

Revista de Filosofía, N° 26-27, 1997 - 2-3, pp. 3-38

Las relaciones entre la metafísica y la religión, según la filosofía de Fichte*

The Relationship between Metaphysics and Religion in Fichte's Philosophy

Adolfo García Díaz
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Resumen

Partiendo de la relación de Fichte con Kant, este trabajo expone los puntos centrales de la filosofía fichteana, enhebrados en el hilo que va desde la intuición, pasando por la creencia, hasta el amor, síntesis de las dos anteriores. Se plantea el idealismo de la libertad, entre el idealismo y el dogmatismo, entre la especulación y la creencia: libertad frente al determinismo, libertad del *yo* frente a la Naturaleza, pero en interacción con el *no-yo*. Resultando una filosofía que no es contemplación sino acción y aventura; especulación como intuición intelectual, esto es, conciencia inmediata de la actuación, de la interacción.

Palabras clave: Fichte, idealismo de la libertad, intuición intelectual, interacción.

* NOTA DE LOS EDITORES: El Centro de Estudios Filosóficos ha emprendido la tarea de rescatar los escritos de su fundador, el Dr. Adolfo García Díaz. Iniciamos hoy la publicación de sus trabajos inéditos con el presente estudio sobre Fichte. El manuscrito, cuidadosamente corregido, tiene todas las características de un trabajo listo para su divulgación. Apenas hemos tenido que acomodar sino las notas. Conocedores de su meticulosidad al momento de seleccionar las ediciones de las fuentes, hemos respetado en las notas las que él cita. A pesar de que -siendo hoy escasas algunas de tales ediciones- hayamos tenido que dejar un par de referencias incompleto, contentándonos con dar los datos provisionales que él había anotado. Hemos respetado igualmente las variantes que en ocasiones hace en la traducción de *Wissenschaftslehre*, sobre la tradicional de *Teoría de la Ciencia*, por *Doctrina de la Ciencia*. Agradecemos a su esposa Ofelia Soto y a sus hijos el habernos facilitado el acceso a los apuntes del Dr. García Díaz. (Mauricio Beuchot y Angel Muñoz García)

Abstract

Beginning with the relationship between Fichte and Kant, this work presents the central points of fichtean philosophy, following the thread which passes from intuition, through belief, to love, which itself is a synthesis of the former two. The idealism of liberty, is interposed between idealism and dogma, between speculation and belief; liberty faces determinism; the liberty of the *ego* face to face with nature, but in interaction with the *alter-ego*. The result is a philosophy which is not contemplation but action and adventure; speculation about intellectual intuition; this is immediate consciousness of action and interaction.

Key words: Fichte, idealism of liberty, intellectual intuition, interaction.

I

1.1.- *Mi sistema* -nos dice Fichte en la Primera Introducción a la *Teoría de la Ciencia*- no es otro que el kantiano¹. Según esto, la Doctrina de la Ciencia se presenta como el desarrollo de la filosofía kantiana en un sistema completo y acabado de idealismo transcendental. Pero ya desde su peculiar punto de partida, y en toda su estructura, domina una nueva concepción del Universo, una nueva metafísica, la cual, en la creencia de llevar a su cumplimiento las más peculiares intenciones de Kant, abandona de hecho el terreno de su filosofía -que, dirigida por razones de índole crítica, se abstiene de sacar a la luz muchos conceptos que Fichte no vacila en abordar y tratar sistemáticamente-.

Dos tendencias metafísicas han sido de una singular importancia para el desarrollo del idealismo fichteano. La primera es la tendencia a afirmar la realidad del libre albedrío en contra de todas las posturas deterministas, ya sean éstas del orden teleológico -tal y como sucede con la filosofía de Leibniz y Wolff- o ya sean del orden causal natural -tal y como en Spinoza-. La segunda de las susodichas tendencias se dirige a vencer de una vez por todas la dificultad, que ya desde Descartes se emplazara, referente al tránsito del objeto al sujeto (conciencia, representación) y del sujeto al objeto (efectuación de las intenciones volitivas en la realidad)². Que Fichte lleva la solución de estos problemas hasta el extremo es indudable; pero es en ese hecho precisamente que se finca una gran parte de su perennidad.

1 Primera Introducción, Advertencia Preliminar, en GAOS, J., *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1934, p. 5.

2 Cfr. HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1932, p. 148.

El punto de partida, no sólo histórico, biográfico, sino sistemático, se centra en torno de la libertad. En torno de ella ha girado la vida de Fichte, en una continua búsqueda de su velada esencia. Y en torno de ella gira el sistema a que dio origen tal vida: el idealismo de la libertad, como es llamado las más de las veces. Dura fue la lucha de Fichte para tomar consciencia de lo que es la libertad, de su último y profundo significado, así como para abandonar sus creencias deterministas. Siete o nueve años antes de tener la intuición fundamental de su sistema (enero de 1793), defiende Fichte con verdadero fanatismo las tesis deterministas y proyecta un tratado que obligue a todos -por la pura consecuencia del pensar- a deponer la creencia en la libertad y adoptar el único pensamiento consecuente.

Ahora es posible que caigamos en cuenta de lo que para un carácter como el de este pensador significó la liberación de la pugna que se llegó a entablar contra los dictados racionales que lo llevaban al determinismo, y los llamados del corazón, que le hablaban de la libertad. De esta disensión con él mismo, de esta grieta, establecida entre el puro pensar frío y el hombre todo acción, Kant habría de salvarlo³. Este su camino vital lo ha expuesto Fichte de modo dramático en el dinamismo progresivo de los problemas que el *Destino del Hombre* nos ofrece. Leyendo las cartas que escribió en el período en que, gracias a la *Crítica de la Razón Práctica*, se hizo dueño de sí mismo, se tiene el sentimiento de ver a quien, perdido el rumbo, ha llegado por fin a puerto seguro: *Preocupado cada día de ganarme el pan, era yo, sin embargo, por entonces uno de los hombres más felices que habla en la ancha faz de la tierra*⁴.

Lo puramente anecdótico que lo anterior encierra bastaría para mostrarnos todo lo que significa Kant en relación con la filosofía fichtiana. Empero, no sólo esto es a lo que hay que atender. El hecho capital es que el sistema de Fichte no puede entenderse sino bajo la luz kantiana y esto en un grado mucho mayor que lo que pudiera pasar con alguno de los otros filósofos que junto a él se enmarcan dentro de

- 3 Yo vivo en un mundo nuevo, desde que leí la "Crítica de la Razón Práctica". Ella destruye las proposiciones que yo creía irrefutables; prueba cosas que yo creía indemostrables, como el concepto de libertad absoluta, de deber, etc... y yo me siento feliz por todo esto. Antes de la "Crítica" no había otro sistema para mí que el de la necesidad. Ahora es cuando se puede escribir de nueva cuenta la palabra "moral", que antes era preciso tachar de los diccionarios: Carta a Weissbuhm, en FICHTE, I. H., *Fichtes Leben und Briefwechsel II*, Leipzig, 1862, p. 110. Yo me arrojo sin resistencia a la filosofía kantiana, y noto que la cabeza y el corazón ganan mucho con ello: 12 de abril de 1790: ID. I, p. 80.
- 4 Citado por HEIMSOETH, H., *Fichte*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1931, p. 38.

lo que se ha dado en llamar *el idealismo alemán*. Pero lo que acabamos de decir no significa que tengamos que conocer a Kant necesariamente antes de penetrar en Fichte. Según el parecer de Fichte, más bien sería lo contrario: el sistema kantiano sólo cobra su plenitud encajado en ese más amplio sistema filosófico, del cual no es más que una parte. La filosofía de Kant sería verdadera, sí; pero sólo se presentaría una verdad parcial. La verdad total, completa, lo es únicamente el idealismo de la libertad.

1.2.- La libertad y el ser de las cosas (su realidad natural) son, en sus últimas consecuencias, inconciliables entre sí. Si el mundo de las cosas es real verdaderamente, entonces la única consecuencia es el fatalismo. El mecanismo del universo se extendería hasta el hombre. La causalidad mecánica no serviría sólo para explicar la acción de una cosa sobre otra, sino también para explicar, por ejemplo, una representación, la voluntad y la libertad misma. Así esfúmase frente al rígido orden de las cosas muertas esa vitalidad espontánea, activa, que es la libertad.

En este trance la única salida será acogerse a la tesis más radicalmente opuesta. La libertad no será nada más explicada, sino que se convertirá en el fundamento, en el sostén de la realidad de las cosas. Lo que la realidad o la experiencia venga a ser para este modo de pensar no es otra cosa que una autodeterminación de la "inteligencia" en su pura actividad o libertad absoluta. Fichte podría decir con Goethe: *Im Anfang war die Tat*. Antes de toda substantividad, de todo ser, de todo sujeto y objeto, sólo se da la acción, agilidad o hazaña. Y la acción se determina así, *de tal modo*, en virtud de su propia esencia, por ella misma.

En este su determinarse, el yo queda puesto; y al ponerse el yo, se pone todo lo que no es él: el *no-yo*. Y tanto uno como otro quedan puestos de modo *necesario*. Desde el punto de vista del yo, este determinarse *de tal modo* la actividad absoluta, aparece como algo *necesario*; aunque este calificativo no le convenga más que de un modo analógico, al igual que el de libertad. De tal suerte, el conocer no es un enigmático tránsito desde un ser exterior independiente hasta el interior de la conciencia, ni obrar es una incomprensible salida del yo a una esfera material. Conocer no viene a ser nada más que un darse cuenta de las limitaciones que imponen las leyes de la determinación de la *yoidad* (o actividad primigenia), un topar con los límites, aunque sin tomar conciencia de la existencia de tales leyes. Y obrar no viene a ser otra cosa que un obrar sobre sí misma de la conciencia.

El yo y el mundo no son algo radicalmente opuesto, son meras partes, facetas de la realidad más profunda que es la *yoidad*. Y en el fondo tanto uno como el otro no son más que eso: actividad. El conocer y el obrar, según esto, no serán tampoco

más que actividad: actividad ideal en el primer caso, y real en el segundo⁵. Que la prioridad entre una y otra parece pertenecer a esta última es lo que parece desprenderse de todos los escritos de Fichte. *Obrar, obrar, tal es el fin para el cual existimos*. Si fuésemos puros seres de representación, no tendríamos nada más que nosotros mismos y nuestras representaciones, no tendríamos más que una variedad de imágenes desfilando ante nosotros, y aun nosotros nos consideraríamos como un flujo más de imágenes (*internas* esta vez). La descripción que hace Fichte de semejante estado es particularmente bella:

En ninguna parte hay nada de durable, ni fuera de mí, ni en mí; no hay en todas partes más que cambio perpetuo. Yo no sé, en suma, nada del ser, ni aun del mío propio. No hay ser... Existen imágenes; ellas son la única cosa que existe. Lo que ellas saben de sí mismas es a la manera de imágenes: de imágenes que pasan sin que haya algo delante de lo cual pasen, que no tienen entre ellas más relación que ser imágenes de otras imágenes, imágenes donde nada está representado, imágenes sin significación ni fin. Yo mismo no soy más que una de esas imágenes; ni aun esto; yo no soy más que una imagen confusa de otras imágenes. Toda realidad se transforma en un sueño maravilloso, sin una vida de la cual se sueña, sin un espíritu que sueña... La intuición es el sueño; el pensamiento fuente de todo ser y de toda realidad que yo pueda imaginar, fuente de mi propio ser, de mi fuerza, de mis fines, es el sueño de este sueño⁶.

Pero toda consciencia de la realidad procede de impulso, de tendencia y de interés práctico, y en último término del interés que para Fichte constituye el fondo último de toda tendencia: el interés moral. Es gracias a él que es posible concebir la objetividad en su entera fuerza. Los objetos no son para Fichte nada más que obstáculos necesarios y llenos de sentido, resistencias y materia para la evolución moral. La libertad y la consciencia de la libertad suponen un límite y una resistencia. La aspiración moral tiende a vencer a un contrario, y las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad (la experiencia) forman el mundo circundante, necesario, de la libertad moral, de la autodeterminación práctica. La Naturaleza viene a quedar reducida con esto a un mero material, devenido sensible, del cumplimiento del deber, es decir, que sólo en esto radica su realidad y, además, su necesidad. Es en esta función teleológica que el mundo cobra el verdadero sentido que le corresponde en el marco de la actividad espiritual.

