

*Fichte y Nietzsche. Reflexiones sobre el origen del nihilismo **

1. Con el título *Fichte y Nietzsche* se intenta indicar la estrecha y en cierto modo sorprendente relación que hay entre estos dos grandes creadores de nuevas y revolucionarias concepciones acerca del hombre y de la realidad. Se llega aquí inclusive a defender que Fichte y Nietzsche son momentos de un mismo proceso, de un mismo impulso creador, cuya inauguración preside Fichte, y en el que Nietzsche incita, diagnostica, inclusive protagoniza, una de sus posibles derivaciones.

2. No se afirma que Fichte contenga ya *in nuce* lo más significativo del mensaje de Nietzsche, como en relación a la doctrina del Nihilismo pretenden hoy algunos investigadores. Más bien, que es quien ha forjado las condiciones que determinan e impregnan la atmósfera en que vivió Nietzsche. De hecho, cuando «el gran Fichte», como le llama Nietzsche, impone inexcusablemente a los románticos y continuadores la nueva concepción del hombre y del compromiso de éste consigo mismo, con los otros y con la realidad, limita y angosta el campo en el que cada cual tendrá que abrirse camino sin ayuda ajena. Y la tarea que con ello se impone al ser humano resulta tanto más inevitable, cuanto más «existencialmente» es presentada; porque el espíritu de los tiempos recoge y agranda el eco de la doctrina sobre el hombre nuevo, primero desde el romanticismo y después de modo generalizado, hasta que el vivir humano pierde sus viejas y fir-

* El presente estudio, redactado originalmente en alemán, fue leído y ofrecido a discusión en la sesión anual de la *Europäische Nietzsche-Gesellschaft*. Lo he traducido bastante fielmente, salvo en pocas expresiones en que he buscado un giro más adecuado al espíritu de nuestro idioma. Lo que sí he hecho ha sido aumentar, y en algún caso detallar, las notas, por creerlo necesario para una edición española.

mes bases. El hombre se hace responsable de sí mismo, y no por puro deber como en Kant, sino por necesidad. En una palabra, lo que Fichte encarna es la ruptura con el viejo mundo y muy especialmente en la medida en que proclama la identificación entre actuar y ser, sin posible recurso a Dios, a una moral o a un bien extraño. Su grandeza personal se refleja en el anuncio de su trascendental descubrimiento como una alegre *Iniciación a la Vida feliz (Anweisung zum seligen Leben)*. ¿Habrá sospechado en algún momento que su mensaje liberador se convertiría en carga y desesperación para los otros? Seguro que no. El habló para «vivos», no para «muertos». Y «vivos» eran para él, aquellos que pueden y quieren realizar la autoafirmación y protagonización de sí mismos. Pero su doctrina afectaba más profundamente que las de Spinoza y Kant, y ahora de modo ya definitivo, a la naturaleza del Bien, esto es, a la naturaleza del apoyo objetivo y mostrenco del actuar. El desmoronamiento de un Bien aislado y extraño (no, naturalmente, del Bien mismo) en torno al cual gravitaría la voluntad, puso primeramente en crisis la seguridad en la autodestinación y en el conseguir orientarse por referencia a instancias exteriores; posteriormente deformó el Bien en Valor. Con ello nace la doctrina de los valores, la Axiología, que no es en el fondo más que una escapatoria para la incómoda e inevitable confrontación del hombre con el Bien, y que a fin de cuentas no resuelve el problema, como intentaremos indicar.

Nuestra intención es, por tanto, denunciar esa deformación del Bien en Valor, que Nietzsche encuentra ya como un acontecimiento cultural e histórico; dejar claro su origen remoto, pero genuino en la doctrina de Fichte; y, por último, hacer comprensible el Nihilismo como la respuesta correspondiente a una manera especial de valoración: la cristiana.

3. Con ello damos ya por supuesto desde un principio que muy especialmente la obra de Nietzsche no se deja analizar en sí misma al margen del movimiento histórico en que nace, movimiento que él llega a manipular y a proyectar al futuro. Su pensamiento nos invita a dirigir nuestra atención al espíritu de una época que todavía en parte —o tal vez especialmente—, es la nuestra. Para conseguir captarla es preciso hallar su morfema y revivirlo en nuestro espíritu. Sólo así saldrá a la luz la plata-

forma cultural, cuyo origen es impensable sin Fichte. El gran fundador del llamado Idealismo alemán fue el iniciador de casi todas las corrientes del pensamiento posterior, el que marcó las tendencias que la historia emprendió tras él por sus gigantescas contribuciones, y al que aún no rendimos justicia. Con razón afirma Friedrich Heer: «Las posibilidades del siglo XIX y de una buena parte de las del siglo XX radican de hecho en el pensamiento, en la voluntad y en los proyectos de este hombre»¹. Ya Friedrich Schlegel, como es bien sabido, había visto muy tempranamente en Fichte una de las tres grandes tendencias de la época, junto al *Wilhelm Meister* y a la revolución francesa².

