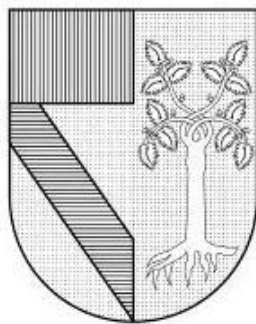


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“Una aproximación al pensamiento de Fichte en *Die Bestimmung des Menschen*”

T E S I S

QUE PRESENTA

ELÍAS CHAHIN SANGOCHIAN

PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. VICENTE DE HARO

Ciudad de México, 2021

Índice

Introducción.....	4
Capítulo I: La filosofía de Fichte en el periodo de Jena	12
La <i>Wissenschaftslehre</i> y su objeto de estudio	12
Primer principio fundamental.....	17
Segundo principio fundamental	20
Tercer principio fundamental.....	22
Wissenschaftslehre Nova methodo	26
Capítulo 2: Duda	33
El determinismo teórico	34
Fuerza esencial.....	38
La posición del ser humano y sus consecuencias	41
Idealismo y Dogmatismo	49
Capítulo 3: Conocimiento	57
Sensación y conciencia.....	58
Portador de las determinaciones.....	59
El concepto de <i>causa</i> como deducción del objeto.....	61
El pensar como acción	64
Autoconciencia e intuición.....	68
Los límites del saber.....	81
Capítulo 4: Fe	84
Tendencia e impulso	85
Imperativo categórico.....	88
Intersubjetividad	99
La acción y el Estado.....	103
Voluntad y la vida futura.....	106
Voluntad suprema.....	112
La vocación del ser humano	115
Conclusiones	121
Bibliografía	126

Introducción

Existen autores cuya obra no puede ser comprendida completamente sin tener en cuenta algunos sucesos de su vida, Johann Gottlieb Fichte pertenece a este grupo. Por ello para realizar un mejor análisis y responder ciertas preguntas acerca de *Die Bestimmung des Menschen*¹ es importante conocer y tener presente el momento que vivía su autor cuando lo escribió.²

Alrededor de 1791, Fichte visita a Kant en Königsberg; para llamar la atención de Kant, el joven filósofo escribe en poco tiempo el *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Kant, emocionado por dicho escrito, recomienda rápidamente su publicación, la cual se lleva a cabo, pero con el error de no atribuirle su autoría a nadie. El público recibe de gran manera el libro, tanto, que se cree que es la cuarta crítica del viejo Kant, quien rápidamente desmiente el rumor y presenta a Fichte como el verdadero autor.³

A partir de ese evento Fichte alcanza una fama casi inmediata, la misma que le vale para reemplazar a Reinhold como profesor en la Universidad de Jena en 1794. Los siguientes cinco años de la vida del filósofo alemán serán los más fecundos en su trayectoria, se convierte en el pensador del

¹ Me parece importante cuestionar la traducción al castellano del título de esta obra: *El destino del hombre*. En alemán la palabra *Bestimmung* puede tener distintas connotaciones entre las que se encuentra, lo que en castellano, sería traducida como *vocación*. Ésta me parece la connotación más pertinente con respecto al uso que Fichte da al término, pues como se verá más adelante *Die Bestimmung des Menschen* alude a la acción libre del hombre, misma que pretende alejarse de un determinismo natural o de cualquier otro tipo, al cual podría recordar el término castellano *destino*. Para evitar complicaciones utilizaré el nombre de la obra en su alemán original.

² En el presente trabajo sólo se mencionarán ciertos momentos claves de la biografía basados en la lectura de COLOMER, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, vol. II: "El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel", Barcelona, Herder, 1986, y ADAMSON, Robert, *Fichte*, Middletown, Forgotten Books, 2012. Para tener una visión más completa de su vida consultar: LÉON, X., *Fichte et son Temps*, 3 vols., París, Armand Colin, 1922-1927.

³ Cfr. COLOMER, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, vol. II: "El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel", Barcelona, Herder, 1986. Páginas 38-42

momento, influye en personalidades como Schelling y los círculos románticos recién formados.

Durante su estadía en Jena, Fichte pudo profundizar en su pensamiento y escribir numerosas obras entre las que destacan la *Wissenschaftslehre* de 1794⁴, su tratado sobre ética⁵ y su filosofía del derecho.⁶

Fue en el año de 1799 que la vida de Fichte dio un giro completo pues tuvo ante sí la famosa acusación del ateísmo⁷, la cual fue el detonante⁸ para que se diera su expulsión definitiva de la Universidad de Jena.

El problema comenzó cuando Fichte recibió un artículo por parte de Forberg, rector de Saalfeld, con la intención de ser publicado en el *Philosophisches Journal*. El artículo llevaba por nombre *Desarrollo de una noción de religión*, Forberg, siguiendo de cierta manera el pensamiento kantiano, explica que la creencia en un orden divino es de carácter práctico, pero a diferencia de Kant, reduce ese plano divino a un mero sentimiento moral y concluye que es perfectamente compatible con un carácter especulativo ateo.⁹ Fichte, editor en ese momento del *Philosophisches Journal*, a pesar de no estar de acuerdo con casi la totalidad del artículo, estaba en contra de ejercer su derecho editorial

⁴ La versión en castellano traducida por Juan Cruz Cruz lleva por nombre *Fundamento a toda Doctrina de la Ciencia 1794*. En esta obra, cuyo principal fin era fungir como material de apoyo a las lecciones orales que Fichte daba a sus alumnos (fue por un error que saliera al público), Fichte presenta por primera vez la base de su sistema filosófico.

⁵ FICHTE, *Ética o El sistema de la Doctrina de las Costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.