5 Vid. FICHTE, G., Segunda Introducción a la *Teoría de la Ciencia*, 7, ed. cit., p. 136.

6 FICHTE, G., *El destino del Hombre* II, trad. francesa de M. Mohtor, ed. Aubier, 1942, p. 135-6.

El idealismo de la libertad no pretende ser otra cosa que un patentizar la verdadera y profunda significación de la realidad natural. Con su extremada repulsión para la cosa en sí, no quiere ser una ensoñación más, sino un idealismo real. Que la significación última y radical del ser natural resida en nuestro destino moral, esto nos muestra que el primado kantiano de la razón práctica se ha convertido así en el principio ontológico sustentador de la metafísica idealista. La realidad no es cosa, sino afán. Y del seno de Kant, como el fruto revelador de la simiente, va a emerger frenético Fichte sustentando paladinamente que la filosofía no es contemplación, sino aventura, empresa, acción.

1.2.1.- *Este intuirse a sí mismo pedido al filósofo al llevar a cabo el acto mediante el cual surge para él el yo lo llamo "intuición intelectual"*⁷. Esta intuición no es más que la conciencia inmediata de que actúo, y de tal actuación. Y esto es todo lo que podemos decir de ella; se podrá mostrar su posibilidad, es cierto, pero no se podrá demostrar por medio de razonamientos. Fichte nos la ha mostrado: el filósofo encuentra esta intuición intelectual como un hecho de la conciencia. Un problema más sería explicar la posibilidad de este hecho y ello sólo será posible con ayuda de la ley moral. Pero el principal problema a este respecto no radica aquí. Las cuestiones que se refieren a la nuda intuición intelectual no presentan mayores dificultades. Lo verdaderamente importante es la posición de la intuición intelectual misma en el sistema fichteano. En efecto, la intuición intelectual que aquí es puesta como fuente suprema de la realidad del yo y de toda realidad es dejada de lado tres años después, en *El Destino del Hombre*. Que la cosa tiene su importancia lo veremos por lo que sigue.

La intuición intelectual no es sólo un contemplarse a sí mismo, sino un ponerse a sí mismo, una co-ejecución de la actividad de la autodeterminación, en suma, un *concebir genético*, pues el acto por el cual yo soy *para mí* aparece como el acto constitutivo de lo que yo soy⁸. En la época de la aparición de la Primera y Segunda Introducciones, ella se enfrentaba al sentimiento de que no era otra cosa que la conciencia subalterna de una realidad subalterna y limitada también. La realidad para la

7 Cfr. Segunda Introducción a la *Teoría de la Ciencia* 5. ed. cit., p. 79.

8 *Pour le Moi réfléchissant, c'est-à-dire pour le philosophe qui fait la critique de sa pensée, l'intuition de l'activité apparaît objectivement comme un "fait premier de conscience" (Factum des Bewusstseins, Thatsache); pour le Moi profond et originaire, principe de Moi réfléchissant, elle en peut être qu'une "action", une Tathandlung, c'est-à-dire, en définitive, la coïncidence immédiate d'une activité primitive avec elle même: MARÉCHAL, J., Le point de départ de la Métaphysique, Cahier IV: Le système idéaliste chez Kant et les postkantians, Brujas, 1923, p. 349.*

cual el sentimiento es el único órgano de conocimiento, es todo lo que está situado fuera de la esfera de la actividad del yo, todo lo que se le opone, ya sea como yo pasivo o como no-yo. El sentimiento nos pone frente a la limitación de nuestro yo. En cambio, yo no tengo el sentimiento, sino únicamente la intuición de mi actividad originaria. Con ello Fichte distingue dos clases de realidades: la realidad en el sentido vulgar es el *ser*, y la noción de realidad en un sentido superior es la *actividad*. De la última no hay más que intuición, del ser -o de la actividad limitada o inmovilizada- no hay nunca más que sentimiento.

Sin embargo, el panorama cambia radicalmente cuando dirigimos la vista hacia el desarrollo posterior del sistema. En *El Destino del Hombre* no se menciona más que un solo órgano de conocimiento de la realidad: la creencia, sin mencionar para nada al otro: la intuición. Y no se crea que se trata sólo de una traducción de la terminología. Ya las mismas palabras que sirven para designar estos órganos nos hacen desconfiar de que se trate de una mera traducción y nada más. La intuición es calificada de intelectual y a ella se contraponen la creencia. Creencia y sentimiento ocupan el lugar vacío que ha dejado la intuición intelectual. Muchos son, en efecto, los pasajes que dejan entrever no ya su parcial sustitución, sino su total rechazo como órgano de conocimiento. Entrar en el examen de estos textos implicaría un aumento considerable de este trabajo y se saldría de sus límites. Lo que sí es menester dejar sentado es que la intuición intelectual, la cual era considerada en la Segunda Introducción como *la única posición sólida para la filosofía*, ha cedido ahora su lugar a la creencia: *toda mi convicción no es más que creencia y ella viene del sentimiento, no de la inteligencia*⁹.

En los años posteriores aún volverá a sufrir otra transformación la doctrina en este respecto. En la *Iniciación a la vida bienaventurada*, tanto la intuición intelectual como la creencia y el sentimiento serán superados por un nuevo órgano: el amor. La doctrina de Fichte, que hasta ahora había oscilado entre la intuición intelectual y el sentimiento, busca apoyo en un nuevo término que sobrepasa a la vez a la una y al otro. El amor, pues de él se habla, es intuición clara y racional como la primera, y al mismo tiempo es un poder más alto que el saber y la especulación, tal y como lo fuera la creencia en el período de 1800 a 1801. *El amor es, pues, superior a toda razón, la raíz de la realidad y el único creador de la vida y el tiempo*¹⁰.

9 FICHTE, G., *El Destino del Hombre* (II, ed. cit., p. 147. Cf. ID.: *es la creencia que aporta el asentimiento a la ciencia; es ella quien hace de aquello que podría ser una ilusión en su ausencia, algo cierto y convincente. La creencia no es una ciencia, sino una decisión de la voluntad para dar a la ciencia su pleno valor*: p. 146-7.

10 FICHTE, G., *Iniciación a la vida bienaventurada*, X, trad. francesa de M. Rouché, ed.

I.2.2.- Lo determinado debe contraponerse a algo *dado*. Toda actividad tiene que oponerse a una quietud, a un ser. Puesto que sin semejante contraposición nunca se llegará a una acción determinada, ni a la consecuencia de la acción. Lo que aquí nos interesa dejar asentado es que: todo ser significa una limitación de la actividad libre. Pero, o bien esta actividad es considerada como la de la inteligencia y entonces la quietud que se le enfrenta es el ser *ideal*, o bien se la considera en cuanto actuando, en cuanto teniendo causalidad. A lo que es puesto limitando esta actividad se le llama la existencia real, *el mundo real*¹¹.

Sin embargo, no olvidemos que todo lo espiritual es acto, agilidad; luego toda contraposición interior y escisión de la actuación debe ser una separación de las actividades espirituales. Por ende, esa quietud, ese ser debe representar una especie de actividad. Que esto sea difícil de ver no lo negamos, pero ello se explica si atendemos a que el *yo* y el *no-yo* no son otra cosa que partes de algo único que se determina de *tal modo*: la *voidad*. Recordemos también que el *yo*, al ponerse, pone necesariamente al *no-yo*.

I.2.3.- Hagamos constar que Fichte, a pesar de lo que parece desprenderse de lo anterior, da preferencia al método del *progresar sintético* desde las primeras condiciones de posibilidad de la conciencia a todo lo demás. Progreso que constituirá una marcha efectuándose en oposiciones. El método de la construcción genética de la conciencia real es, pues, el dialéctico, ya que la Doctrina de la Ciencia no tendría nada que ver con una deducción lógico-formal como la del aristotelismo. Su problema no es la copia de la construcción de un ser, sino la descripción de un devenir, de un acontecer espiritual, de una evolución viviente.

I.3.- Hemos visto la dura alternativa que sufrió Fichte en los albores de su vida filosófica. Alternativa establecida entre el pensar por un lado y el obrar por otro. Vimos cómo tales términos le parecían inconciliables, ya que la especulación conduce al determinismo más riguroso, reduciendo a cero las necesidades del corazón: morales y religiosas. La conciencia se desgarró ante el veredicto de la razón y la esperanza indestructible del interés práctico. *Mientras más actúo -nos dice Fichte- más me parece que yo soy feliz. ¿Es esto una ilusión? Puede ser, pero ¡hay tanta verdad en su fondo!*¹². Sin embargo, la base, la forma substancial de la vida verdadera no es otra que el pensamiento y nada más.

Aubier, 1944, p. 257.

11 Cfr. Segunda Introducción, 7, ed. cit., p. 136.

12 FICHTE, I. H., *Fichtes Leben und Briefwechsel II*, ed. cit., p. 19.

Ampliando la mirada, nos daremos cuenta que este dilema no es propio y exclusivo de un solo individuo: es el problema de toda una época. Es el dilema -valga el caso- entre la *Aufklärung* y la *Sturm und Drang*. Según la primera, la razón tomada en sentido estricto tiene que abolir la libertad necesariamente; en cambio, para la segunda, sólo rompiendo las ligas que la razón impone pueden satisfacerse nuestros impulsos más queridos. Uno de los principales protagonistas de esta antinomia primordial fue Jacobi. Y no sólo él; ahí están también Crusius, S. Maimon, Reinhold, Lessing, Herder, en fin, todos aquellos que pertenecen a este período.

Para salir de la alternativa que se planteaba de inmediato a cualquiera de los que tomaron conciencia de su tiempo, fue preciso -tal y como sucede en la *filosofía popular* de Moses Mendelssohn- mostrar que la postura que abolía la libertad en favor de la especulación, el spinozismo, podía ser fácilmente substituida por el leibnizianismo, el cual satisfacía ambos requisitos del dilema. O bien, se podían limitar con toda arbitrariedad los postulados de la razón en favor de la libertad, a la manera de Crusius. No faltaron tampoco las soluciones extremas: el pleno rebajamiento ya sea el del corazón, el de una libertad y un Dios personal frente al spinozismo, como propugna Herder, o poniendo, por lo contrario, a la razón por debajo de estas exigencias humanas -demasiado humanas-: es el caso de Jacobi. Para este último, la razón trabajando por mediaciones, por razonamientos, debe suponer un incondicional que escapa a la mediación y, así, a la demostración y a la razón. Tal incondicional resulta, por tal motivo, algo solamente captable por medio del corazón.

Sin embargo, estas soluciones no las agotan todas. Un camino quedaba aún por recorrer y Fichte fue el que lo siguió: no sacrificar ningún término al otro, ni parcial, ni totalmente, sino por lo contrario, buscar un nuevo modo de pensar que una la especulación y la creencia. La Doctrina de la Ciencia, nos dice Fichte, es la *única doctrina capaz de conciliar el corazón y la inteligencia*. Kant fue el primero en desbrozar el camino al mostrar el carácter profundamente racional del mandato moral: la razón práctica, y revelar al mismo tiempo su irreductibilidad radical a los conocimientos hechos posibles gracias a la razón teórica. Kant le mostró a Fichte el camino. El idealismo de la libertad estaba en marcha.

I.4.- El primer desarrollo del sistema fichteano se quedó en la pura deducción de las funciones fundamentales de la conciencia, extrayéndolas del principio de la actividad absoluta y original. Ahora es cuando, como un resultado del desarrollo de la teoría del derecho y la teoría de las costumbres, el centro de atención se desplaza hacia la consideración del yo individual. En esta coyuntura surge para Fichte una nueva serie de problemas, que lo fuerzan a preguntarse con más hondura por los fundamentos del ser de la vida espiritual, siempre a partir del análisis transcendental de la conciencia.