4. Quizá no sea necesario aclarar, que cuando nos referimos a la mencionada conexión entre Nietzsche y Fichte, no pensamos en una secuela inmediata de la lectura y estudio de la obra de Fichte por aquél. Rara vez fue estudiado Fichte en serio durante la segunda mitad del siglo XIX, y aparte de los *Discursos a la Nación alemana* fue un autor muy poco leído. Por otra parte, Nietzsche no ha desperdiciado mucho tiempo en el estudio de los filósofos. El mismo Schopenhauer, al que descubrió no mucho después de la salida de la Schulpforta, como él mismo nos cuenta, fue, al menos al principio, muy superficialmente comprendido, como afirma con razón Iwo Frenzel. Sólo más tarde, hacia 1884, se decide Nietzsche por el estudio de la Filosofía³. En 1881 había leído a Spinoza («casi no conocía a Spinoza»⁴), y la verdad es que la interpretación que hace del mismo deja mucho que desear. La poderosa personalidad de Nietzsche y su modo de marcar profundamente cuanto tocaba no le permitían una desapasionada lectura de los otros. Wilamowitz-Moellendorf, que entonces tenía veinticuatro años de edad, pudo señalar en su aguda crítica del *Nacimiento de la Tragedia*, pocos meses después de su publicación, graves lagunas en los conocimientos filológicos

¹ En *Europa Mutter der Revolutionen*, Stuttgart, 1964, p. 93.

² Frag. 216, de los *Fragmente* (*Atheneum*, 1798, I 2): «Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister sind die grössten Tendenzen des Zeitalters...»

³ Carta a Overbeck, de 7 de abril de 1884. Cf. la carta a Peter Gast, del 2 de septiembre del mismo año.

⁴ Carta a Overbeck, de 30 de julio de 1881.

de Nietzsche⁵, lo que con seguridad no le animó mucho a proseguir su tarea de Cátedra. Pero ello no significa que Nietzsche no estuviera totalmente compenetrado con el espíritu de su época. Sólo que sus conocimientos y, sobre todo, su peculiar manera de trabajarlos, tenían más que ver con una especie de vivencia adivinatoria, que con el estilo del sereno análisis. Con seguridad consiguió una más honda penetración en la obra de Hölderlin (entonces casi un desconocido) y en la de Jean Paul, al límite de su adolescencia, que en la de otros autores de carácter más especulativo.

5. Naturalmente, Nietzsche había leído algo de Fichte, quizá en los tiempos de la Schulpforta. Por lo menos creo encontrar en su obra referencias a dos obras de aquél: A los *Discursos* y al llamado *Escrito del Ateísmo*. (*Sobre el fundamento de nuestra Fe en un Gobierno divino del Mundo*). Y es curioso comprobar, que las pocas alusiones a Fichte acontecen en el campo de la reflexión sobre germanismo, salvo en un caso. Pero esta excepción es en el fondo relativa. Se encuentra en la *Vita* que compuso para Georg Brandes, cuando dice que tuvo «la felicidad» de ser «alumno de la venerable Schulpforta de la que han procedido tantos (Klopstock, Fichte, Schlegel, Rank, etc.) que entran en consideración en la literatura alemana»⁶. Sus escasas alusiones nos permiten saber, a pesar de todo, que leyó los *Discursos a la Nación alemana* (citados en *Más allá del Bien y del Mal*) y, casi con toda seguridad, el *Escrito sobre el Ateísmo*. Efectivamente, en *Aurora* cita la frase «del gran Fichte», de que «la verdad tiene que ser dicha, aunque el mundo se haga añicos»; la cual, si no me equivoco, es una libre transcripción del texto siguiente: «No debes mentir, aunque el mundo se desmorone en ruinas»⁷. Es típico el que Kant, y tras él Fichte, hayan visto paradigmáticamente el talante moral del hombre (por los abundantes ejemplos extraídos de este área) en su valor para decir la verdad, o sea, en una forma especial de afirmarse a sí mismo.