⁶ FICHTE, *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, introd. J.L. Villacañas, M.Ramos y F. Oncina, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

⁷ Para fines de este escrito sólo se mencionará a grandes rasgos el tema, para más información se puede acudir a RIVERA DE ROSALES, Jacinto; CUBO, Oscar. *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Madrid, Dykinson, 2009, 545 páginas.

⁸ La acusación del ateísmo no fue el único problema que le generó enemigos en la vida pública a Fichte. Desde la publicación de algunos pequeños tratados políticos en los que mostraba un ferviente apoyo a movimientos radicales para la época, sobre todo a la Revolución Francesa, Fichte era visto como personaje peligroso para la política del momento pues lo convertía en un partidario de la democracia. Esta fama y algunos problemas con sociedades estudiantiles alimentaron el odio hacia su persona, que fue reflejado tras la acusación del ateísmo. Cfr. ADAMSON, Robert, *Fichte*, Middletown, Forgotten Books. 2012.

⁹ Cfr. ADAMSON, Robert, *Fichte*, Middletown, Forgotten Books. 2012.

para censurarlo. Por ello decide agregar como introducción al artículo de Forberg, un pequeño escrito en el que presentaba sus propias opiniones acerca de los temas tratados. El escrito lleva por título *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*. En el artículo, Fichte, de manera breve, deduce la noción de *creencia* en el marco de su filosofía. A grandes rasgos, para el filósofo alemán, el fundamento de la creencia en un orden divino del mundo (que es un hecho de la conciencia y por lo tanto puede ser deducido) se encuentra en el mandato de obediencia que la *conciencia moral* exige al ser racional. Es un rasgo constitutivo y por lo tanto trascendental del ser humano. Todo orden divino en el mundo es entonces, un orden moral para el ser racional. Claramente esto podría ser interpretado como una negación de la sustancia divina¹⁰ y por lo tanto, una manera de ateísmo. A mi parecer lo que Fichte hace es ser consecuente con los fundamentos de la filosofía trascendental, misma que no permite al ser racional ir más allá de sí mismo, al menos a través de la especulación.¹¹ En el último capítulo del presente trabajo se mostrará con mayor detalle de qué manera la postura fichteana respecto a una sustancia divina es compatible con su filosofía y de qué manera la acusación del ateísmo cambió la manera en que Fichte abordó el tema.

Los escritos de Forberg y Fichte llamarán la atención al público, en gran parte por la influencia de un panfleto repartido de manera anónima y

¹⁰ Justamente de esta manera es que Jacobi interpreta la filosofía fichteana y no sólo le parece que deriva en el ateísmo sino también en un *nihilismo*. Para un análisis más extenso de la famosa crítica de Jacobi a Fichte ver: SOLÉ, María Jimena, “*Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura*”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 1 | 2010, Publicado el 14 junio 2010, consultado el 23 abril 2021. URL: <http://journals.openedition.org/ref/332>

¹¹ Cfr. FICHTE, Gottlieb Johan, *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un orden divino*, trad. Giménez, Felipe; Martínez, Luis, *Revista Filosófica*, Volumen VIII, primer cuaderno, páginas 21-46. Consultado en: <https://www.filosofia.net/materiales/num/numero6.htm#inicio> el 22/04/2021.

que pretendía ser, como su título lo indica, *Una carta acerca del ateísmo de Fichte y Forberg, de un padre para su hijo estudiante*.¹²

Motivado por dicho panfleto, el consistorio de Dresden llevó el asunto ante el gobierno de Sajonia, el cual escribió a los duques de Weimar amenazando con prohibir que los estudiantes sajones asistieran a la Universidad de Jena si no se investigaba debidamente al profesor acusado de ateo.¹³

El asunto pues, ya se había tornado en algo del dominio público, por lo tanto, Fichte consideró que debía defenderse ante dos flancos: el público y las autoridades de su universidad. Preparó dos escritos, uno dirigido a cada foro. Aquel que estaba dirigido a las autoridades, incluyendo al Gran Duque, es el de mayor interés, pues en él, Fichte, de manera un tanto inesperada declara que los verdaderos motivos detrás de la acusación del ateísmo eran sus ideas políticas¹⁴ y que, por lo tanto, la resolución de dicho problema no sólo era importante para su persona sino para toda la universidad, pues se ponía en tela de juicio la libertad de pensamiento y expresión que existía en ella.

Fichte creía que, por el hecho de que el asunto se hizo público, se debería de resolver de igual manera y no tras las puertas de la universidad por medio de un acuerdo. Por el contrario, las autoridades de la universidad, que realmente no tenían problema con la libertad de enseñanza dentro de la institución, querían que el asunto se arreglara de la manera más silenciosa posible, sin ofender a nadie externo, ni tampoco poner en riesgo su situación como el centro del pensamiento alemán del momento. Es por ello que el escrito que Fichte dirigió a las autoridades, incluyendo al Gran Duque, no fue de su agrado; para ellos el asunto

¹² Cfr. ADAMSON, Robert, *Fichte*, Middletown, Forgotten Books. 2012.

¹³ Cfr. Op. Cit.

¹⁴ Ver pie de página número 8.

podría haberse arreglado fácilmente sin tener que involucrar más a la opinión pública.¹⁵

El ambiente era tenso y circulaban rumores de toda clase: se decía que el gobierno de Weimar planeaba imponerle una censura a Fichte. Empujado por este rumor, Fichte envía una carta dirigida a un miembro del consejo del gobierno de Weimar, en la cual indicaba que no aceptaría la censura, y que si aquella se llevaba a cabo, no le quedaría de otra más que presentar su renuncia, junto con la de distintos profesores de la universidad que apoyaban su causa (mismos que negaron después lo dicho por Fichte). Este paso fue muy desafortunado, pues fue el que hizo que los miembros del consejo de Weimar, entre ellos Goethe (quien pensaba que amenazar al gobierno era algo inadmisible), votaran por su censura y además agregaran por escrito que aceptaban la renuncia del profesor de la Universidad de Jena.

