción la forma de la ley); en contraposición, la ciencia del derecho podrá deducir la diversidad jurídica concreta, es decir las condiciones de la aplicación real del derecho a la experiencia en su diversidad.

- de otra parte, y Fichte da aquí toda su importancia a la observación esbozada por Kant, en el Proyecto de una Paz perpetua, la ley moral es incondicionada y la ley jurídica (por oposición al imperativo categórico que ordena el deber) no es, en un *stricto sensu*, imperativa: ella no ordena, sino que dice de las acciones que son posibles en la limitación de la ley. En otros términos, el derecho indica lo que se puede (y no debe

hacer) en el interior de la esfera estrictamente delimitada de una ley, y fuera de esta esfera el sujeto obra a su arbitrio, a menos que su acción no se inscriba en el interior de la esfera de otra ley, que le definirá de nuevo su derecho, es decir, lo que él puede hacer (10).

A esta etapa puramente negativa de la separación entre derecho y moral (etapa que hace solamente la llamada a la conciencia de la imposibilidad de una deducción real), viene a añadirse una etapa positiva, que toma la forma de una metodología del derecho; puesto que no se puede deducir de la moral las leyes jurídicas concretas, es necesario excluir toda reintroducción subrepticia en el desarrollo de la ciencia del derecho, de una función cualquiera del mecanismo jurídico sobre la buena voluntad de los hombres.

Pero la estructura del derecho natural debe cumplir 3 operaciones:

1) Deducir en el concepto de derecho, en el seno de lo que Kant designaba en la Crítica de la Razón Pura, la "deducción metafísica de un concepto", es decir la puesta en relación con una operación constitutiva del espíritu humano: de lo mismo que la deducción metafísica de las categorías del entendimiento puro consistían en derivar a partir de ellas las funciones lógicas del entendimiento en los juicios, de la misma manera la deducción metafísica del concepto de derecho deberá establecer lo que le corresponda a un acto necesario del yo -acto sin el cual el yo no será un yo-, es decir una conciencia de sí.

2) Garantizar la aplicación posible del concepto de derecho, es decir deducir la aplicabilidad, en el sentido de lo que Kant

llamaba "deducción trascendental" de los conceptos y que consiste en mostrar qué y cómo los conceptos son aplicables a la experiencia: puesto que aplicar el concepto de derecho equivaldría a realizar una comunidad donde las diferentes libertades se limiten recíprocamente, la deducción trascendental establecerá que la condición sine qua non de una tal limitación recíproca es completada.

3) Indicar la razón que es necesaria para realizar el concepto de derecho en el mundo sensible: se pasa así de la posibilidad de la aplicación (aplicabilidad) a la aplicación efectiva del concepto de derecho.

La deducción metafísica del concepto de derecho, la deducción trascendental del mismo concepto y por último la aplicación de este concepto, es el conjunto de la obra fichteana el Fundamento del derecho natural, que se distribuye claramente según 3 operaciones: la 1ª y la 2ª pertenecen respectivamente a las secciones I y II de la primera parte, y la 3ª se la ve consagrar en todo el resto del libro, sea la sección III de la primera parte y la totalidad de la segunda parte (derecho natural aplicado). Todas estas cuestiones se concentran en saber porqué y cómo de la aplicación del concepto de derecho.

El concepto de derecho, como tal, significa solamente lo que enuncia la proposición del derecho: una relación de limitación recíproca. Se percibe a priori que este concepto no tiene lugar de ser pensado nada más que por referencia a un "objeto" exterior a él, a saber, una pluralidad de libertades que se buscan para representarse la coexistencia de ellas. Aplicar el concepto de derecho a este objeto, es entonces definir

una "comunidad de seres racionales" donde cada ser libre se hace por él mismo una ley de limitar su libertad por el concepto de la libertad de todos los otros; en otros términos: una comunidad donde la proposición de derecho deviene la ley común de todos los miembros: se elabora así la noción de "comunidad jurídica". Se concibe una comunidad tal donde todos los seres libres harán por ellos mismos, voluntariamente, una razón de su conducta. Es necesario que todos los miembros quieran una ley de autolimitación de libertades, que exista una unanimidad de voluntades para querer la ley, lo que define la noción de voluntad general (11) de Fichte, en referencia explícita a Rousseau.

Este primer nivel de aplicación, al cual se le podría llamar ontología jurídica, y que Fichte le menciona aquí como "el objeto" del concepto de derecho, no es en cuestión el objeto empírico (las sociedades existentes aquí y ahora), sino solamente la objetividad jurídica, es decir la noción de sociedad (comunidad). Esta constatación permite comprender:

1) por qué esta primera aplicación es llamada "sistemática" (aplicación sistemática del concepto de derecho), en diferencia a los niveles de aplicación tratados por el derecho natural aplicado: "sistemático" es en efecto en la lengua de Fichte, perfectamente sinónimo de "filosófico (12)", y, como tal, una "aplicación sistemática" se opone a lo que será una "aplicación empírica" o "histórica".