6. Y a pesar de esas escasas alusiones a Fichte debemos ver en éste al iniciador de la orientación en la que se inscribirá pos-

⁵ Los escritos de la «polémica» (de Rohde, Wagner y Wilamowitz-Möllendorf) han sido reeditados por Olms, Hildesheim, 1969.

⁶ Carta del 10 de abril de 1888.

⁷ FICHTE, S. W.: V, pp. 185-186.

teriormente Nietzsche, sobre todo si consideramos la doctrina del Nihilismo y su elaboración como uno de los temas centrales de su pensamiento. Estamos de acuerdo con Heidegger cuando menciona como las cinco importantes rúbricas de la «Metafísica» de Nietzsche: el «nihilismo», la «inversión de todos los valores precedentes», la «voluntad de poder», el «eterno retorno de lo igual» y el «superhombre»⁸. Efectivamente, reúnen estas cinco temáticas fundamentales lo más decisivo del pensamiento de Nietzsche. Resulta especialmente fácil ver, cómo la doctrina de los valores de Nietzsche está en relación con su concepción de la Voluntad y su proclamación del Nihilismo. En el fondo son sólo aspectos de una única concepción revolucionaria del ser humano y de su realidad, niveles de un profundizamiento progresivo en la nulidad de los valores de la moral convencional, en el descubrimiento de la contraposición entre ley y espontaneidad de la vida. En estrecha conexión con estos grandes temas están la teoría del Superhombre, fórmula expresiva que concentra y sublima sus precedentes admoniciones, cargadas de emotividad, acerca de la convulsión que debe sufrir el hombre; y el Eterno Retorno de lo Igual, dramatización poética y desesperada del destino, en un intento casi inconceptuable de encerrar al Nihilismo sobre sí propio, como afirma en su conocida declaración de la *Voluntad de Poder*: «Pensemos este pensamiento en su forma más fructífera: La existencia, tal como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: el 'eterno retorno'. Esta es la forma más extrema del Nihilismo: ¡La nada (lo 'sinsentido') eterna!»⁹.

7. Pero no nos dejemos engañar por la conexión de la Nada con el Nihilismo. El Nihilismo de Nietzsche no es un encuentro con la Nada, sino con una concreta negación: la de los valores precedentes. Como Nietzsche mismo afirma: «¿Por qué es *necesario* a partir de ahora el surgimiento del Nihilismo? Porque nuestros mismos valores precedentes extraen de él su última consecuencia; porque el Nihilismo es la lógica de nuestros grandes valores e ideales pensada hasta el fin; porque tenemos que comenzar por vivir el Nihilismo para descubrir cuál era propiamente el

⁸ Nietzsche, 1.ª ed., Neske, 1961, vol. II, p. 40.

⁹ *Der Wille zur Macht*, 2.ª ed., Naumann, 1906; 55, p. 48. (Hoy resulta inadmisibles el radical rechazo de Schlechta de esta obra.)

valor de esos 'valores'... Alguna vez necesitamos tener *nuevos valores*»¹⁰. En suma, tienen que ser destruidos y superados los ideales que nos ha dejado en herencia la cultura occidental... en nombre de nuevos valores; valores que encontrarán su origen en la voluntad de poder, en la voluntad autónoma. Y para ello es preciso que el campo de la acción práctica se haga problemático y pasajeramente nulo. Si se considera que tal campo es la realidad en que vive el hombre, más aún, la única con que cuenta, entonces éste queda inmerso provisionalmente en la nada de los valores vacíos de una tradición, que se ha hecho inválida.

Pero repitamos que tal nada es sólo relativa, como el Nihilismo de Nietzsche es sólo un relativo Nihilismo, aunque haya comprometido el ser con la problemática realidad del mundo de los valores, que no otra es la tendencia nativa de la Axiología.

8. De hecho, la presentación del valor como algo que *vale*, pero que propiamente no *es*, como ya se anunciaba en el *Microcosmos* de Lotze —por tanto, en los años juveniles de Nietzsche—, presupone que la realidad encarada desde el punto de vista de la vida afectiva o de la voluntad (que así se desarrolla el planteamiento de Lotze) es una trama de valores. Bastará que en la confrontación del hombre con la realidad cobre la voluntad un cierto primado, para que la Axiología pueda pretender su «primacía» sobre la Metafísica. El problema radica en determinar la naturaleza de ese «cierto» primado. No bastará uno de carácter gnoseológico, como *en el fondo* acontecía en Kant. Pero tampoco un primado metafísico debería conducir a perder el suelo del ser: Solamente cuando en la anteposición de la voluntad, como única fuente *subjetiva* de auto-orientación, se ignora ya la implantación del hombre en el ser, se puede llegar a la «conclusión» de que el ser no puede jugar ya ningún papel para el hombre.