A partir de este evento se considera terminado el periodo de Jena en el pensamiento fichteano y se da comienzo a lo que algunos consideran un segundo momento, un “segundo Fichte”.

Tras la acusación de ateísmo, la reputación de Fichte se vio muy afectada: la opinión pública se distanció totalmente de él, inclusive los alumnos de Jena, que en un momento le adoraban y acudían a sus clases entusiasmados, ahora arrojaban piedras a su ventana.¹⁶

En 1800 Fichte se traslada a Berlín donde fue acogido por un círculo de pensadores románticos conformado por Schelling, Schleiermacher y los hermanos Schlegel. Ahí continúa publicando. Las primeras obras de aquel periodo fueron *El estado comercial cerrado* y *Die Bestimmung des*

¹⁵ Cfr. Op. Cit.

¹⁶ Cfr. COLOMER, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, vol. II: “El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel”, Barcelona, Herder, 1986. Páginas 38-42

Menschen, un pequeño escrito dirigido al público en general¹⁷ y cuyo análisis es el motivo de este trabajo.

Hasta aquí con la biografía de Fichte. Con este contexto en mente, vale la pena hacer la pregunta: ¿qué tanto cambió el contenido de su pensamiento en esta nueva etapa? ¿O únicamente se trata de un cambio formal y terminológico?¹⁸ Nos ocupará especialmente si el supuesto cambio está reflejado o no en *Die Bestimmung des Menschen (BM)*.

Félix Duque, en su *Historia de la Filosofía Moderna: La era de la crítica*, considera que:

Más que cambios en el contenido, cabe hablar aquí de una actitud distinta, de una modificación personal propiciada ciertamente por causas externas: el “ateo” estaba ansioso de probar que él era seguramente la persona más religiosa de su época; el “individualista”, que Alguien infinitamente más alto lo sostenía.¹⁹

Menciono esto porque a lo largo de mi análisis defenderé esta postura: se puede encontrar una continuidad del pensamiento fichteano de la etapa de Jena con la de *BM*, a pesar del nuevo estilo cargado de misticismo.²⁰

¹⁷ Emiliano Acosta, en un artículo titulado *Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica*, muestra la faceta populista y el papel que el intelectual tiene con respecto a la soberanía del pueblo. Bajo esta mirada se podría interpretar que Fichte, siempre consecuente con sus principios filosóficos, busca esparcir su pensamiento filosófico a través de escritos dirigidos a un público generalizado, como lo es *Die Bestimmung des Menschen*, realizando el deber que él mismo exige para los intelectuales. Para una explicación más detallada sobre este tema ver: ACOSTA, Emiliano “Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 8 | 2014, Publicado el 21 septiembre 2014, consultado el 23 abril 2021. URL: <http://journals.openedition.org/ref/508>

¹⁸ Consultar: BLISS, Talbot Ellen, “The Relation of the two Periods of Fichte’s Philosophy” en *Mind, new series*, Vol. 10, No. 39, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, 1901. Páginas 336-346.

¹⁹ DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna: La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, Página 232. Esto podría explicar también por qué una de sus primeras publicaciones, *Die Bestimmung des Menschen*, después de la acusación del ateísmo, está dirigida al público en general.

²⁰ Por su parte, Tom Rockmore, estudioso de la filosofía alemana, piensa que “existe una considerable continuidad en la evolución de Fichte, pero a la vez presenta diferencias muy importantes (...) Su visión del sujeto y, por lo tanto del conocimiento se modifica, sin embargo, como resultado de la llamada *Atheismusstreit* (polémica del ateísmo). Fichte para quién que el tipo de filosofía que se tiene depende del

El propósito de este trabajo radica en analizar a fondo *BM*, por lo tanto, se aludirá constantemente a las ideas presentes en esta obra que tienen ya su origen en el llamado periodo de Jena, intentando probar que realmente no hubo un cambio sustancial ni radical en el contenido del pensamiento de Fichte a partir de la acusación de ateísmo y que el libro en cuestión sigue siendo parte de la unidad sistemática que el filósofo alemán buscó siempre como fin último de su pensamiento. Para ello analizaré en los siguientes capítulos las tres partes que conforman *BM*: Duda, Conocimiento y Fe. Antes de comenzar dicho análisis expondré brevemente qué es la filosofía para Fichte, cuál es su objeto y cómo llega hasta éste, todo lo cual se plantea desde las obras del periodo de Jena, lo cual me permitirá explicar los principios básicos del pensamiento fichteano a los cuales aludiré durante el análisis de la obra en cuestión.

tipo de persona que se es, se vio forzado por las circunstancias a ajustar sus teorías para superar, o al menos reducir, algunas dificultades inmediatas que siguieron a esa controversia.” ROCKMORE, Tom, “Filosofía trascendental e idealismo en Fichte”, *Revista de Estudios sobre Fichte* (En línea), No. 9, 2014. Publicado el 28 de diciembre 2014, consultado el 7 de mayo de 2019. URL: <http://journals.openedition.org/ref/555>

Capítulo I: La filosofía de Fichte en el periodo de Jena

La *Wissenschaftslehre* y su objeto de estudio

Fichte tiene claro que la filosofía es una ciencia. Las disputas que hay en torno a ésta radican en cuál es el verdadero objeto de dicha ciencia²¹:

Una ciencia tiene forma sistemática; todas las proposiciones en ella están trabadas a una única proposición fundamental y se unifican en ella para un todo – también esto es concedido en general. Pero ¿está ya agotado el concepto de la ciencia?²²

Fichte se da cuenta de que la forma de una ciencia, es decir que sea sistemática, no es lo que la define, pues bien podría haber una historia natural acerca de algo absurdo, como hombres voladores y que fuera sistemática, sin embargo, nadie aceptaría que ésta fuera una ciencia.²³ Más bien la esencia de una ciencia está en su contenido, en que éste sea verdadero. La sistematicidad es únicamente el medio para llegar a la verdad; es en ese sentido y de cierto modo, accesoria a la ciencia.