2) por qué la "aplicación sistemática" revela la parte principal del Fundamento del derecho natural: la cuestión de la realización del concepto de comunidad jurídica -o lo que es lo

mismo, de soberanía de la voluntad general- en el mundo sensible no interviene en el derecho natural aplicado.

3) por qué, en el término de esta aplicación sistemática, aparece la dimensión del derecho político (capítulo III): aplicado a su objeto, el concepto de derecho expone en efecto desde ahora, directamente, el problema de la organización política de la comunidad (13).

4) por qué Fichte hace equivaler en esta tercera sección, "aplicación sistemática" y "doctrina del derecho": este nivel de aplicación corresponde perfectamente, de hecho, al status de la "doctrina del derecho" (o "metafísica del derecho") en la arquitectónica kantiana y en el desarrollo completo de la cual Fichte previene, por otra parte, anticiparse.

Se conoce en efecto la diferencia que establece Kant entre crítica y doctrina: entre la Crítica de la Razón Práctica como teoría de la objetividad práctica o como ontología práctica, y la Metafísica de las Costumbres (1ª parte la Doctrina del Derecho, 2ª parte la Doctrina de la Virtud) donde la construcción del objeto práctico se sigue por adición a la definición puramente formal de la objetividad práctica (categorías de la libertad), del mínimo de exterioridad concebible a priori, a saber, la existencia exterior de las personas y de las cosas, para la Doctrina del Derecho, y la exterioridad de las inclinaciones, para la Doctrina de la Virtud.

Estas consideraciones parecen autorizar una presentación del conjunto de la primera parte según las estructuras kantianas:

- las secciones I y II (deducción metafísica, deducción trascendental del concepto de derecho) componen una crítica de

la razón pura jurídica.

- la sección III (aplicación sistemática o doctrina del derecho) aparece como la contribución fichteana a una metafísica del derecho (en el sentido de la Metafísica de las Costumbres).

Para hacer mostrar cómo se aplican entonces los otros 2 niveles de la "aplicación", es necesario aquí partir de la arquitectónica kantiana. Como lo ha bien mostrado B. Rousset, en la arquitectónica práctica, en la oposición de la teoría de la objetividad, intervienen la aplicación última de los conceptos prácticos, es decir su realización concreta, sea en el derecho positivo (sedimentación de los esfuerzos del político para realizar en la existencia empírica el concepto de la comunidad jurídica), sea en la moralidad concreta (14).

De estos niveles de "aplicación" depende la posibilidad de someter el empirismo a los conceptos prácticos. En oposición de la ontología práctica se encuentra la analogía práctica de lo que son las ciencias empíricas, como la "física" propiamente dicha, o la "física empírica" que revela bien lo que Kant llama significativamente la "filosofía práctica" (entendiendo que los principios a priori de la filosofía pura de la naturaleza se aplican a tal o cual objeto dado a nuestros sentidos), pero donde la aplicación ella misma escapa a la legislación del filósofo. Por analogía, se podrá así distinguir una filosofía pura práctica pura y una filosofía práctica aplicada, sea, para el derecho, una filosofía de derecho aplicado, que corresponde a lo que Kant llama "derecho aplicado" y Fichte "política".

Que tal sea el status fichteano de la política, se ve claramente en la siguiente sección del derecho natural aplicado

(segunda parte - "Sobre la Constitución" -), que se abre sobre una definición sin ambigüedad: la ciencia que tiene el quehacer de un Estado particular, determinado por las características contingentes, y considerado como la razón más consecuente de realizar la ley jurídica, se llama política.

La política racional será el hecho del filósofo especulativo, puesto que una tal política, seguida de una determinación más concreta de la regla universal elaborada en el derecho político puro, procederá de los principios establecidos por el filósofo: queda decir que en este hecho el filósofo debe adquirir un conocimiento de la situación concreta que revele un saber histórico (*ex datis*) y no propiamente filosófico (*ex principiis*). La política conduce así a la filosofía a salir de ella misma: como tal, sus cuestiones no tienen lugar de ser en el límite de la ciencia filosófica del derecho, y el Fundamento del derecho natural se limitará a evocar brevemente algunas cuestiones políticas (sobre la forma del gobierno, sobre los representantes, sobre los impuestos, etc...), mostrando como su solución se funda sobre la situación contingente de los pueblos.