Esa negación del ser por la Axiología, que en realidad es su presupuesto, y que sigue inmediatamente a su concepción de la voluntad como mera facultad preferencial, de valorar y estimar, es lo que posibilita la transformación del Bien en Valor, y el que se pueda juzgar a éste —al Valor— como plasmación de deseos. El presunto desenmascaramiento del Bien-Ser como mero Valor y como apreciación «subjetiva» (naturalmente, que a

¹⁰ *Op. cit.*, Prefacio, 4, p. 4.

veces con razón), presupone el sinsentido de todo aquello que se funda *sólo* en nuestros deseos; de todo aquello que es *sólo* estimación, valoración. En la evaluación y valoración como única fuente otorgadora de sentido es en lo que se basa radicalmente el Nihilismo, porque toda estimación conlleva arbitrariedad. Nietzsche no ha dado el paso definitivo, aunque se mueve en el marco de la Axiología, aunque denuncia el devenir en el ser: Ignoraba que la Metafísica, desde Leibniz y, sobre todo, desde el Idealismo, ha perdido el miedo al devenir. Lo que le ha impresionado ha sido la fácil denuncia de la carencia de fundamento de los viejos valores y de lo problemático del concepto hombre creado por el Cristianismo en la cultura occidental; porque el hombre está comprometido con sus valores y éstos con sus deseos. Las conclusiones de la Metafísica acerca de un mundo estable y fuera de cualquier contradicción, dice Nietzsche, «son en el fondo *deseos*; gustaría que existiera tal mundo»¹¹.

9. La arbitrariedad en la concepción del mundo, del hombre y de la realidad es en el fondo el contrapolo y, a la vez, la consecuencia cultural del Romanticismo y de las doctrinas de su mentor espiritual, Fichte. Pero implica la incomprensión de su concepción del Bien, que es el *a priori* exigido por el impulso, existente antes de toda experiencia. Este Bien que descubrimos en nuestra voluntad previamente a toda vivencia, como algo que ya *era* (¿algo análogo al τὸ τί ἦν εἶναι de Aristóteles?) coloca a la voluntad sin más en el centro de la vida humana a quien devuelve «lo que nosotros mismos transferimos al individuo ajeno», por emplear las palabras de Hegel¹². Pero la fundamentación filosófica del papel capital de la voluntad para la vida humana y para su captación de la realidad, que ejerció un rápido influjo sobre el naciente romanticismo de Jena, implicaba, aparte de la liberación del hombre de ataduras extrañas (y de los inevitables equívocos en torno a la nueva doctrina), una pesada carga para el ser humano, frecuentemente experimentada como respon-

¹¹ *Op.cit.*, 579, p. 430.

¹² Es la famosa frase de *Volksreligion und Christentum*, donde con seguridad se ha referido por primera vez, sin tematizarlo, al proceso de la *Entfremdung*: El hombre ha enajenado sus bienes propios transfiriéndolos a un «extraño» (in das fremde Individuum —el subrayado es mío—), es decir, a Cristo. NOHL: *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907, p. 71.

sabilidad insoportable. De esta manera, Fichte se convierte en el fundador de una Metafísica del Bien, pero también en origen de un «clima» cultural y de una nueva actitud espiritual, porque el hombre que ahora *sabe* que no puede apoyarse en criterios que le sean extraños, se siente fácilmente perdido al tenerse que medir con la vieja tradición, que tendría que desentrañar para asumirla sin dejarse devorar por ella. En esta búsqueda a través de sí mismo de las raíces del Bien y de la Voluntad constitutiva, bastará que le fallen las fuerzas, para que en lugar de encontrar el reino de lo humano crea hallar la Nada en él y fuera de él. Las advertencias de Jacobi y su denuncia de las amenazadoras consecuencias del Idealismo (en las que, como hoy sabemos, no es donde aparece por primera vez el término «Nihilismo»), así como en la reiterada cita que se dan muchas veces los románticos con el tema de la Nada, podemos ver una confirmación de lo que decimos. Para este punto son especialmente instructivos los escritos de Kohlschmidt¹³ y Pöggeler¹⁴. Ya en 1955 afirmaba Kurt Hübner, en su lección inaugural *Fichte, Sartre und der Nihilismus*, que «el Nihilismo no es un descubrimiento de Schopenhauer o de Nietzsche»¹⁵. Y Wolfgang Janke dedica una parte de la Introducción a su *Fichte* al tema del Nihilismo, localizándolo definitivamente en Fichte¹⁶, lo que en mi opinión es confundir un punto de apoyo para el Nihilismo con su elaboración y tematización.