La ciencia debe tener unidad, pero es evidente que existen diversas proposiciones ciertas y que son consideradas por todos como ciencia. ¿Cómo puede ser que existan múltiples proposiciones que son diferentes entre sí (“ $2+2=4$ ”; “Miguel Hidalgo participó en la independencia de México”) y que se les considere como unificadas en una ciencia total? Ninguna de estas proposiciones, tomadas por separado, agota el concepto de ciencia, sólo con respecto al todo es que se les considera como científicas, por eso en estas proposiciones no se puede encontrar aquello que define a la ciencia.²⁴ Sólo son consideradas ciertas con relación al conjunto; si todas las proposiciones fueran falsas

²¹ Cfr. FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. Página 13.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Cfr. Op. Cit. Página 14.

no podría haber un todo que fuera cierto, ni un concepto de ciencia. Es por eso por lo que al menos debe haber una proposición cierta que sea el enlace entre todas ellas para que éstas tengan certeza:

La proposición cierta – hasta ahora hemos supuesto sólo una como cierta no puede obtener su certeza sólo por medio del enlace con las restantes, sino que necesita tenerla previamente al mismo, pues por unión de muchas partes no puede resultar lo que no está en ninguna de ellas. Todas las restantes, empero, tendrían que recibir la suya de aquélla. Ésta tendría que ser cierta y segura previamente a todo enlace. Ni una sola de las restantes, en cambio, tendría que serlo antes del enlace, sino llegar a serlo sólo por medio de aquélla.²⁵

Sólo puede haber una proposición que tenga certeza previa al enlace, pues si hubiese más, ya no estarían dentro del todo que es la ciencia, sino que se constituirían diversos “todos” (habría “varias ciencias” incomunicables). A esta proposición cierta previa al enlace Fichte la llama proposición fundamental (*Grundsatz*).

Una vez demostrada la necesidad de una proposición fundamental que dé certeza a las demás proposiciones surgen las siguientes preguntas: 1) ¿cómo se deduce la certeza misma de la proposición fundamental? Ésta es la pregunta por el *contenido* de la proposición fundamental; 2) ¿cómo es que la proposición fundamental da certeza a las demás proposiciones? Ésta es la pregunta por la *forma* de la proposición fundamental.²⁶ El ámbito en donde se contestarán estas preguntas será en el de una ciencia de la ciencia, un estudio por el objeto de la ciencia y sus repercusiones con respecto a la validez del conocimiento humano, o

²⁵ Op. Cit. Página 15

²⁶ Cfr. Op. Cit. Página 18

como Fichte prefiere llamarle, una “Doctrina de la Ciencia” (*Wissenschaftslehre*).²⁷

Previamente a la investigación de estas cuestiones no se puede saber sus respuestas, pero si el saber humano tiene valor de certeza, entonces necesariamente estas cuestiones deben tener respuesta.

La *Wissenschaftslehre* tiene el objetivo de fundamentar todo el saber humano, dar fundamento a todas las ciencias particulares y, por otra parte, tiene la tarea de buscar su propio fundamento, el cual ni en forma ni en contenido puede estar condicionado por algo más.

Es, pues, la tarea propia de la *Wissenschaftslehre* encontrar el fundamento a todo el saber por medio de encontrar su propio fundamento. A esta tarea Fichte dedica toda su obra, nunca se aparta de él la inquietud por encontrar un punto de apoyo para toda la experiencia humana.

El objetivo de la filosofía, que es el de la propia *Wissenschaftslehre*, está dado. Más adelante se verá cómo éste sigue siendo el hilo conductor del pensamiento que se expresa en *Die Bestimmung des Menschen*. Ahora comentaré cuál es el punto de apoyo en el que Fichte quiere fundamentar toda la experiencia humana. Para ello me basaré en lo expuesto en la *Wissenschaftslehre 1794*, la cual es considerada la obra más

²⁷ El mismo Fichte hace notar que en su pensamiento la expresión “Doctrina de la Ciencia” alude a lo que comúnmente se le llama *filosofía* pero que justo para evitar discusiones con respecto a esta palabra es mejor utilizar *Wissenschaftslehre*: “Como no es nuestra voluntad embarcarnos en esta polémica, de por sí estéril, sobre una palabra, hemos renunciado hace ya mucho tiempo, en la parte que nos correspondía, a este nombre (filosofía) y hemos llamado a la ciencia, que en realidad tiene que resolver la tarea señalada, *Doctrina de la Ciencia*.” FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934.

importante del periodo de Jena²⁸, y en la llamada *Wissenschaftslehre Nova Método*.²⁹

Antes de ello es importante hacer una aclaración: el por qué Fichte ve como necesario que la filosofía sea un todo y que se derive de un solo principio, tiene su razón en la mayor crítica que se hacía al pensamiento de Kant.