Entre la "aplicación sistemática" (primera parte, sección III) y esta aplicación política que queda exterior al sistema (segunda parte), existe un nivel intermedio de aplicación que, requerido para que la aplicación política sea posible, revela plenamente lo propio de una ciencia filosófica del derecho, y constituye lo esencial del derecho natural aplicado. Este nivel, que se ha designado como el de la esquematización del concepto de derecho, tiene una doble consideración:

a) Desde el punto de vista de la problemática de la aplicación: la política deviene en aplicar los principios universales y a priori del derecho político a la situación particular, empíricamente determinable, de un pueblo. Esta aplicación no es evidentemente directa, y ella expone un problema que muestra la cuestión general del esquematismo: ¿cómo aplicar un concepto universal (aquí: éstos de una comunidad fundada sobre la soberanía de la voluntad general) a los datos empíricamente particulares? Este problema tiene su encuentro en el límite de la filosofía teórica: por la Crítica de la Razón Pura, para que los conceptos generales del entendimiento (las categorías) puedan ser aplicables, en un juicio de conocimiento, dado a la intuición, es necesario que sean representables, o dicho de otra forma: deben en alguna suerte ponerse en la conciencia de manera que, por la adición del producto de una dimensión sensible (de una determinación del sentido interna, es decir del tiempo) a la pura determinación conceptual, ellos se acerquen de lo dado empíricamente a el substrato que está por debajo de ellos; entonces solamente la aplicación de los conceptos dados, que constituyen el conocimiento, devienen posibles.

b) Este nivel intermedio de aplicación (la esquematización del concepto de comunidad jurídica por la noción de pacto social) es igualmente decisivo desde el punto de vista de la problemática del sistema: si es en efecto el derecho el que mediatiza la filosofía teórica (naturaleza) y la filosofía práctica (libertad), esta mediación no es acoplada nada más que en la medida donde el concepto de derecho (coexistencia de libertades) es realizable en el mundo sensible; esta realización del concepto

de derecho requiere la posibilidad (y el acceso al pensamiento) de una política aplicada a los principios de la metafísica del derecho de una situación empíricamente determinable de los pueblos: en resumen, el problema del paso de la libertad a la naturaleza - heredado por Fichte de la Crítica del Juicio - se concentra inevitablemente en el paso del derecho político puro a la política. La función sistemática del derecho está así suspendida a la posibilidad de una esquematización: en este sentido, la reflexión sobre el contrato social, como esquema de la soberanía de la voluntad general (soberanía que define, en el término de la aplicación sistemática, la comunidad jurídica) constituye no solamente el centro del sistema del derecho, sino también el centro mismo del "sistema de la filosofía".

NOTAS:

(1) SW, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, Band III, p. 8 (Prefacio).

(2) Barni: Considérations sur la Révolution Française, ed. Payot, París, 1972, p. 95.

(3) A. Philonenko: Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793, ed. Vrin, París, 1968, 2ª parte (Fichte), p. 115.

(4) Ibid.

(5) SW, Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, Band VI, 1793, p. 148.

(6) W. Rehberg, secretario personal de la cancillería de Hannover y autor en 1793 de Investigaciones sobre la Revolución Francesa (Untersuchungen über die französische Revolution); enemigo implacable de los defensores de la Revolución Francesa, en el n.º 261 del fascículo del 3 de octubre de 1792 de la Allgemeine Literaturzeitung (fundada en Jena en 1785 por el escritor Schütz y el jurista Hufeland, fue una de las gacetas más difundidas de su tiempo, llegando a ser el órgano de la cultura alemana), vol. IV, págs. 17-22, critica la obra de Joseph von Wurmbrand, Profesión de fe política con especial consideración a la Revolución Francesa y sus consecuencias (Politisches Glaubensbekenntnis).

(7) Hufeland: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts (1785), ed. frommann-holzboog, Stuttgart, 1978, p. 190-191.

(8) SW, Beiträge zur Berichtigung ..., p. 147.

(9) Ibid.

(10) Un derecho es manifiestamente alguna cosa que se puede

servir o no.

(11) La voluntad general es el principio supremo del derecho político.

(12) Sobre esta sinonimia, el escrito Essais philosophiques choisis, Luc Ferry et A. Renaut, Vrin, París, 1984.

(13) SW, Grundlage des Naturrechts ..., Drittes Capitel, "Vom Staatsrechte oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen", parágrafo 16, págs. 150-187.

(14) B. Rousset: La doctrine kantienne de l'objectivité, Aubier, París, 1924, p. 512 y siguientes.

CONCLUSIONES DE LA OBRA FICHTEANA.-

Fichte dedicó una mitad de su vida a la teoría trascendental, y la otra mitad a la filosofía política. Del lado de la teoría trascendental, del pensamiento teórico trascendental, observamos la gran complejidad en la arquitectura de la síntesis, siendo posible en el marco de la obra, obtener un simple resumen "desfigurante". Por el contrario, la política no presenta tanta dificultad.

Es en la naturaleza de las cosas en la que yace la dificultad; si la filosofía trascendental teórica es de una complejidad temible y la filosofía política no, nosotros no tenemos nada que ver con ello. Por el contrario, queríamos subrayar una evidencia sentimental en un sentido. El último gran libro de Fichte, Los Discursos a la Nación Alemana, es de 1807. Fichte había nacido en 1762; es por tanto en su 45º año cuando acaba lo esencial de su obra. Fichte había declarado en 1804 haber llevado la W-L a su punto de perfección, y tres años más tarde presentaba con cierta grandeza, lo esencial de su pensamiento político. Por supuesto, aún escribirá después de 1807, tanto sobre la W-L como sobre la política, pero juzgamos que ya no está en la alta cresta del pensamiento.

