

La exigencia ontológica radical en Fichte y su necesaria ruptura con el criticismo

Oswaldo MARKET

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: El autor intenta hacer comprensible cómo el punto de partida de Fichte, siendo de originaria y sincera filiación kantiana, ocultaba *in nuce* una ruptura —ni intencional ni deseada, pero inevitable— con el criticismo. Primero, se recuerda la temprana desviación fichteana de importantes tesis kantianas, que eran incompatibles con su atención al Yo (no al *Yo pienso*), y que ya le planteaban el problema del acceso a su ser. Posteriormente, se emprende una deducción trascendental ontológica del acceso al Yo, que puede esclarecer exposiciones más tardías (especialmente de la *Doctrina de la Ciencia* de 1805). Como conclusión, se interpreta la tarea de Fichte como el intento fundamental de volver al problema del ser, mas bajo su única forma posible: la del Yo.

Zusammenfassung: Der Verfasser versucht zu erklären, inwiefern schon bei der ursprünglichen Standpunkt Fichtes einen unabsichtigen aber nicht desto weniger unvermeidlichen Bruch mit dem Kritizismus Kants sich *in nuce* versteckt. Zuerst weist der V. darauf hin, daß schon die frühesten Abweichungen von wichtigen Thesen Kants, die mit der Abzielung Fichtes zum Ich —nicht zum *Ich denke*— unvereinbar sind, das Problem des Zugangs zum Sein des Ich herausstellen. Von solchem Zugang wird dann vom V. eine transcendente ontologische Deduktion unternommen, die die spätere Darstellungen Fichtes (besonders in der *WL* 1805) erhellen soll. Zum Schluß wird die Aufgabe Fichtes als einen grundlegenden Versuch interpretiert, der das Problem des Seins in seinem einzigen möglichen Form (die des Ich) einbringt.

§ 1.—El título de este estudio no indica que por parte de Fichte haya habido una consciente ruptura con la doctrina del admirado maestro. Pero sí que su concepción filosófica, con la que nace el Idealismo propiamente dicho (no meramente el «formal» o «trascendental», como Kant denomina al suyo propio), supone un planteamiento que se enfrenta *velis nolis* al de Kant y es totalmente incompatible con él. Con ello no se quiere ignorar el papel decisivo y estimulador para Fichte de la gran concepción kantiana-

na. La elaboración de la meditación filosófica de Fichte se ha puesto en marcha con la lectura de las obras de Kant, a partir de la cual ha creído aceptar tesis fundamentales de las *Críticas*. Pero eso no significa que su concepción original haya surgido como una evolución *posible*, aunque revolucionaria, del criticismo. Con ello no olvidamos que Fichte se mueve en un principio en el cuadro de problemas centrales de la teoría kantiana y que quizás hasta se ha sentido a lo largo de toda su vida un fiel discípulo de Kant.

El presente estudio quiere colaborar a la comprensión del pensamiento fichteano. Y no sólo en su primera época, a la que se ha dirigido habitualmente más atención desde nuestras latitudes; sino también a la que, después de años de meditación y silencio, reformula en 1804. Lo que pretendemos indicar y mostrar es que Fichte, consciente, o, lo que es más probable, inconscientemente, habiendo creído partir del pensamiento de Kant, al que pretendía ser fiel, estuvo guiado desde el primer momento por problemas a los que no podía responder el criticismo, al que desbordaban, y que conducían a su inexorable superación. A la vez, daba un giro radical al pensamiento tradicional con su planteamiento de problemas fundamentales. De Kant tomó un estilo riguroso y su terminología, pero el trasfondo del pensamiento kantiano le tenía que resultar ajeno y extraño, porque, prácticamente desde el principio, se encontró con un campo inesperado, hasta entonces inexplorado de hecho, e incompatible con las propuestas filosóficas del filósofo de Königsberg: *el del ser*, en su forma única posible, que *no es el de la cosa en sí*, sino el de *la acción del Yo* en la esfera de la subjetividad, que implica el de la *intersubjetividad*, otro de sus descubrimientos cruciales¹. Eso arruinó el pretendido kantismo fichteano, pues el criticismo se inscribía en el fondo en la trayectoria gnoseologista de cautelas cartesianas y de empirismos más o menos «fisiologistas» y escépticos, a la que Kant puso, eso sí, fin. En realidad podría titularse a este artículo «La inversión por Fichte del planteamiento tradicional de la Ontología y la recuperación de la Metafísica frente al Criticismo», porque en oposición a Kant se vuelve a la *Filosofía del ser*, y desde una perspectiva revolucionaria.

DEL PRINCIPIO TRANSCENDENTAL-LÓGICO DE KANT, A LA INVESTIGACIÓN ONTOLÓGICA DEL «YO» DEL «YO PIENSO» EN FICHTE

§ 2.—En primer lugar, recordemos, aunque sea brevemente, lo que hay de auténtico (más allá de su indiscutible sinceridad y creída fidelidad a Kant) en la consciente filiación de Fichte al criticismo, y constatemos, que

¹ Desde hace decenios llamo la atención desde mis lecciones sobre los sugestivos párrafos iniciales de la *Rechtslehre*, de 1796, y concretamente de los que van del § 3 al 7°.

dirigió toda su atención al *Yo* desde un principio, lo que ocasionó al final su alejamiento más o menos consciente, en todo caso total, del criticismo. Y como con ello se convirtió en pionero de nuevos caminos del pensar metafísico, insospechado en occidente y que, tal vez no encontró hasta hoy una verdadera y fructífera continuación.

§ 3.—Es fácil resumir la titubeante posición de Fichte en sus comienzos frente a la Filosofía kantiana, apoyándonos en los claros y numerosos documentos que poseemos, fundamentalmente a través de su correspondencia.

