

EL ESCEPTICISMO Y EL NUEVO SISTEMA DE FICHTE (1793-1974)

INTRODUCCION

Cuando en la historia de la filosofía se alude a Fichte, casi siempre se asocia su nombre a la **Grundlage der Wissenschaftslehre** de 1794, como si con este escrito quedasen agotados el repertorio y la originalidad de su producción. De esta forma, se comete una doble injusticia; por un lado, apenas se atiende al "árbol genealógico" de las ideas allí expuestas; por otro, existe la tendencia a mitificar ese libro, a convertirlo en el eje de la vasta obra fichteana y en su único y exclusivo referente a la hora de hacer una valoración de la misma. Sin embargo, Fichte no fue de esos autores que negó a su pensamiento el derecho a evolucionar, sino que lo sometió a un reciclaje permanente; de ahí que no podamos detenernos en esa fecha y dictar desde ella sentencia sobre todo lo anterior y posterior. El propósito de este artículo no es tratar de enmendar esa visión parcial sobre el filósofo alemán, al menos en su totalidad; sino seguir los pasos inmediatos que conducen al umbral de la primera **Doctrina de la ciencia** e iluminar así un tramo de su genealogía. Más concretamente, queremos mostrar que la cuestión del escepticismo es fundamental en la evolución intelectual del Fichte de esta época, y constituye la clave de su separación de Kant (1), y por

* Investigador del Departamento de Historia de la Filosofía Universidad de Valencia, España.

(1) Nuestra tesis difiere de una tradición de exégesis fichteana que sostiene que son las divergencias en las opiniones políticas de Kant y Fichte las que en buena medida determinan su separación filosófica. Algunos de los representantes más significativos de esa tradición son A. Philonenko, *Theorie et praxis dans la pensée morale et*

consiguiente, de la génesis de un sistema propio, el cual analizaremos en sus rasgos esenciales. A menudo avalaremos nuestros argumentos con el recurso a la correspondencia y a sus escritos póstumos, editados en su integridad muy recientemente. Ellos completan lo que se publicó en su momento y en ciertos casos nos revelan con quién se está discutiendo realmente y cómo tiene lugar el proceso de elaboración de una teoría. De este modo, haremos complementarias ambas producciones, la publicada durante la vida de Fichte y la descubierta con posterioridad. Nos centraremos en la segunda mitad de 1793 y primera de 1794, porque es en ese período en el que queda verificada la tensión entre los sistemas de los dos filósofos.

Antes de abordar nuestro tema, haremos un breve resumen del itinerario previo al intervalo del que nos ocuparemos (2). Fichte empezó su trayectoria intelectual profesando un determinismo de linaje racionalista (derivado de las tradiciones espinosista y leibniziano-wolffiana, y cuyo mejor exponente son los **Aphorismen über Religion und Deismus** de 1790, (GA II, 1 p. 287-291), superado en el verano de ese año por su conversión al kantismo (Carta a Wiessshuhn de agosto-septiembre, GA III, 1 p. 167). El descubrimiento de la **Crítica de la razón práctica** le ilumina un mundo nuevo, inconmensurable con el que hasta hacía poco afirmaba (aunque su asentimiento al determinismo estaba acompañado por el deseo y la esperanza de lograr escabullirse de las redes de la "necesidad"). Tras su encuentro con la filosofía crítica se plantea una doble tarea (Carta a M.J. Rahn del 5 de septiembre de 1790, íd. p. 170-172): por una parte, popularizar, difundir y explicar la doctrina de Kant, y para ello escribe sendos extractos de la **Crítica de la razón pura** y de la **Crítica del juicio** (1790-91, GA II, 1 p. 299-318,

politique en 1793, Vrin, París, 1968, p. 156-158; "Fichte", artículo incluido en **Histoire de la Philosophie**, V, Hachette, 1973, p. 71, y P.Ph. Druet, **Fichte**, París, 1977, p. 58, 63-64. Aunque pertenecientes a una tradición distinta, tampoco han valorado con justicia el papel del escepticismo en el desgajamiento por parte de Fichte de la ortodoxia kantiana algunos especialistas fichteanos germano orientales (p. ej., M. Buhr, **Revolution und Philosophie**, Berlin, 1965), a los que, en cambio, hay que reconocerles el mérito de haber llamado la atención sobre los **Revolutionschriften**.

- (2) Ese itinerario lo he estudiado en **El concepto de saber en el joven Fichte (Religión, política, Filosofía)**, Valencia, 1986, y en mi "Estudio preliminar" a J.G. Fichte, **Reivindicación de la libertad de pensamiento**, Tecnos, Madrid, 1986.

A continuación ofrezco una lista de las abreviaturas de las que haré uso en las páginas siguientes: **AK Akademie Ausgabe** (edición crítica de la Academia de las obras de Kant; **WL: Wissenschaftslehre** | **Doctrina de la ciencia**; **GA: Gesamtausgabe** (edición crítica de las obras de Fichte). La paginación de las obras de los demás autores citados en el artículo remite o bien a la edición de sus obras completas o bien a la primera publicación de sus originales.

325-373); por otra parte, obtener sus consecuencias prácticas, proceder a su aplicación en ámbitos del saber (en este caso, en la religión revelada y en la política) que el fundador de esa doctrina todavía no había tematizado directamente (lo haría de inmediato con **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft** y **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**, ambas de 1793), pero cuyas directrices fundamentales había dado. Esta última tarea puede considerarse su aportación creativa al kantismo. Los frutos de esa labor serán la **Kritik aller Offenbarung** (1792, 1793; GA I, 1 p. 17-161), donde pretende derivar a partir de la razón práctica el concepto de revelación, y los denominados **Revolutionsschriften**, que incluyen la **Zurückforderung der Denkfreiheit** y las **Beiträge über die französische Revolution** (1793, GA I, 1 p. 167-192, 203-404), donde presenta una reflexión filosófico-moral sobre los derechos de libertad de pensamiento y de revolución.

Se ha discutido si los escritos revolucionarios se mantienen dentro de los márgenes de la ortodoxia kantiana o, por el contrario, con ellos se inicia el despegue hacia la **WL** (discusión suscitada por algunas declaraciones del mismo filósofo alemán) (3). Si bien es cierto que los resultados a los que llega Fichte no siempre concuerdan con los de Kant (p. ej. en las obras citadas arriba ambos definen de modo distinto la noción de "derecho"), no obstante, el sistema del que habla en los dos libros de 1793 pretende, al menos **en su intención**, ser kantiano. Ello no obsta para que vaya acuñando una terminología propia y creando una atmósfera propicia para el nacimiento de la **WL**, aunque todavía no haya tomado conciencia de que se está alejando irremediabilmente de su maestro. E incluso es verdad, como veremos en seguida, que por ese tiempo empieza a albergar algunas dudas sobre la inexpugnabilidad del criticismo, **pero aún no se siente impelido a reconstruirlo**.

En el transcurso de 1793 se va a producir un crucial **desplazamiento** en el interés de Fichte, a saber, el desplazamiento de un interés político y sin excesivas pretensiones especulativas hacia un interés metafísico, y la piedra de toque de ese viraje será el **escepticismo** que empieza a corroer el sistema crítico por los efectos de las dificultades derivadas de la noción de 'cosa en sí'. No fueron las diferentes opiniones políticas de ambos filósofos la causa principal de sus divergencias doctrinales, sino más bien el peligro del escepticismo y la perentoriedad de superarlo. Del mismo modo, tampoco puede aprobarse la afirmación de que en esos

(3) El propio Fichte ha vinculado los **Revolutionsschriften** y su nuevo sistema. En una carta a Baggesen de abril de 1795 afirma que en esos escritos (y más específicamente en las **Beiträge über die Französische Revolution**) está presente su nuevo sistema de la **WL**, y que éste es además intrínsecamente revolucionario (GA III, 2 p. 298, 300).

escritos políticos de 1793 hay una simultaneidad y coincidencia entre la labor de reivindicar la libertad política y la de aniquilar la cosa en sí; esta última todavía no es planteada. En cambio, ambas misiones aparecerán coaligadas a finales de este mismo año y a partir de 1794; entonces sí puede hablarse de una relación entre ambas cuestiones; pero es retrospectivamente cuando se percata de que si la Revolución francesa había derrocado la monarquía, ahora había que deshacerse de la cosa en sí para que la aspiración a la libertad no quedase truncada. Así nos vemos abocados al problema más discutido de la literatura pro y antikantiana.

1. El escepticismo y la cosa en sí

Tratemos de corroborar lo expuesto arriba. El 20 de febrero de 1793, en el borrador de una carta de Reinhard, escribe: "Siempre he considerado la filosofía crítica como una fortaleza inexpugnable si se la toma según su espíritu, que, hasta donde empiezo a ver claro, ni Kant ni Reinhold han expuesto, al menos hasta el momento; las objeciones que ha habido, sin excluir las de Reinhold, que sin embargo no conciernen más que a la letra de Kant, me habían parecido que sólo se basaban en malentendidos; hasta que conversando con un pensador independiente... se me presentó una duda que se refería nada menos que al primer principio, duda que en las presentes circunstancias me era necesario postergar hasta un momento más oportuno, pero que en el caso de que no fuese despejada, destruiría toda la filosofía reemplazándola por el escepticismo más funesto y más duro que el definitivamente refutado de Hume. Ahora bien, yo preferiría incluso éste antes que un sistema que no se mantiene" (GA III, 1 p. 373-374).

Aunque empezaba a atisbar el peligro del escepticismo, todavía no explicita la razón de sus temores. Por esas fechas tendría ya acabada la **Zurückforderung** (publicada en Pascua) y casi las **Beiträge** (cuya primera parte apareció algunas semanas después de la anterior) y en ellas, a pesar de haberse dado un importante avance terminológico y conceptual, aún no expresaba manifiestamente esa duda de la que aquí habla (lo mismo podemos decir de la segunda edición ampliada de la **Kritik aller Offenbarung**, y cuya tematización él mismo posterga a momentos más oportunos, posiblemente cuando consiga determinar una alternativa, la "idea todavía imprecisa de construir toda la filosofía sobre el Yo puro" (**Zweite Einleitung in die WL**, GA I, 4 p. 225).