Podemos apegarnos a los escritos posteriores a 1807, pero aunque éstos aporten especificaciones -por ejemplo, la Rechtslehre de 1812- estos escritos no permiten renovar el sistema de "arriba a abajo". Y yendo un poco más lejos habría que decir dos cosas. Una de ellas es que Fichte empieza a callarse a una edad en la que Kant apenas tomaba la palabra. La

otra, más punzante, es que a fin de cuentas, la vida filosófica de Fichte no superó por mucho en duración a las de Rousseau o Nietzsche. Fichte, en verdad, escribió intensamente de 1793 a 1807, es decir catorce años. Nietzsche no escribió más que diez años, y lo mismo Rousseau, que compuso su primer Discurso (Discurso sobre las ciencias y las artes) en 1750 y remite al impresor sus dos últimas grandes obras - el Emilio y el Contrato Social - hacia 1760.

No teníamos porque exponer aquí las razones que condujeron al público a la incomprensión de la filosofía fichteana. Lo que parece cierto para cualquiera que haya leído con una cierta atención sostenida la primera W-L de 1794-95, la única publicada por Fichte, es que el filósofo ha subestimado profundamente la dificultad de su filosofía y de su composición arquitectónica. Incluso en los escritos llamados de filosofía popular, Fichte no fue verdaderamente sencillo. Cuando además opinamos que no quiso decirlo todo -bajo el pretexto moral de no oprimir el pensamiento-, estamos obligados a pensar por nosotros mismos (1) y a evaluar los enormes riesgos que corrió Fichte. Que éste haya subestimado tanto la dificultad de su pensamiento se debe sin duda a que él tenía una intuición penetrante y clara de sus exposiciones; este fue el gran error de Fichte.

Predicador de la libertad, él se proclama nacido para la acción ¿Pero que acción? Ciertamente, se habla mucho de ella en los poetas y en los pensadores alemanes de la época. Se entiende por tal el retorno a la vida interior, una conversión espiritual que se abre sobre la pausable contemplación de una armonía universal donde se puede atender, con tranquilidad, al progreso

continuo y sin trabas de una humanidad que tiende hacia el bien y la virtud.

Para Fichte la acción implica una revolución espiritual y moral, una capacidad efectiva de modificar directamente la naturaleza y la sociedad. De toda esta evidencia se origina un sentimiento, un sentimiento doble: es aquel de nuestra libertad, y al mismo tiempo éste de la racionalidad de la libertad; es lo inmediato, certidumbre de la identidad de la libertad y de la inteligencia.

Como la doctrina de Rousseau, como la Revolución Francesa, la doctrina de Fichte surge de un sentimiento primitivo afirmando la primacía conjunta de la libertad y de la razón, su acuerdo espontáneo por la libre reflexión filosófica. Necesidad y libertad, necesidad de la libertad, y libertad de la necesidad, razón del sentimiento y sentimiento de lo que es impuesto por la razón (2).

Surge en Fichte el deseo de elevar la demostración de la libertad al nivel de la perfección, unir para este hecho en un único cuerpo los miembros todavía dispersos de la filosofía trascendental, y de sustituir al método analítico y fragmentario de Kant, un método sintético que no es otro que la deducción genética y el método reflexivo de Spinoza.

Fichte quiere construir un sistema necesario de acciones necesarias; él pretende por las acciones libres racionalizar las acciones necesarias. La filosofía construye o reconstruye al ser racional. El yo se pone absolutamente él mismo por él mismo; es su posición libre de ser por sí, y no puede ponerse en otro, so pena de negarse a él mismo. Así pues, si el yo es yo, es

necesario que él se ponga libremente por él mismo, que su acción determine su ser y no su ser su acción. En otras palabras, el yo debe acoplarse necesariamente a todas las acciones que le imponga la libre posición de ser por sí. La filosofía no es otra cosa que elevar a la conciencia explícita las acciones necesarias. El sentimiento de la necesidad de las acciones que ella describe (la cual es idéntica a la necesidad de las proposiciones que ella deduce) atestiguan la realidad de su objeto, funda su certidumbre (3). A la imagen de estas acciones que constituyen el círculo completo de la totalidad de las condiciones de la posición de ser por sí de la conciencia real, la ciencia es un círculo de proposiciones necesarias cerrado sobre él mismo, donde el fin reúne al comienzo (4).

Mas si el espíritu humano es un sistema cerrado de acciones necesarias, ¿qué sitio resta para la libertad? No habrá otra respuesta que la siguiente: estas acciones necesarias producen que la libertad sea posible. Es una necesidad que yo sea libre; el ser racional se pone absolutamente por él mismo, seguido de una necesidad de una serie de acciones que son requeridas para que esta libertad se manifieste en la conciencia real. Pero objetamos también: si la libertad depende de una condición, ella no será libertad; si las acciones que la condicionan son necesarias, estas acciones no son libres. Pero es la libertad la que pone ella misma sus condiciones, y hace que todas las acciones que son necesarias se manifiesten y obren al mismo tiempo como materialmente libres, puesto que es la libertad la que las acopla a ella misma porque ella quiere ser y manifestarse como libertad.