Por una parte, está totalmente convencido de que lo que él entiende por pensamiento de Kant constituye la única Filosofía posible. Por otra, sin embargo, piensa ya tempranamente y de modo creciente desde comienzos de 1793 (a dos años y medio de distancia de su primera lectura de escritos de Kant), que esta «irrefutable» Filosofía está necesitada de una fundamentación, que no se halla en Kant.

Así, escribía a Reinhard el 20 de febrero de 1793, que «aún no había encontrado objeciones (no exceptuadas las de Reinhold, que atañen meramente a la letra de Kant), que se fundaran en otra cosa que en incomprendiones»². Mas, a pesar de ello, antes de esa declaración había escrito en la misma carta esta frase tan citada como significativa: «He tenido siempre a la Filosofía crítica, en su espíritu, *que no han expuesto ni Kant ni Reinhold (el subrayado es nuestro)*, y de la que sólo ahora empiezo a darme cuenta, por una fortaleza inexpugnable»³. Estas afirmaciones son de suyo comprensibles.

La expresión más acertada para esta ambigua convicción en relación a la filosofía kantiana aparece por primera vez en la carta a Stephani, de diciembre de 1793: «Kant posee sobre todo la correcta Filosofía; pero sólo en sus resultados, no en sus fundamentos. Este pensador singular me resulta cada vez más prodigioso; creo que tiene un genio que le revela la verdad ¡sin indicarle los fundamentos de la misma!»⁴. La repetición del mismo pensamiento por Schelling más tarde, demuestra que Fichte estaba convencido de lo acertado de su plástica expresión (el que Kant debe tener un genio) ya que hasta la había empleado en público, pues sólo así podría conocerla el joven Schelling⁵.

² III 1, 373. Las citas de Kant se hacen por la edición de la Akademie Ausgabe de Berlin, 1902 ss. con indicación del volumen y la página (y entre paréntesis la referencia a la edición A o B de la *KrV*). Las de Fichte, por la de la Akademie Ausgabe de München, 1962 ss., con indicación de la serie, volumen y página. La *Wissenschaftslehre de 1805*, por la ed. de Hans Gliwitzky, Hamburg, Felix Meiner, 1984.

³ III 1, 373.

⁴ III 2, 28.

⁵ Schelling se expresa sobre Kant, casi en los mismos términos, en la nota añadida a la primera edición del *Vom Ich als Princip der Philosophie*, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling *sämtliche Werke*, Stuttgart/Augsburg, 1er. vol. 1856 (I 1, 232). Es sabido que Fichte se detuvo en Tübingen, a su paso hacia Zürich en 1793, donde hizo una comparecencia en público. Y que entonces Schelling se encontraba aún en el *Stift*.

Pero todo esto es suficientemente conocido para emplear tiempo en ello, si no fuera para nosotros tan importante subrayar el que Fichte quería decididamente conservar, en todo caso hasta un cierto momento, los «resultados» de la Filosofía kantiana y que había aceptado el criticismo, así como su cuerpo doctrinal, tal como él lo concebía. Por eso, su posición ante Kant, como la vemos en la *Reseña del Enesidemo*, primera publicación de Fichte que muestra su original punto de partida e importantes desviaciones del criticismo, no debemos comprenderla como enderezada conscientemente *contra* la doctrina kantiana.

§ 4.—Por otra parte, tampoco podemos considerar la conocida posición fichteana como una tergiversación tosca de la doctrina de Kant: el rechazo de la «cosa en sí»; la sistematización de la «Filosofía crítica» a partir de un principio «Yo», que no es el «yo pienso»; su doctrina de una «intuición intelectual» y otras novedades que muestran ya los escritos de Fichte de 1794. Todos estos *conscientes* desvíos de Kant (aunque Fichte les de poca importancia o ninguna), como lo muestran sus escritos, son el resultado de una interpretación de Kant, del modo y manera cómo este discípulo ejercía el pensar por sí mismo, lejos de la comprensión literal de los textos del maestro. Sabemos como Kant, de manera inhábil y en un penoso momento de la vida de Fichte, puso fin a la cuestión de la comprensión no textual de su obra, en su «Aclaración», firmada el 7 de agosto de 1799, mal informado y con clara precipitación⁶.

Naturalmente, es comprensible de suyo el que Kant rechazara «la verdadera Filosofía crítica», tal como la presentaba Fichte. No nos interesa analizar, por qué hasta entonces Fichte se tuvo a sí mismo tan tozudamente por un auténtico «kantiano», pues salta a la vista el papel que en ello jugaron su humildad y su osada interpretación de Kant. Más bien debe ocuparnos el averiguar cómo comprendía él sus importantes desvíos del criticismo, como algo exigido por la misma Filosofía crítica.

§ 5.—En primer lugar debemos reconocer que Fichte ha adoptado textualmente doctrinas centrales de las teorías kantianas. Así, por ejemplo, la intuición sensible, el llamado método transcendental, la doctrina categorial, los fundamentos de la refutación del idealismo cartesiano, en cierta medida la explicación de la experiencia, el conocimiento fenoménico de la vida íntima, e inclusive la refutación del carácter dialéctico de la razón en su uso ilimitado. (Aunque no podemos referirnos aquí a ello ampliamente, no queremos dejar de señalar, que el intento de encontrar en la doctrina fichteana una Dialéctica, porque habla de tesis, antítesis y síntesis, como si con ello se anticipara a Hegel, es totalmente infundado; aunque no sea un argumento decisivo para lo afirmado, señalamos que la palabra *Dialéctica* aparece sólo un par de veces en toda su obra).

⁶ Aparecida en la *Intelligenzblatt*, Nr. 109 de la *Allgemeine Literatur Zeitung*, el 28 de agosto de 1799.