Demos un salto en el tiempo para descubrir el porqué de ese escepticismo. En otra carta a Reinhard del 15 de enero de 1794 nos desvela la clave del asunto: "Enesidemo ha confirmado mi convicción de que la filosofía en su estado actual todavía no es en absoluto ciencia (...). Mientras que se conserve la idea de una relación de nuestro conocimiento con una cosa en sí que debe tener realidad de forma

completamente independiente de dicho conocimiento, el escéptico tendrá siempre ganada la partida. Por consiguiente, uno de los primeros fines de la filosofía es demostrar con evidencia y rigor la nulidad de tal idea" (GA III, 2 p. 39).

Ya sabemos de dónde procede el temible escepticismo que acosa y amenaza el carácter filosófico-sistemático-científico del criticismo; procede de la admisión de una cosa en sí. Más Fichte no ha sido el primero en hacer emerger esta idea; Reinhold y Schulze, citados en las cartas, tocaron la alarma; pero hay otros pensadores que también tuvieron un papel decisivo. Uno es Jacobi; el otro portaestandarte del escepticismo es Maimon. Aunque con brevedad y reconociendo la injusticia de dedicarles tan poco espacio, he de referirme a ellos, pues su contribución al tema que nos ocupa es insoslayable.

1.1. *Jacobi*

Jacobi sigue siendo el gran ausente en los estudios del idealismo alemán y, paradójicamente, es uno de los interlocutores preferidos de los idealistas. Dos obras son especialmente relevantes: **Über die Lehre des Spinoza** (1785) y **David Hume über den Glauben, oder Idealismus** (1787) (sobre todo, el apéndice titulado "Über den transcendentalen Idealismus"). Entre ambas hay un vínculo hecho explícito por su propio autor (**Jacobi Werke**, II, p. 3). De esta forma, Jacobi clarifica la identidad de sus adversarios, la Ilustración alemana heredera de Spinoza-Leibniz y la filosofía trascendental. Podemos plantear la cuestión jacobiana como sigue: la filosofía debe ser perfectamente coherente y sistemática, es decir, ha de partir de un único principio. Sólo la filosofía espinosista cumple con ese requisito, pero desemboca en un ateísmo y amoralismo (negociación de la libertad); luego toda filosofía coherente y sistemática debe acabar siendo atea y amoral.

¿Es el kantismo filosofía, es decir, un sistema consecuente, una cadena de razonamientos completa y acabada a partir de un primer principio? No; la hipótesis de la cosa en sí se lo impide. Esta hipótesis es la consecuencia del dualismo mismo, de la distinción radical entre un pensamiento puramente organizador, legislador, y una sensibilidad puramente receptiva, la receptividad de la sensibilidad que exige la cosa en sí como causa de sus modificaciones (**Jacobi Werke**, II p. 301-303). Kant admite el hecho de la afección de los objetos, ¿mas de qué objetos? Si se trata de los fenómenos, Kant se contradice, porque a éstos suele hacerlos el resultado, y no la causa, de la afección; si se trata de las cosas en sí, Kant vuelve a contradecirse, dado que las cosas en sí son para él simples ideas de la forma subjetiva de pensar, sin capacidad alguna de afectar nuestra sensibilidad (ídem. p. 305-310). Lo más grave es que esta contradicción parece inevitable en la **Crítica de la razón pura**: "sin aquel presupuesto" (de que los objetos, en definitiva la cosa

en sí, impresionan los sentidos) “no se puede entrar en el sistema, y con ese presupuesto no podemos permanecer en él” (id. p. 303-304).

Así pues, la necesidad de introducir la cosa en sí significa la vigencia de dos principios incondicionados: la subjetividad y la cosa en sí, y es imposible de esta forma construir un sistema. La solución es eliminar uno de esos principios, pero eso ya no sirve para la filosofía kantiana, que ha aceptado como elemento constitutivo esa dualidad: “El idealista trascendental debe tener el coraje de profesar el idealismo más radical que jamás haya sido enseñado, y que incluso no tema exponerse al reproche de profesar un egoísmo especulativo, pues le sería imposible mantenerse en su sistema, si quisiera sólo eliminar de él este último reproche” (id. p. 310). Juicio profético que parece anunciar la obra de Fichte.

1.2. *Reinhold*

Esta interpretación jacobiana sería decisiva para la recepción de la **Crítica de la razón pura**; y aquí podemos enlazar con otra figura importante, Reinhold. Jacobi había identificado la razón, la filosofía, con el ateísmo. La alternativa era buscar una racionalidad no atea, y esa alternativa era Kant, pues si bien la razón teórica nunca llegaba a afirmar o negar nada sobre Dios, la razón práctica lo exige como postulado y como objeto de creencia para la representación de la posibilidad del bien supremo. Reinhold adquiere un papel protagonista, y en las **Briefe über die kantische Philosophie** (1786-88, 1790-92) se decidió a examinar el problema religioso desde el punto de vista crítico, planteando la cuestión de los límites de nuestro conocimiento, la existencia de Dios y la relación entre la religión y la moral. Llega a la conclusión de que la religión moral de Kant sólo triunfará sobre sus adversarios si la metafísica en que se funda se acepta con universalidad, esto es, si es verdadera y evidente, si está conectada a principios universalmente válidos de los que pueda derivarse. Reinhold había salvado el primer escollo, había podido romper el dilema jacobiano de filósofo ateo o creyente, razón o creencia; Kant había mediado. Pero el segundo escollo también había que salvarlo, porque ahora era la condición para superar el anterior: la filosofía crítica es frágil, pues no ha alcanzado validez universal, no es evidente, y no lo es porque no muestra cómo sus proposiciones particulares se siguen de un principio universalmente válido; y no tiene tal principio porque no es un sistema. La tarea de Reinhold es reducir a evidencia la **Crítica de la razón pura**, hasta entonces baluarte de la metafísica kantiana; y es consciente de que tiene que enfrentarse con el problema de la cosa en sí. Luego la filosofía kantiana necesita una última fundamentación, ser completada por una **Elementarphilosophie** (Briefe, p. 10, 95, 322, 655).

La **Crítica**, según el propio Kant, sólo era una propedéutica a la metafísica, sus prolegómenos (KrV, BXXII-XXIII, XLIII, A11-13

B24-27); pero quedaba intacta la cuestión de su fundamento: "Hasta ahora, a toda la filosofía, incluida la **kantiana**, si se la considera como **ciencia**, le falta nada menos que un **fundamento**" (**Über das Fundament des philosophischen Wissens**, 1791, p. 3; **Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen**, 1790, I. Bd., p. 273). La ambición de Reinhold fue erigir la filosofía como ciencia, una **Elementarphilosophie**, una ciencia de los principios comunes a todas las ciencias filosóficas particulares, que tendría un fundamento válido universalmente (**Beiträge**, p. 94; **Über das Fundament**, XIII-XIV). Del descubrimiento de este principio único y primero, irreductible a otros y al cual se vinculan todos los demás, depende la forma misma de la ciencia, su unidad sistemática. Este principio debía ser un **hecho** (**Faktum, Tatsache**), es decir, no podía estar ligado ni a una experiencia determinada ni necesitaba de ningún razonamiento para ser reconocido verdadero. Y este hecho es el hecho mismo de la conciencia (**Bewusstsein**), de la representación (**Vorstellung**), principio de la conciencia empírica y de la moral (**Beiträge**, p. 143 y ss., 167).

Pero no olvidemos que Reinhold no pertenecía a la pléyade de los antikantianos (como sería el caso de Jacobi, Maimon y Schulze), sino que, por el contrario, pasaba por ser, con la bendición del propio Kant, su adalid oficial. Luego debía emprender su tarea ajustándose a la letra, no sólo al espíritu, del criticismo. Es decir, ¿hay textos en la **Crítica de la razón pura** que puedan avalar el proyecto reinholdiano? Efectivamente, existe un texto de Kant en el que se habla de la representación como el género supremo, y de la intuición, la sensación, la percepción, el concepto, la idea, etc., como sus especies (A320 B376-377). En otros pasajes es la idea de **Gemüt** (A15 B29, A50-51 B74-75...A649-650 B677-678) la que se presenta como el tronco común de las facultades, como la que parece dar forma sistemática a la teoría de las facultades. Conjuntando ambas cosas se podía concluir que la **Gemüt** era la facultad genérica, la capacidad de representar, la **Vorstellungsvermögen**, de la que podrían derivarse todas las restantes capacidades y manifestaciones de la subjetividad (**Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens**, 1789, p. 210 y ss.; **Beiträge**, 267 y ss., 424 y ss).

¿Pero fue eso lo que Kant quiso decir y no acabó de hacerlo explícito? Me temo que no, pues por una parte, el primer texto, el de la representación como género, no podemos considerarlo sino como una abstracción de las manifestaciones de la subjetividad (intuición, concepto...), pretendiendo Reinhold estudiar antes el resultado de la abstracción que el ámbito de donde ha sido abstraído, convirtiendo además al primero en el principio del que hay que derivar lo segundo. Este procedimiento será criticado por Schulze.

Por otra parte, Reinhold no tuvo en cuenta el carácter problemático del concepto de **Gemüt** en Kant, y lo encajó en su teoría de la

Vorstellungsvermögen como un principio constitutivo, cuando en Kant, y sin tematizar su alta complejidad, podemos considerarlo como una idea regulativa para la psicología empírica. Mas Reinhold se veía urgido a solucionar la cuestión del primer principio mediante la construcción de un sistema que siguiese el canon logicista-racionalista de la escuela leibniziano-wolffiana, que por mediación de Jacobi adoptaba ahora una perspectiva más moral y religiosa. Pero esto suponía enfrentarse al reto de la cosa en sí, y Reinhold se decidió a condenarla a no ser representable, lo que suponía su carta de despido del sistema. Su intento se frustró, porque, paradójicamente, la cosa en sí pasó a ser una condición de la posibilidad misma de la representación. El principio de Reinhold decía que en la conciencia el sujeto distingue la representación del sujeto y el objeto y la relaciona con ambos. El sujeto aportaba la forma de la representación y el objeto la materia, pero ésta a su vez era dada por la cosa en sí (*Versuch*, p. 244, 248-249; *Beiträge*, p. 144 y ss., 167 y ss., 184-188). Para los antikantianos Reinhold incurría en el mismo fracaso que Kant, pues convertía a la cosa en sí incognoscible en el fundamento del conocimiento; aquél que la caracterizaba como lo irrepresentable por antonomasia se veía impelido a aceptarla como la condición *sine qua non* del hecho de la representación; en definitiva, ambos reproducían la tensión entre la espontaneidad del sujeto y lo absolutamente opaco a la misma; y en manos de los adversarios de Kant esa tensión se resolvía en favor de lo último, trocándola en un fatalismo de la cosa en sí que ignoraba la libertad (4).