El principal problema que nos interesa aquí es de la postura del yo ajeno. Siguiendo esta dificultad hasta su fin es como llegaremos al campo de la filosofía de Fichte que nos interesa. La consciencia de sí mismo en el yo individual implica necesariamente la consciencia del yo ajeno. La libertad concreta sólo brota en el inmediato enfrentamiento a un mundo, y de la inmediata acción recíproca del ser individual con otros seres espirituales. Sin embargo, reparemos en que la realidad de esos seres espirituales es muy distinta de aquella que corresponde al mundo exterior material. Este es una función necesaria, sí; pero de la subjetividad. Y muy lejos está de las intenciones de Fichte el quedarse y conformarse con el solipsismo. (Recordemos *el mundo de los espíritus*, aquel reino kantiano, conjunto de inteligencias recíprocamente coordinadas por una ley de la razón).

El yo no tiene sólo que pensar o intuir en sí a los demás yos, como ocurre con respecto al mundo material, sino que se halla en un vivo contacto real, en recíproca acción práctico-espiritual con ellos. Desde la postura idealista y espiritualista de la libertad parece agudizarse particularmente la cuestión metafísica de la interacción espiritual. En tanto que, por un lado, tiene que excluirse toda intersección material, toda relación basada en la existencia natural y corporal de los seres espirituales, por otro, tiene que rechazarse una solución amenazadora para la libertad, como la armonía preestablecida de Leibniz. Y es que aquí no se habla del obrar de una cosa sobre otra, sino del actuar de un espíritu sobre otro espíritu, de esta libertad sobre aquella libertad. La cuestión no puede resolverse por medio de ningún influjo externo, sino por medio de un incitar o requerir interior, de un interrogar a la libertad para que responda en plena espontaneidad. El yo individual no es una mónada cerrada, sin ventanas, por lo que toca a sus relaciones con los demás yos. Se halla en inmediata conexión activa con ellos¹³; de aquí que el nexo del mundo inteligible no pueda ser un orden preestablecido, sino algo en lo que colabora todo yo con sus actos de libertad.

La libertad es, en el fondo, una. Lo que ocurre es que esta libertad se escinde en su autodeterminación diferenciadora, y en su autorrealización, hasta llegar a la plena consciencia del yo, dando origen por esta vía a la pluralidad de yos individuales. La libertad una tiene una tarea una también, y esto es lo que se concreta en seres espirituales particulares y en la misión que a cada uno le está encomendada. Su ser y hacer, pues, está sustentado por su participación en la gran labor de autocumplimiento del fin último, ya que los yos no son sustancias, sino las representaciones, las manifestaciones de la vida infinita una.

13 No podríamos llegar a nosotros mismos y a nuestra libertad si, además de las resistencias que presentan los cuerpos intuídos en mí, no hubiese los reales requerimientos de otros seres libres.

De tal modo, podemos decir que lo que reúne a los espíritus no es un vínculo a la manera de una coordinación preestablecida de mónadas aisladas, sino que es, justamente, la unidad de un común origen dinámico y la unidad de una esfera de vida sustentadora circundante, de la cual brotan los individuos en toda su particularidad. *Ningún individuo* -afirma Fichte- *intuye a los seres individuales a él en él mismo (como ocurre, por ejemplo, con "la fuerza física, etc., hasta descender a la materia"... todo esto intúyelo cada individuo en sí mismo) y en su intuición de sí mismo, sino que los intuye en la intuición inmediata de la vida una: a esta vida, y por consiguiente a todos los seres vinculados a y por ella, afluyen los actos del individuo y experimenta, a su vez, no sólo los llamados que le dirige su conciencia al cumplimiento de su peculiar destino, sino los requerimientos o incitaciones que le dirigen los otros espíritus.*

Con esto se ha cumplido el propósito que perseguía Fichte: romper la inmanencia de la conciencia. Y lo ha logrado. Sólo que su ruptura se ha efectuado no hacia afuera, en el tránsito a algo exterior, sino hacia adentro, hasta llegar a la actividad de la vida espiritual que precede a todas las escisiones de la conciencia. Nosotros, por cuanto actuamos unos sobre otros e influimos unos sobre otros, por cuanto formamos comunidades, historia, y somos humanidad en movimiento, vivimos y tejemos nuestra vida en algo superior que no sólo da un orden eternamente firme, sino también acompaña activamente los actos individuales. El medio que rodea a los seres espirituales no es la luz y el aire, no es la visión ni la audición; todo esto no es otra cosa que el anquilosamiento en lo material de lo producido por una actividad interior.

Es, justamente aquí, en este grado de conciencia, que desciende profundamente en sí misma y aprehende sus propias bases, que rebasa el yo su individualidad. Y es aquí donde brota la fuente de toda vida religiosa que, para Fichte, no es otra cosa que la vivencia de una conexión primordial del espíritu con una vida única, dentro de la cual los individuos estamos entretreídos con todo ser y hacer.

Esta esfera envolvente de tales acciones recíprocas -dado que el mundo exterior material no tiene más realidad que ser intuido por nosotros en mera proyección- tiene que ser lo absoluto. Lo real verdaderamente no es más que el conjunto de los yos libres y su vinculación recíproca, y su *medio* de conexión y su sostén es, precisamente, ese torrente de vida, absolutamente unitario, infinito y superior a los individuos. Dios, en una palabra.

1.5.- La filosofía de Fichte ha desembocado así en un panteísmo. Pero en un panteísmo de nuevo cuño. No se trata, en este caso, de una identificación de Dios con la potencia creadora de la naturaleza, sino que es el puro *mundo de los espíritus* al que se trata de fundir con el principio divino. El antecedente inmediato de este

pantelismo no es, pues, Spinoza, sino en cierto sentido Malebranche. Su conocida expresión *Dios... es el lugar de los espíritus* resuena con mucha fuerza en este período del sistema fichteano; si bien es cierto que sólo en este período. Ya la Doctrina de la Ciencia de 1801-2 nos dirá: *El mundo entero de los espíritus, tomado como una unidad, es libre; en esto consiste su verdadera vida libre, distinta de la vida de Dios*. Dios se nos presenta ahora en una eterna trascendencia, no sólo frente a la finitud de los seres espirituales, sino que también frente al vínculo espiritual que circunda a toda libertad individual.

Esta nueva noción de lo Absoluto nos conduce directamente a la doctrina expuesta en *Iniciación a la vida bienaventurada*. Pero, antes de seguir adelante, menester será decir unas cuantas palabras sobre la obra. Publicada en 1806, la *Iniciación a la vida bienaventurada* constituye junto con *Los rasgos característicos de nuestro tiempo* (1804-1805) y el *Destino del Sabio* (1805) una trilogía de obras populares, dirigidas al gran público. La obra reúne once Conferencias sustentadas por Fichte el mismo año de su aparición; pero aparte de esta misión didáctica, reviste también un interés polémico. Xavier Leon ha demostrado que cada uno de estos escritos constituye una réplica a una pareja obra filosófica. El que aquí nos interesa en especial, representa la postura de Fichte frente al tratado de Schelling sobre la *Filosofía y Religión* (1804), y esto es algo que no podemos olvidar so pena de no llegar hasta el fondo mismo de su intención y de su pleno sentido. Dicho esto, sigamos adelante.

El Absoluto debe permanecer como lo que es, es decir, como un absoluto encerrado en sí mismo. El ser no es devenir, ya que éste lo supone como su razón fuera de él. El es lo que es: uno y sin división; pero por esta causa debe quedar encerrado, escondido en él mismo. Y es aquí donde nos damos mejor cuenta del cambio que ha sufrido el sistema fichteano. En la Segunda Introducción a la *Doctrina de la Ciencia* (1797), toda actividad tenía que oponerse a una quietud, a un ser; pero era ella la que tenía la prioridad. Este era el punto radical. Fichte interpretaba la realidad última de un modo dinámico, activo, como un puro hacer, agilidad o hazaña: *Tathandlung*. Esto es lo que aquí se ha dejado a un lado. La realidad última de la *razón* del devenir; lo trasciende, y no se confunde con él¹⁴.

14 No olvidemos, sin embargo, que Fichte mismo nos dice: *En el círculo de lo que yo llamo filosofía no puede entrar nada estático, inmóvil, muerto. En ella es todo actividad, movimiento y vida* (cit. por HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1928, p. 226). Y esto es algo que vale para cualquier período de la filosofía de Fichte.

Sin embargo, no tenemos hasta ahora más que un ser escondido, no su manifestación. El ser no se nos muestra o patentiza así; como existente. Cuando yo digo, por ejemplo, *esta pluma es*, el *es* representa el *ser* de la pluma *para mí*, hecho patente para mí, manifestado fuera de su estar encerrado en sí mismo. *La consciencia del Ser, el "es" en relación al Ser, es inmediatamente la existencia...*¹⁵. La consciencia del Ser será, para Fichte, la sola forma y el solo modo posible de la existencia del Ser.

El Ser debe manifestarse en una imagen de él, debe revelarse, y revelarse como tal, es decir, como algo oculto que se hace patente. Por consiguiente, debe distinguirse de su existencia -o manifestación- y oponerse a ella. Pero tal oposición sólo puede efectuarse en el terreno mismo de la existencia. En efecto, lo absoluto -en virtud de su unidad interna- no puede admitir en él ninguna oposición o disyunción. Resulta así que es la existencia quien se conoce como revelación de lo Absoluto, y este Absoluto al que se contrapone no es más que una imagen del Absoluto en la existencia: es la existencia absoluta, no el Absoluto mismo.

Lo anterior nos hace comprensible el hecho de que el saber no pueda salir de su esfera. De esta manera se establece un *hiatus irrationalis* entre una esfera y otra, y el saber para formarse una imagen adecuada de lo Absoluto y de él mismo, debe representarse como lo que es: como una simple revelación de ese Absoluto. Lo Absoluto no puede ser entendido ni intuido. Lo único que de él comprendemos es su incomprendibilidad¹⁶.

El peculiar panteísmo que aparece aún en la *Doctrina de la Moral* queda abandonado. La vida unitaria y el orden creador del mundo de los espíritus supone a Dios, pero no es el mismo Dios. Este es sólo su *razón*.

16.- Su principio. El saber nos entrega, por un lado, la existencia y, por otro, en cuanto se niega a sí mismo y sólo en este acto, al Absoluto. La distinción operada entre la existencia y Dios no es más que un *efecto* de la actividad propia de esta existencia. Se produce cuando, por un acto libre conforme a la esencia de esta activi-

15 FICHTE, G., *Iniciación a la vida bienaventurada*, 3ª Conferencia, *ed. cit.*, p. 142.

16 Este proceder, este tomar a Dios en su imagen adecuada, o captar al pensamiento en su raíz absoluta, o contemplar al ser claramente, sin velos, como vida de Dios, es una sola y misma cosa: es la vida bienaventurada. Véase la distancia que media entre ésta y las palabras de S. Agustín: *Et haec ipsa est vita beata: gaudere de te, ad te, propter te* (*Confesiones* Lib. XII). La metafísica diluye el peculiar sentimiento que acompaña a la vivencia religiosa, por lo menos en este sitio preciso del sistema de Fichte. La razón de que ello varíe se verá más adelante.

dad, la existencia (o revelación de Dios) se concibe como revelación y se contrapone -en su interior únicamente- a lo absoluto en tanto que absoluto. La existencia (o el saber) está condenada a conocerse solamente por la negación del término opuesto y a conocer a éste sólo por medio de su propia negación. Es por ello que el saber sólo se conoce de un modo mediato, no inmediatamente. Se conoce tal como aparece, no tal como es.

La *reflexión* es ese acto libre gracias al cual la existencia se distingue de lo Absoluto. Es, por ende, el principio del saber. La existencia que es necesariamente y de toda eternidad engendrada por Dios, cumple con este acto su tarea constitutiva: revelar el Ser. ¿Cuál es el efecto de esta reflexión que resulta necesariamente de la existencia y es principio de distinción?