§ 6.—Las tres desviaciones más importantes que encontramos en sus primeros escritos, son las de la intuición intelectual, el rechazo de la «cosa en si» y la refundación del criticismo no en el *Yo pienso*, sino en el *Yo*. Sobre la primera se ha explicado suficientemente en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, así como da a entender la razón de su rechazo de la «cosa en si» en la *Reseña*. En realidad hay en todo ello más un juego conceptual que el intento y exposición de una modificación del criticismo. Pero su proceso, estimulado por Reinhold y especialmente por Maimon, de dirigir su atención al *Yo*, debería tener consecuencias decisivas.

§ 7.—Caminos, que apenas podemos sospechar, condujeron a Fichte al comienzo de su comprensión y recepción del criticismo a ocuparse con el *Yo*. Desde luego, es evidente que el papel del «Yo trascendental» en la primera *Crítica* de Kant, así como la atención que dirigieron a él unos pocos pensadores, constituyen su primera motivación. Mas por qué Fichte se siente íntimamente apelado a desentrañar el misterio del *Yo*, a elegir este tema entre tantos otros que la obra de Kant propone, implica el despertar en él de una vocación que no puede explicarse a base de la incitación *exterior* de la lectura de unos textos. Fuera como fuere, es directamente constatable que Fichte se propuso desde el primer momento, como tarea primordial de su Filosofía -y en ello está incluido el problema clave de la misma- *el de hallar un acceso filosófico al Yo*⁷.

§ 8.—Insistimos expresamente en que la interpelación de Fichte no apunta al *Yo pienso* de Kant, sino al «Yo» del *Yo pienso*. Para el *Yo pienso* podía aceptar, al menos provisionalmente, la solución kantiana de la percepción pura. Pero el acto de la espontaneidad pura, que lleva a cabo, expresa y reconoce el *Yo pienso*, no es el *Yo* a secas. O sea, el *Yo* no puede consistir en la mera espontaneidad del *Yo pienso*. Si no, Kant habría identificado el «Yo» del *Yo pienso* con el *Yo pienso* y con su espontaneidad re-

⁷ Según confiesa Fichte, en la sección sexta de la *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, poseía «mucho antes de tenerla clara, ..., la idea aún no precisa de fundar toda la Filosofía en el *Yo* puro». Cuando y donde surgió esta idea, no lo sabemos con exactitud. Pero muy probablemente tuvo lugar este acontecimiento durante alguna estancia en Königsberg, ya que cuenta, que la «había dado a conocer» a su «respetable amigo, el pastor Schulz». Que pensaba someter ciertos proyectos al Hofprediger, se lee en la carta de 1 de julio de 1792 (desde Krokow) (A.—A. III 1, 319). La correspondencia permite conocer más datos, que no añaden nada substancial.

Como es conocido, Eduard Fichte, su nieto, transmitió la narración hecha por Fichte a un círculo de amigos, de que «estaba ante una estufa caliente de invierno, meditando larga y continuamente sobre el supremo principio de la Filosofía, cuando con súbita y captante evidencia fue prendido por el pensamiento, de que sólo el *Yo*, el concepto de la pura sujeto-objetividad, podía ser el supremo principio» (*Johann Gottlieb Fichte.— Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen nebst einem Lebensabriß. Mit Beiträgen von Immanuel Hermann Fichte*, Leipzig, 1863, pág. 46). Los editores de la ed. de la Academia, señalan el paralelismo con la narración más detallada (y más interesante desde el punto de vista filosófico) de Henrich Steffens (*Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*), Breslau, 1841, pág. 161 ss.; II 2, 11).

alizada y por realizar, lo que sería absurdo para el criticismo kantiano, tanto según su letra como en su espíritu. Para él la «representación» del *Yo pienso* es llamada «un acto de *espontaneidad*», «*pura apercepción*», o también «la *apercepción originaria*, porque ella es la misma autoconciencia, aquella que tiene que poder acompañar a todas las otras, mientras lleva a cabo la representación *Yo pienso*, y es una y la misma en toda conciencia y no puede ser acompañada por otra. Llamo también (*continúa Kant*) a la unidad de ésta la *unidad transcendental* de la autoconciencia, para designar la posibilidad del conocimiento a priori a partir de ella»⁸. «Y de este modo la unidad sintética de la apercepción es el punto supremo, en el que tiene que anclarse todo el uso del entendimiento, incluso toda la lógica y conforme a ella la Filosofía transcendental»⁹.

§ 9.—Aunque Kant sabe que «el Yo del Yo pienso» —«lo que piensa», lee Vaihinger— y el «Yo que se intuye a si mismo... (en la medida en que puedo representarme otros modos de intuición, al menos como posibles)...» son «el mismo sujeto», sólo puede decir que: «Yo, como inteligencia y sujeto *pensante*, me conozco a mi mismo como objeto *pensado*»¹⁰. Y continúa con una aclaración de carácter gnoseológico, que se funda en la propia afectación interna. Con lo que puede concluir calmamente que, «conocemos nuestro propio sujeto sólo como fenómeno, pero no lo que es en si mismo»¹¹. Sin embargo esta teoría de la autoafcción, que da motivo para la brillante explicación del conocimiento de si mismo, «olvida» desgraciadamente la pregunta por el sujeto, el portador de esa acción (pensamos, naturalmente, en el contexto de la Deducción transcendental).

§ 10.—En estos parágrafos centrales de la Deducción transcendental, que con seguridad han ocupado mucho a Fichte, resulta interesante observar como Kant cita acá y allá la *intuición intelectual*, bien como representación posible dentro del uso filosófico normal del término, bien como la intuición opuesta a la sensorial, y frecuentemente, negándole a nuestro entendimiento esa capacidad. Pero eso significa que Kant no ha podido evitar la aparición de tal pensamiento. Algo resulta claro en el planteamiento del tema del *Yo*: primero, que el problema central de Kant es el del *conocimiento del Yo*, en su función lógico-transcendental; segundo, que só-

⁸ III 108/109 (B 132).

⁹ III 109 (B 134, nota).

¹⁰ III 122 (B 155).