La filosofía crítica de Kant hizo avances radicales con respecto a explicar el conocimiento humano, sobre todo analizando y delimitando la relación entre sujeto y objeto, y – por otro lado – entre el *yo pienso* y la *cosa en sí*. Por medio del famoso giro copernicano, Kant pone el mayor peso explicativo de la relación en el sujeto.³⁰ Nada puede ser conocido que no esté acompañado por el *yo pienso*, éste es el fundamento de toda conciencia³¹. Sin embargo, en el pensamiento kantiano, aún existe una “X” fuera de la conciencia, *una cosa en sí* que, aunque influye al sujeto, éste no puede conocer. ¿Por qué darle valor explicativo a la *cosa en sí* cuando es imposible decir algo de ella? Los seguidores y críticos³² de Kant se dieron cuenta del problema:

²⁸ Hago énfasis en que únicamente expondré de manera breve parte del contenido de dicha obra, principalmente los primeros tres párrafos, con el fin de proporcionar al lector una base sobre el pensamiento fichteano para lograr mayor claridad al momento de analizar *BM*. De ninguna manera pretendo comentar ni agotar todo el contenido de la *Wissenschaftslehre 1794*, ello supera claramente los límites de este escrito.

²⁹ Esta exposición de la *Wissenschaftslehre*, de la cual sólo se publicaron dos introducciones y el primer capítulo en el *Diario Filosófico* en 1797 (aunque se conservan valiosos apuntes de algunos alumnos), es un intento por parte de Fichte por hacer más comprensible las bases de su sistema filosófico, ya que su tratado de 1794 “no fue, según mi saber, casi en absoluto entendido, y no aprovechó casi nadie, salvo mis inmediatos oyentes.” FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, página 70. Con el marco teórico de esta nueva exposición es que Fichte desarrolla tanto su ética como su teoría del derecho.

³⁰ Cf. *KrV*, B XVI.

³¹ Haré una explicación más detallada sobre este tema cuando trate el capítulo “Conocimiento” de *Die Bestimmung des Menschen*, por su cercanía con el pensamiento fichteano.

³² Hubo varios esfuerzos en la época por enmendar lo que se entendía como el error de la *cosa en sí* y enfrentar los ataques de Schulze (*Enesidemo*) contra la filosofía crítica de Kant y, posteriormente, el pensamiento de Reinhold, que derivaban en escepticismo. Entre los más destacados se encuentra el pensamiento de Fichte, cuya lectura de *Enesidemo* provocó que el filósofo alemán fijará su atención en la

Admitir con Kant una cosa en sí independiente de todo conocimiento es a sus ojos un radical sinsentido. La cosa en sí, el único obstáculo que impide al “yo pienso” convertirse en principio absoluto, constituye la raíz de todas las aporías del kantismo. La cosa en sí es sólo un estorbo inútil y embarazoso. Ahora bien, lo mejor que puede hacerse con un estorbo es sacárselo de encima.³³

Fichte, seguidor del pensamiento kantiano³⁴, intenta resolver este problema. Como se mencionó anteriormente, quiere darle unidad a todo el conocimiento humano, y para ello, eliminar la cosa en sí³⁵; eso le permite dar el paso que Kant no llegó a dar: hacer del *yo pienso* el principio absoluto del conocimiento humano. Por ello, como se verá más adelante, Fichte opta por un método deductivo, no sólo en el sentido de las deducciones trascendentales kantianas, sino también en el sentido

necesidad de crear un sistema propio: “*Enesidemo*, el cual considero uno de los productos más destacados de nuestra década, me ha convencido de algo que ya sospechaba: aún después del trabajo de Kant y Reinhold, la filosofía aún no es una ciencia. *Enesidemo* ha sacudido mi sistema desde sus cimientos, y como no es posible vivir bien bajo un cielo abierto, me veo forzado a construir un nuevo sistema.” Daniel Brezeale citando a Fichte en: “Fichte’s “Aenesidemos” Review and the Transformation of German Idealism” *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, No. 3 (Mar., 1981), pp. 545-568. (Traducción propia) Consultado el 7 de mayo de 2019. URL: <http://www.jstor.org/stable/20127535>

También Fichte menciona en otras obras la influencia que *Enesidemo* tuvo en él: “El autor de este tratado quedó con la lectura de nuevos escépticos, especialmente del *Enesidemo* y de los excelentes escritos *Maimonianos*, plenamente convencido de algo que ya antes le había sido sumamente verosímil: que la filosofía, aún por medio de los más recientes esfuerzos de varones sagacísimos, no se ha elevado todavía al rango de una ciencia evidente.” FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.

³³ COLOMER, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, vol. II: “El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel”, Barcelona, Herder, 1986. Página

³⁴ “He dicho desde siempre y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano. Esto significa que contiene la misma mirada del asunto, pero en su proceder es totalmente independiente de la exposición kantiana”. FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934. Rockmore, de manera atinada señala: “En lo que a Fichte respecta, éste evita sabiamente la mera fidelidad a la letra de la filosofía crítica, esforzándose a ser leal a su espíritu. Esto explica su rechazo obvio y violento de ciertos aspectos claves de la posición de Kant, como, por ejemplo, de la cosa en sí, a la vez que proclama reiteradamente y de forma constante su ortodoxia kantiana.” ROCKMORE, Tom, “Filosofía trascendental e idealismo en Fichte”, *Revista de Estudios sobre Fichte* (En línea), No. 9, 2014. Publicado el 28 de diciembre 2014, consultado el 7 de mayo de 2019. URL: <http://journals.openedition.org/ref/555> Esta distinción entre la letra y el espíritu de la filosofía crítica la hace el mismo Fichte en su *Reseña del Enesidemo*.