Del mismo modo -nos dice Fichte- que vuestro ojo sensible es un prisma en el cual el éter del mundo material, que en sí es perfectamente igual, puro y sin color, se refracta en variados colores en la superficie de las cosas -sin que vayáis, por consiguiente, a pretender que el éter es en sí y por sí coloreado sino simplemente es en vuestro ojo, a su contacto y en acción recíproca con él que se descompone en colores- y de la misma manera que no podéis ver el éter incoloro, pero podéis pensarlo incoloro, no asintiendo a este pensamiento más que después de haber reconocido la naturaleza de la visión: proceded igualmente con el dominio de la vida espiritual y respecto de vuestro ojo espiritual. Lo que veis vosotros lo sois eternamente; pero no sois tales como lo veis, ni tampoco os veis como sois. Sois de modo inmutable, puro, sin color y sin forma. Sólo la reflexión, -que es igualmente vosotros mismos y que por esta razón no podéis desprender de vosotros- ella sola os refracta en rayos y en formas infinitas. Sabed, pues, que no es en sí, sino solamente en vuestra reflexión donde está vuestro ojo espiritual, por medio del cual estáis forzados a ver, y en acción recíproca con esta reflexión, que eso se refracta y toma forma, la forma de lo diverso; eleváos por encima de esta apariencia -que no se puede suprimir en la realidad, tanto como no se pueden suprimir los colores en el ojo natural-, eleváos por encima de esta experiencia hasta el pensamiento; dejáos captar por él y entonces no asentiréis más que a él¹⁷.

17 FICHTE, G., *Iniciación a la vida bienaventurada*, Cuarta Conferencia, ed. cit., pp. 161-2.

No se agrega más. Fichte considera tal respuesta como la única que puede aportar una exposición de vulgarización, una obra de *filosofía popular*.

Podemos decir que el haz luminoso que surge de ese prisma que es la reflexión, sigue dos direcciones. El efecto es doble, el haz comporta dos elementos: uno que concierne al objeto y otro que concierne al sujeto. El primero, a su vez, se desdobra en dos momentos. La distinción requiere la caracterización -o lo que es lo mismo: la fijación de las cosas-. La existencia, para caracterizarse, necesita oponerse a sí misma como algo fijo e inmóvil, como *alguna cosa que se encuentra ya dada y clausa; para decirlo en una palabra, un mundo*. Cada uno de los dos términos no puede ser concebido y caracterizado más que gracias al otro; ya que uno no es el otro e, inversamente, el otro no es éste¹⁸. La existencia se metamorfosea así en mundo.

Ahora bien, caracterizarse es ponerse como teniendo tales o cuales caracteres. Es atribuir al mundo tales o cuales caracteres determinados, particulares. La distinción requiere como segundo momento la caracterización *particularizada*. Y como la reflexión, en este proceder, es absolutamente libre y por consecuencia se ejerce al infinito, los caracteres que se atribuyen al mundo serán, en número, infinitos. Vemos, pues, con más claridad que no es el ser divino, sino sólo su imagen (el concepto) la que cae en esta fragmentación y cambio.

Esta diversidad infinita no podría ser deducida *a priori*. Sólo es captable por medio de la experiencia. Lo único deducible son las propiedades generales de los seres nacidos de esta división, partiendo de la ley fundamental de la reflexión que hemos establecido. Nada más se nos dice sobre esto, y es que Fichte no persigue aquí otro fin que el despertar la conciencia religiosa en sus oyentes, y la cuestión anterior atañe únicamente a la comprensión de los principios básicos de las ciencias especiales.

Preciso será examinar ahora las divisiones concernientes al sujeto. Volviendo a la mirada la reflexión sobre sí misma, distingue los modos que tiene de conocer al mundo, al objeto. Esta división en modos no es, sin embargo, infinita como la del objeto, sino quintuple. El sujeto se divide en cinco modos posibles de conocer el objeto fragmentado al infinito. El sujeto está escindido en una infinidad quintuple o en una quintuplicidad infinita.

Estos cinco puntos de vista expresan los cinco grados posibles de claridad en el saber del objeto por el sujeto. Son los diversos momentos posibles en el desarrollo

18 Vid., *IBIDEM.*, p. 156.

de la vida interna del espíritu. Ellos existen de toda eternidad. Quien los descubre en la conciencia no los crea, sino que únicamente los descubre y se los apropia¹⁹. Tampoco suponen -al igual que los estadios en el camino de la vida de Kierkegaard- un progreso prefijado. Se puede alcanzar el más alto de ellos sin tener necesariamente que pasar por los inferiores. Por otra parte, hay personas o épocas que irremediamente se hallan excluidas de determinados puntos de vista. Tampoco pueden ser deducidos aquí -eso sólo compete a la ciencia-; lo que aquí se pretende no es otra cosa que mostrarlos y descubrirlos como un hecho. ¿Cuáles son estos momentos?

Comenzando su descripción por el más bajo, nos encontramos con aquel punto de vista que coloca la realidad en el mundo sensible o la naturaleza. *El primer modo, el más inferior, el más superficial y el más confuso de captar el mundo es aquel que toma lo que cae bajo los sentidos... por lo que hay de más allá, de verdadero y de existente por sí*²⁰. El segundo coloca lo real en una ley que se impone a la libertad y ordena el mundo. Es aquel que representa la filosofía kantiana: el punto de vista de la legalidad y el imperativo categórico. *Kant, si no se sigue su carrera filosófica más allá de la "Crítica de la Razón Práctica", es el ejemplo más elocuente y el más lógico de este modo de ser*²¹. El tercero se limita a poner la realidad en una ley de libertad que crea un mundo nuevo en el seno del mundo: es el de la moralidad. El cuarto pone la realidad en Dios y en su manifestación únicamente. Es el modo de la religión. *Elévate al punto de vista de la religión y todos los hechos desaparecerán; el mundo desaparece... y la divinidad entra en ti, ella misma, bajo su forma primera y primitiva, como vida, como tu propia vida que tú debes vivir y que tú vivirás*²². Ahora bien, y esto es lo que constituye para nosotros el problema principal, Fichte no culmina la serie de estos estadios con el modo de la religión, como lo hace Kierkegaard, no, sino que, por lo contrario, para él hay aún un punto de vista superior. Hay un quinto modo: aquel que consiste en ver claramente cómo se expande el flujo de lo diverso a partir del seno de la verdadera realidad que es la unidad. Modo que explica genéticamente lo que, para la religión no es más que un hecho: la ciencia. Así nos dirá Fichte: *Die Religion ohne Wissenschaft ist... ein blosser Glaube: die Wissenschaft hebt alles Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen*²³. La

19 ID., Quinta Conferencia, p. 169-170.

20 IBIDEM., p. 172.

21 ID., Quinta Conferencia, p. 170.

22 IBIDEM., p. 177.

23 FICHTE, G., *Die Anweisung zum seligen Leben*, ed. FICHTE, H., *Sämtliche Werke V*, 1845-6, 473 (ed. francesa cit. de M. Rouché, p. 178).

ciencia va más allá de la religión, pues nos enseña no sólo que lo diverso está fundado en lo Uno, sino también el *cómo* de esta relación.

Los dos últimos puntos de vista, en relación con los demás, son puramente especulativos. No obstante, la religión no implica una falta de actividad. Ella consiste, en efecto, en la consciencia íntima de la vida y de la actividad reales de Dios en nosotros. Sin esta actividad, la consciencia de nuestra unión con Dios no sería otra cosa que la posibilidad fría y muerta de un parejo estado, pero no sería su plena realización en nosotros. Lo esencial es que la religión vivifica todos nuestros pensamientos y todas nuestras acciones habituales. Todo ello sin atender al buen o mal éxito de tal actividad.

Esta doctrina es... *la doctrina del cristianismo, tal como lo ofrece a nuestros ojos el documento que lo representa en la forma más auténtica y más pura, el Evangelio según S. Juan*²⁴. Ahondar en este peculiarísimo enfoque del cristianismo, a pesar del indudable interés que presenta, nos llevaría demasiado lejos; sin embargo, hagamos unas indicaciones someras. San Juan proclama la eternidad del Verbo y Fichte se preguntará si acaso la eternidad del Verbo idéntico a Dios no será la eternidad de la existencia, del concepto, de la vida manifestando a Dios fuera de él y tal como es él. Habiendo así asegurado la identidad de su doctrina y del cristianismo, Fichte sentará su derecho para usar indiferentemente su lenguaje y el lenguaje bíblico.

I.7.- Una diferencia notable separa la concepción sobre el Absoluto de Kant y la de Fichte. Dios es, para Kant, la condición extrínseca de la armonía entre la Naturaleza y la Libertad; entre el Soberano Bien de cada individuo y la Santidad, es decir, entre la finalidad personal y el imperativo puro. Ahora bien, por mucho que prolonguemos, a través de los fines personales, la serie indefinida de las realizaciones morales, Dios siempre permanece, para nosotros, como algo exterior, postulado por la razón, pero nunca poseído en una coincidencia -por inadecuada que ella sea- de su realidad con la nuestra.

En Fichte, por el contrario, no se presenta la necesidad de buscar un principio de armonía entre la Naturaleza y la Libertad. Puesto que la Naturaleza es la expresión misma de la Libertad y de la acción moral. La Naturaleza no es para Fichte otra cosa que el acto concreto de la Libertad, su realización. Y Dios no permanece para nosotros algo inaccesible e incognoscible: es el principio immanente de nuestra actividad. Así, cada etapa franqueada hacia el fin último es una actuación más completa del Principio.

24 FICHTE, G., *Iniciación a la vida bienaventurada*, Sexta Conferencia, ed. cit., p. 182.

Nuestra razón no sólo nos muestra a Dios como la fuente primera de la actividad, sino nos lo muestra en el curso progresivo de esta actividad, expresándose más y más en nosotros, realizándose poco a poco. El Dios de Fichte es a la vez un Dios veladamente immanente -como principio de nuestra vida- y un Dios cada vez más cerca de nosotros, poseído por nosotros, unido a nosotros. Para esta asimilación progresiva no hay otro término que la identidad -establecida en el seno de la conciencia misma- entre el Principio Divino y su forma de realización o revelación. El fin último del hombre, según esto, no es, pues, otra cosa que una unión que desborda los límites de nuestra individualidad humana: es la plena realización consciente del principio universal. En este punto el Absoluto *en sí*, postulado de la actividad moral, habrá terminado por conquistar su forma propia, gracias a nuestros cambios finitos; puesto que *la vida del hombre es el único instrumento inmediato y el órgano de la idea divina... El perfeccionamiento del género humano... tiene por fin la idea divina*²⁵. Es gracias al hombre mismo que el Absoluto *en sí* deviene Absoluto *para sí*²⁶.

1.8.- Hemos visto que, en los cinco modos posibles de conocer el objeto, la religión no ocupa el sitio más alto. Pero inmediatamente surgen las dificultades. El punto de vista más alto -nos ha dicho Fichte- es el de la ciencia. Sin embargo, ¿cómo explicar otros pasajes que parecen contradecir esto? En efecto, en la misma Conferencia Quinta se nos dice: *Hay cinco modos posibles bajo los cuales se puede contemplar al mundo: lo que yo llamo "corazón" corresponde al modo más elevado y al más claro de todos*²⁷. Sería, pues, no la ciencia, sino la religión la que constituiría el punto de vista supremo. Y la cuestión se complica más. Adelantando la mirada encontraremos que *en los puntos (de vista) de la libertad que se excluyen mutuamente, la esencia divina no se manifiesta entera y unitariamente, sino sólo de un modo incompleto; pero más allá de estos puntos se presenta tal como ella es, sin estar cubierta por ninguno de esos velos que están fundados en esos puntos*²⁸. Esto viene a decirnos que la religión, en cuanto constituye uno de esos puntos de vista, no nos da más que una visión parcial del Ser. ¿Visión parcial? La cosa no está clara. Fichte nos había advertido ya, había advertido a todos aquellos que se quejan de no sa-

25 FICHTE, G., *El Destino del Sabio* 2ª Parte, Segunda Conferencia.

26 La tendencia hacia la posesión del objeto plenamente beatificante es el amor. La unidad que se establece entre la vida como causa y la vida como efecto (la existencia) gracias al amor, unidad donde subsiste siempre la dualidad, es la vida bienaventurada. Así, vida, amor, beatitud son una y la misma cosa (Vid. FICHTE, G., *Iniciación a la vida bienaventurada*, Primera Conferencia). Cf. con la teoría agustiniana del amor.