10. Sin duda, el Nihilismo tiene mucho que ver con el gran «malestar en la cultura» (por emplear la expresión del título del conocido libro de Freud) que va *in crescendo* a partir del Idealismo. En el campo de la Filosofía se relaciona, concretamente, con el pesado lastre que hace gravitar sobre el ser humano la

¹³ Werner KOHLSCHMIDT: *Nihilismus der Romantik*, en «Neue Schweizer Rundschau», XII (1953). Reproducido en *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Ed. por Dieter Arendt, Darmstadt, 1974, pp. 79-98.

¹⁴ Otto PÖGgeler: *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, en «Man and World. 3», 3-4 (1970). Repr. en la colectánea cit. en la nota precedente.

¹⁵ En «Zeitschrift für philosophische Forschung» X (1956). Repr. in *loc. cit.*, pp. 126-143. La cita del texto en p. 140.

¹⁶ *Fichte. Sein und Reflexion-Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlín, 1970, p. 26 ss.

Metafísica del Bien de Fichte. Como éste había conseguido implantar de nuevo en el horizonte del Ser el enfoque kantiano de la acción, será interesante revisar, aunque de modo sucinto, lo más esencial de la concepción de Kant acerca de este tema, para comprender mejor la contribución de Fichte.

La Filosofía moderna alcanza en Kant su más alto nivel de racionalización. Pero Kant no se ocupa de tematizar el fundamento, la *ratio*, como estructura del ser. La *ratio* es para él desde un principio razón (Vernunft): la cúspide de lo humano, como método, como dinámica del pensar, como nuestra propia riqueza y señorío. Cuestiones como las de la diferencia entre *ratio essendi* y *cognoscendi* son encaradas en el fondo a título metodológico. El sueño del Racionalismo y de la llamada Aufklärung encuentra su realización cuando Kant declara a la razón conductora del comportamiento humano, fundamento subjetivo y a la vez absoluto de la orientación del pensar, desde el punto de vista teórico y práctico; cuando ve en ella la clave del «pensar por sí mismo» (Selbstdenken): «Pensar por sí mismo significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo, esto es, en su propia razón; y la máxima del pensar siempre por sí mismo es la *Aufklärung*»¹⁷. Mas la coronación de la razón como suprema clave y fundamento de la autonomía del ser humano en el pensar y actuar, presupone el primado de su uso práctico y con ello el primado de la voluntad (de una voluntad que ya no es una facultad apetitiva). De hecho, lo único que es puramente racional en el hombre es la autodeterminación de su comportamiento, no el conocer. Por eso el imperativo categórico debe ser formal, en nombre de la razón; formal, o sea, racional puro. El triunfo del Racionalismo en Kant tiene lugar en el orden de la planificación de la acción, en el reino de la libertad. Pero debemos reconocer que esa racionalización formal nos señala únicamente *cómo* tenemos que actuar, no *qué* debemos hacer.

11. Nosotros, para Kant, somos en realidad razón; nuestra intimidad se llama *ratio*. Es más, la *ratio* está limitada a nuestra mismidad; y justamente en tanto que disposición práctica, en tanto que gobierno del *cómo* de nuestro actuar. Por eso, el único Bien se encuentra en la intención de nuestra voluntad, no en las

¹⁷ En *Was heisst: sich im Denken orientieren?* Ak. VIII, p. 146, nota.