¹¹ III 122 (B 156). Pensamos que es inválido el acudir de Kant a la experiencia de si mismo, con la que «cada cual se percibe», «wie sehr das Gemüth gemeinlich hiedurch afficiert werde» (final de la nota de pie de página, B 157). Lo único que Kant puede señalar, más allá de la explicación psicológica del ser-consciente-de-si-mismo, es el que tengo conciencia de mi «en la síntesis transcendental de lo múltiple [des Mannigfaltigen] de las representaciones», «no, cómo me muestro ni cómo soy en mi mismo, sino sólo *que soy*» (B 157). Y añade: «Esta *representación* es un *pensar*, no un *intuir*». Pero esta existencia, que no es ningún «fenómeno (mucho menos mera apariencia)», es presentada como algo consciente, y «la conciencia de si mismo... está lejos de ser un conocimiento de si mismo» (B 158).

lo conocemos nuestro yo como fenómeno y objeto, y que cada uno puede ser *consciente* de sí mismo, pero nunca tener «un conocimiento de sí mismo». Por otra parte, no lo olvidemos, se declara oficialmente al *Yo pienso*, como el punto supremo en el que tiene que apoyarse toda la Lógica y nada menos que la Filosofía trascendental. O sea, que no puede hallarse ninguna otra clave para una Teoría de la Ciencia, que el *Yo pienso*. Pero con ello, y justamente aún antes de la Dialéctica trascendental, la Filosofía teórica kantiana queda restringida al planteamiento lógico-gnoseológico. Y si pensamos que los dos únicos ámbitos [Gebiete] de nuestra facultad cognoscitiva, «el de los conceptos de naturaleza y el del concepto de libertad» agotan nuestra facultad legisladora cognoscitiva, fuera de la cual sólo son posibles incidentales conceptos empíricos¹², entonces ha renunciado para siempre el criticismo filosófico a cualquier doctrina auténticamente ontológica, o si se quiere, al problema del ser.

§ 11.—Es humano, incluso comprensible, el que alguien que esté cautivado por la indiscutible grandeza de Kant, y no pueda aceptar el escaso alcance de su único modelo de conocimiento, llegue a un estadio en que crea haber descubierto la «oculta» y «auténtica» doctrina de Kant. Este es el caso de Gottfried Martin, por citar a uno de los muchos de nuestro siglo que han caído en esa tentación¹³. Tampoco Fichte, aunque naturalmente en circunstancias totalmente diferentes, podía concebir que Kant no hubiera fundado radicalmente la doctrina de la Ciencia, y se hubiese permitido no elaborar su definitiva e indudable fundamentación filosófica. Sin embargo, Fichte no pudo evitar el ir descubriendo paulatinamente que Kant no sólo había ignorado temas importantes, inclusive los más importantes de la Filosofía, como que tenía que pasar de largo ante ellos por su unilateral modelo de conocimiento. Por eso se vio obligado a interpretar la Filosofía kantiana según su espíritu y no según su letra, ya que no podía aceptar que lo que no estaba explícito en el pensamiento de Kant, no estuviera implícito en él.

§ 12.—Como es conocido, su problema no fue al principio descubrir en Kant una doctrina del ser, sino abrirse un *acceso* al Yo mismo. Y puesto que buscaba llevar a cabo su investigación en el cuadro del criticismo, dio lugar sin quererlo al gran giro que dio nacimiento al *Idealismo alemán*.

§ 13.—Fichte busca un acceso al *Yo* con el fin expreso de fundar la Filosofía en él, esto es, para declararlo principio de la Filosofía sistemática, lo que emprende con medios kantianos. De hecho comienzan las *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie*¹⁴ (compuesta, según las conclusiones del interesante y sutil estudio de sus editores, entre noviembre de 1793 y enero de 1794¹⁵) con una doctrina kantiana. Justamente su primer pensa-

¹² V 174 (Einl. II).

¹³ En su importante obra *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre*, Köln, 1950.

¹⁴ II 3, 21 ss.

¹⁵ *Ibidem*, 19.

miento es que todo «*lo que acontece en la mente*», tiene que «ser recogido en la unidad subjetiva» «y concordar todo con *las condiciones* de la misma». Y cuando se pregunta a si mismo, según qué leyes deducimos estas condiciones, responde: «Eso no es problema. Por las del Yo»¹⁶.

Observemos la aparición, desde la primera página de este escrito, del *Yo*, no del *Yo pienso*. En las *Eigne Meditationen* y en su segunda parte, la *Praktische Philosophie*, que juntamente suman 243 págs. en la edición de la Academia, sólo se menciona dos veces al *Yo pienso*, lo que no puede significar otra cosa que el que Fichte desde un principio ha dirigido su atención y ha tematizado el *Yo* del *Yo pienso*.

INTERMEZZO: QUASI UNA DEDUCCIÓN TRANSCENDENTAL ONTOLÓGICA DEL YO

§ 14.—Permítasenos una reflexión personal sobre el tema filosóficamente crucial del *acceso* al Yo. Con ello no pretendemos otra cosa que hacer comprensible el centro mismo de la concepción fichteana.

Para pensar en el problema de un acceso al *Yo*, sustituyamos el pronombre «yo» por el término «sujeto». Sabemos cómo intentamos, la mayoría de las veces en vano, evitar tergiversaciones de nuestro pensamiento mediante nuevos giros del lenguaje. Y a pesar de ello, cuando leemos las referencias irónicas de Goethe y otros acerca del «Yo» y el «No-Yo» de Fichte, no podemos dejar de pensar, si no habría sido mejor el que Fichte hubiera elegido otros términos. Él mismo ha cambiado su lenguaje al poco tiempo, aunque lo ha retomado más tarde.

Naturalmente, la palabra «sujeto» no está tomada aquí en la acepción lógica de un concepto en el juicio. Con «sujeto» pensamos en el *sujeto real*. Sabemos de nosotros mismos que *somos sujetos*. Cada uno de nosotros comporta esta privilegiada cualidad, a la que apunta esta reflexión, lo que no presupone que la subjetividad se reduzca al *yo* particular que somos nosotros mismos.