Por tanto, de un lado, la necesidad es la condición, y la libertad lo condicionado; finalmente, es la condición necesaria la que expone la libertad, deviene lo condicionado, mientras que la libertad se afirma como el primer principio, como lo incondicionado. Fichte nos lo enuncia de la siguiente manera: *Soll (wenn) ein Wissen, so muss ...*: si hay un saber, entonces el yo necesita poseer necesariamente ésto sin lo que una libertad sería imposible: condición que es ella misma una necesidad (*muss*), pero una necesidad condicionada por la libertad, por la posición primera, objeto de una afirmación libre, y como arbitraria, incondicionada. Esta incondicionalidad se traduce en la libertad de la hipótesis que la instaure como principio y que legítimamente puede presentarse como una opción contra la hipótesis inversa. Vemos aquí, como el sistema de la Doctrina de la Ciencia, enteramente necesario, depende de un hecho libre.

En la afirmación de que la filosofía depende de la libertad del filósofo, el idealismo es el acuerdo con su filosofía, que pone la libertad en el corazón de las cosas: él dice lo que él hace, y él hace lo que él dice. Es el acuerdo entre el *Sagen* y el *Tun*. Toda filosofía, toda Doctrina de la Ciencia, depende así necesariamente de un libre hecho (5): hecho entre el ser y la acción, la cosa y el yo, la necesidad y la libertad (6).

Si la libertad no puede ponerse y realizarse nada más que en la condición de un sistema necesario, ella no es concebible nada más que en el interior de un marco de necesidad. Pero, ¿cómo teje esta trama y cómo a través de ella la libertad se desarrolla? A esta cuestión respondemos:

1- El yo puro, identidad del sujeto y del objeto, primer

principio, es un acto absoluto de ser por sí. Su ser depende enteramente de esta acción absolutamente libre, que pertenece a su ser o esencia. La libertad absoluta es puesta en el origen de todo. El yo por él mismo es la definición necesaria (7).

2- El sistema necesario de acciones necesarias por el cual el yo se actualiza como conciencia real, constituye un proceso necesario, y al mismo tiempo, en su conjunto, contingente (el No-yo), que le resta posibilidad y es radicalmente extraño al yo puro. Así el No-yo, de una parte es necesario por relación al hecho dado de la conciencia real y al proceso que le explica, pero, de otra parte, es absolutamente contingente por relación al yo puro.

3- Una vez engranado este proceso, el yo está obligado a seguir y a obrar de una cierta forma necesaria. Son las acciones necesarias las que deducen la Doctrina de la Ciencia. Estas acciones con categorías, teóricas y prácticas; el paso de la una a la otra, es necesario, y no es posible nada más que por un acto libre, que es la libertad fundamental del yo que, como libertad de reflexión, toma la iniciativa radical de sus acciones necesarias y decide por un criterio absoluto de verdad el salto hacia una nueva síntesis (8).

La Doctrina de la Ciencia deduce todas las acciones necesarias del espíritu humano, pero el principio de estas acciones es una facultad de obrar libremente y sin contradicción. La Doctrina de la Ciencia comprende en cada una de sus etapas una acción necesaria y una actividad libre. Pero la Doctrina de la Ciencia no puede determinar ella misma esta actividad libre si ella no se "encierra" en su propia necesidad. Las consecuencias

de estos puntos de vista son considerados por la interpretación de la filosofía práctica:

El yo, libre e infinito, contrario y limitado por el No-yo, el cual es contingente, pero necesariamente requerido para la conciencia real, tiende a expulsar este límite para restaurar su libertad y su infinitud primeras. Es el esfuerzo, o tendencia infinita hacia el infinito, que constituye la síntesis necesaria del yo, yo que tiene como reunidos en su mano todas las condiciones de posibilidad de la conciencia real. Para satisfacer este esfuerzo, el yo debe necesariamente poder obrar sobre la limitud (9). El yo produce por consecuencia la representación de un mundo sensible donde todos sus límites son proyectados como un conjunto de objetos exteriores. Al mismo tiempo, él toma conciencia de su voluntad por la cual él se opone a estos objetos (o límites) y obra sobre ellos. En fin, por una serie de libres reflexiones, el yo se eleva a la conciencia de su espontaneidad absoluta (10) y a la urgencia de tenerla que realizar como tal. Esta conciencia suprema es la conciencia moral, que es a la vez conciencia de mi facultad absoluta de mi hacer absoluto. El principio supremo, así como el fin supremo de la actividad moral, es la actividad infinita del yo puro (11). Cuando la actividad se considera infinita, toma el nombre de voluntad; y así, dice Fichte: "Yo me encuentro a mí mismo sólo como sujeto de voluntad (12)".