cosas; porque la realidad es sólo escenario de nuestra actuación; en ella no hay propiamente caminos prácticos ni en verdad estructura racional *per se*. La razón, como encarnación de nuestra autonomía, ha suprimido el fundamento objetivo, la *ratio essendi*. Al final, la razón corre el peligro de entrar en conflicto con el logos. Y el pensamiento crítico en la perspectiva teórica salva también, de hecho, al *cómo*, no al *qué* del conocimiento, por lo menos hasta una alcanzada etapa de la filosofía kantiana. Sólo a fines de la década del 80 revisa Kant, una de cuyas grandezas consiste en no retroceder nunca ante ningún problema, la cuestión de la estructura racional de la realidad natural. ¿Cómo hubiera sido posible que el filosofar en nombre de la razón condujera a la renuncia a toda explicación racional de la realidad? Kant busca en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* la solución a muchos problemas hasta entonces irresueltos, pero sobre todo al de la confrontación naturaleza y razón, o si se prefiere, naturaleza y libertad. Sabemos cuál es la solución que ofrece: Echando mano de un concepto análogo al de la «intención» volitiva (al de «propósito» de la voluntad), desarrolla la hipótesis de un mundo, cuyos elementos, los *entia*, fuesen productos (arte-factos) de un Entendimiento, cuyos conceptos contuviesen el fundamento del ser de cada cosa, en la medida en que expresaran la finalidad de ellas. De hecho, sólo conocemos en sentido propio un producto artificial, un arte-facto, cuando entendemos *para qué* sirve (la acumulación de datos acerca de un objeto manufacturado, sólo enriquecen su descripción, sin que por ello lo «entendamos»). Todo *factum* humano (a diferencia del *actum*, que de suyo es inmanente, aunque pueda tener «repercusiones exteriores» al sujeto), adquiere autonomía y entidad externas al agente, aunque esté relacionado con él de manera dupla: Por su origen físico (existe como resultado de un hacer, *facere*) y por su constitución con «sentido» (es la plasmación de una «intención»). El ente artificial, por lo tanto, está incardinado en una trama, en una estructura, en un orden de fines, en una *razón teleológica*. Pero el arte-facto es en cierto modo lo contrario del ente natural. La gran audacia filosófica de la última *Crítica* de Kant no radica en admitir a título hipotético el que el mundo haya sido creado por un Entendimiento (naturalmente, razonable), o sea, en una vuelta a un cierto tipo de creacionismo; sino en hacer ingresar a la Naturaleza en el orden de la *τήχνη*, del arte (en su originaria

acepción), por lo tanto en la trama de los fines, que por analogía a la dinámica de la libertad, animada por la *intención*, encarna una *razón* (la teleológica) compatible por tanto con «la» razón. «La finalidad de la naturaleza» —nos dice Kant en la Introducción a la tercera *Crítica*— «es un particular concepto *a priori*... Este concepto es totalmente diferente del de la finalidad práctica (del arte humano o de la moral), *aunque en realidad está pensado por analogía a los mismos*» (el subrayado es mío)¹⁸. La admisión a título hipotético de una finalidad en la Naturaleza es el uso más arriesgado que jamás llevara a cabo Kant del «como si», porque atañe nada menos que a la *ratio essendi*, pensada, como acabamos de ver, sobre el modelo de nuestra intimidad, o sea, a partir de la razón pura práctica. Con ello termina Kant su tarea, sin haber llegado a comprometerse auténticamente con el Ser. El ciclo del Racionalismo ha encontrado, al menos provisionalmente, su plenitud.

12. Esta rápida alusión al pensamiento de Kant trae a luz dos doctrinas dignas de consideración. Una señala cómo pesa sobre el hombre la responsabilidad única de sus acciones, así como la difícil tarea de tener que determinar en cada ocasión el principio próximo (la conversión de la ley en máxima) de su actuar. Otra, que la Naturaleza, en tanto que campo real de toda acción, se reconcilia con el orden práctico, si es ganada mediante una «reflexión», que proyecta sobre ella la estructura teleológica, tan íntimamente conectada con la vida afectiva y el juicio valorativo a través del concepto de «fin». La primera doctrina, la ética, la que quizá impresionó más a los contemporáneos de Kant y les ofreció la mejor imagen de su grandeza y dignidad, permaneció en sí misma sin gran influjo, según se deduce de las referencias de los coetáneos, salvo en el caso quizá de Fichte; porque se remitieron a admirarla, sobrecogidos por el rigorismo del deber, que despojaba al hombre de lo «humano» terenciano, justamente en el momento en que se comenzaba a ser más sensible a las fuerzas recónditas de la vida espiritual (recuérdese a Herder). La doctrina de Kant no fue, pues, experimentada como ineludible y pesada carga, porque no se la llegó a asumir. De ahí que el imperativo categórico, el primado de la razón pura

¹⁸ Ak. V, Introducción, IV, p. 181.

práctica, los postulados, el móvil de la acción ética, etc., dieran que pensar, e inclusive prepararan el terreno para otra manera de encararlos, pero no se los llegó a tomar sobre sí. La gran concepción kantiana careció en este punto de penetración existencial.