§ 15.—Pero cuando queremos pensarnos como sujeto, topamos inmediatamente con la imposibilidad de conocernos y observarnos como el sujeto que *somos*. El mismo problema plantea la autoconciencia. Es impensable *vivir* un acontecimiento, sin tener conciencia de él. Pero la conciencia está en relación opuesta a la vivencia: Cuanto más dirigimos la atención a la conciencia, tanto menos es vivido el acontecimiento por nosotros. En su límite la conciencia apunta a la aniquilación de la vivencia actual, que transforma en reflexión, como sucede según lo escolásticos con la *secunda intentio*. Si nos representamos esta pared (y con ello nos situamos en el ámbito de los ejemplos de Fichte), no sólo sabemos *que* conocemos, sino sobre

¹⁶ II 3, 23.

todo *lo que* conocemos. Esta primera actitud del entendimiento cuando conocemos algo, que apunta directamente al objeto, es llamada por los escolásticos *prima intentio* (doctrina que tomaron de Alfarabi), y a ella corresponde la que denominaron actitud «metafísica», ya que en ella se hace presente, actual, el *ser* de algo (si es que se ha dado auténtico conocimiento). La *secunda intentio* sólo actualiza sin embargo nuestro saber del conocimiento, como una función ya pasada, que en el ejemplo propuesto, se puede describir como representación de la pared, pero que no es el estársela representando *ahora*. Así, por ej., observamos en este momento, con motivo de nuestra investigación de la función pasada, que el conocimiento establece una relación *determinada* entre un «sujeto» y un «objeto», con cuyo fundamento aparecen «sujeto» y «objeto» como miembros de la relación.

§ 16.—Pero ser «objeto» no es un modo de ser, ni ningún constitutivo de la «cosa». *Ningún ente es en si mismo «objeto»*. «Objeto» designa sólo la relación lógica (irreal) de un ser a un «sujeto» cognoscente y está ligada a una función de éste. «Objeto» es en si mismo una *ens rationis*, como el género y la especie (*genus* y *species* lógicas).

Pensamos que deben disculparse estas reflexiones elementales, que con todo tenemos por útiles, ya que muchas veces en los elemental se esconde algo importante.

§ 17.—Decíamos más arriba que conocerse a si mismo, pensarse u observarse como sujeto, es incompatible con el *ser* como sujeto, en el sentido pleno del término. En el momento en que alguien se piensa a si mismo o es consciente de si mismo, se conoce como «objeto», como ya Kant enseñaba. Por tanto, si el sujeto (el Yo) debe jugar el papel *del* principio de la Filosofía, o bien le concedemos solamente un carácter lógico (en la Lógica formal o en la transcendental), o bien buscamos en su *realidad* el fundamento del principio. Naturalmente, esta última posibilidad se topa inmediatamente con la dificultad del *acceso* al sujeto. Pero filosóficamente el intento no implica una pretensión ilegítima, si no queremos erigir en tal principio nuestro particular *yo*, sino *el* sujeto o *el yo*. El sujeto particular es un modo de ser, y cada ser que se realiza como «yo», debe portar en si mismo el principio de la *subjetividad*. El problema del acceso a este sujeto como principio se expresa en este interrogante: ¿Cómo podemos conocer este principio *sujeto*, si todo conocer es conocimiento de un «objeto»?

§ 18.—Cuando hablamos del sujeto tenemos a la vista un ser especial, que se resiste firmemente a toda captación intelectual y sólo se deja conocer como «objeto». Sin embargo esta circunstancia debe ser un reto para el filósofo. Este desafío es de hecho necesario y no contiene en si ninguna contradicción. Sería contradictoria esta provocación, si el acceso *sólo* fuera posible mediante el conocer objetivante. *Hay, pues, que buscar otro camino que el del conocer objetivante y teorético.*

§ 19.—Al llegar aquí, comprenderemos que si existe algún «medio» (así traducimos el «*Durch*» del que nos habla Fichte a partir de 1804) para el acceso al sujeto, tendrá que consistir en una acción del mismo sujeto en la que no sea posible ninguna división. Si no, caeríamos de nuevo en la contraposición de sujeto y objeto. La acción tiene que consistir en *ser sujeto*, y, a la vez, en *ser lo actuado por él*.

§ 20.—Hemos aceptado el «medio» (y modo) del acceso como una «acción del sujeto» y no desearíamos recorrer demasiado de prisa este trecho de nuestra meditación. ¿Por qué hemos hablado de «acción»? Porque si queremos intentar el acceder al sujeto, tenemos que «hacer» algo. Sin alguna acción u operación no podríamos cumplir nuestro propósito. Tengamos en cuenta que el término «acción» recibe una significación precisa en Filosofía, cuando es usado solamente en el sentido de un acontecer «inmanente». En todo hacer tenemos que distinguir la «acción» de la «ejecución», ya que esta última presupone una acción *precedente*, a saber, la de la decisión de llevar a cabo algo.

Aunque toda intención auténtica exige una ejecución, no precisa de la realización de ésta para constituirse en acción propiamente dicha. Sólo requiere, repetimos, el que «decida» su ejecución, aunque ésta, por motivos ajenos a la voluntad del sujeto, no se lleve nunca a efecto. Eso procede de la naturaleza de la *intención*. La Filosofía medieval recogió el pristino sentido del *agere* latino, y lo entendió en sentido estricto sólo como un hacer inmanente, por lo tanto *la mayor parte de las veces* en el ámbito privilegiado de lo práctico. Tal *agere* sólo se actualiza en el *acto* (*actum*). Éste era contrapuesto al *factum* (de *facere*), ya que el *facere* consiste en la producción de algo externo al sujeto. Con todo, tal «exterioridad» sólo indica que no forma parte del sujeto, aunque pueda alojarse en él, como una fantasía o un silogismo que no han sido manifestados o comunicados. En suma, todo *factum*, a diferencia del *actum*, es un producto del sujeto, y puede ser inclusive algo así como su propiedad, pero nunca su ser.