³⁵ Se verá más adelante que todo el capítulo “Conocimiento” en *Die Bestimmung des Menschen*, tiene como objetivo eliminar *la cosa en sí*.

pre-kantiano de una deducción, desde un solo principio. Para llegar a darle unidad al conocimiento debe basar todo su sistema en único principio, del cual todo su pensamiento se deduce.³⁶

Primer principio fundamental

Comenzaré por explicar el contenido de la *Wissenschaftslehre 1794*:

Debemos buscar el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado ni determinado.³⁷

En la búsqueda de este primer principio Fichte quiere encontrar aquella función³⁸ que hace posible que la conciencia tenga por cierto y necesario determinado conocimiento. La función que Fichte busca no puede ser dada por las determinaciones empíricas que se encuentran en la conciencia, más bien tiene que fundamentarlas. ¿Cómo llegar a ella? Uno de los caminos que propone Fichte es el siguiente:

Pongamos, pues, un hecho cualquiera de la conciencia empírica; y separemos de él, una tras otra, todas las determinaciones empíricas, hasta que solamente quede aquello de lo que ya no se puede en absoluto prescindir y de donde ya no es posible separar nada.³⁹

³⁶ Este es el gran aporte que el pensamiento de Reinhold, conocido como *Filosofía Elemental*, dio a Fichte. La comprensión de la necesidad de fundamentar la experiencia en un solo principio. Para una explicación más a fondo ver: BREZEALE, Daniel "Fichte's "Aenesidemus" Review and the Transformation of German Idealism" *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, No. 3 (Mar., 1981), pp. 545-568. Consultado el 7 de mayo de 2019. URL: <http://www.jstor.org/stable/20127535>

³⁷ FICHTE, Johann Gottlieb, *Fundamentación a toda Doctrina de la Ciencia 1794*, trad. Cruz, Cruz Juan, Pamplona, 2005. Parágrafo 1. Me parece importante señalar que lo único que puede cumplir con estas características (indemostrable e incondicionado) es un supuesto. Fichte lo sabe, pero confía en que se compruebe la certeza de este por su capacidad de explicar toda la experiencia humana a través de él. Más adelante cuando se explique por qué la elección de dicho principio se verá que toda filosofía debe comenzar a partir de un supuesto.

³⁸ Debe ser una función porque de ser simplemente un *hecho* éste no podría fundamentarse a sí mismo. Este tema es algo muy importante en el pensamiento fichteano, más adelante se explicará más al respecto.

³⁹ FICHTE, Johann Gottlieb, *Fundamentación a toda Doctrina de la Ciencia 1794*, trad. Cruz, Cruz Juan, Pamplona, 2005. Parágrafo 1.

Para comenzar este camino se debe partir de una proposición que todos acepten. Hay muchas que cumplen esta característica, pero Fichte elige la que más conviene: $A=A$.⁴⁰ Nadie pediría una justificación de la proposición $A=A$, se admite absoluta y aparentemente sin otro fundamento. Pero esta proposición no implica que A exista; no tiene contenido, es pura forma, sencillamente expresa: *si A es entonces A es*. Lo que sí existe es una relación necesaria entre el primer A y el segundo A de la proposición, entre el *si* y el *entonces* de su expresión. Fichte nombra a esta relación: X . La relación que indica X , al igual que la proposición de la cual deriva, es puesta absolutamente y — ésta sí, en efecto — sin otro fundamento.

A partir de X es que Fichte le da contenido a la proposición: no se sabe cómo A es puesta, pero sí se sabe que X debe designar una relación entre una posición desconocida de A , lo que sería el sujeto de la proposición, y una posición absoluta de A , el predicado de la proposición. X sólo es posible si es puesta en un Yo que juzga, por lo tanto, A tiene que ser puesta en el mismo Yo, ya que sólo se puede hablar de X con respecto a A y si X es puesto por el Yo entonces A también: “(...) la proposición $A=A$ vale sólo porque detrás hay un Yo idéntico que afirma la conexión necesaria, un Yo que por ende no es arbitrariedad, sino necesidad”.⁴¹ Ambas posiciones que ocupa A en la proposición (sujeto y predicado) son puestas por el Yo, ya que ambos términos están conciliados por X : “(...) el A del predicado es puesto absolutamente, a condición de que sea puesto el A del sujeto; la proposición enunciada puede, pues, formularse así: Si A es puesto en el Yo, entonces es puesto; o entonces es”.⁴² A es puesto por el Yo por medio de X :

⁴⁰ Cfr. Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

A es para el Yo juzgante, absoluta y únicamente en virtud de su ser en el Yo en general; esto significa: se ha establecido que en el Yo - bien que éste especialmente afirme o juzgue, lo que sea – hay algo que siempre es igual a sí, siempre uno e idéntico: y el X puesto absolutamente puede, pues expresarse así: $Yo = Yo$; Yo soy Yo.⁴³

La proposición *Yo soy Yo* no sólo es válida en su forma, como lo era la proposición *si A es entonces A es*, sino que es válida en cuanto a su contenido, que se desprende de X. Esta proposición aún no expresa la función buscada que fundamente la conciencia, pues sigue siendo un hecho de ésta, pero es a través de este hecho que Fichte introduce dicha función:

Pero es un hecho de la conciencia empírica el que estemos obligados a considerar X como absolutamente cierto; lo mismo debe suceder con la proposición: *yo soy*, en la cual se funda X. Así pues, el fundamento que explica todos los hechos de la conciencia empírica es el siguiente: que antes de poner algo en el yo, el mismo yo sea puesto.⁴⁴

La función buscada es la acción del Yo de ponerse a sí mismo. El Yo es al mismo tiempo el que actúa y es el resultado del acto, en su poner está su ser. Éste es el fundamento de toda conciencia, expresado por Fichte por el término alemán *Thathandlung*.⁴⁵ *Thathandlung* es la actividad del

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ *Thathandlung* es la unión de dos términos alemanes *That* (hecho) y *Handlung* (acción). Lo que busca expresar es un acto originario cuyo resultado ya se encuentra en el hacer mismo, donde la acción y su producto se encuentran originariamente unidos. Fichte introduce este término porque el fundamento de todo conocimiento no puede ser *Thatsache* (hecho) pues de serlo así, éste mismo requeriría una demostración, por ser un hecho de la conciencia, por ello elige introducir un término que sea a la vez un hecho y una acción. Tras la lectura del *Enesidemo* de Schulze, Fichte comprendió que ningún hecho puede fundamentarse por sí mismo, pero una acción no necesita de un fundamento anterior. Cfr. BREZEALE, Daniel "Fichte's "Aenesidemus" Review and the Transformation of German Idealism" *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, No. 3 (Mar., 1981), pp. 545-568. Consultado el 7 de mayo de 2019. URL: <http://www.jstor.org/stable/20127535> Es un término intraducible al castellano, por ello y para evitar confusiones con posibles traducciones utilizaré su forma original en alemán.