Reinhold pasaba por ser el continuador oficial de la empresa crítica. Por consiguiente, la literatura antikantiana no sólo debía rebatir al fundador de la escuela, sino también al discípulo más aventajado. Los escépticos Maimon y Schulze empezaron a dirigir sus dardos contra ambos. En 1795 Fichte, ya en posesión de su nuevo sistema, escribía a Reinhold: "¿Pero por qué no se puede ser enemigo declarado de su sistema y amigo de su persona? Creo haber probado mi juicio sobre **Enesidemo**; y la recesión sobre éste le debería haber iluminado tanto como de buena fe lo hizo conmigo..., me parece que él ha refutado su

(4) Un breve pero excelente análisis de Reinhold es aportado por U. Claesges; *Geschichte des Selbstbewusstseins*, Den Haag, 1974, p. 17-38. De la bibliografía anglosajona habría que destacar a D. Breazeale, "Between Kant and Fichte: K.L. Reinhold's Elementary Philosophy", en: *The Review of Metaphysics*, XXXV, June 1982, p. 785-821. Las **Introducciones** de J.L. Villacañas a sus traducciones al castellano de las obras de Jacobi, *La Filosofía de Spinoza en cartas a Mendelssohn*, y de Reinhold, *Sobre el fundamento del saber filosófico*, Ediciones 62, de Barcelona (en prensa), abordan las críticas del primero a la filosofía trascendental y su relación con el segundo. Por otra parte, el status 'problemático' de la *Gemüt* (alma, mente, psiquismo, sujeto pensante, espíritu) en Kant ha sido tratado por F. Montero, "Las paradojas del "sentido interno" en la filosofía crítica de Kant", en: *Revista de Filosofía*, Madrid, Vol. 4, 1982, p. 197-216.

Elementar-Philosophie. Frente al talento de Maimon, mi respeto no tiene límites. Creo firmemente y **estoy dispuesto a demostrarlo** que por él la filosofía kantiana en su totalidad, tanto tomada en general, como de la forma en que usted la entendió, ha sido derribada desde su fundamento” (Carta de marzo/abril de 1795, GA III, 2 p. 281-282).

1.3. *Maimon y Schulze*

Maimon representa la difícil combinación de la tradición humeana y leibniziana, escéptica y racionalista. Lo más importante es que supo ligar estrechamente tres asuntos: el de la necesidad de un principio único para fundar la filosofía como ciencia, el de la abolición de la cosa en sí y el de la reducción del dualismo materia-forma, sensibilidad-entendimiento, aposteriori-apriori,... y lo hizo desde una teoría propia basada en la idea de la razón o del entendimiento infinito.

El principio ideal del conocimiento absolutamente puro es el principio de contradicción, y así, todas las proposiciones del entendimiento infinito serían analíticas; la necesidad de formar proposiciones sintéticas resultaría para nosotros de la limitación de nuestro entendimiento. La sensibilidad sería, según eso, una característica del entendimiento limitado; lo dado o la afección se explicarían a partir de la falta de conciencia de nuestra espontaneidad, como un padecer, que nos aparece como tal, porque no somos conscientes de nuestra actividad originaria (**Versuch über die Transcendentalphilosophie**, 1790, **Gesammelte Werke** II, p. 202-203). El fondo leibniziano que podíamos percibir arriba se completa con esta interpretación de la sensibilidad como **modus deficiens** del entendimiento infinito. Leibniz seguirá presente en el recurso al que apela Maimon para intentar un acercamiento entre el pensar infinito y finito, pues empleará la teoría matemática de los infinitésimos, que en este contexto se trocará en una teoría de “Differentialen der Sinnlichkeit”. Se produce una disolución de lo dado sensiblemente, de tal forma que el entendimiento construye el objeto de la percepción a partir de los grados infinitamente pequeños de la conciencia. Según lo anterior, la cosa en sí ya no es una hipótesis necesaria para explicar la materia del conocimiento, ya que puede ser explicada en el interior de la misma conciencia como un estado de pasividad, que es un resto diferencial o infinitesimal. El dato empírico es una conciencia imperfecta, cuya imperfección se gradúa en una serie de grados dispuestos entre la conciencia completamente determinada y el cero de la conciencia; en consecuencia, el dato puro, lo que se nos presenta fuera de nuestro poder de representación, es la simple idea de límite de esta serie, límite al que sólo podemos acercarnos (como por una raíz irracional), pero que jamás podemos alcanzar (ídem. p. 415-416).

Define su doctrina como un **escepticismo empírico**, en cuanto la conciencia no puede afirmar nada de objetos reales de la experiencia y

rechaza la legitimidad del conocimiento experimental en tanto que ciencia, y como un **dogmatismo racional**, en cuanto la conciencia perfecta consiste en la producción de objetos puramente intelectuales tal como acontece en las matemáticas (id. p. 432-434).

Como hemos visto, el escepticismo de Maimon cuenta ya con la abolición de la cosa en sí, es decir, no es un resultado de su existencia. En cambio, el escepticismo de Schulze procederá en parte de esa hipótesis, y en parte de la refutación del principio supremo que hasta entonces se había supuesto para salvar la cientificidad de la filosofía trascendental. Schulze quiere reivindicar el derecho del escepticismo frente a Reinhold y Kant. Por escepticismo entiende: "la afirmación de **que en la filosofía no puede decidirse nada según principios indiscutiblemente ciertos ni sobre la existencia o no existencia de las cosas en sí, ni sobre los límites de las facultades del conocimiento humano**" (*Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792, p. 24). A Enesidemo (seudónimo de Schulze) volveremos a tratarlo después. Por el momento hay que resaltar que su escepticismo afecta a dos cuestiones que en realidad se reducen a una, y esto es algo que sabemos desde Jacobi, a saber, el problema de la cosa en sí y el del primer principio. La ontologización de la cosa en sí y la logicización del concepto de sistema son ahora traspasadas por la navaja escéptica, y de ello resulta que la única filosofía coherente es el escepticismo, pues sus alternativas son intentos fallidos que se construyen sobre la base de un primer principio que nunca es tal, y que es incapaz de acoger en su radio de acción a la cosa en sí o de expulsarla definitivamente de él.

2. La lucha contra el escepticismo

Parece que el peligro del determinismo ha recobrado nuevas energías; en los **Aphorismen** de 1790 eran la libertad y la razón los extremos irreconciliables; ahora, en 1793, una filosofía que había significado la esperanza de su conciliación se derrumba porque la razón que incluye en su seno la libertad es incapaz de convertirse en un sistema inexpugnable, porque ha colocado frente a sí y contra sí algo que puede arrebatarle su más preciado don, que puede despertarle bruscamente del plácido sueño que siguió a la pesadilla determinista y constreñirle a sumirse de nuevo en ella. A mitad de diciembre de 1793 le escribe a Stephani diciéndole que quien como Reinhold "quiere hacer de la representación lo genérico de lo que acontece en el alma humana, no puede saber nada de la libertad, del imperativo práctico, si es consecuente; ¡es necesario que se convierta en un fatalista empírico!" (GA III, 2 p. 28); ya que, añadimos nosotros, no habría posibilidad de la representación de la libertad, pues todas las representaciones están regidas por las leyes de la cosa en sí.

Fichte ha de desembarazarse de todos los escepticismos, y eso lo tiene claro desde principios de ese prolífico año 1793, y sabe que la crítica del escepticismo no puede ser meramente destructiva, pues sólo podrá acallar las voces escépticas cuando presente un sistema que las haga enmudecer; la destrucción y la construcción son aquí tareas simultáneas, y culminará con éxito este reto en el último tercio del año, con la **Recension des Aenesidemus** y las **Eigene Meditationen**. Pero entre estas últimas obras y los **Revolutionsschriften** todavía hay un paso importante: la recesión del libro de Gebhard **Über die sittliche güte aus uninteressierten Wohlwollen**.

2.1. *La Recesión de Gebhard*

A finales de octubre de 1793 Fichte publica la recensión del libro de L. Creuzer, **Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neusten Theorien über dieselbe** (GA I, 2 p. 7-14). Es interesante porque en este trabajo están presentes los temas que preocupan a nuestro autor: el escepticismo, la libertad, el determinismo,... Aunque marca algunas diferencias con filósofos kantianos (Reinhold, Schmid), pretende seguir siendo fiel al kantismo. Así, frente al problema de la conciliación entre la causalidad de la naturaleza y la libertad (entre la voluntad empírica y la inteligible), encuentra la solución de su acuerdo en una ley superior. La solución muestra una mezcla del punto de vista de la **Crítica de la razón pura** con algunas expresiones de la **Crítica del juicio** (id. p. 11).