§ 21.—Más arriba hemos hablado de que en el acceso del sujeto a sí mismo, éste tiene «que hacer algo». Pero esto no deja de ser un modo de hablar, porque *no podemos diferenciar un sujeto de su acción de penetrar-en-sí-mismo* (acabamos de ver que con el término «hacer» tanto podemos mencionar una acción en sentido estricto, como un *producir*). Si el actor de esta acción particular y determinada fuera otro que la acción misma, no podríamos hablar de un acceso eficaz a sí mismo. Tampoco tendría sentido suponer una acción *sin sujeto*, sino más bien *un sujeto, que consiste sólo en su pura y mera acción-de-ser-se*. Todo otro modo de actuar presupone aquella acción como precedente. Es a esta acción a la que se refiere la doctrina del *karman* del Hinayana, cuando trata de esquivar actividades que afian-

¹⁷ El término «karman» aparece ya en el *Yayurveda*, aún en el sentido de «Werk», según la trad. de Paul Deussen (Cf. *Sechzig Upanishad's des Veda*, Darmstadt, 1963; reprod.

cen la identidad personal, para evitar la temida reencarnación¹⁷. Así, cuando nos modificamos a nosotros mismos mediante acciones (prácticas), porque toda acción atañe a nuestro ser, nos transformamos, pero sin perder nuestra identidad¹⁸.

§ 22.—Podemos concluir por tanto, que si hay un acceso a la yoidad constitutiva o al ser-sujeto, tal acceso tiene que consistir en la *acción-del-ser-si-mismo*.

§ 23.—Nos hemos referido frecuentemente al hablar del *acceso* al *Yo* o al sujeto, y al considerarlo «problemático», diciendo: «*si* es que hay tal acceso». Pero al final de nuestras meditaciones aparece una importante diferencia entre dos clases de quehaceres: aquellos que nos modifican externamente y los que constituyen nuestra subjetividad, y por los que sólo son posibles los primeros. Si nuestras reflexiones han contribuido a la clarificación del problema radical que nos ocupa, se aceptará el que el ser de la subjetividad, a saber, *la acción de ser del sujeto, es la inevitable presuposición de toda otra actividad del mismo*. Luego la condicional «*si* es que hay tal acceso», debe ser sustituida por la de «*si* hay alguna actividad del sujeto», que ahora nos obliga a aceptar que, en ese caso, tiene que haber la acción del *ser-se*, con todas sus consecuencias. Presuposición que no menciona naturalmente ninguna *successio temporis*, sino una *instancia transcendental de carácter ontológico*.

§ 24.—La identificación del ser con la acción explica la impensabilidad de una cisura entre el *ser-se* y el *acceso al Yo*, porque, como hemos señalado, tiene que ser lo mismo la «acción del sujeto» y el ser-sujeto. En virtud de esta conclusión, que impone la *deducción transcendental ontológica*, y que rechaza cualquier contraposición sujeto-objeto a la vez que no admite ninguna objetivación del sujeto, se puede comprender (pero también enjuiciar como problemáticamente satisfactoria) la propuesta fichteana de una *intuición intelectual*, que pretende esquivar, por su inmediatez, toda ruptura o cisura en el ejercicio de la subjetividad. Pero que, a la vez, provoca la sospecha de que una intuición, es decir un proceso de intelección (*y como tal la sigue pensando en 1805*, como se verá en el § 30), pueda resolver el problema del *efectivo acceso al sujeto*: Toda intuición, aunque sea intelectual, implica una objetivación.

§ 25.—De ahí no puede concluirse que el acceso al sujeto se dé al margen del *saber*. Esa sería la consecuencia, aparentemente inevitable, de la identificación del *saber* con el *conocer*, característica de la tradición inte-

fotomecánica de la 3ª ed. de 1921; págs. 431 433 y 476). Un amplia y autorizada exposición se encuentra en la obra de S. Radakrishnan, *Indian Philosophie*, (trad. alemana, *Indische Philosophie*, Darmstadt/Baden-Baden/Genf, 1956, vol. I, especialmente a partir de la pág. 372).

¹⁸ A esa modificación se la debe llamar histórica, en su sentido propio —frente a temporal—, si consideramos lo «histórico», no como un conjunto de acaeceres cualesquiera, sino como la *vida* inmanente de cada sujeto. El sujeto tiene historia, porque *es* su historia, o sea, la acción distendida en su autorealización.

lectualista occidental, que se ha mostrado incapaz de penetrar en la naturaleza de la *Sabiduría*. Efectivamente, si se reduce a teoría y a conocimiento, con su objetivación constitutiva, toda forma de autoconciencia, se pensará que el rechazo de toda intelección como forma de protagonización de sí mismo, conduce al misterio inefable, o lo que es lo mismo a una utopía que muestra la ineffectividad del acceso a la subjetividad. En el § 28 volvemos a este punto central.