El esfuerzo infinito del yo (necesidad absoluta -*müssen*) (13) y la necesidad moral (*sollen* -el deber ser prescrito por la ley) que están en la conciencia sublime, son el uno y el otro acciones necesarias del espíritu humano, deducidos como tal por

la Doctrina de la Ciencia. El *sollen* es el enunciado (absolutamente necesario) de una necesidad únicamente moral que tiene por objeto el esfuerzo infinito, el cual no es nada más que la materia ofertada a la libertad. Este esfuerzo no sabrá realizarse por sí, y él deberá estar acompañado de la libertad inteligente.

Pasemos ahora a la distinción entre el yo y el individuo: el yo para alcanzar la conciencia de su libertad, debe poralizarse en varios individuos singulares; el individuo limita su libertad al mismo tiempo que la solicita. Pero este individuo no es un No-yo, sino también un yo libre. El individuo fuera de mí es condición de mi libertad. Del cambio recíproco entre mi libertad y la del otro, razón de ser y fundamento de la sociedad, nace, con la educación y la cultura, el progreso de la conciencia de la libertad, de la humanidad; el hombre no puede devenir hombre nada más que por otros hombres.

La existencia de los otros yo es justificada por la necesidad de una exhortación dirigida al yo para la realización de su absoluta libertad. "Las cosas corpóreas, -dice aquí Fichte-, constituyen sin duda límites o condiciones del esfuerzo moral; pero no implican ninguna inclinación al esfuerzo mismo. De las cosas yo puedo y debo servirme para la vida corpórea; pero de ellas no me pueden venir la inclinación y la invitación al deber. Tal inclinación sólo puede venir de seres fuera de mí, que sean como yo naturalezas inteligentes; de otros yo en los que yo deba reconocer y respetar aquella misma ley de libertad que es la norma de mi actividad (14)". Este reconocimiento es recíproco y abre, pues, el camino a la acción recíproca de los yo entre sí.

La ley de esta acción recíproca es la ley jurídica.

El derecho concierne exclusivamente a las manifestaciones exteriores de la libertad en el mundo sensible. Las relaciones jurídicas sólo existen entre personas y el derecho se refiere a personas, y sólo a través de éstas, a las cosas; considera, pues, solamente las acciones que se verifican en el mundo sensible, y no las intenciones (15).

En virtud de las relaciones de derecho, el yo determina para sí mismo una esfera de libertad que es la esfera de sus posibles acciones exteriores, y se distingue de todos los otros yo, que tienen cada uno su propia esfera. El yo es individuo o persona en cuanto excluye de la esfera de la libertad que reconoce como propia, cualquier otra voluntad. La limitación de una esfera de libertad, constituye, por tanto, el carácter de individualidad como tal (16). Pero toda limitación del yo es, como se ha visto, una oposición, y toda oposición es la posesión de un No-yo; así que la determinación del yo en su esfera de libertad produce inmediatamente un No-yo (17).

La realización del derecho (18) no puede ser confiada al albedrío de las personas; por tanto, ha de ser garantizada por una fuerza predominante que deba estar estrictamente vinculada al derecho mismo. Esta fuerza es el Estado. Así que el Estado, según Fichte, es la condición fundamental del derecho. No hay condición de derecho sin fuerza coercitiva; y puesto que tal fuerza no puede ser ejecutada por cada persona, sino sólo por su conjunto, o sea, por la comunidad que constituye el Estado, el derecho se identifica con el Estado. Por tanto, el Estado no es la eliminación del derecho natural, sino su realización; es

el mismo derecho natural realizado (19).

Fichte reivindicó, no obstante, la relativa independencia del individuo frente al Estado. El individuo no es sólo un miembro del Estado, sino que pertenece al estado únicamente por una parte de su esfera de libertad, porque sólo en recompensa de los servicios que el Estado le presta, éste tiene frente a él pretensiones legítimas. Fuera de este límite el individuo es libre y depende sólo de sí mismo. Aquí está, pues, el límite entre el hombre y el ciudadano, entre la humanidad y la política. El Estado tiene la obligación de ayudar a la persona en todo el dominio de su libertad; pero la extensión de esta libertad no cae completamente en el ámbito del Estado.

NOTAS:

(1) A. Philonenko: La liberté humaine dans la philosophie de Fichte, J. Vrin, París, 1966, p. 16.

(2) M. Gueroult: Etudes sur Fichte, Aubier Montaigne, París, 1974, págs. 1-3.

(3) SW, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, Band III, p. 2-3.

(4) M. Gueroult: Etudes sur Fichte, p. 4.

(5) Hecho que está justificado según la especulación que él introduzca.

(6) Hay un cambio recíproco entre la creencia dada como una necesidad, y el saber producido por la libertad, entre el sentimiento y la intuición de la inteligencia (Ver Etudes sur Fichte, págs. 5-7).

(7) El yo debe ser necesariamente.

(8) M. Gueroult: Etudes sur Fichte, p. 8.