La **Recesión de Gebhard** supone un avance importante. En ella se pregunta por el origen del sentimiento moral, que conlleva, según Fichte, la pregunta por la demostrabilidad de la misma razón práctica, después de que Kant hubiese caracterizado la conciencia de la ley moral como un **Faktum** de la razón pura (KpV, AK, V, p. 31): “¿Es este sentimiento **producido** por la espontaneidad absoluta o es **dado**, aunque sea originariamente? ¿Es la razón también práctica o sólo es la ley que se presenta mediante aquel sentimiento y, por tanto, fundada en la necesidad natural vigente en nosotros, en las leyes de nuestra naturaleza en tanto que también somos seres naturales, como ocurre en todas las demás leyes de la razón? (...). El kantiano no puede invocar un hecho (Tatsache) para contestar esta pregunta. Tiene que aspirar a comprender que la razón es práctica. El recensor cree que esta prueba tiene que efectuarse de la siguiente manera: la razón exige en el hombre algo absoluto para poderlo pensar como un todo, esto es, como un Yo. Todas las leyes de la razón especulativa aparecen condicionadas. Por consiguiente, tiene que darse a la conciencia una ley absoluta por encima de ellas (...). Pero la razón no puede pensar como absoluto lo que no ha producido por una espontaneidad. Luego tiene que pensar aquel sentimiento moral como algo producido por ella” (GA II, 2, II^a redacción, p. 264, también p. 259, 269, 271; III^a redacción, p. 280); y

asegura que en esta demostración está implicada la cuestión del “fundamento de **todo** el saber filosófico” (id., p. 271, 280, y en la redacción publicada GA I, 2 p. 28).

Este texto nos parece de una gran relevancia tanto por lo que dice como por lo que permite decir. En él se establece una doble serie: por una parte, lo dado, lo no producido, lo teórico, lo condicionado, lo que requiere fundamentación; lo que se define de tal forma tiene un principio de producción exterior, es un **Tatsache**, un hecho, un producto, y por ende, se encuentra sometido a la necesidad natural, a las leyes de algo ajeno. El sentimiento moral, la conciencia, la razón teórica, el mundo sensible, son los elementos que comparten esas características. Frente a ellos y por encima de ellos está la otra serie: el principio de producción, lo práctico, lo incondicionado, lo inconsciente, la espontaneidad absoluta, el fundamento, el Yo; ¿qué nos falta por añadir para colarnos en la **WL**? La acción (Tathandlung) que produzca el hecho (Tatsache); la libertad que sea capaz de autolimitarse, de crear a partir de sí un ámbito de necesidad; la autoposición inconsciente de un Yo absoluto que ponga a su vez la conciencia, la capacidad teórica, el Yo finito y el No-Yo. No obstante, hemos pasado de la letra (lo que dice el texto) al espíritu (lo que permite decir); pues aquí la función de la razón práctica se reduce a producir la sensibilidad implicada en el ámbito de la moralidad, es decir, los sentimientos morales. Pero en el ámbito teórico hay que proyectar un modelo parecido, ya que la aplicación de las leyes de la razón teórica depende de la sensibilidad y de sus datos, y por lo tanto, está condicionada por una realidad exterior.

Luego mientras lo empírico siga siendo un dato ajeno a la razón, mientras que la materia de la representación siga dependiendo de un algo (en esta recensión no se menciona la cosa en sí) impenetrable a la subjetividad; en definitiva, siempre que la sensibilidad (toda, no sólo la que concierne al ámbito moral) sea irreductible a un principio supremo, estará vedada la libertad, y volveremos a recaer en el **Naturfatalismus** (GA II, 2 p. 271), y habrá que reconocer los derechos del escepticismo maimoniano (la imposible concordancia entre las leyes de la subjetividad y lo dado por la sensibilidad), de Enesidemo (la impotencia de la filosofía para devenir sistema, porque no puede encontrar un principio primero y siempre ha de apelar a la cosa en sí) y sus consecuencias morales (que no habrá libertad hasta que el ‘objeto’ sea su producto, hasta que ella se convierta en principio supremo, en Yo absoluto, y pueda explicar su dimensión legisladora teórica y práctica, y servir de fundamento a la esfera fenoménica en su totalidad, a la forma y a la materia). La Filosofía Elemental de Reinhold ha sido desbancada; sólo se ha ocupado del Yo inteligente, del finito, de la conciencia, y pueden seguir problematizándose las relaciones entre el sujeto y el objeto, y éste, en última instancia, gana la partida.

2.2. *La Recensión de Enesidemo y las Meditaciones: el nuevo sistema*

La **Recesión de Enesidemo** y las **Meditaciones** extraen las conclusiones de lo anterior, que nos han puesto en el camino directo hacia la **WL**. El defecto de la **Recensión de Gebhard** es que no culmina el programa que contiene, no aclara cómo ha de construirse la unidad de la razón teórica y práctica, del Yo y del No-Yo; como sentencia Baumanns: “todavía no hay constancia ni se hace valer el ‘Yo absoluto’ en su diferencia del Yo teórico y del Yo práctico” (5).

El paso decisivo tiene lugar, por una parte, en la **Recensión de Enesidemo** o en sus **Entwürfe**, que al igual que los de Gebhard fueron publicados por primera vez en 1967 y pueden haber surgido según sus editores a partir de octubre de 1793 (GA II, 2 p. 285), y, por otra, en las **Eigene Meditationen über Elementarphilosophie**, aparecidas íntegramente en 1971, y redactadas a partir del otoño de 1793. Nosotros analizaremos ambas obras conjuntamente, ya que partimos de la tesis de que la respuesta que da a las objeciones que cuestionan una filosofía como ciencia está elaborada en esas obras. Además, también haremos abundantes alusiones a **Über den Begriff der WL** (1794), que se limita a ser un corolario ordenado de las anteriores.

Enesidemo, que no había hecho más que sistematizar los ataques contra los kantianos ortodoxos, impactó definitivamente a Fichte; él le hizo comprender que el destino de la filosofía podía ser el escepticismo, y eso le sirvió como acicate para desviar el curso de ese destino tenebroso. El testimonio epistolar es suficientemente elocuente: “Enesidemo... me ha convencido de lo que ya presentía desde hace un tiempo, que incluso después de los trabajos de Kant y Reinhold, la filosofía todavía no ha alcanzado la condición de ciencia. Esto ha sacudido mi propio sistema en sus fundamentos y me ha obligado a construirlo de nuevo, ya que no es bueno vivir a cielo descubierto. Me ha convencido de que la filosofía sólo puede llegar a ser ciencia si se deriva a partir de un único principio, de que debe tener una evidencia tal como la de la geometría, de que hay tal principio, pero que todavía no ha sido establecido; yo creo haberlo encontrado (...). Tengo la convicción de que Kant no ha presentado el sistema” (carta a Flatt de noviembre o

(5) P. Baumanns, **Fichtes WL. Probleme ihres Anfangs**, Bonn, 1974. p. 73. La **Recensión de Enesidemo** fue publicada el 11 de febrero de 1794 en la **Allgemeine Literatur-Zeitung** y Fichte aceptó su encargo en mayo del año anterior. Las **Meditationen** pueden corresponder a las conferencias que dio en Zurich ante un círculo privado de amigos de Lavater (GA III, 2 p. 130). Ambas fueron compuestas simultáneamente (GA II, 3 p. 3-19). Los estudios más importantes sobre las últimas son los de W. Kabitz, **Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen WL aus der kantischen Philosophie**, Berlín, 1902; R. Lauth, “Genèse du fondement de toute la doctrine de la science de Fichte à partir de ses Méditations personnelles sur L’Elementarphilosophie”, en : **Archives de Philosophie**, 34 (1971), p. 51-79; Baumanns, op. cit.; Villacañas, **Introducción a Reinhold**.

diciembre de 1793, GA III, 2 p. 18; lo mismo le confesará a Niethammer en otra carta del 6 de diciembre, íd. p. 20-21). De ese mes es también este último testimonio: “¿Habéis leído el Enesidemo? Me ha desconcertado durante un cierto tiempo; para mí ha demolido a Reinhold, me ha hecho sospechoso a Kant, y ha trastornado todo mi sistema de arriba a abajo (...). Hay que reconstruirlo. Es lo que hago fielmente desde hace unas seis semanas. ¡Alegraos de la cosecha! He descubierto un nuevo fundamento del que puede obtenerse muy fácilmente toda la filosofía. Kant tiene la verdadera filosofía, pero sólo en sus resultados, no según sus fundamentos (...). Tendremos, creo, en algunos años, una filosofía que igualará en evidencia a la geometría” (carta a Stephani de mediados de diciembre de 1793, íd. p. 28; lo anterior volverá reiterarlo en las cartas a Reinhard y a Reinhold, ya en 1794, íd. p. 39-41, 74-80).

Luego éstos son los compromisos de Fichte: construir un auténtico sistema de la filosofía, cuyo criterio de cientificidad viene expresado por la posición de un primer principio; y para ello no parte de la nada, sino que ha de hacerlo con los materiales que le ha proporcionado la doctrina kantiana. Paradójicamente, y esto empezará a ser una constante en este autor, creará haber entendido a Kant mejor que Kant se ha entendido a sí mismo. Su tarea ya no consiste en popularizar y explicar el criticismo, ni siquiera en aplicarlo tal como está; ahora Fichte le ha arrebatado protagonismo a su maestro, pretende haberlo superado y su anterior vocación de divulgador cede ante una urgencia especulativa: la reconstrucción del sistema, hacer de la filosofía kantiana ese sistema científico que sea inexpugnable para el escepticismo. Schulze, que es un excelente recopilador de los dardos que durante estos años se han dirigido contra el de Königsberg y sus seguidores, le hace tomar conciencia a Fichte de la diferencia que separa su propia teoría de la de Kant y Reinhold. Lo fundamental es que Fichte, cuando emprende la reconstrucción sistemática del kantismo, **presupone la reaparición del escepticismo en el seno mismo de la Crítica de Kant**. Si Kant fue despertado de su sueño dogmático por el escéptico Hume, la interpretación en el fondo dogmática que de Kant ha dado Reinhold le es desvelada a Fichte por el nuevo escepticismo surgido de la misma Crítica, y así ha favorecido la fundación de la filosofía como ciencia, rindiéndole honores por ello, pues “es innegable que todo progreso considerable que la razón filosófica ha hecho desde siempre es debido a las observaciones del escepticismo sobre la inseguridad de los fundamentos en que se iba apoyando” (**Recensión de Enesidemo, GA I, 2 p. 41**) (6).

(6) En *Über den Begriff der WL*, GA I, 2 p. 109 vuelve a reiterar lo que aquí afirma. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milán, 1976, ha subrayado la influencia determinante de ese determinismo (p. 83).