§ 26.—Antes recordemos, como confirmación de la *dificultad aporética que conlleva todo intento de esclarecer el acceso al Yo*, las reflexiones a que se entrega Hölderlin en el conocido fragmento, editado bajo el título de *Urtheil und Seyn*. En él se debate con la «originaria cisura» (ursprüngliche-Trennung) que implica el juicio (Urtheil, al que ingeniosamente atribuye el ser de suyo la originaria división, *Ur-theil*). Desde un principio, declara su adhesión a la intuición intelectual, como el modo más íntimo posible de la unión de sujeto y objeto. Hölderlin, que asistió a lecciones de Fichte en Jena, aparte de leer sus primeros escritos (y de estudiar intensamente a Kant), da muestras de una gran capacidad filosófica e inteligente penetración, no sólo al reconocer el problema clave —para el que acepta la propuesta de Fichte, como acabamos de citar, lo que resulta comprensible—, sino, sobre todo, por su afirmación, hecha a la mitad del fragmento, de que «*Ser*-expresa la conexión de sujeto y objeto». Por lo que dice a continuación, no deja dudas de que está defendiendo que: «sólo puede hablarse de un *ser en sentido absoluto*... donde sujeto y objeto están unidos absolutamente». Parece faltarle muy poco para dar el decisivo paso, *que es el que proponemos en este artículo*, y declarar que el ser sólo es pensable como *Yo*. No es de extrañar que por un tiempo se apartase de sus trabajos poéticos y se entregara más a los filosóficos e, inclusive, como cuenta a Niethammer en la carta de 14 de febrero de 1796, el que discutiera con Schelling (como Hölderlin dice: «no siempre hablaban *akkordierend*»)¹⁹.

§ 27.—Independientemente del acierto o desacierto que se pueda atribuir a la apelación fichteana a la intuición intelectual, el modo cómo inaugura un nuevo estilo de filosofar —exigido, es verdad, por la misma naturaleza de la temática con la que se enfrenta— *implica el ejercicio de una dimensión vivencial, de carácter sapiencial, reñida con la objetualización de una lectura meramente intelectualista de sus textos*. El insistir en este punto nos permite retomar el tema del rechazo del intelectualismo al que alu-

¹⁹ También da cuenta de sus disputas con Schelling en la carta a su madre de 1 de septiembre de 1798, sin mencionar el tema de éstas. Friedrich Beißner, editor de la *Große Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*, y Günther Mieth, de la *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe* (1970), piensan que el fragmento está redactado a comienzos de 1795. Sobre las disparidades de Schelling con Hölderlin (y Fichte) dan una breve visión los comentarios a *Urtheil und Seyn*, fundamentalmente redactados por Jochen Schmidt con base en Beißner, en la ed. de Beißner/Schmidt, *Hölderlin. Werke und Briefe*, vol. III, págs. 220/221. Igualmente, ofrece cierta utilidad el comentario de Mieth, en la edición citada más arriba, vol I, pág. 1159.

díamos, y desde una perspectiva que nos parece de especial interés para la comprensión de Fichte. Justamente la clave de la dificultad del pensamiento fichteano radica en algo en lo que no parece repararse. Desde el inicio de sus primeros escritos y de sus lecciones, supone que el lector u oyente lleva a cabo *la experiencia vivencial de pensar en protagonista lo que él le propone*, puesto que habla del ser del Yo, cuyo mero análisis conceptual al margen del ejercicio de revivirlo, implica tanto una alienación, como traslada a un plano infructífero la reflexión a que Fichte invita. Baste pensar en el inicio de la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, que sirve de ejemplo a lo que indicamos. Es conocida la detenida y risueña narración de Steffens sobre cómo transcurrían las lecciones de Fichte²⁰. La cuestión del sujeto, que es de la que trata, implica algo más que una captación del sentido de los términos que se emplean. Aquí sobran las abstracciones, que sólo obstaculizan *la comprensión en el sentido más estricto del término, que exige un poner en juego el propio ser*. Esperamos que resultará evidente, que no nos referimos a instancias meramente psicológicas del que piensa en actitud idealista.

§ 28.—Y este es el punto a que había llegado nuestra reflexión (§ 25). En efecto, el sujeto, en la medida en que *es*, tiene que consistir en *saber de si mismo*. No decimos saber *de* si mismo en cuanto objeto, sino *saber de si mismo de suyo*. La acción presupuesta del ser-sujeto, esa autoreferencia de la subjetividad, es un *ser-saber* (por tanto, un *saber-ser*), un saber actuante, o sea, *pura praxis sapiente*.

Si hemos llegado de la acción al ser-sujeto y al ser-sujeto como acción, tenemos que admitir el *adscribir al ser sujeto un saber*, que corresponde al ser de la pura praxis, al ser del sujeto *in actu exercito*, como condición ontológica originaria, que es en si estricta praxis y que posibilita toda acción. Naturalmente, la praxis y el saber en sentido estricto son características fundantes de la subjetividad, sólo cuando el sujeto actúa, esto es, *cuando se realiza a si mismo*.

DE NUEVO SOBRE LA DOCTRINA EXPLÍCITA DE FICHTE

§ 29.—Hasta aquí nuestras reflexiones sobre el acceso posible al Yo. Nos han conducido a encontramos, de nuevo, en el punto central de las meditaciones fichteanas, como fácilmente es constatable. Y ello, no sólo en lo que respecta a sus comienzos filosóficos, sino también en relación a sus desarrollos y exposiciones más tardías de los años 1804 y 1805. Naturalmente, sólo hemos tocado problemas centrales de la *Doctrina de la Ciencia*.

A pesar de la brevedad de nuestra exposición, quizá se han iluminado algunas de las más grandes dificultades con las que se ha topado Fichte (y

²⁰ *Was ich erlebte* (véase la referencia en la nota 7^a), IV 79 ss.

sus lectores), y que él mismo no siempre creía haber resuelto. Confiamos en que éste sea el caso para doctrinas como las del «medio» («Durch») de los años 1804 y 1805, y para las del «saber» y «ser», que alcanzan un papel incipiente, pero ya importante, en la *Exposición de la Doctrina de la Ciencia. De los años 1801/1802*²¹.