13. Justamente aquí es donde entra Fichte en oposición (involuntaria, pero eficaz) a Kant. Impresionado profundamente desde un principio por la doctrina de la libertad del gran pensador, así como por su declaración del primado de la voluntad (que él va a reelaborar dentro de otras coordenadas), conseguirá fundar su concepción de la acción humana al margen del formalismo, haciéndola surgir no del puro deber (o no solamente de él), sino de la necesidad existencial de ser. Porque al hombre le va su existencia en el actuar; o como él mismo dice, porque «su existencia consiste puramente en actuar»¹⁹. Con ello tocamos el núcleo de la nueva orientación de la Filosofía. Lo que más sorprende de Fichte es el giro decisivo que da a la Ética, al desvelar que el móvil que dispara la acción está montado sobre una necesidad insoslayable y de corte ontológico. El será el descubridor de la paradoja, de que el hombre es necesariamente libre.

La *Tathandlung*²⁰ originaria, la esencia de todo acto, perma-

¹⁹ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. W., I, 279.

²⁰ *Tathandlung* es un término intraducible, con el que Fichte quiere expresar aquella exclusiva operación del *Yo soy* absoluto, en la que lo hecho en la acción (*Tat*) y la acción misma (*Handlung*) coinciden. Su sentido se encuentra descrito en la obra anteriormente mencionada, p. 196, de la siguiente manera: «La acción y lo hecho (*Tat*) son una y la misma cosa; de ahí que el *Yo soy* sea expresión de una *Tathandlung*.» Con ello rechaza clara y tajantemente el que el nivel principal de la Filosofía (real y metodológico) pueda hallarse en una instancia factual (*Tatsache*), como ocurría con el conocido «principio de conciencia» de Reinhold. En las sucesivas exposiciones de su doctrina seguirá fiel a este punto capital de su pensamiento. Así, en la *W. L.* de 1804 repetirá que el error de principio de los sistemas precedentes ha consistido en partir de *Tatsachen*, de algo que es *faktisch* (S. W., X, 194). Pero en esta obra cree conveniente llamar *Genesis* a la *Tathandlung*, advirtiendo que debe entenderse el término griego en el mismo sentido que el alemán (*ibidem*). Ello, naturalmente, no nos autoriza a traducir *Tathandlung*, cuando aparece en los textos de las primeras obras de Fichte, por «génesis», como ha hecho Juan Cruz en su versión de la obra citada (Madrid, Aguilar, 1975). Es conocida la anécdota que cuenta Ortega y Gasset de Cohen, quien al leer el *Quijote* en la traducción de Tieck, se admiraba de que Sancho mencionara muchas veces la

necería encerrada en sí misma, si a través del hombre ²¹ no se hiciera *objetiva*, es decir, si no entrara en relación con un objeto. Según sus palabras: «Sólo la *pura actividad* del Yo, *sólo el Yo puro* es infinito. Pero la actividad pura es la que no tiene ningún objeto y se retrotrae sobre sí misma. En la medida en que el Yo pone límites y... se pone a sí mismo en esos límites, no dirige su actividad (la del ponerse) inmediatamente hacia sí... Por eso tal actividad no es ya pura, sino *objetiva*» ²². Lo que, naturalmente, no significa que Fichte haya olvidado el carácter inmanente de la acción práctica y la confunda con su ejecución o con sus condicionamientos. La cuestión que está en juego es la del motor de la acción real: la actividad se abismaría en sí misma, no se haría gesto humano, si no encontrara la resistencia de un obstáculo (*Anstoss*). Por ello, presupone desde sus escritos más tempranos, como, por ejemplo, en el *Compendio de lo Peculiar de la Doctrina de la Ciencia* (1794), «una actividad opuesta (del No-Yo)», que de hecho «suprimiría y aniquilaría la actividad del yo plenamente en el conflicto, si se igualase a ésta». Por lo que podrá terminar afirmando de la acción (*Handlung*) que «es *tética*, *antitética* y *sintética* a la vez» ²³.

14. Todo ello presupone el íntimo compromiso entre Hombre y Naturaleza: Sin Naturaleza, o si se prefiere, sin No-Yo, nunca llegaría el Yo a ponerse en movimiento. «El Yo es puesto en movimiento sólo por aquella contraposición para actuar, y sin un tal primer motor fuera de él nunca actuaría... Por eso en su existencia, el Yo es dependiente». Y un poco más adelante añade: «Por ello la Doctrina de la Ciencia es *realista*» ²⁴. ¿Exageramos, pues, cuando encaramos este «realismo» de Fichte (que

palabra *Tathandlung*, con la que el romántico había vertido nuestra hazaña. Ello conduce a Ortega a indicar al lector que *Tathandlung* significa «acto de voluntad, decisión», lo que no deja de ser un curioso desliz. (*Meditación de El Escorial*, en «El Espectador», VI). Efectivamente, la *Tathandlung* es la hazaña ontológica radical; pero toda hazaña no es *Tathandlung*. Confiemos que no se le ocurra a un nuevo traductor de Fichte regalarnos con esta versión.