Las objeciones de Schulze podemos agruparlas en tres tipos:

- 1) Las dirigidas contra el principio de conciencia de Reinhold.
- 2) Las dirigidas contra Reinhold y Kant conjuntamente al suponer o bien una cosa en sí o bien un sujeto en sí.
- 3) Las dirigidas contra la moral kantiana.

2.21 Contra el principio de conciencia de Reinhold

Para realizar la filosofía como ciencia, como sistema, necesitamos UN PRINCIPIO SUPREMO Y UNIVERSAL. El aspirante reinholdiano decía que en la conciencia el sujeto distingue la representación del sujeto y del objeto y la relaciona con ambos. Las objeciones de Enesidemo no son originales, sino de linaje leibniziano y humeano. Las primeras reprocharán al PRINCIPIO DE CONCIENCIA que, al ser una proposición, deberá someterse al principio lógico de no contradicción, siendo éste, por lo tanto, superior a aquél (**Aenesidemus**, p. 60-61); además, no se autodetermina completamente, pues en su enunciación emplea muchas expresiones equívocas y con varios significados; así por ejemplo, para determinar los conceptos de 'distinguir' (Unterscheiden) y 'relacionar' (Beziehen), habría que admitir como superiores los principios de identidad y oposición (**Aenesidemus**, p. 63-69; **Recensión**, GA I, 2 p. 44), ya que aquéllos quedan precisados por éstos. La crítica escéptica dirá que el principio reinholdiano no es universalmente válido, sino que expresa un **Faktum** empírico, la representación, que se obtiene por autoobservación empírica. Enesidemo presenta como contraejemplos diversas manifestaciones de la conciencia en la experiencia en las que no aparece alguno de los tres elementos exigidos a toda conciencia. En definitiva, pretende ser la impugnación que hace Hume contra la inducción, esto es, que no podemos concluir la universalidad de una proposición por muchas experiencias que la verifiquen, pues siempre podrán aparecer otras que la refuten (**Aenesidemus**, p. 70-73; **Recensión** I, 2 p. 44).

Luego el principio de Reinhold debe conformarse con ser una proposición sintética, lo que es una consecuencia de las dos primeras objeciones, y abstracta (expresa lo que tienen de común algunas manifestaciones de la conciencia y se funda en la autoobservación empírica), lo que se sigue de la tercera, pero no es principio fundamental (**Aenesidemus**, p. 75-77; **Recensión** I, 2 p. 44-46) (7). Si sabemos escapar

(7) Fichte aporta otro argumento para demostrar el carácter sintético de esa proposición: la acción misma del representar, el acto de conciencia, es una síntesis, y presupone una tesis y una antítesis (GA I, 2 p. 45); lo que puede ponerse en conexión con la **Grundlage**, cuando muestra que para poder llegar a la relación recíproca entre el Yo y el No-Yo divisibles (síntesis) son necesarias y previas la autoposición (Selbstsetzung) del Yo absoluto (tesis) y la posición de su opuesto (Entgegensetzung) (antítesis).

de estas tres objeciones, tendremos el retrato robot del principio buscado. Será en las **Meditationen** donde Fichte tratará de esquivar la navaja leibniziana. Lo hará apelando a un doble recurso: reconociendo la licitud de la circularidad de su proceder y anulando la distinción entre principio material y formal. Nos dirá que el principio primero debe fundamentar la lógica y no viceversa, y en esta tarea es lícito usar reglas lógicas. Al mostrar su carácter derivado, Fichte no niega validez a la lógica, sino que, al contrario, acepta el recurso inevitable a las reglas del pensar incluso con anterioridad a su fundamentación metafísica. Y éste es "el círculo necesario de nuestro espíritu", característico de todo entendimiento finito. La filosofía, como todo lo que es pensado, depende de la lógica, que es una ciencia que opera con meras formas, que se basa en una abstracción; sin embargo, eso no impide que la filosofía deba tratar de fundamentarla, de justificar por reflexión las reglas a las que, por la naturaleza misma del pensamiento, está forzosamente sometida. Pero esta fundamentación reclama un principio primero que ha de ser autodeterminante para poder ser incondicionado, y por ello, cierto inmediatamente y por sí mismo, lo que equivale a que su contenido determine su forma, y su forma determine su contenido (**Meditationen**, GA III, 3 p. 21-23; **Recensión**, I, 2 p. 43-44; y estos argumentos volverán a reiterarse en **Über den Begriff der WL**, I, 2 p. 121, 137-140; **Grundlage der WL**, I, 2 p. 255 y ss.) (8).

La oferta que hará en la **Recensión** y en las **Meditationen** al reproche humeano va a ser decisiva, porque el principio no sólo no podrá ser resultado de una abstracción o generalización inductiva a partir de **Fakta** individuales (con lo que bastaría para refutar al escéptico) sino que tampoco podrá surgir de una abstracción esencial. Aquí hay una crítica a un doble concepto de abstracción. Enesidemo critica la abstracción como proceso inductivo, como universalización a partir de casos individuales, y así refuta el principio reinholdiano, surgido, según él, de la autoobservación empírica de **algunas** manifestaciones de la conciencia. Fichte va más allá, y critica un segundo concepto de abstracción que podríamos calificar de reducción eidética, que aplicada sobre algo obtenemos su mera estructura esencial. El principio buscado

(8) Creo que en el trasfondo de lo que aquí hemos tratado está el problema de la relación entre el pensar y el ser, la razón lógica y la razón real (**Recensión**, GA I, 2 p. 43-44), y la polémica que en torno a ello puede entablarse entre los leibnizianos, que dan una validez lógico-ontológica, formal-material, a los principios de identidad y contradicción, y los kantianos, que establecen una neta diferencia entre pensar y ser, derivada del dualismo irreductible entre los conceptos y las intuiciones, forma y materia; pues respecto al pensamiento, sólo necesitamos conceptos que no sean formalmente contradictorios, pero tomados aisladamente, no sirven para conocer, y por ello, nos es posible pensar en algo sin comprometernos con su existencia. Según Fichte, en cambio, convenía partir en la **WL** de un principio formal a la vez que real (id. p. 53).

no será ni un hecho bruto (Faktum) ni la esencia de un hecho (Tatsache), porque lo primero nunca podrá ser universal, y lo segundo porque un hecho es esencialmente algo producido, que no muestra su propio fundamento, y por lo tanto, no puede ser supremo. EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL no puede expresar un hecho, pero puede expresar una **acción** (Tathandlung), siendo aquél un efecto de ésta (**Recensión**, I, 2 p. 45-46; **Meditationen**: Tatigkeit, Handlung, II, 3 p. 42); esta conclusión va a ser inapelable para la aniquilación de la cosa en sí, pero entonces entramos en el segundo grupo de críticas.

2.22 Contra Kant y Reinhold

La cuestión clave será la del fundamento de nuestro conocimiento en el caso de Kant y de la representación en el caso de Reinhold. Es una rehabilitación de la disyuntiva que Jacobi planteaba al idealismo trascendental: la subjetividad y la cosa en sí son dos incondicionados incompatibles y su vigencia arruina la consideración de la filosofía como sistema. Para Enesidemo ambos filósofos infringen el método crítico al aplicar las categorías de realidad y causalidad a un **An-sich-Seinde**. El origen de la representación en Reinhold o de los juicios sintéticos en Kant es sólo pensable en una cosa en sí o en un sujeto en sí, en la **Gemüt**. Pero ¿cómo debe pensarse esa **Gemüt**? Resumiremos el caso de Kant (el de Reinhold es paralelo). Según Schulze, la tesis de Kant consta de dos afirmaciones: 1) sólo la **Gemüt** puede pensarse como fundamento de los juicios sintéticos, es necesariamente el fundamento ideal de las representaciones; 2) el principio de los juicios sintéticos es realmente la **Gemüt**, es decir, es necesariamente el fundamento real de las representaciones. Pero para Enesidemo estas dos afirmaciones son insostenibles. La primera no ha sido demostrada y del hecho de que una determinada cosa no podamos pensarla o explicarla actualmente más que de una determinada manera, no implica en absoluto que no podamos pensarla nunca de manera distinta; además, puede ser que el fundamento de nuestras representaciones sean objetos realmente existentes fuera de nosotros (cosas en sí), y que la necesidad de nuestra conciencia pueda explicarse en base a determinados modos de afección de la cosa sobre nosotros o también en base a una armonía preestablecida entre la **Gemüt** y los objetos.

La segunda afirmación es todavía más embarazosa que la anterior. Concebir nuestra **Gemüt** como fundamento real de la representación significa concebirla como **cosa en sí** o **nómeno**, y entonces no se le puede aplicar la categoría de causalidad que tiene sólo un uso empírico y no puede ser referida a objetos trascendentales, o bien como **idea trascendental**, la cual no es un objeto real, pues tan sólo es una idea regulativa de la razón. Por otra parte, es presupuesta la validez del principio de causalidad cuestionado por Hume; luego la única filosofía

actual tras la fracasada filosofía crítica es el escepticismo (*Aenesidemus*, p. 97 y ss., 130 y ss., 153 y ss.).

Fichte reprocha el dogmatismo de Enesidemo, dogmatismo que la **Crítica** ha eliminado definitivamente. Para la **Crítica** fundamento real e ideal coinciden, y ver en la **Gemüt** el fundamento real de las representaciones no significa aplicar el principio de causalidad. El hecho es que la facultad de representar existe para y por medio de la facultad de representar. Se trata del círculo inevitable por el que todo lo que se presenta a nuestra **Gemüt** es menester explicarlo y entenderlo enteramente con la **Gemüt**. No se trata de concebir ésta como una cosa en sí que cause las representaciones, porque no es un Yo en sí, sino un Yo sólo para el Yo (*Recensión*, I, 2 p. 49-57). Este es el círculo descubierto por Kant: contra el dogmatismo se niega un inteligible que exista independientemente de una referencia a la inteligencia, y contra el escepticismo y el idealismo escéptico se niega una inteligencia que conozca independientemente de una referencia a lo inteligible. Hay siempre una referencia recíproca de sujeto y objeto. Por un lado, toda representación se refiere a un No-Yo, y así se da la razón al realismo, y por otro, todo no-Yo es opuesto al Yo, es decir, es tan sólo por y para el Yo, y así se da la razón al espíritu de la filosofía trascendental. En la identidad de cosa y representación obtenida de tal modo es evitado tanto el realismo dogmático de la cosa en sí, la cual en cuanto entendida como No-Yo que no es opuesto a un Yo se contradice a sí misma, porque la cosa es constituida como debe ser pensada por una inteligencia pensable; como el idealismo escéptico, para el que todo es apariencia y la inteligencia puede explicarse sin referencia a un inteligible (9).