Yo de ponerse a sí mismo, que es a la vez la autoconciencia. Este es el primer principio fundamental expuesto por Fichte.⁴⁶

Es fundamental comprender que el primer principio no es algo estático sino al contrario, es actividad. Si bien en Kant parecía que la filosofía práctica tenía cierta ventaja respecto de a la teórica en cuanto a su importancia, en Fichte esto se lleva a cabo completa y radicalmente. Más adelante, al analizar *BM* se verá en su totalidad el primado de la vida práctica sobre la especulativa.

Por medio del primer principio fundamental, Fichte obtiene la categoría de realidad (y así muestra que su *Wissenschaftslehre* puede fundamentar el listado kantiano de las categorías), la cual se obtiene por la forma del principio. Todo a lo que se puede aplicar la proposición $A=A$ posee realidad. Por otra parte, se deriva también aquí el principio lógico de identidad.

Segundo principio fundamental

Para llegar al segundo principio fundamental de su sistema, Fichte utiliza el mismo método que usa para llegar al primer principio fundamental: hacer una reflexión abstractiva de un hecho de la conciencia empírica reconocido por todos.⁴⁷ Esta vez el principio utilizado como punto de partida es - (A y $no = A$). Si alguien exigiera una prueba de este principio, ésta sólo podría ser dada a partir del primer principio $A=A$. Esta demostración resulta imposible pues la forma de este principio es totalmente incondicionada, si alguien intentara

⁴⁶ Me parece importante aclarar que el principio propuesto por Fichte no proviene de un principio lógico, en este caso el principio de identidad expresado en la forma $A=A$, más bien este principio lógico es obtenido del primer principio fundamental fichteano por medio de la abstracción de su contenido. A diferencia del principio lógico, el principio fundamental posee tanto forma como contenido: "La forma del principio es la posición, o sea, la retroversión de la conciencia sobre sí misma; y el contenido es el ser, o sea, la misma autoconciencia actualizada. El principio expresa entonces que forma y contenido son idénticos." CRUZ, Cruz Juan. *Conciencia y absoluto en Fichte*, Cuadernos de anuario filosófico, No 13. Universidad de Navarra. 1994. Página 58.

⁴⁷ Cfr. FICHTE, Johann Gottlieb, *Fundamentación a toda Doctrina de la Ciencia 1794*, trad. Cruz, Cruz Juan, Pamplona, 2005. Parágrafo 2.

demostrarla por medio del primer principio se quedaría en la forma del primer principio, no alcanzaría la de la proposición aquí tratada.

La forma del primer principio es la de la acción de poner, la que se presenta en este principio es la del oponer, la cual no es completamente derivable del poner:

(...) si es muy cierto que el principio “-A no = A” se presenta entre los hechos de la conciencia empírica, del mismo modo se presenta entre las acciones del Yo un acto de oponer; y este oponer es, según su pura forma, una acción absolutamente posible, independiente de toda condición y sin fundamento superior.⁴⁸

El segundo principio es incondicionado, pues, en su forma, pero condicionado (por el primer principio) en su contenido. La acción de oponer es genuina y no tiene fundamento alguno, pero es determinada por aquello a lo que se opone.

Sólo puede haber una acción de oponer si ya hay una acción de poner, en este sentido es condicionada por el poner, pero no es condicionada en cuanto que el oponer se haga, y se haga en la manera en que se hace y no de otra manera.⁴⁹

Al igual que en el primer principio se puede hacer abstracción del contenido y llegar a una categoría kantiana, en esta ocasión el principio corresponde a la categoría de la negación⁵⁰ y al principio lógico de oposición.

El segundo principio fundamental es entonces el producto de la acción del oponer al primer principio, esta acción de oponer es No-Yo, lo que no es el Yo. Este principio es presentado por Fichte, pues como se ha

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Cfr. Ibid.

⁵⁰ En la deducción del segundo principio fundamental, Fichte no habla mucho sobre la categoría de la negación, es sino hasta ya presentado el tercer principio fundamental que se puede entender esta categoría con relación a la categoría de realidad.

dicho anteriormente, él parte de hechos de la conciencia empírica, en la cual se da que aparte de ser autoconsciente (primer principio fundamental), se es consciente de fenómenos que no forman parte de ella misma, por eso es evidente que hay un segundo principio fundamental.

Tercer principio fundamental

Con cada paso dado, la *Wissenschaftslehre* es capaz de demostrar más:

En el primer principio nada en absoluto debía ni podía ser demostrado; era incondicionado tanto en su forma como en su contenido, y cierto por sí mismo sin necesidad de un fundamento superior. En el segundo principio, a decir verdad, no podía ser deducida la operación de oponer; pero si esta acción sólo fue puesta incondicionalmente en su mera forma, entonces era posible demostrar rigurosamente que lo opuesto, =no-yo, tenía que ser. El tercer principio fundamental es demostrable casi por completo: porque no es como el segundo principio, condicionado en su contenido, sino más bien en su forma; y porque a diferencia del segundo principio, no es determinado por una sola proposición, sino por dos.⁵¹

El tercer principio tiene su forma determinada por los dos principios anteriores, en cambio su contenido es incondicionado. Fichte comenzará por la deducción de la forma, donde ya no se pueda deducir nada más introducirá el contenido.