²¹ O, según la terminología de sus primeros escritos, a través del Yo-Inteligencia (*Ich-Intelligenz*), que toma de Kant mismo (cfr. la Deducción trascendental de las Categorías) y que no está exenta de equívocos.

²² *Op. cit.*, S. W., I, 256.

²³ *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, S. W., I, 337.

²⁴ *Op. cit.*, S. W., I, 279.

no debe confundirse con el *materialista*, que intenta derivar el espíritu de la Naturaleza) como una reimplantación del pensar en el Ser? Pensamos que no. Sus restantes exposiciones de la Filosofía, sobre todo, a partir de 1804, confirman nuestro punto de vista.

15. Donde aquel compromiso entre Hombre y Ser encuentra su más alta expresión es en la doctrina fichteana acerca del Bien, quizá nunca tan clara y simplemente expuesta como en la segunda nota de la edición danesa de 1976 de su *Destino del Sabio*. Según nuestra opinión esta doctrina constituye la revolución filosófica más decisiva acaecida en el pensamiento occidental; por lo menos, está a la altura de sus más relevantes hazañas. El Bien no es ya una propiedad del objeto, de la cosa, que como una fuerza atractiva pone en movimiento nuestra voluntad, según pensaba la tradición. Esta tendía a fundir el Bien-Ser, el *Bonum*, con los bienes de los *entia*. El Bien de las cosas aparece como una propiedad que tiene la virtud de atraernos, como el alimento y la bebida parecen provocar en nosotros el hambre o la sed (el ejemplo procede del mismo Fichte), «porque nos ha gustado un par de veces». Pero, «¿de dónde podría proceder el que me haya gustado?». Con ello se plantea el viejo problema del *primum movens* de la *voluntas*, que tanto dio que pensar a Tomás de Aquino (recuérdese su primitiva teoría de la *coaptatio*, posteriormente enriquecida y ampliada por él mismo) y a tantos otros escolásticos, sin que llegasen a una solución satisfactoria y ampliamente aceptada, como el Cardenal Cajetano confirma. No, el Bien es lo que fue desde siempre: «El que algo sea un bien para nosotros no procede de que nos haga felices, sino al revés: nos hace felices, porque antes de nosotros, antes del afecto, antes de la felicidad, era un Bien»²⁵. Por lo tanto, no nos satisface porque tenga sobre nosotros un poder. En ese caso, nos sería exterior. Si a pesar de ello era ya para nosotros un Bien, ello implica el que es el presupuesto, el constitutivo del mismo movimiento de la voluntad: lo que convierte al querer en un impulso. «Impulso» —dice aquí Fichte— «es lo primero y supremo en el hombre; exige su objeto antes de cualquier cono-

²⁵ *Ausgewählte Werke*, Ed. Medicus, I, 274 a-b. Cfr. Ak.-Ausg., I, 3, páginas 73-74 (texto en la trad. danesa).

cimiento y antes de su existencia» (es decir, antes de que lo «querido» exista). Con ello queda el hombre entendido como vida impulsiva y constituido por su confrontación al obstáculo al que envuelve y abarca. El impulso es aquí auténtico y verdadero: «Así ocurre con todo impulso humano, tanto con los físicos como con los morales»²⁶. Y con ello se inaugura la Metafísica de la Voluntad en la nueva etapa de la Filosofía, que se abre con el Idealismo. Pero a la vez gana la finalidad de la Naturaleza un contenido nuevo y real. Ya no es la estructura formal (y de suyo hipotética) del mundo, como en Kant; sino el marco de fuerzas que encuentran su *a priori* transcendental y *metafísico* en el Bien, al que sirven, porque éste es al fin el que define y determina la acción y su dinámica orientadora. Orientación que se desplegará en el mundo como Cultura, en nombre de la Razón.

16. El que la Voluntad reciba el primado metafísico —y no solamente el gnoseológico, marca el destino de la Filosofía contemporánea. Pero ello no podía evitar varios extravíos. La Axiología no es uno de los menos peligrosos. Pero también pueden hallar en Fichte, sin culpa por su parte, incitación y estímulo, el Nihilismo y el Irracionalismo, tan lejanos a sus convicciones. ¿Sería pensable Nietzsche sin Fichte y sin su Corte romántica? Pensamos que no.

OSWALDO MARKET

²⁶ *Loc. cit.*