(9) En cada etapa de mi vida, la acción necesaria abre para mí, un campo infinito de acciones libres. Es una acción necesaria del espíritu humano poseer el espacio y en este espacio el punto como límite absoluto; pero la imaginación resta libertad de poner este punto donde ella quiere (Ver Etudes sur Fichte, p. 9-10).

(10) Por consecuencia necesaria de habérsela representado.

(11) El yo nunca puede llegar a ser independiente mientras deba ser yo; el objetivo final del ser racional se encuentra necesariamente en el infinito y es tal que nunca se puede alcanzar, pero hay que acercarse incesantemente a él, siguiendo nuestra naturaleza espiritual (Ver SW, System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre, 1798, Band IV, parágrafo

12, p. 149).

(12) Ibid., p. 18.

(13) Es una tendencia absoluta que el yo, por su libre reflexión, llegue a la conciencia de lo que él debe hacer (Ver Etudes sur Fichte, p. 12-13).

(14) SW, Grundlage des Naturrechts nach ..., p. 44-45.

(15) Ibid., p. 55.

(16) Ibid., parágrafo 5, págs. 56-67.

(17) Ibid., p. 80.

(18) La existencia de las personas, su carácter corpóreo, orgánico y sensible, y sus acciones recíprocas a través de la sensibilidad, son las condiciones exteriores al derecho. Su condición interna es su carácter coercitivo por el que garantiza a cada cual su esfera de libertad e impide las violaciones de la misma (Ver SW, Grundlage des Naturrechts ..., p. 145).

(19) Ibid., parágrafo 15, p. 145.

BIBLIOGRAFIA

(Aclaración: La bibliografía aquí expuesta es la que mayormente ha sido utilizada, no considerando oportuno, por la brevedad del estudio, hacer mención de otras obras que aparecen en el texto o en las notas de cada capítulo).

1. Ediciones de la obra de Fichte consultadas

- Johann Gottlieb Fichte, Sämmtliche Werke, editadas por I. H. Fichte. Berlín, Verlag von Veit & Comp., 1845/46, 8 tomos.

- Johann Gottlieb Fichte, Nachgelassene Werke, editadas por I. H. Fichte. Bonn, Adolph-Marcus, 1834/1835, 3 tomos.

(Ambas ediciones del hijo de Fichte han sido reeditadas en Berlín, 1971, con el nombre de Fichtes Werke, agrupando las anteriores en 11 volúmenes).

- Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, editadas por R. Lauth, H. Jacob y H. Gliwitsky. Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-holzboog, 1962.

. Se compone de 24 volúmenes, distribuidos en 4 series:

I: Werke (vols. 1 al 7); II: Nachgelassene Schriften (vols. 1, 2, 3, 4, 4 Supplement, 5, 6, 7, 8, 9); III: Briefe (vols. 1 al 5); IV: Kollegnachschriften (vols. 1 y 2).

2. Traducciones consultadas

- Fichte, J. G. : Doctrina de la Ciencia (Tr. J. Cruz Cruz). Buenos Aires, Aguilar-Argentina, 1975.

El destino del hombre (Tr. E. Ovejero). Madrid. Espasa-Calpe, 1976.

El destino del hombre y el destino del sabio (Tr. E. Ovejero). Madrid, Librería Victoriano Suárez, 1913.

Los caracteres de la Edad Contemporánea (Tr. J. Gaos). Madrid, Revista de Occidente, 1976.

Primera y segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia (Tr. J. Gaos). Méjico, Universidad Autónoma de Méjico, 1964.

Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos (Tr. F. Oncina Coves). Madrid, Tecnos, 1986.

Reseña de Enesidemo (Tr. V. E. López Domínguez y J. Rivera de Rosales). Edición bilingüe. Madrid, Hiperión, 1982.

Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia (Tr. B. Navarro). Cuaderno 11. Méjico, Editorial Universidad de Méjico, 1963.

3. Estudios sobre Fichte

- Alquié, F: La Conscience Affective, París, ed. J. Vrin, 1979.

- Baumans, P: Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Frommann-holzboog, 1972.

- Bourgeois, B: L'idéalisme de Fichte, París, Presses Universitaires de France (PUF), 1968.

- Cassirer, E: "Fichte" en Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, III, Berlín, 1920.
Traducción: El problema del conocimiento, vol. III (Tr. Wenceslao

Roces), Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1957, págs. 159-265.

- Druet, P-P: Fichte, París, Seghers, 1977 (Esta obra ha sido publicada en colaboración con Les Presses Universitaires de Namur -Belgique-).

- Gentile, G: Der Begriff der Natur im Modernen Idealismus, editadas por R. Kroner en LOGOS -Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur-, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931, Band XX, págs. 321-335.

- Gueroult, M: Etudes sur Fichte, París, Aubier-Montaigne, 1974 (Esta obra ha sido publicada en colaboración con Olms, Hildesheim -Allemagne-).