27 P. 169 trad. de Guérout.

28 FICHTE, G., *Iniciación a la vida bienaventurada*, Octava Conferencia, *ed. cit.*, p. 228-9.

ber nada de esa vida divina inmediata, que el único camino para lograr que todos los velos desaparezcan es elevarse al punto de vista de la religión²⁹. ¿Qué es lo que ocurre aquí? ¿Es la religión un *punto de vista* más o es algo que los trasciende? ¿Hay dos tipos de *religión*? ¿Quién tiene la prioridad, la ciencia o la religión? O, para resumir todo esto: ¿Cuál es la relación que establece Fichte entre la ciencia -Doctrina de la Ciencia o metafísica- y la religión?

Hemos visto ya el peculiar giro que va tomando la metafísica de Fichte para llegar a convertirse propiamente en una filosofía de la religión. Esto es lo que nos parece a nosotros, pero ¿Fichte mismo lo considera así? ¿Es la religión sólo una etapa hacia el punto más elevado o es real y verdaderamente la postura que está por encima de este trayecto? Cabrían dos modos de solucionar este dilema. Veamos el primero. Fichte ha afirmado, en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, que cada uno de estos puntos de vista, separados uno de otro por un *hiatus irrationalis*, tiene la tendencia a encerrarse en sí y considerarse de modo absoluto frente a los demás³⁰. Se podría explicar así que en el interior de su esfera la religión aparezca como el punto de vista absoluto, mientras que ya fuera de ella y vista en su relación con los otros puntos, aparezca como una visión parcial del Ser y con un valor relativo. Sin embargo esto no basta. En la *Iniciación a la vida bienaventurado* no se nos dice que el punto de vista del corazón sea el punto de vista absoluto, sino que -estando entre los cinco modos de contemplar el mundo- es, sin embargo, *el modo más elevado y el más claro*. Y esto sin contar la alusión al hecho de que la intuición religiosa nos lleva más allá de los cinco puntos de vista. Preciso será, entonces, buscar una segunda solución.

Podríamos suponer que hay dos maneras de considerar la religión. Según una, la religión está incluida dentro de los cinco modos de ser y es, por este hecho, una visión parcial. Según la otra, está situada más allá de ellos, más allá de todos los velos que ocultan a la Divinidad. ¿Quiere esto decir que hay dos tipos de religión? No necesariamente. Estas dos concepciones no se contradicen más que en apariencia.

29 *Yo te digo a ti que así te quejas: elévate solamente al punto de vista de la religión y todos los velos desaparecerán*: ID., Quinta Conferencia, ed. cit., p. 177.

30 Vid. FICHTE, G., *Wissenschaftslehre*, 1804, Sección XXVIII: *In jedem der vier Standpunkte einstellen sich die übrigen drei eben als blosser Vernunft Effekt, unmittelbar ohne alle erscheinende Freiheit der Abstraktion, nun aber fingirt und im Geiste des herrschenden Grundprinzips; so ist bei dem Religiösen aller dings die Moralität u.s.w. (En cada uno de los cuatro puntos de vista se instalan los otros tres, justo como un mero efecto de la razón, de inmediato sin ninguna libertad aparente de la abstracción, antes bien, fingida y en el espíritu del principio fundamental; de esta manera existe, en efecto, la moralidad en la esfera de la religión, etc.)*

La primera correspondería a la religión vista desde fuera, a la religión bajo la mirada de la especulación, y la segunda vendría a ser la consideración de la religión vista desde dentro por ella misma. De donde parece desprenderse que nuestro parecer y el de Fichte coinciden: efectivamente, la Doctrina de la Ciencia se ha ampliado por la inclusión en su seno de una filosofía de la religión. De aquí resulta también ese peculiar vaivén entre una lozanía y frescura del sentimiento religioso y una seguridad y dureza en su concepción, que ya hicimos notar a su tiempo. Y es que la ciencia no es creadora de vida alguna, de ninguna beatitud; ella reflexiona únicamente sobre la vida, deduce genéticamente los conocimientos revelados por la religión, y nada más³¹.

La primera concepción viene a representar una especulación sobre la religión; es la filosofía de la religión. La segunda concepción representa a la religión misma. La primera nos lleva fuera de la vida y la realidad, la segunda nos une a ellas. La misión de la especulación sería establecer la diversidad de los puntos de vista posibles, sería instituir la quintuplicidad de las vías de acceso al Absoluto, las refracciones en que éste se da a los individuos y sería el patentizar su irreductibilidad recíproca. Gracias a estas distinciones, la especulación nos prestaría un servicio inapreciable. Nos permitiría vivir en su pureza, sin ninguna confusión, las diversas intuiciones de lo absoluto.

Pero que ella nos las muestre no significa que sea la vida de tales intuiciones. Jacobi le ha enseñado a Fichte que la especulación no es la vida. Sólo la segunda concepción nos lleva a ella, nos deposita en su centro mismo, en la vida verdadera. La especulación describe a la religión sólo de modo negativo, contraponiéndola a otras maneras de ver; pero el lado positivo no lo ve. El lado positivo es, para la religión, la realización plena de la intuición de la vida bienaventurada, la intuición de la unidad vivificadora. De aquí que vaya más allá de toda división. De aquí que arranque todos los velos y sea lo que hay de supremo.

Si el punto de vista supremo lo ocupa la ciencia, ello no quiere decir que lo sea en realidad. Si la religión la precede es porque es su condición, porque le suministra los elementos para su trabajo. Fichte invierte en sentido voluntarista el *amor Dei intellectualis* de Spinoza. El supremo amor no brota para él del conocimiento

31 *Si la ciencia -nos dice Fichte- debe llegar a ser perfecta, si debe llegar a ser un sistema deducido de un principio único... abarcando todo lo cognoscible... todo deberá ser encontrado como uno solamente, y a partir de este Uno todo deberá ser, entonces, conocido, comprendido: JACOBI, F., De las cosas divinas y de su revelación, en "Oeuvres philosophiques de Jacobi", trad. de J. J. Anstett, ed. Aubier, 1941, p. 420.*

propio del sabio, sino que el conocimiento de lo absoluto divino mana para él del amor del sujeto, de la voluntad moral y religiosa. Lejos de que la ciencia sea fuente de la beatitud y del amor, son el amor y la beatitud quienes son las verdaderas fuentes de ella. *No es la reflexión, mis queridos auditores, la cual en virtud de su esencia se divide y opone a ella misma; no, es el amor quien es la fuente de toda certeza, y de toda verdad, y de toda realidad*³². La ciencia no viene a ser nada más que una "existencia de segunda mano"³³. *La religión trata de elevarse hasta la vida inmediata, de llegar hasta la unidad por medio del amor, del amor que es superior a toda razón, y es, él mismo, fuente de la razón, raíz de la realidad y creador de la vida y el tiempo*³⁴.

Para Fichte es imposible -tal como pretendían Spinoza y Schelling- reducir la filosofía a la religión y hacer de la primera el instrumento privilegiado de la beatitud³⁵. Además, por la heterogeneidad de sus funciones, una no sabría confundirse con la otra. La religión persigue la realización de la unidad y trata de borrar la diversidad. La ciencia se encarga de establecer la posibilidad de lo diverso. La una nos lleva a la unidad inquebrantable, la otra funda la diversidad irreductible. La fe es la visión de la unidad, la ciencia es la demostración de la génesis de lo diverso. Ambas tocan la unidad, pero ¡de qué manera tan distinta! *Cada una -como nos dice M. Gurvitch- es irreductible a la otra y conduce por su vía propia al Absoluto*³⁶.

32 FICHTE, G., *Iniciación a la vida bienaventurada*, Décima Conferencia, ed. cit., p. 256.

33 IBIDEM, p. 258.

34 IBIDEM, p. 257.- *L'évolution de la Raison, conduite jusqu'à son terme suprême, notre union actuelle avec le Verbe, se montre donc impuissante à redécouvrir l'Unité absolue. Et nous concevons négativement, par delà l'ordre entier du Savoir, par delà le Verbe extérieur à Dieu, un ordre suréminent, où l'existence phénoménale, la réalisation consciente, la distinction de Sujet et d'Objet nont plus de place où la dualité même de Dieu et du Verbe s'efface dans l'Identité pure et simple. Mais alors, puisque nous concevons problématiquement quelque chose au delà même du savoir absolu, celui-ci, quoique Fin dernière de notre conscience, en saurait être la Fin absolument dernière, où aspire cette faculté mystérieuse, insatiable, que nous avons nommée l'Amour... Tel est l'essentiel de la fameuse Théorie de l'Amour dans la Philosophie religieuse de Fichte: MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier IV: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*, ed. cit., p. 427.*

35 Esto nos aclara el por qué de la enseñanza extrafilosófica y popular del amor divino y la beatitud, que efectúa Fichte en estas conferencias.

36 GURVITCH, M., *L'Evolution de la Doctrine de la Science*, en "Rev. de Métaphysique et de Morale", 1933.

II*

La transición de Kant a Fichte, históricamente considerada, nos aporta aún nuevos datos.

Lo que se ha llamado *el escándalo de la cosa en sí* nos lleva directamente al núcleo mismo del asunto. Jacobi, Reinhold, Maimon, S. Beck representan los momentos capitales en la vía que se extiende del criticismo kantiano hasta el idealismo de la libertad. Ya sean adversarios declarados del kantianismo, como Jacobi, o partidarios independientes, como Reinhold o Maimon, todos creen ver en la concepción de la cosa en sí el punto a superar en la filosofía de Kant. Reinhold cree ver en el dualismo kantiano de la materia y la forma, de la cosa en sí y de la representación, una imperfección que es necesario corregir lo más pronto posible. La solución que propone se limita a reducir todo lo diverso a un solo principio: la conciencia -el acto de relacionar una representación tanto al sujeto como al objeto-. Lo primero para Reinhold es esta relación, que enlaza correlativa y necesariamente dos términos que en sí quedan irreductibles. Sin embargo, la dificultad no ha sido superada. Si, por una parte, la cosa en sí no es pensable, por otra parte, la presencia de una materia en el conocimiento exige ineludiblemente la existencia de una cosa en sí, puesto que quien dice materia del conocimiento alude a un elemento no producido por el sujeto y postula un objeto totalmente independiente del sujeto, que le hace frente y actúa sobre él. La postura de Reinhold no borra el dualismo de objeto y sujeto: supone aún el sujeto como referido al objeto. Su principio es, pues, relativo y no absolutamente primero.

Salomon Maimon -aquél adversario de Kant que mejor lo comprendió, según la propia confesión de éste- aborda valientemente la dificultad. La distinción entre materia y forma es algo muy relativo. En realidad, no existe ni materia pura ni forma pura. Decir que algo está dado para el conocimiento y que tiene ahí la función de materia, no quiere decir nada más que este dato es algo que no se puede deducir *a priori* de las leyes generales de la conciencia. La cosa en sí cobra cierto valor enfrentada solamente a las leyes generales de la conciencia; pero nada más. Para que su existencia -como causa de lo dado- se realice plenamente se requiere que ella sea materia en relación al sujeto tomado íntegramente y no tomado sólo en una parte de

* NOTA DE LOS EDITORES: Inicialmente el autor debió tener la intención de terminar aquí su trabajo, con un párrafo I.9 muy similar al que aquí se inserta al final. Pero decidió continuarlo, en la versión completa que presentamos, con unas glosas a las Introducciones a la *Doctrina de la Ciencia*. Hemos omitido aquí, por tanto, la conclusión inicial, reservándola para el n. IV, en el que hemos refundido ambas conclusiones.

él. Sin embargo, ello es imposible de comprobar³⁷; luego la presencia de lo dado podría explicarse tanto por la actividad inconsciente del sujeto cuanto por la influencia de una cosa en sí distinta del sujeto e impensable por otra parte.