Mientras que para Enesidemo la cuestión es la de un tránsito de lo exterior (cosa en sí) a lo interior (sujeto en sí o **Gemüt**), o viceversa, para Fichte, la tarea de la filosofía crítica es mostrar lo superfluo de ese tránsito, que todo lo que aparece en nuestra **Gemüt** ha de explicarse y comprenderse totalmente a partir de ella misma. La teoría fichteana no es una teoría de facultades, de capacidades, sino de principios. El principio fundamental es acción (*Tathandlung*), el principio reinholdiano es un hecho (*Tatsache*); el primero es el objeto de la intuición intelectual, el segundo procede de los actos de aquella actividad originaria, del Yo absoluto. Según Reinhold, la proposición que define la representación da el hecho de conciencia, que no es más que la conexión dual entre los componentes de la representación, el sujeto y el objeto; de tal modo que el sujeto no se hace consciente sin el objeto y viceversa. Fichte lo traslada así a su sistema: el Yo no se hace consciente sino con un No-Yo, pero aquél ya no es la actividad absoluta de la que antes hablábamos pues ahora depende de un No-Yo, está limitado. A este Yo

(9) Pareyson, p. 84-86; Baumanns, p. 48-50.

lo llama Yo inteligente. La conciencia o inteligencia es así bipolar, intencional, es 'Bewusstsein von etwas', reclama, o mejor dicho, es una síntesis: "En la conciencia el Yo es opuesto a un No-Yo" (**Meditationen**, GA II, 3 p. 30). Ambos son las condiciones necesarias de la conciencia; ninguna puede probarse a partir de la otra, ni establecerse un orden de preeminencia entre ellas: "Por consiguiente, ésta es la primera síntesis necesaria..., esto nos caracteriza como espíritus finitos" (id.). "Tiene que mostrarse que ellos (Yo y No-Yo) deben reunificarse, pero esto en modo alguno cae dentro de la filosofía teórica. En ella la vinculación entre Yo y No-Yo se produce en tanto que el Yo es **representante** y no un **existente absoluto**" (id. p. 31). Luego se está remitiendo a un principio más elevado que sea la condición de posibilidad de esa síntesis: "Cosas opuestas no pueden reunirse en una sino por una tercera distinta de ambas, que en parte coincide y en parte se distingue de ella (...). Tiene que haber un tercero C que sea idéntico tanto a A como a -A... tiene que ser algo fuera tanto de A como de -A" (id.). "A y -A son iguales en C" (id. p. 32). Ese principio más elevado, C, ha de albergar como dimensiones suyas tanto al objeto (la materia) como al sujeto (la forma).

Aquí el proceder ha ido desde lo fundamentado, la síntesis de opuestos (A y -A) en la conciencia, hacia el fundamento (C). A partir de la relación recíproca entre A y -A, Yo finito y No-Yo, explica el hecho de la representación, pero sabemos que el C en el que todo ello acontece es actividad y No-Yo pasividad. Esa representación es un producto de C, de la actividad, que produce el No-Yo, -A, mediante la acción de **Entgegensetzen** (id. p. 30), es decir, C produce algo distinto de sí, algo opuesto a él, y entonces su actividad es sentida como pasiva por A, por el Yo limitado por -A. Mas lo crucial es que esa actividad transferida al objeto (No-Yo) por el sujeto absoluto no es sino una actividad sobre sí mismo, tiene un efecto bumerang, es una automodificación (id. p. 43). Luego la representación es una modificación del No-Yo sobre el Yo finito a través de una relación recíproca, pero no olvidemos el mecanismo subyacente: C es el principio supremo que produce A y -A, ambos son las condiciones de la conciencia, pero lo que en realidad ocurre es que la presunta modificación de la segunda sobre la primera es una automodificación de lo que contiene a ambas, y esa relación es tan sólo una mediación de esa causalidad sobre sí misma de esa espontaneidad absoluta. C actúa sobre sí por medio de un No-Yo que es parte de sí y que es asimilado por un Yo finito, que también es un producto suyo; es una especie de reapropiación de lo que siempre se mantuvo dentro de los márgenes del Yo absoluto.

No es ése el único punto de vista que aborda en la **Meditaciones**. Unas páginas más adelante cambia de proceder al variar el referente de C, que ya no equivaldrá al principio supremo, sino que ahora pasará a

convertirse en un momento del mismo, en lo que antes simbolizaba A, y A reemplazará a C en su antiguo cometido. C ya no es el fundamento de la conciencia, sino que es el yo consciente, finito, en relación con el No-Yo. Sabemos que en la cúspide del sistema tenemos una acción (**Tathandlung**) que no es sino la expresión de un Yo absoluto. Esa **Tathandlung** queda especificada como un **ponerse (Sich Setzen)**; ésta es la acción por excelencia del Yo absoluto, mediante la cual se establece a sí mismo sin otro fundamento; el Yo se instala en la cima del sistema, y con él queda puesta toda la realidad, en cuanto la realidad es siempre una realidad para el Yo. Ese **Sich Setzen** también es denominado **intuición intelectual**, que no es sino una manera de producir, es la manera de producirse el Yo absoluto. El yo, al mismo tiempo que se pone, pone el No-Yo. El **Sich Setzen** es simultáneamente un poner el No-Yo, un **Setzen des Nicht-Ich**, un **Entgegensetzen**. El problema es la mediación, es decir, ¿cómo puede mediar entre 'das absolute Sich Setzen' y 'die absolute Nicht-Ich-Setzung'? Ese tercero (C) no puede ser ni idéntico al Yo ni al No-Yo, pero tampoco les puede ser opuesto, pues de lo contrario sería idéntico a uno de ellos, y dejaría de ser un tercero, esto es, no tendríamos un C, sino sólo un A y un -A (**Meditationen**, GA II, 3 p. 87 y ss.; **Rezension I**, 2 p. 46-49).

Fichte encuentra el C buscado en el principio de la cantidad, de lo cuantificable, de lo susceptible de ser limitado. Sabemos que el sujeto absoluto, el **Sich Setzen**, está a la base de todo acto de conciencia, y por ende, él mismo se presenta como inconsciente. La conciencia es una conciencia intencional, bipolar, e implica un **unterscheiden** y un **beziehen**, un determinarse y limitarse recíprocamente, pero el Yo absoluto sólo se determina por sí mismo. Para pensarse como limitado tiene que ser determinado por un objeto, tiene que reconocer en sí mismo un momento de pasividad, de receptividad, de actividad limitada (**Meditationen**, GA II, 3 p. 49 y ss., 66 y ss.).

Ahora podemos percatarnos del cambio en el punto de vista al que aludíamos. Antes el punto de partida era la conciencia, el hecho de la representación, la síntesis de un sujeto representante y de un objeto representado. Es decir, Reinhold era el punto de partida y Fichte el de llegada, pues descubríamos que el Yo absoluto, un principio superior al de la conciencia, que, como dice en la **Rezension** no por ello deja de ser principio (en el ámbito teórico), pero sí supremo (GA I, 1 p. 48-49), era el sujeto que integraba los dos polos de los que hablaba Reinhold. Era normal, las **Meditationen** empezaron siendo un comentario a la **Elementarphilosophie**. El nuevo punto de vista es estrictamente fichteano, ni siquiera es ya kantiano. Aquí el proceso se inicia desde arriba, desde el Yo absoluto, desde la clave de bóveda del sistema. El origen está en el **Sich Setzen** que también hemos llamado **intuición**

intelectual (10), y a la que añadirá otra caracterización: “Pero hay que distinguir lo determinante de lo determinado. El primero es el Yo absoluto, el segundo es el Yo accidente. La facultad del Yo absoluto consiste en determinar su propio ser, en producir un accidente en el que ser este ser. Esta facultad es ahora la **imaginación (Einbildungskraft)**. Todo ser absoluto deviene así un ser que representa (...). El sujeto... es causa y efecto de su ser (...). Esta acción de ponerse a sí mismo en la existencia se llama PRESENTAR, y la facultad, FACULTAD DE PRESENTACION (DARSTELLUNGS-KRAFT).

(...) Este poner el Yo es causa de su existencia. Pero también es efecto de su existencia, pues si no fuera, no podría ponerse, es decir, el Yo pone al Yo (...).

(...). La sensación interna es un padecer que limita una actividad y por la que es limitada. La actividad se limita y de esto surge la sensación interna de esta limitación. El Yo se presenta en esta limitación y deviene actividad que se representa limitada en el tiempo y la causa de la misma se representa como realidad en el espacio (...). La posición del Yo se llama PRESENTACION; la posición del No-Yo como real se llama REPRESENTACION. Todo lo que aparece en la conciencia empírica es representación; la presentación no llega nunca a la conciencia empírica, sino que constituye la conciencia pura (...). La capacidad de representar (Vorstellungsvermögen) es una limitación de la facultad de presentación...Darstellung es Setzung des Ichs; Vortellung es Setzung des Nicht-Ich (...).

A es la facultad de presentación; -A da la capacidad de representar en C. (...). A es real por sí misma; -A es puesta como realidad por A.(...). El Yo es puesto en el Yo por sí mismo. El No-Yo... por el Yo. El Yo es realidad para el Yo. El No-Yo negación” (id. p. 88-92).