L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte. 2 vols. En: Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fascs. 50, 51. París, Belles Lettres, 1930. Reedición en 1 vol., editada por Hans Michael Baumgartner und Wiehelm G. Jacobs, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1973. Nueva reedición con prólogo de R. Lauth, ibidem, 1982.

Etudes de philosophie Allemande, en Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Hildesheim-New York, Olms, 1977.

- Gurwitsch, G: Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten, editadas por H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert en Kantstudien, Berlín, Verlag von Reuther & Reichard, 1922, Band XXVII, págs. 138-164.

- Harpe, J: Un aspect du conflit entre l'idéalisme et le réalisme: l'opposition entre le sujet et l'objet, en Studia Philosophica, Basel, Verlag für Recht und Gessellschaft, 1942,

Band II, págs. 84-103.

- Hartmann, N: "Fichte" en Die Philosophie des deutschen Idealismus, I, Berlín-Leipzig, 1923. Traducción: La Filosofía del Idealismo Alemán, vol. I (Tr. H. Zucchi). Buenos Aires, Sudamericana, 1960, págs. 66-164.

- Heimsoeth, H: Fichte, München, Ernst Reinhardt, 1923 - Volumen 29 de la Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen - (Traducción del alemán por Manuel G. Morente). Madrid, Revista de Occidente, 1931.

- Jacobs, W. G.: Johann Gottlieb Fichte, Hamburg, Verlag von Rowohlt Taschenbuch, 1984.

- Janke, W: Sein und Reflexion. Grundlagen der Kritischen Vernunft, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1970.

- Kroner, R: Von Kant bis Hegel, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2 Bände, 1921,24; "Fichte" (Erster Band- págs. 362-533).

- Leese, Kurt: Der Idealistische und der Refor-matorische Freiheit Gedanke, en LOGOS -Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur-, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929, Band XVIII, págs. 185-203.

- Léon, X: Fichte et son temps, 3 vols. París, Armand Colin, 1922, 24, 27 respectivamente; reedición, 1954, 58, 59.

- Losskij, N: Fichtes Konkrete Ethik im Lichte des Modernen Transcendentalismus, editada por R. Kroner en LOGOS - Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur-, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926, Band XV, págs. 349-363.

- Marck, S: Grundbegriffe der Rousseauschen

Staatsphilosophie, editada por H. Vaihinger, Max Frischeisen-Köhler und A. Liebert en Kantstudien, Berlín, Verlag von Reuther & Reichard, 1922, Band XXVII, págs. 165-178.

- Marechal, J: Le point de départ de la Métaphysique, -Cahier IV: "Le système idéaliste chez Kant et les postkantians", París, éditions Desclée de Brouwer, 1947. Versión castellana (Salvador Caballero), Madrid, Gredos, 1959.

- Naulin, P: Le système de l'éthique d'après les principes de la Doctrine de la Science, -Edition Fichte, vol. 4-, París, Presses Universitaires de France, 1986.

- Navarro, B: El desarrollo fichteano del idealismo trascendental, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1975.

- Negro, W: Idealismus und Realismus, en Kantstudien, Leipzig, Verlag von Rudolf Birnbach ,1942/43, Band II, págs. 411-449.

- Pareyson, L: Fichte. Vol. I. Torino, Edizioni di Filosofia, 1950, 2ª edición aumentada: Fichte. Il sistema della libertà. Milano, Mursia, 1976.

- Philonenko, A: Fondements de la doctrine de la science dans son ensemble, París, J. Vrin, 1976.

La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

L'oeuvre de Fichte, París, J. Vrin, 1984.
Oeuvres choisies de philosophie première, París, J. Vrin, 1985.

Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793, París, J. Vrin, 1968.

- Pinloche, A: Kant et Fichte et le problème de l'éducation,

en Kantstudien, Hamburg und Leipzig, Verlag von Leopold Voss, 1897, Band I, págs. 108-116.

- Reiner, H: Rousseaus Idee des Contrat Social und die Freiheit der Staatsbürger, en Archiv für Rechts und Sozial-Philosophie, München, Verlag Leo von Lehnen, 1950/51, Band XXXIV, págs. 36-62.

- Renaut, A: Le système du droit: Philosophie et droit dans la pensée de Fichte, París, Presses Universitaires de France (PUF), 1986.

- Schrader, W: Empirisches und Absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 1972.

- Wagner, H: Über den Begriff des Idealismus und die Stufen der Theoretischen Apriorität, en Philosophia Naturalis, editado por Eduard May, Berlín, West-Kultur Verlag, 1952, Band II, págs. 178-199.

- Wundt, Max: Johann Gottlieb Fichte (Faksimile - Neudruck der Ausgabe -1927), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog Verlag, 1976.

- Zahn, Manfred: Die Bedeutung neuer Fichte - Funde für die Philosophie des Deutschen Idealismus und die Heutige Philosophie = , editado por Georg Schischkoff en Zeitschrift für Philosophische Forschung, Berlín, Anton Hain KG Verlag, 1956, Band XIII, págs. 110-118.