De modo distinto G. F. Schulze y S. Beck han llegado a la misma conclusión. Kant ha debido, si él es consciente de su doctrina como idealismo absoluto, negar concluyentemente la realidad de la cosa en sí. Si no lo ha hecho -nos dice Beck- es sólo en virtud de un artificio pedagógico, en virtud de las necesidades de la exposición. Pero, sin embargo, ambos pensadores están de acuerdo en que lo único que nos permite comprender la *Crítica* y en especial la deducción de las categorías es el idealismo riguroso.

En este punto es donde aparece Fichte. Para todos estos filósofos del período crítico la cosa en sí es el elemento que rompe la armonía del sistema kantiano y como la dificultad reside íntegramente en la dualidad de la sensibilidad y el entendimiento, con su oposición tajante entre una materia del conocimiento y un sujeto cognoscente, la solución se impone por sí misma: derivar del sujeto mismo la materia del conocimiento. Esta es la labor que va a llevar a cabo Fichte. Jacobi mismo lo ha señalado: *Una filosofía pura, es decir, una filosofía enteramente inmanente... un sistema verdaderamente racional, todo eso no es posible más que a la manera de Fichte. Es evidente que todo debe ser ya dado y contenido en y por la razón, en el "yo" como "yo", en la "yoidad" (Ichheit), si la razón pura puede deducir todo de sí únicamente*³⁸.

El puesto que Fichte ha ganado en la Historia de la Filosofía no lo debe a su originalidad ni incluso, puede ser, a su fuerza de pensamiento; lo debe principalmente a que supo acoger este destino histórico que lo rodeaba, darle forma y llevarlo hasta sus últimas consecuencias con una maestría insuperada e innegable.

III

Entre las obras que Fichte creía podían mejor acomodarse para servir como introductorias a su filosofía, se cuentan en primer término -y él así lo ha señalado- las dos magistrales Introducciones a la *Doctrina de la Ciencia*. Aparecidas primitivamente en forma de artículos en el *Philosophisches Journal* en 1797, durante el profesorado de Fichte en Jena, constituyen la más didáctica e inteligible exposición de su sistema.

37 Recuérdese sobre esto la postura opuesta de Maine de Biran.

38 JACOBI, F., *Lettre á Fichte (1799)*, en "Oeuvres philosophiques de Jacobi", ed. cit., p. 313.

Fichte ha pasado siempre por ser un filósofo positivamente difícil, no sólo por lo denso e intrincado de algunos de sus textos, sino, en parte principalísima también por la continua revisión a la cual tuvo sometida su Doctrina desde su hallazgo, allá por 1793, hasta sus últimas exposiciones, ininterrumpidas hasta el año de su muerte (1814). Agréguese a este hecho la peculiar forma que toma su sistema en aquellas obras en las cuales se dirigía, no a los filósofos de profesión, sino a toda persona capaz de leer un libro, y se agravarán más las dificultades de su comprensión. En estas obras, pertenecientes al género de la filosofía *popular* (según la calificación de Moses Mendelssohn), mucho es lo que se deja de lado, mucho lo que se transforma únicamente en gracia del momento y muchas las dificultades que por estos motivos se plantean.

En el curso de nuestro examen de las dos Introducciones tendremos la oportunidad de señalar algunos de estos *impasses*. Y tendremos ocasión de ver al mismo tiempo que, si bien en unos casos no tienen mayor importancia, en otros, sin embargo, afectan a lo esencial del sistema fichteano. Que Fichte haya tenido conciencia de esto es muy probable: de aquí sus titánicos esfuerzos por demostrar la coherencia y perfecta unidad del sistema a lo largo de sus sucesivas exposiciones. Sucede, además, que el espíritu mismo de la Doctrina de la Ciencia no sólo permite, sino incluso postula la plasticidad en su uso. La Doctrina de la Ciencia responde a todo, hasta a todo; por ello Fichte la modela y remodela bajo las más diversas formas, afirmando siempre bajo esta plasticidad la identidad de su pensamiento. Plasticidad que, por otra parte, no quiere decir relajamiento en el rigor del método, ni fantasía; cosas que no sabría tolerar la *ciencia de la ciencia*.

Sin embargo, uno puede caer en la duda de si las exposiciones sucesivas de ella le dejan intacto el fondo. Si los problemas nuevos a los que se aplica y para los que no fue primitivamente hecha no la transforman, aunque sea en mínima parte. Así como no se está seguro de encontrar la doctrina de 1794 y 1797 en la época del *Destino del hombre* en 1800, no se está seguro en 1806, época de la publicación de la *Iniciación a la vida bienaventurada*, de encontrar la doctrina de 1800 y apenas si se puede reconocer la de 1794.

Todo esto nos servirá para compendiar el enfoque que las dos Introducciones dan a la Doctrina de la Ciencia, en relación con su evolución en obras venideras. Recordemos ciertas fechas más. La *Iniciación a la vida bienaventurada* constituye con *Los rasgos característicos de nuestro tiempo* y con *La esencia del sabio* una trilogía de obras, de la cual las dos últimas se publican respectivamente en 1804 y 1805. Han transcurrido cinco años desde la publicación de *El Destino del hombre*, y es mucho por lo que ha pasado Fichte en estos años y muchas las luchas que ha emprendido. Que todo esto ha influido en su producción es indudable; lo cual constituye otro factor que es preciso no olvidar para nuestro propósito.

Dicho esto, entremos en materia.

III.1.- Comienza Fichte por advertirnos que su sistema no es otro que el kantiano³⁹. Aunque bien entendido esto, no quiere decir que trate de ampararse bajo el prestigio de Kant, ni tampoco que deba entenderse y explicarse sólo en función de la filosofía crítica.

El sistema expuesto por la Doctrina de la Ciencia se sostiene o cae por sí solo, se explica, demuestra o refuta por él mismo. Y si se trata de su valor de verdad, quien tome posición frente a él -gracias a su coherencia interna- tendrá que admitirlo o rechazarlo en bloque, totalmente.

Lo que es menester entender es que con él se superan ya sean los conceptos kantianos o los antikantianos⁴⁰, en el sentido de que los primeros son llevados a sus últimas consecuencias y los segundos son extirpados de lleno. Con lo cual pretende Fichte sacar a luz el fundamento unitario de la filosofía kantiana, del cual ésta no tuvo consciencia. Por lo tanto, su exposición deberá ser distinta de la exposición de esta última.

Únicamente puede decirse -hablando de su igualdad- que son el mismo *modo de ver*. Y ¿qué es lo que ven de tal modo? La respuesta es simple, se trata de que *con toda formalidad, y no meramente por decirlo así, el objeto esté puesto y determinado por la facultad de conocimiento, y no la facultad de conocimiento por el objeto*⁴¹. En suma, que el *modo de ver* es un modo de ver idealista, no realista o dogmático.

III.2.- La Primera Introducción a la *Teoría de la Ciencia*, según reza su título, está hecha, a diferencia de la segunda, para lectores que no tengan aún formado un sistema propio de filosofía o que no crean en alguno. El requerimiento capital que se les hace es que sean capaces de creer, eso sí. Lo que no se les pide es que hayan llegado ya a una creencia, cualquiera que ella sea.

No se piense, sin embargo, que Fichte trate de imponerles dogmáticamente su pensamiento. Por lo contrario, la obra se abre con una invocación al hombre para que vuelva a sí mismo, desentendiéndose de todo lo que no sea él. *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominis habitat veritas*, decía San Agustín, y semejantes son las palabras de Fichte, y semejante es su intención: hacer que el hombre vea la

39 Primera Introducción, Advertencia Preliminar, en GAOS, J., *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, ed. cit., p. 5.

40 ID., p. 6.

41 ID., pp. 6-7.

verdad en sí mismo, que la saque de sí mismo, no que la reciba pasivamente o que se le imponga contra su propio querer.

El hombre -decía Fichte- *no debe tratar de hacer a sus semejantes, contra su voluntad, ni siquiera virtuosos o felices*⁴², puesto que nadie puede serlo sino por su propio esfuerzo. Lo único que es posible hacer es mostrarles el camino y dejar que lo elijan y sigan libremente. Y esto es lo que nuestro filósofo pretende, no sólo en la Primera Introducción, sino también en la Segunda -aunque en esta última tal intención se opaque a menudo bajo la polémica, a veces un poco dura, enderezada contra aquellos que son poseedores ya de filosofía-.

Autoobservación, introspección, esto es lo que se le pide al hombre. Que éste se ponga en pareja postura bastará para que se encuentre con la variedad de las determinaciones inmediatas de su conciencia. O con sus representaciones, como de aquí en adelante las llamará Fichte.

Por lo pronto éste será el objeto de la Doctrina de la Ciencia. Y como tal, ella debe dejarlo que se conduzca de un modo espontáneo. Tal objeto no es algo muerto, que se conduzca pasivamente frente a la investigación, sino algo vivo que engendra conocimiento de sí mismo y por sí mismo. El filósofo es quien es pasivo a su respecto, y tiene que serlo so pena de falsear los resultados con su intromisión, tal y como falsean los resultados aquellos para los cuales su filosofía consiste en su propio pensar y nada más⁴³.

Obrando de tal modo, surge de inmediato otra diferencia. Observando a las representaciones se verá que no todas presentan los mismos caracteres. En efecto, unas se nos muestran como dependientes de nuestra libertad: podemos cambiarlas, unir las o separar las gracias al libre juego de nuestra fantasía, y, por consiguiente, nos parece imposible que les corresponda algo fuera de nosotros⁴⁴. Pero hay otras que resisten a este trato, que son como son por ellas mismas; no gracias a nosotros, sino más bien a pesar de nosotros. Estas representaciones que se nos ofrecen coercitivamente como *dadas* son las que constituyen lo que se llama la *experiencia*⁴⁵ (ya sea interna o externa).

Ahora bien, respecto a las primeras, no puede surgir la cuestión acerca de su fundamento. Si son dependientes de la libertad, son como son porque yo lo he querido así y no de otra manera. En cambio, por lo que toca a las segundas, preguntar por

42 *El Destino del Sabio*, Segunda Conferencia.

43 Segunda Introducción 1, *ed. cit.*, pp. 62ss.

44 Primera Introducción 1, *ed. cit.*, p. 9-10.

45 *Id.*, p. 11.

su fundamento implica nada menos que plantearse el problema que constituye a la filosofía. Preguntar por el fundamento de las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad y por el fundamento de este mismo sentimiento, he aquí a lo que se reduce todo el preguntar filosófico, toda la filosofía.

El problema fundamental filosófico de Fichte es, en consonancia con el problema trascendental kantiano, éste: ¿cómo es posible la experiencia?, o ¿cómo llegamos a atribuir una validez objetiva a lo que sólo es subjetivo?⁴⁶

III.3.- Que la experiencia tenga que ser contingente es algo que se desprende de la pregunta misma formulada antes. Pues, sólo de una cosa que se juzga pudiera ser de otro modo, esto es, contingente, puede preguntarse por su fundamento. Este fundamento -recordémoslo- no es nuestra libertad. Tendrá que ser por consecuencia algo necesario en ambos sentidos: necesario frente a lo contingente y necesario frente a la libertad -ya veremos en qué sentido-. Además si lo fundado es la experiencia y si lo fundado y lo fundante no se confunden y en cuanto son tales cosas se oponen uno a otro, se refieren uno a otro, ello querrá decir que el fundamento tendrá que caer fuera de la experiencia⁴⁷. La filosofía, o mejor dicho, la Doctrina de la Ciencia es la que se encargará de decirnos qué puede ser éste.

El filósofo tendrá que elevarse *sobre el fenómeno hasta llegar al fundamento inteligible y no fenoménico del mismo*. Y en cuanto que mi consciencia es un hecho, un hecho de la experiencia interna, será necesario derivarla de un fundamento a su vez, como cualquiera de los otros hechos de la experiencia⁴⁸.

III.4.- El problema que se suscita ahora es precisamente el ver qué sentido tiene el preguntarse por algo más allá de la experiencia. ¿Acaso es posible para el ente racional finito ir más allá de la experiencia? Y si ello es posible, ¿cómo lo consigue?