§ 30.—Igualmente, pensamos haber prestado cierta ayuda para la comprensión del problema que intenta resolver al acudir de nuevo a la *intuición intelectual*, ante la que hemos mostrado nuestro recelo. Ésta, efectivamente, es retomada *expressis verbis*, y frecuentemente, en la versión de 1805 (la cuarta, después del demorado silencio que precede a las del año 1804), aunque de modo más prudente y con referencias al tema de la «Luz». Así, por ej., leemos en ella: «Este *ser* enérgico e idéntico de la luz, en cuanto tal [y] en si mismo -ese totalmente claro ir a si mismo, que hemos de realizar-, es la intuición intelectual o el inteligir intuitivo»²². O ya un par de páginas antes: «Aquí no puede ayudar otra cosa que no sea la intuición intelectual, pues es la claridad de la intelectualidad misma»²³. Como se ve, no puede evitar relacionar la intuición intelectual con el inteligir, en lo que radica, según pensamos, su ineficacia y nuestra crítica.

§ 31.—Un tema importante, que es tratado explícitamente por Fichte en torno al cambio de siglo, es el del «Absoluto» o «Dios». Como siempre acontece con sus más profundas reflexiones, la temática aparece en relación a la cuestión del fundamento radical, e íntimamente ligada a la de la subjetividad. Fichte no intentó nunca fundar su Filosofía en el *yo particular* y finito del ser-sujeto: Sólo toscas tergiversaciones de su doctrina en su época pudieron interpretarlo así. En la *Exposición de la Doctrina de la Ciencia. De los años 1801* escribe: «Hablamos constantemente del saber absoluto. Este debe ser, justamente tal como suena la palabra, *absoluto*»²⁴. Y unas líneas más adelante denomina al saber: «El *Uno* absoluto, en la plena significación de la palabra,... ser a secas, igual a si mismo, invariable, eterno, indestructible, Dios»²⁵. Que este absoluto, este Dios, tiene que ser comprendido siempre bajo la forma del Yo, se ve claramente en la *W.L.* de 1805: «La forma de la existencia divina inmediata es la existencia y ésta es Yo»²⁶. Pero su concepción filosófica de Dios, según pensamos, y a pesar de algunas expresiones ambiguas, se ha alejado muy poco de la del llamado *Es-crito del Ateísmo*. Dicho de otro modo, el Yo como principio originario ontológico nunca es pensado como substancia ni tampoco como ser trascendente, sino como la instancia radical *transcendental* en su dimensión ontológica²⁷.

²¹ II 6, 129-324.

²² Ed. cit. (véase nota 2), pág. 42.

²³ Ed. cit., pág. 32.

²⁴ II 6, 192.

²⁵ II 6, 193.

²⁶ Ed. cit., pág. 82.

²⁷ Nuestra posición en relación a la «existencia» del Yo absoluto en Fichte, por tanto de

§ 32.—Aunque no somos inclinados a seguir la moda de buscar al «auténtico» Fichte de las exposiciones del año 1804, pensamos que la de 1805 (que ya hemos recordado que es la cuarta de esta época) merece una atención especial, sobre todo porque contiene mucho de lo que Fichte ha escrito para sí mismo. Citemos algunos pasajes que confirman lo que de modo directo o indirecto hemos indicado sobre el problema de la subjetividad en el pensamiento de Fichte, y que al mismo tiempo tocan el tema de lo divino.

Después de haber explicado la forma del «existir» divino como Yo, recapitula que es «El Yo puro práctico». Muy interesantes y especialmente significativos son los siguientes esclarecimientos, que leemos pocas líneas más adelante: «¿Qué es según esto el Yo, en sí y para sí, en su ser íntimo? Es la vuelta a sí mismo del existir divino, puro y solo. Mediante este ser suyo, inmediatamente y sin que pueda entrometerse cualquier intermediario, es eso *en cuanto* Dios y su existencia, es inteligir: por tanto en sentido propio el representante inmediato y la representación de Dios»²⁸. Y dice además: «Pero según su *ser* propio es el existir divino mismo, en cuanto quale: desde este punto de vista no es el fundamento autónomo de sí mismo, sino Dios es su fundamento; y por eso se puede decir también que Dios es en él, mediante su ser, cuyo fundamento absoluto es él, fundamento mediato del representar: no como antes, el Yo lo representa, sino el mismo se representa *en el Yo*. In summa, Dios mismo es inmediatamente en el Yo y él es el Yo»²⁹.

§ 33.—Las dificultades del acceso al sujeto aparecen en su explicación dos páginas más adelante, que hacen también comprensible su desánimo: «De paso, y por lo que atañe al arte científico sobre el que intento igualmente comunicarme totalmente sin reserva; mediante un tal reflexionar, si no se lleva a cabo de modo altamente prudente, se puede ser relanzado otra vez al primer punto en el que ya se estuvo, de lo que surge un círculo, estancamiento del proceso científico, cansancio, contrariedad, y si no se ha decidido firmemente a poner su vida en la ciencia, desesperación en la misma. Eso me ha ocurrido mil veces en mis especulaciones y me ha costado varios años de mi vida»³⁰.

Como decíamos al principio, lo nuevo que la doctrina de Fichte ha aportado, a pesar de su pretendida fidelidad a Kant, es el descubrimiento del *ser*, del existir *en su forma de Yo*, como ya lo indicaba la doctrina de la *Tat-*

Dios, la recogemos en la siguiente formulación: «Embora Fichte não tenha chegado a expressar-se assim, podemos dizer do Eu absoluto que *é*, mas que *não existe*, uma vez que o existir é o modo do finito, do fáctico»: *Recepção da Crítica da Razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pág. 301.

²⁸ Ibi, pág. 83.

²⁹ Ibi, pág. 84.

³⁰ Ibi, pág. 85.

handlung de sus primera publicaciones. Aunque él se sirve del término *factum* y no del de *actum*, suena de nuevo claro su mensaje desde la *Doctrina de la Ciencia de 1805*: «Donde el Yo es, vive y reina, ella [la existencia] es sin más como Factum; y en verdad, no como teníamos hasta ahora facta, como *factum factum et consumatum*; sino como *factum fiens*, absolutamente fiens, Thathandlung, verdadero, sin actor»³¹.

³¹ Ibi, pág. 87.