De esta forma han quedado delimitados los elementos más importantes de la WL. El Yo es una **Tathandlung** que se especifica del siguiente modo: integra una acción reflexiva, **un ponerse (Sich Setzen)**, **un presentarse (Sich Darstellen)**, un autohacerse; es esa forma de autoproducción llamada **intuición intelectual** en la que el Yo se pone

(10) Como bien dice Kabitz (op. cit. p. 62, 83E), en las **Meditationen** hay dos conceptos de **intuición intelectual**. Al principio (GA II, 3 p. 24-25) es tomada en sentido reinholdiano (Reinhold, **Beiträge**, I. Bd., p. 245, 249). Más adelante adquiere un sentido propiamente fichteano (GA II, 3 p. 141, 143-144), que es del que nosotros nos hemos ocupado. Por otra parte, será en la **Zweite Einleitung in die WL** de 1797 donde Fichte se preocupará de distinguir su noción de intuición intelectual de la de Kant (GA I, 4 p. 224-225). Tampoco es con el concepto de 'apercepción trascendental', de **Ich denke**, con el que originariamente discute aquí. En cambio, sí lo hará en la mencionada **Zweite Einleitung** (id. p. 227 y ss.).

como absoluto, como idéntico a sí mismo; pero también integra un momento transitivo, pues a la vez que se pone, pone el Yo finito (setz das Ich) y el No-Yo (setzt das Nicht-Ich entgegen). El Yo finito es el efecto del Yo originario, su causa. La **Darstellungskraft** es el fundamento, la **Vorstellungskraft** lo fundamentado. Lo crucial es que el Yo absoluto se limita por el No-Yo, y entonces el Yo se hace consciente, finito, igual al No-Yo.

Los argumentos anteriores tienen consecuencias definitivas para la cosa en sí. La afección del Yo en la receptividad no procede de la cosa en sí (que Reinhold había convertido en un supuesto necesario para explicar la representación), de un No-Yo que no es para el Yo, sino de un Yo que se limita a sí mismo, que se autolimita (id. p. 55, 70). La sensibilidad equivale al efecto de esa presentación limitada del Yo, es un padecer que resulta de la dialéctica entre el Yo finito y el No-Yo. Pero en este proceso interviene la **imaginación**, pues en esa dialéctica, el No-Yo que era **blosse Negation** gana entonces realidad; se traspasa realidad del Yo al No-Yo. **Realität** y **Tätigkeit** coinciden; luego ese traspaso ha de ser en forma de un quantum de actividad (id. p. 98-99).

En resumen, el No-Yo no es real en sí, sino la obra de la actividad inconsciente del Yo; la actividad del No-Yo y, por consiguiente, su realidad, en tanto que causa de la pasividad del Yo inteligente, procede todavía de la actividad del Yo como Yo puro. Es una actividad del Yo transferida por la imaginación del Yo al No-Yo. En esta producción del No-Yo, en esta actualización de la potencia creadora del Yo, se manifiesta la obra inconsciente de la imaginación. Y así se puede comprender que la imaginación (**Einbildungskraft**) sea la base y el origen del concepto de representación (**Vorstellung**) (id. p. 89). **Einbildungskraft** y **Vorstellungskraft** se definen como la transferencia de realidad al No-Yo, y esta determinación es una limitación de la actividad total del sujeto, que deviene entonces Yo inteligente, que expresa su dependencia respecto del objeto. En suma, ha sido la imaginación la que ha posibilitado el hecho de la representación, de la conciencia, pues ella ha servido para dar entrada a la relación recíproca de sujeto y objeto en que ella consiste.

La mejor conclusión nos la proporciona un texto del final de **Über den Begriff der WL**, que presenta de modo didáctico los resultados obtenidos: "Suponed que el Yo sea el concepto supremo y al Yo le sea opuesto un No-Yo; es claro entonces que el último no puede ser opuesto sin estar **puesto**, y precisamente en lo concebido como supremo, en el Yo. Por tanto, el Yo debería ser considerado en dos aspectos distintos: como aquello **en** lo que el No-Yo es puesto, y como aquello **que** estaría opuesto al No-Yo, y por eso mismo, puesto en el Yo absoluto. El último Yo, en tanto ambos están puestos en el Yo absoluto, debería ser igual al No-Yo, y al mismo tiempo debería también estarle opuesto en el mismo

aspecto. Esto se podría pensar sólo bajo la condición de un tercero en el Yo, en el cual ambos fueran iguales y este tercero sería el concepto de la cantidad. Ambos tendrían una cantidad determinable por medio de su opuesto". De este Yo determinado por el No-Yo dice que "se llama inteligencia, y la parte de la doctrina de la ciencia que trata de ella es su parte teórica. Esta es fundada sobre el concepto de representación en general, que se deduce de los principios y se demuestra mediante ellos" (GA I, 2 p. 150). Por eso en la **Recensión** afirma que la alternativa reinholdiana es un principio, pero no el supremo (id. p. 48-49).

Luego el YO REPRESENTANTE (das vorstellende Ich), consciente, teórico, finito, es también un producto del YO PRESENTANTE (das darstellende Ich), originario, absoluto, infinito; es su actividad limitada por el No-Yo. Pero aquí se revela una contradicción que aparece como insuperable desde la filosofía teórica. El Yo como inteligencia es dependiente del No-Yo, ambos polos tienen la misma fuerza y entre ellos se establece una permanente tensión. Pero el Yo es sencillamente lo que es, es determinante por sí mismo mediante la acción que lo define, es independiente. Y ese problema no resuelto de la relación entre infinitud y finitud es transferido a una nueva instancia mediadora (**Meditationen**, GA II, 3 p. 181).

2.23 Crítica de la moral kantiana

Enesidemo se dedica en la última parte de su libro a criticar lo que él llama la "Moral-Teologie" de Kant (**Aenesidemus**, p. 420-443). Este desarrollaba la teología como una consecuencia de la moralidad y de sus postulados. Lo que más nos interesa del proceder del escéptico es que, al contrario que Kant, afirma una primacía de la razón teórica sobre la práctica, y si la moralidad contradice la teoría, la primera debe ser rechazada, arrastrando consigo la ruina de la teología. Además, la racionalidad teórica no admite ninguna prueba de la existencia de Dios. Parafraseando a Enesidemo, resume así Fichte la objeción: "No podemos juzgar que se nos manda hacer o dejar de hacer algo hasta que no se determina si este hacer o dejar de hacer es posible. Ahora bien, la posibilidad o imposibilidad de una acción sólo pueden juzgarse según principios teóricos; por lo tanto, también el juicio de que se manda algo se basa en principios teóricos. Lo que Kant concluye sólo a partir del mandato ha de estar probado y determinado antes de toda aceptación racional de un mandato" (**Rezension GA I**, 2 p. 64).

La racionalidad teórica es previa al mandato, da el criterio para saber lo que es posible o imposible, y los mandatos no deben contener o presuponer nada imposible; y no hemos de creer en cosas que esa racionalidad ha demostrado que son imposibles, luego el postulado de Dios no es válido. En lo que sigue sólo discutiremos el presupuesto del que parte Enesidemo, a saber, el primado de la razón teórica sobre la

práctica; ello nos servirá para conectar con las **Meditationen y Über den Begriff der WL.**

La 'posibilidad' citada arriba no pertenece al ámbito práctico, porque reconoce una limitación, está condicionada por factores externos. Lo teórico vive inmerso en esa **oposición (Gegensatz)** del Yo y del No-Yo, responsable a su vez de la **contradicción (Widerspruch)** entre el Yo independiente y absoluto y el Yo dependiente. Lo práctico es el medio para reducir ese hiato entre el Yo puro y la inteligencia (**Meditationen GA II, 3 p. 169**). El Yo práctico es la instancia mediadora entre los términos de esa **Widerspruch**, y en ello interviene el concepto clave, **Streben**: "El Yo en tanto inteligencia es dependiente. El Yo en tanto presentante es independiente. Ahora deben pensarse ambos como uno. De ahí el Streben de hacer el No-Yo dependiente de sí" (**Entwürfe Rezension GA II, 2 p. 291**).

¿Qué significa **Streben**? Nos es difícil encontrarle un único correlato en castellano. **Streben** expresa esfuerzo, aspiración, tendencia, proceso. Toda esta familia semántica está implicada por ese término. Es esfuerzo porque presupone un obstáculo, algo que se le opone, una resistencia. Es aspiración porque el esfuerzo aspira a cumplirse con éxito, a superar esa resistencia, a asimilarla. Es tendencia porque esa aspiración nunca abrazará completamente su meta, aunque sí tenderá hacia ella, se acercará a la misma, irá reduciendo la resistencia, aunque nunca pueda hacerla desaparecer; en suma, es un proceso infinito (endlos).

Sólo un Yo pensado como **streben** puede salvar aquella antítesis (**Meditationen II, 3 p. 182-183, 189**). Así lo dice claramente en la redacción definitiva de la **Recensión**: "Si el Yo es en la intuición intelectual porque es y es lo que es, en esa medida es poniéndose a sí mismo absolutamente autónomo e independiente. Pero el Yo en la conciencia empírica, como inteligencia, es sólo en relación a un inteligible, y en esta medida existe dependientemente. Ahora bien, este Yo contrapuesto a sí mismo no debe constituir dos, sino sólo un Yo, lo cual es necesariamente imposible, pues dependiente e independiente están en contradicción (**Widerspruche**). Pero ya que el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, surge un (**Streben**) a hacer lo inteligible dependiente de sí mismo para así reducir a unidad el Yo que lo representa y el Yo que se pone a sí mismo. Y este es el significado de la expresión: **la razón es práctica**. En el Yo puro la razón no es práctica, tampoco en el Yo como inteligencia; lo es sólo en cuanto aspira (**strebt**) a unir ambos" (**GA I, 2 p. 65**).

Este pasaje nos da las claves para acabar de llenar de significado el concepto de **Streben**. ¿Quién es el sujeto de ese esfuerzo y el final de esta tendencia? La actividad teórica está limitada porque reconoce el derecho de los objetos; el No-Yo es igual al Yo, la inteligencia y lo

inteligible se contraponen y equilibran, y el Yo finito es aquí incapaz de remontarse hacia el Yo infinito. Esa oposición (**Gegensatz**) en que el Yo y el No-Yo guardan siempre la misma distancia, engendra una contradicción irresoluble (**Widerspruch**) entre el Yo infinito originario y el Yo finito, que remite a la práctica, pues aquí se produce una modificación crucial en la relación de fuerzas de aquel **Gegensatz**. El Yo finito representante se convierte en un Yo finito que se esfuerza en reducir al No-Yo, que niega la alteridad, que rompe el equilibrio existente y se lanza a la destrucción de la finitud en busca de lo infinito inalcanzable.