De la respuesta que demos a esta última pregunta dependerá lo que hayamos de responder a la primera. Según Kant, el rebasamiento de la esfera de la experiencia es imposible; no así bajo la concepción de Fichte. Y en rigor se podría decir que es aquí que se plantea un serio problema para nuestro filósofo. En efecto, sobrepasar la experiencia para Fichte no quiere decir otra cosa aquí que separar aquello que se da unido en la experiencia. Esto es, separar por un lado a la *cosa* y por otro a la *inteligencia*. Aquello que es independiente de nuestra libertad y aquello que debe cono-

46 IBIDEM y Segunda Introducción 2, en ID., p. 66.

47 Primera Introducción 2, en ID., p. 13-14.

48 Vid. HEIMSOETH, H., *Fichte, ed. cit.*, p. 99.

cerlo⁴⁹. Si rompemos su unidad abstrayendo de uno de los dos, con ello bastará para que nos elevemos por encima de la experiencia; para que la transpaseemos.

Empero la cosa no se presenta de un modo tan sencillo. Dijimos más atrás que la misma consciencia como un hecho de la experiencia interna debía derivarse de un fundamento, que en este caso deberá ser preconsciente. Entonces parece como si en un caso nos quedáramos en la experiencia bipartida y en otro fuéramos más allá aun de esta experiencia analizada en sus partes componentes. El hecho no está claro hasta aquí, y por lo pronto no nos queda otra cosa que hacer que mostrarlo en espera de una aclaración posterior.

III.5.- Si en tal abstraer una de otra las partes constitutivas de la experiencia se obtiene una inteligencia en sí, separada de la relación con las cosas, entonces a parejo proceder le llamaremos *idealismo*. Si, por lo contrario, aquello que obtenemos es lo opuesto a la inteligencia, es decir, la cosa en sí, nuestro abstraer será designado como *dogmatismo*.

De esta manera, el *objeto* de cada una de estas filosofías o el fundamento explicativo, propuesto por ellas, de la experiencia, es en cada caso muy distinto. Entre el objeto del idealismo y el del dogmatismo hay una diferencia muy grande por lo que respecta a la relación que guarda cada uno con la consciencia. Ya vimos que todo aquello de que se es consciente se puede presentar de dos modos capitales: o bien aparece el objeto como producido únicamente por la representación de la inteligencia, libremente, o bien se nos presenta como sosteniéndose sin la ayuda e intervención de la misma. Este modo de presentación es lo que constituye la experiencia. Ahora bien, con la experiencia hemos efectuado una dicotomía, por un lado hemos separado a la inteligencia y por otro a la cosa en sí. Y ambos, idealismo y dogmatismo, pretenden explicar la experiencia por uno solo de estos factores.

Pero ¿logra el dogmatismo su propósito? ¿La *cosa en sí* basta para explicar y fundamentar la experiencia? La respuesta de Fichte es negativa. La *cosa en sí* no se da en la experiencia, pues experiencia no quiere decir otra cosa que un *pensar* acompañado del sentimiento de necesidad⁵⁰. ¿Tendrá algún otro modo de mostrarse en la consciencia? Tampoco. Eso es precisamente la enorme diferencia que separa el objeto del idealismo del objeto del dogmatismo. Lo que la dicha dicotomía de la experiencia nos entrega no es por un lado a la cosa en sí, totalmente privada de relación con la inteligencia, y a ésta por otro. El por qué de esto es bastante simple. Es claro

49 Primera Introducción 3, a la *Teoría de la Ciencia*, ed. cit., p. 15.

50 ID., 4, p. 20.

que podemos considerarlos separados totalmente. Pero ¿cómo es posible esto? ¿Acaso no interviene la inteligencia en este poner algo como fuera de ella? Porque ¿cómo podríamos saber que existe la cosa en sí si hacemos total abstracción de este saber que nos procura la inteligencia? La solución cualifica la operación tanto como su resultado: es sólo gracias a la fantasía que podemos hacer esto y la cosa en sí viene a quedar reducida a una mera invención, cuya realización depende únicamente del éxito del sistema dogmático⁵¹. Ambas -la inteligencia y la cosa- se dan juntamente e independientes, e independientes juntamente no lo pueden ser. La inteligencia es la que tiene la primacía. En la relación inteligencia-cosa, el primer término es lo independiente frente a la dependencia del segundo.

Bien expuestos, estos dos términos no significan otra cosa que lo siguiente: en un extremo tenemos al *objeto* determinado ya en cuanto a su constitución, es la cosa, y en el otro extremo tenemos al *objeto* presente simplemente en cuanto a su existencia, pero determinable en cuanto a su naturaleza; es la inteligencia determinada por ella misma.

Esta determinación activa es justamente lo que hace a la inteligencia precisamente un objeto de la experiencia: *sin esta determinación no es nada, y sin ella ni siquiera es sino como algo elevado por encima de toda experiencia*⁵². Su existencia está presupuesta de antemano, es lo que debe ser determinado por la autodeterminación, es lo *en sí* y el fundamento de este objeto cuya constitución depende -bajo ciertas condiciones que ya saldrán a la luz- simplemente de la inteligencia. Pero fijémonos que lo *en sí* de la inteligencia, su fundamento, se presenta como algo real igualmente a su conciencia⁵³. No como a semejanza de la *cosa en sí*, que no viene a ser más que un engendro de la fantasía. Y se presenta como lo que es, como fundamento de la experiencia, fuera de ella; pues un objeto de la experiencia está ya determinado y lo *en sí* no lo está, sino que es determinable.

Esto viene a resolver la cuestión que dejamos más atrás sin respuesta. Pues es, efectivamente, por el solo hecho de descomponer a la experiencia en sus partes constitutivas por lo que nos remontamos sobre ella.

III.6.- Este *yo en sí* es, por lo tanto, el fundamento explicativo de la experiencia que el idealismo propone. Y decimos únicamente: *propone*. Pues el idealismo no puede imponerse sobre el dogmatismo, no puede refutarlo y, es más, no quiere ha-

51 ID., 4, p. 21.

52 ID., 4, pp. 19-20.

53 Cfr. *supra*, I.2.1.

cerlo. "Para nosotros" sí podemos refutar su sistema. Es refutable... Un mero soplo del hombre libre lo derrumba. Sólo "para ellos" no podemos refutarlo⁵⁴.

La ventaja que el idealismo tiene sobre el dogmatismo: el hecho de que puede mostrar en la consciencia su fundamento explicativo de la experiencia; el dogmatismo la reduce a la nada. No niega ésta la consciencia de la autodeterminidad, de que nos tenemos por libres; pero la convierte en apariencia e ilusión, y la inteligencia libremente actuante queda de esta manera imposibilitada para servir como fundamento. Por este hecho queda transformada en una cosa más entre las cosas y es sólo explicable en todas sus determinaciones gracias a la influencia de la cosa en sí sobre nosotros. Sólo que no sabemos esto, y por eso a las determinaciones no les atribuimos ninguna causa o, lo que viene a ser lo mismo, las atribuimos a la libertad. De aquí que todo dogmático consciente sea fatalista y materialista⁵⁵.

Pero a su vez el dogmático no puede refutar al idealista. La cosa en sí sigue siendo una quimera ante los ojos de este último. El primero podría ser refutado sólo partiendo del postulado de la libertad e independencia del yo; pero es éste justamente lo que él niega. El segundo podría ser refutado sólo en el caso de que aceptara la cosa en sí, lo cual es imposible. De todo lo cual se infiere no sólo la incompatibilidad de los dos sistemas, sino también la inconsecuencia de su mezcla en un sistema único. La posibilidad de una síntesis dependería de que se supusiese una transición continua desde la materia al espíritu, o desde la necesidad a la libertad, o a la inversa en ambos casos.

Esto supone, pues, que entre uno y otro sistema se tenga que elegir. La discusión queda centrada sobre un punto capital: ¿debe renunciarse a la independencia del yo en favor de la independencia de la cosa o, por lo contrario, a la independencia de la cosa en favor de la independencia del yo? Y aquí es donde cabe hacerse la pregunta ¿qué es lo que impulsa al hombre a decidirse en favor de uno o de otro?

La razón -nos dice Fichte- no nos suministra ningún fundamento decisivo para la elección. Y es que no se trata en este caso de poner un término o no después de otro en una serie indefinida, sino se trata más bien de la iniciación de una serie, la cual depende simplemente de la libertad del pensar. Tenemos que elegir. La elección

54 Segunda Introducción 10, *ed. cit.*, p. 162.

55 Cf. FICHTE, G., *El Destino del Hombre I*; En el primer caso, son fuerzas exteriores, invisibles para mí, que ponen fin a mi irresolución y limitan a un solo punto mi actividad, mi voluntad... En el segundo caso, es el mismo yo el que, independiente y libre de la influencia de todas las fuerzas exteriores, pone fin a su irresolución y el que se determina por el conocimiento del bien, libremente producido en sí. *El destino del Hombre I*, *ed. cit.*, p. 82.

presupone la libertad y, como la resolución del libre arbitrio debe tener un fundamento, este acto presupone la inclinación y el interés. En último término la divergencia entre el dogmático y el idealista no es más que una divergencia de interés⁵⁶.

En la marcha de la humanidad, y antes de que se haya alcanzado el último estadio, hay dos géneros de hombres. Aquellos que únicamente se sean como cosas entre cosas, como un producto de ellas y que todo lo que han llegado a ser lo han sido gracias al mundo exterior, éstos no se serán nunca como libres. Pero frente a ellos se alza otra clase de seres. Quienes saben que todo lo que son lo han llegado a ser por sí mismos, en lucha continua contra todo, en acción incansable, éstos no necesitan el apoyo de las cosas. Se sienten libres y son libres.

Lugar éste donde resuena la vida misma de Fichte. De ese hombre que luchó tanto, que fue un dogmático convencido, que llegó según su propia confesión al idealismo *a través de la inclinación sentimental* que sentía por lo contrario. De este hombre que a lo largo de toda su existencia no quiso ser nada más que hombre. Nada más, sí; pero nada menos.

Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es.

III.7.- Ahora es cuando Fichte, desde su postura, refutará completamente al dogmatismo. La ineptitud de su explicación de la representación se pondrá ahora de manifiesto.

Desde el punto de vista dogmático la representación se hace comprensible suponiendo la influencia de la cosa en sí sobre la inteligencia. Pero lo que el dogmático no ha visto es el enorme abismo que separa una de otra. Lo que la inteligencia es, lo es para sí misma. En cambio, de una cosa no podemos afirmar que sea para sí misma, sino que por lo contrario, es para una inteligencia. Con su ser-puesta por una inteligencia está ya puesto al mismo tiempo aquello para lo cual ella es y nada ha menester añadirse a ella⁵⁷. Hay, pues, en ella una doble serie: de lo real y lo ideal; en cambio a la cosa sólo le conviene una serie: la de lo real. Inteligencia y cosa residen, según esto, en dos mundos y el paso de uno al otro es infranqueable.

El puente que el dogmatismo trata de tender entre un mundo y el otro, lo constituye la causalidad. Pero la tentativa cae por su base. La causalidad alude a una se-

56 Primera Introducción 5, a *la Teoría de la Ciencia*, ed. cit. p. 5.

57 El yo es *para sí*, mientras que todo ser objetivo debe estar referido a una consciencia *para la cual existe*. El yo es *por sí* y *para sí*; no puede ser conocido inmediatamente más que *por sí mismo*.

rie real, no a una doble. La causa -un ser- produce un efecto, pasa a algo distinto que ella, opuesto a ella y produce algo, un ser y nada más. Un ser *para* una posible inteligencia que no es él, y no *para* él mismo. El efecto seguirá siendo ser como la causa. La inteligencia no se obendrá si no se añade por medio del pensar como algo primario absoluto y no cosificado.

Por ello es que, haciendo a un lado lo que de único y singular tiene la inteligencia, el dogmático trate de convertirla en una cuasicososa o quisicosa. Se ha querido suponer a la inteligencia o el alma constituidas de tal forma que mediante la influencia de la cosa puedan surgir representaciones. Sin embargo por este camino no adelantamos nada. Sólo entendemos una influencia mecánica y nos es absolutamente imposible pensar otra.

Del principio del dogmatismo no puede deducirse nada, como hemos visto. Pero es en esta deducción precisamente que consiste la filosofía. Ahora se nos hace comprensible claramente lo que es el dogmatismo: una postura falsa frente a la verdadera postura que representa el idealismo y no obstante necesaria mientras haya un tipo de hombres que crean en ella. Una postura que se impondrá a todos aquellos que no hayan llegado a un cierto grado de independencia y de libertad de espíritu para comprender la esencia de la inteligencia. Y a este hombre no se lo podrá refutar porque ni siquiera podrá comprender en qué se basan los argumentos de su contrario. Todos los cuales chocarán *contra el blando modo de pensar de nuestra época... Yo necesito advertir que la teoría de la ciencia no procede de este blando modo de pensar, no cuenta con él*⁵⁸.

III.8.- El idealismo ha explicado las determinaciones de la consciencia por el actuar de la inteligencia. Este es el punto radical. Fichte interpreta la realidad del yo de un modo dinámico, activo, como un puro hacer, actividad, agilidad o hazaña: *Tathandlung*⁵⁹; no se trata del ser en el sentido de las cosas, sino de la pura dinami-

58 Primera Introducción 6, *ed. cit.*, p. 41.

59 Será bueno advertir aquí que en Fichte se pueden distinguir tres especies de yo y dos especies de libertad. En primer término tenemos al yo que se identifica con la forma original (la *yoidad*); enseguida encontramos al yo sujeto, que en el interior de esta forma se opone al objeto. Este último resulta de la manifestación del yo original (gracias a su determinación). Y en el interior de este yo sujeto, Fichte distinguirá -ya que él es sujeto en general- los yo particulares, que son como tantas mínadas que especificarán este yo general. En cuanto a la libertad tenemos: 1° una libertad original extratemporal que es la manifestación primera de la forma de donde resulta la posición de sus dos elementos (lo objetivo y lo subjetivo); y 2° una libertad subjetiva que no puede tomarse, ni ejercerse más que en los individuos particulares que tienen de ella, cada uno, una consciencia par-

cidad. La inteligencia es un puro actuar y nada más, incluso no se le puede ni aun llamar un *ente activo*⁶⁰, puesto que con esta expresión se alude más bien a algo estable que pudiera estar dotado de actividad; y es que, tengámoslo bien presente, la consciencia no es un ser propiamente dicho, un *ser estable*, ya que estabilidad es el resultado de una acción recíproca y no hay nada con que pudiera estar la inteligencia en acción recíproca⁶¹. Es del actuar de esta inteligencia que deben ser deducidas ciertas determinaciones, determinadas representaciones: las de un mundo, de un mundo presente sin ayuda de nosotros, material, situado en el espacio y el tiempo, etc. Ahora bien, para deducir lo determinado de algo se requiere que este algo esté ya determinado, pues de lo indeterminado no se llega a lo determinado. Por lo tanto el actuar de la inteligencia que es el fundamento de tales determinaciones, tiene que ser un actuar determinado. ¿Por quién? Determinado por ella misma y su esencia. Así, llegamos a ver que la inteligencia actúa, pero que sólo puede, en virtud de su propia esencia, actuar de una cierta manera⁶².

Si pensamos esta manera necesaria del actuar abstraída del actuar mismo, la llamaremos muy adecuadamente las leyes del actuar necesario de la inteligencia. En este punto, es donde alcanzamos la cúspide del pensar filosófico, donde se cumple la especial misión que Fichte confiara a la filosofía: responder a la pregunta que interroga por el fundamento de las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad y por el fundamento de este sentimiento. La última parte de la pregunta se explica por el hecho de que la consciencia siente represión en este su actuar, no porque recibe una impresión exterior, sino porque siente en esa coyuntura los límites de su propia esencia. Tal es lo que le permitirá a Fichte explicar la sensación, por ejemplo.

El idealismo que procede de este modo, suponiendo tal explicación para las leyes necesarias de la inteligencia, es llamado idealismo crítico o trascendental, en oposición a un idealismo dicho trascendente que deduciría, del libre actuar sin ley de la inteligencia, las representaciones determinadas. El idealista crítico, en cambio,

ticular. La primera es la actividad; la segunda la libertad en sentido estricto. Pues libertad es libertad vinculada, libertad contenida. Sólo la pura agilidad original es libre de toda resistencia, es absoluta libertad y actividad en este sentido; pero precisamente por eso no es actividad *determinada*. Ni es libertad del ser consciente -puesto que para llegar a la consciencia de la actividad tiene que haber resistencias a la libertad-, y más bien ante los ojos de éste aparece como algo necesario. Vid. HUFMISOETH, H., *Fichte*, ed. cit., p. 164.

60 Primera Introducción 7, a la *Teoría de la Ciencia*, ed. cit., p. 42.

61 Cfr. I.2.2.

62 Digamos que es la libertad tomada en el primer sentido que se manifiesta en la libertad tomada en el segundo.

puede ponerse a la obra de dos maneras: o bien deduce de las leyes fundamentales de la inteligencia el sistema de los modos de actuar necesarios y al par que él las representaciones objetivas que surgen por obra suya, o bien saca de alguna parte -no se sabe de dónde- estas leyes tales como se aplican ya inmediatamente a los objetos, es decir, en su grado inferior. El criticista que procede de esta forma no ha llegado hasta las últimas consecuencias que su filosofar implica. No sabría dar una razón que demostrara plenamente que tales leyes son leyes inmanentes del pensar. Muchos interrogantes se abrirían después de esto: ¿de dónde le viene entonces el conocimiento material de tal o cual ley? Si tales leyes no explican más que las *propiedades* y *relaciones* de la cosa, ¿de dónde procede aquella que tiene estas relaciones y propiedades? ¿De dónde procede la materia que se recibe en estas formas?

Fichte, en cambio, sabe que la cosa surge en realidad por un actuar según estas leyes. Y que surge en su totalidad sólo cuando se hace actuar a la inteligencia en la totalidad de sus leyes y no en parte de ellas. La cosa no es más que *todas estas relaciones unificadas por la imaginación y que todas estas relaciones juntas son la cosa*⁶³. Materia y forma no son algo distinto, pues la total conformación es la materia. Formas aisladas sólo encontramos en el análisis. El objeto es en último término la síntesis primitiva de todos estos conceptos. Sólo este idealismo integral es quien tiene la visión del total proceder de la razón. Es el sistema completo y acabado del cual el idealismo en el sentido anterior no es más que una parte. Y tal es la relación en que Fichte siempre ha visto su filosofía con la de Kant: como el cuerpo de doctrina que únicamente ha sido expuesta en parte por las tres *Críticas* kantianas y los escritos que las completan.

La Doctrina de la Ciencia representa al idealismo transcendental integral. Su método será brevemente bosquejado en este lugar. Se podrá decir, resumiendo, que la marcha del idealismo es un ininterrumpido avanzar de lo condicionado a la condición y así hasta que las condiciones de lo sentado en primer lugar estén completamente agotadas. Se muestra, pues, que algo no es posible, sin que al par suceda aún algo distinto, ni esto otro sin que al par suceda algo tercero y se sigue en tal forma paulatinamente hasta el término de la serie, haciéndose con ello plenamente comprensible en su posibilidad aquello de que se partió⁶⁴.

63 Primera Introducción 4, a la *Teoría de la Ciencia*, ed. cit., p. 47.

64 Cfr. I.2.3.

Los últimos resultados del idealismo integral son los *a priori* en el espíritu humano. Empero lo *a priori* y lo *a posteriori* no son para este idealismo dos cosas, sino exclusivamente una⁶⁵. La filosofía anticipa la experiencia *entera* pensándola como necesaria y desde este punto de vista es, comparada con la experiencia real, *a priori*. *A posteriori* lo es -caso en que el razonamiento y la experiencia concuerden tanto se considera exactamente esto mismo como dado en la experiencia. En el caso en que no concuerden el razonamiento y la experiencia, la filosofía será necesariamente falsa.

Al contenido de la filosofía no le conviene, según lo que acabamos de decir, otra realidad que la del pensar necesario. Pensar que abarca a la experiencia en su totalidad. El todo le es dado al idealismo desde el punto de vista de la conciencia necesaria y queriendo conocer a este todo de más cerca, el idealismo tiene que analizarlo no con tanteos, sino según la regla determinada de su composición, que no es otra que la razón.

IV

Frente a la posición que ocupa Fichte en la historia del pensamiento, la cuestión que ya de inmediato nos asalta es aquella que versa sobre la influencia que él ha ejercido sobre ese mismo pensamiento.

¿Perdura Fichte hasta nuestros días? La respuesta que debemos dar se bifurca en dos direcciones. Su rígido sistema que se sostiene -según su propio parecer- o se derrumba enteramente y por sí solo, no ha tenido una vitalidad perenne. Los fichteanos fueron pocos. Y no ha habido en nuestro tiempo nadie que propugnara por la vuelta a Fichte. ¿Quiere esto decir que nada se conserva de él? Sí y no; su sistema se ha desvanecido, pero el aliento que de él se desprende vive y seguirá viviendo durante todo el tiempo que el hombre se acuerde de sí mismo.

Tomando los indicios puramente externos se corre el riesgo, muy a menudo, de falsear la perspectiva misma en que su influencia debe tomarse. Pongamos un ejemplo. En nuestros días no hay neocartesianos; pero ello no quiere decir que el espíritu mismo del cartesianismo no aliente en nuestra cultura. Nada de ello está ahí presente, sino sólo en espíritu; lo material, la doctrina han desaparecido. Semejante caso se da con Fichte: su sistema no es hoy por hoy, algo viviente.

65 Primera Introducción 7, a la *Teoría de la Ciencia*, ed. cit., p. 53.

La doctrina fichteana ha terminado por sucumbir ante sistemas o intuiciones aisladas más comprensivas⁶⁶, pero su espíritu es hoy más poderoso que nunca. Y podríamos afirmar que es ahora cuando es posible comprender a Fichte hasta la raíz última de su pensamiento. Baste un dato para que esto se nos haga más patente: su entronque -siguiendo la línea que pasa por Maine de Biran, Gratry, Brentano, Dilthey, o por la línea Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Ortega- con el existencialismo es innegable. Y para Heidegger o Sartre constituye un antecedente de no escasa importancia. Lo cual, para un cierto modo de ver, es suficiente.

La otra dirección que toma la respuesta a la pregunta por la pervivencia fichteana apunta al peculiar *pathos* de humanidad que se desprende de sus obras. Es el ejemplo mismo de su vida, su pensamiento sobre lo que deberían ser las relaciones entre los individuos, su *paideta*, lo que, como hombres que somos, nos toca más hondamente. En este aspecto, Fichte es impercedero. Y él mismo lo sabía. Las palabras con que cierra la Segunda Conferencia sobre el *Destino del Sabio* es este llamado y entrega a las generaciones venideras:

Quienquiera que seas, de ti puede decir cualquiera que, por el hecho de poseer semblante humano, eres un miembro de esta gran comunidad (humana); aun cuando mi acción tenga que atravesar un número infinito de miembros, yo puedo decir que influyo sobre ti, como tú puedes decir que influyo sobre ti, como tú puedes decir que influyes sobre mí; nadie que lleve el sello de la razón en su frente, por grosero que sea éste, puede carecer de importancia para mí. Y, sin embargo, yo no te conozco a ti ni tú a mí. ¡Oh, tan verdad como que nuestro común destino es ser buenos y ser cada vez mejores, es que llegará un tiempo (aun cuando hayan de transcurrir millones y billones de años, ¿qué es el tiempo?) en que te arrastraré tras de mí, pues mis beneficios se cruzarán con los tuyos y nuestros corazones estarán enlazados por el dulce vínculo de un amor y de un auxilio mutuo!

66 Tomada, claro es, en el sentido en que él quiso que se tomara.