Luego el sujeto del **Streben** es el Yo finito, que dada la imposibilidad de superar su limitación en el ámbito teórico, cognoscitivo, y así eliminar esa Yoidad dual, se hace práctico, porque sólo en la praxis puede aspirar a independizarse del No-Yo, haciéndolo dependiente de él. No es el Yo absoluto, porque éste es ya infinito; mientras que el **Streben** es siempre **Streben nach der Unendlichkeit**; el Yo absoluto sería su actualización, su realización; pero si esa es la dirección del proceso, si a ello tiende, lo cierto es que lo finito nunca puede lograr su reunificación con lo infinito; de ahí que sea un esfuerzo **infinito** en pos del **infinito**, un **endloses Streben nach der Unendlichkeit**. Aquí la distinta función de 'infinito', adjetiva y nominal, se corresponde con un distinto contenido de la palabra; es una aspiración inconclusa, una búsqueda sin término, y eso es **constitutivo** a este Yo práctico, a este **strebenden Ich**; en cambio, **Unendlichkeit** se presenta como el final de esa tendencia, es **regulativo** respecto a ese **strebendes Ich**, es una **idea**, es **Dios** (**Meditationen II**, 3 p. 170 y ss.; **Rezension I**, 2 p. 65).

No hay primacía de lo teórico, porque el principio de la teoría se fundamenta en la fe (**Glaube**), en la creencia (**Rezension I**, 2 p. 65) de que somos seres autónomos, independientes, que podemos regir nuestra conducta no por el conocimiento, sino por nuestra valoración como seres cognoscibles, que voluntariamente quieren conocer. Como dirá algunos años después en **Die Bestimmung des Menschen**: "No actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos determinados a actuar" (**GA I**, 6 p. 265). El **Erkenntnisgegenstand** deviene **Praxis-widerstand**; el No-Yo como objeto (**Gegenstand**) del Yo inteligente se convierte en resistencia (**Widerstand**) para el Yo práctico, y es su índole de resistencia lo que le confiere realidad. El **Streben** también tiene una función constitutiva del objeto, pues éste no es más que el obstáculo y el instrumento de la acción práctica. El No-Yo que se opone al Yo teórico pasa a ser un No-Yo que se **resiste** a ser dependiente del Yo práctico, pero es una resistencia que tiende a ser vencida: "Así como en la filosofía teórica el sistema avanza gracias a la **contradicción** (**Widerspruch**)...(en la práctica) avanza gracias a la **resistencia** (**Widerstand**) del No-Yo contra el esfuerzo ejercido por el Yo" (**Meditationen II**, 3 p. 266). Y esta consideración práctica del No-Yo

revierte a su vez sobre la teórica. El objeto que desde el Yo absoluto no es sino un producto, desde el sujeto finito gana independencia, pero la entrada en la praxis le hace ver que esa independencia es ficticia, que debe ser dependiente, porque la fundamentación última de toda nuestra forma de actuar no puede recaer en algo ajeno, en objetos, sino en nuestra autoposición como seres libres, y este es el ideal que queremos perseguir. De ahí que en las **Meditationen** se hable de la necesidad de "**eine neue quasi theoretische Philosophie** (íd. p. 264) y de una asimilación de lo teórico en lo práctico (íd. p. 235-236; **Über den Begriff der WL I**, 2 p. 150-152).

CONCLUSION

Hemos tratado de ver el proceso genético del sistema de Fichte como una respuesta a los retos lanzados por el **escepticismo**. Aquí está la clave que explica el desplazamiento de los intereses de Fichte a lo largo de 1793, que de preocupaciones políticas pasa a tratar cuestiones de índole más especulativa. Ese escepticismo reaviva el espectro que amenazaba a Fichte en los **Aphorismen**: el **determinismo**. En 1790 la razón y la libertad eran los polos opuestos entre los que era imposible una mediación. Tres años después, la alianza que el criticismo logra entre los antiguos adversarios y que permite afirmar una razón libre, se siente impotente para traspasar una cosa en sí que resucita la amenaza del fatalismo. La filosofía kantiana, considerada hasta entonces como inexpugnable y a la que Reinhold ha pretendido dar una mayor solidez, empieza a sufrir los efectos de la erosión ejercida por Jacobi, Maimon y Schulze, principalmente. Sus objeciones (que a veces son resultado de una malinterpretación de Kant, como por ejemplo la presunta ontologización de la cosa en sí) se convierten en compromisos que ha de asumir una nueva filosofía: la instauración de un principio supremo a partir del cual derivar el sistema, la disolución de los dualismos originarios (materia-forma, a posteriori-apriori, sensibilidad-pensamiento,...) que ponen en tela de juicio el monismo que exige la cientificidad del saber, y la desaparición de la cosa en sí, que, en parte, es la condición **sine qua non** para que los compromisos anteriores sean cumplidos con éxito. Es sobre todo en las **Meditationen** (1793-94) y en la **Recensión de Enesidemo** (1794) donde se tematiza todo lo anterior y se elabora la próxima **WL**.

El nuevo principio supremo será el Yo absoluto, del que emergerán otros dos principios, el Yo finito y el No-Yo. El criterio de cientificidad del sistema es su estructura circular: "que el principio fundamental del que hubiésemos partido sea el último resultado. Entonces estaría claro que no podríamos proseguir sin hacer otra vez el camino que ya una vez habíamos hecho" (**Über den Begriff der WL I**, 2 p. 131). El sistema esbozado por Fichte a finales de 1793 cumple con esta condición, pues describe un movimiento circular (**Kreisbewegung**); el Yo absoluto

aparecía al comienzo y al final del mismo; allá como una autoposición, como intuición intelectual, como acción absoluta; aquí como la idea que está en el límite de una tendencia. El fundamento del Yo incondicionado y libre sólo puede ser él mismo; esta circularidad es la prueba de la perfección del sistema, el principio fundamental del que hemos partido es también el último resultado. Es el requisito interno que supone que el principio fundamental lo es de todo el saber humano; además contiene la promesa de un proyecto que llamaremos la condición externa del sistema, a saber, que todo lo que sabemos se puede reducir a él. Sólo de la realización, del éxito o del fracaso de ese proyecto dependerá el que el supuesto sea verdadero o falso, esto es, que partiendo de un primer principio pueda fundamentarse todo el saber humano.

Ese proyecto del que hay indicios en las **Meditationen** está expuesto en forma de programa al final de **Über den Begriff der WL**. Ya vimos al final del apartado anterior cómo se desarrollaba en la parte teórica de la filosofía; la parte práctica, que exige una refundamentación de aquélla, expresa las ambiciones de la **Doctrina de la ciencia**, su plan futuro: "Pero el Yo debería ser absoluto" (lo está contraponiendo al Yo dependiente del No-Yo en el ámbito teórico)" y estar determinado simplemente por sí mismo. Si es determinado por el No-Yo, entonces no se determina a sí mismo, y se contradice el principio supremo y absolutamente primero. Para evitar esta contradicción, tenemos que admitir que el mismo No-Yo, que debe determinar a la inteligencia, es determinado por el Yo, que en esta función no sería representante, sino que tendría una causalidad absoluta. Pero como tal causalidad anularía completamente el No-Yo opuesto y con él la representación dependiente de él — luego su aceptación contradice el segundo y tercer principios—, tiene que ser representada como contradiciendo la representación, como **irrepresentable**, como una causalidad que no es causalidad. Pero el concepto de una causalidad que no es causalidad es el concepto de **Streben**. La causalidad es pensable sólo bajo la condición de una aproximación ya concluida a lo infinito, que no es en absoluto pensable. Este concepto de **Streben**, que ha de demostrarse como necesario, es puesto como fundamento de la segunda parte de la **Doctrina de la ciencia**, que es la práctica.

Esta segunda parte es con mucho la más importante... Sólo en la segunda recibe la parte teórica su segura delimitación y su sólido fundamento en tanto que desde el **Streben** establecido como necesario son contestadas las preguntas: por qué tenemos en general que representar bajo la condición de que exista una afección; con qué derecho relacionamos la representación con algo fuera de nosotros como su causa; con qué derecho admitimos en general una facultad de representación determinada enteramente por leyes... En esta parte es fundada una teoría nueva y completamente determinada de lo agradable, de lo bello y lo sublime, de la regularidad de la naturaleza en

su libertad, de la doctrina de Dios, del llamado sentido común o del sentido natural de la verdad, y finalmente un derecho natural y una doctrina de la moral, cuyos principios no son meramente formales, sino materiales” (GA I, 2 p. 150-152).

Este vasto programa empieza a ser desarrollado por Fichte de inmediato y será el compromiso futuro de su vida. Pero su realización estará salpicada de continuas revisiones por parte del filósofo, que le impondrán nuevos retos que cumplir y superar. Ese fue el destino de Fichte.

Para acabar, quiero llamar la atención sobre el valor de las **Meditationen**, porque, me parece, cualquier estudio sobre el desarrollo posterior de la WL ya no puede eludir su exégesis; ellas son la clave para entender que es el escepticismo rehabilitado fundamentalmente por Jacobi, Maimon y Schulze, y propiciado por Reinhold, la verdadera vía de acceso al nuevo sistema de Fichte. Además, estas notas póstumas contienen los diversos procedimientos que empleó en su producción posterior para llegar al primer principio y construir el sistema. Ahí encontramos el momento fundacionalista en su vertiente de intuición intelectual (que retomará en las **Einleitungen** de 1797) y lógica (que seguirá en 1794 en la **Grundläge**), y el momento ético-antropológico (**Grundläge des Naturrechts**, 1796; **Das System der Sittenlehre**, 1798; **Die Bestimmung des Menschen**, 1800,...).

Mainz/Valencia 1986