Al momento de intentar reconciliar los dos principios anteriores, el Yo y el No-Yo, se genera una contradicción. Cuando el No-Yo está puesto, el Yo no puede estar puesto, pues el No-Yo supone su anulación. Pero el No-Yo sólo puede estar puesto en cuanto el Yo está puesto, ya que su contenido es condicionado por la posición del Yo, pues si no, se opondría a nada y esto no es posible.⁵²

⁵¹ FICHTE, Johann Gottlieb, *Fundamentación a toda Doctrina de la Ciencia 1794*, trad. Cruz, Cruz Juan, Pamplona, 2005. Parágrafo 3.

⁵² La oposición expresada por el segundo principio se tiene que dar en una conciencia.

Parecería que ambos principios se anulan por sí mismos: “Si $Yo=Yo$, entonces es puesto todo lo que en el Yo es puesto. Pero el segundo principio fundamental debe ser puesto en el Yo, y también no ser puesto en el Yo.”⁵³

Esta contradicción está derivada de los principios que condicionan la posibilidad de toda conciencia, por lo tanto, tiene que ser válida, pero si lo es, entonces parece que se anula la conciencia misma. Por ello es necesario encontrar un término por medio del cual se pueda armonizar la presencia del Yo, con la del No-Yo, y así salvar la identidad de la conciencia. Este término es el que expresa el tercer principio fundamental fichteano. Debe estar en la conciencia, pues reconcilia contradicciones que están en ella, por esta razón su forma ya está dada, tiene por tarea reconciliar al Yo y al No-Yo:

Debemos, pues, como antes, hacer un experimento y preguntamos: ¿cómo pueden pensarse juntos, sin anularse ni suprimirse, A y $-A$; ser y no-ser; realidad y negación? No hay que esperar que alguien pueda dar otra respuesta que ésta: deben limitarse mutuamente.⁵⁴

La acción originaria por la que se pueden reconciliar la posición y la oposición en un mismo Yo es la *limitación*, el término buscado por Fichte es entonces el del *límite* producido por esta acción.

El concepto de límite comprende al mismo tiempo los conceptos de realidad y de negación que fueron derivados del primer principio fundamental y el segundo principio fundamental respectivamente, de ahí la definición que Fichte da al acto que origina dicho concepto: “Limitar algo significa: anular no total, sino sólo parcialmente, la realidad del mismo por negación.”⁵⁵ Al no anular del todo la realidad,

⁵³ FICHTE, Johann Gottlieb, *Fundamentación a toda Doctrina de la Ciencia 1794*, trad. Cruz, Cruz Juan, Pamplona, 2005. Parágrafo 3.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

el concepto de límite incluye necesariamente el concepto de divisibilidad, la capacidad de cantidad. Y es aquí donde se puede introducir el contenido del tercer principio fundamental: “El Yo y el No-yo son puestos como divisibles.”⁵⁶

La acción efectuada por el tercer principio fundamental, es decir la limitación, en realidad se da en el mismo oponer y sólo es posible separar ambas por medio de la reflexión filosófica.⁵⁷ Si la acción de limitar fuera posterior a la de oponer, no cumpliría con su propósito que es conciliar la posición con la oposición.

Una vez conocidos los tres principios fundamentales de la *Wissenschaftslehre*, Fichte los resume en una sola proposición: “Yo opongo en el Yo al yo divisible un no-yo divisible.”⁵⁸

Por medio del tercer principio se anula la contradicción que supone que el No-Yo esté contenido en el Yo, pues: “el Yo no es puesto en el Yo, en cierta medida, es decir, en cuanto a las partes de la realidad con la que es puesto el No-Yo. Una parte de la realidad, o sea, la que se atribuye al No-Yo, es anulada en el Yo.”⁵⁹

Me parece importante la manera en que Fichte describe en el siguiente párrafo la relación entre los tres principios fundamentales por medio del concepto de cantidad:

El Yo absoluto del primer principio no es algo; (no tiene predicado alguno, ni puede tenerlo), es absolutamente lo que es y esto no admite ulterior explicación. Ahora, gracias a este concepto, toda la realidad está en la conciencia; y la parte de la realidad que no pertenece al yo se hace

⁵⁶ Ibid. Es importante mencionar que los límites puestos por el tercer principio fundamental son dinámicos, no estáticos. En cuanto el Yo no es puesto, es puesto un No-Yo. Del dinamismo de los límites depende el poder explicativo del sistema fichteano.

⁵⁷ Más adelante ahondaré en la *reflexión sobre los procesos del espíritu* como la tarea del filósofo.

⁵⁸ FICHTE, Johann Gottlieb, *Fundamentación a toda Doctrina de la Ciencia 1794*, trad. Cruz, Cruz Juan, Pamplona, 2005. Parágrafo 3.

⁵⁹ Ibid.

pertenencia del no-yo, e inversamente. Ambos son algo; el no-yo aquello que no es el yo, y a la inversa. El no-yo, en cuanto opuesto al Yo absoluto (al cual, sin embargo, puede oponerse no en sí, sino solamente en tanto que es representando, como tendremos ocasión de demostrar) no es absolutamente nada; opuesto al yo limitable, el no-yo es magnitud negativa.⁶⁰

El Yo es al mismo tiempo opuesto e idéntico a sí mismo. Idéntico si se habla del Yo absoluto del primer principio, pues de otro modo no habría unidad en la conciencia. Opuesto a sí mismo en cuanto es divisible y oponible al No-Yo. El yo puesto como divisible es opuesto al Yo absoluto unitario.

Como se ha visto con los dos principios anteriores, Fichte desprende de cada uno de ellos una categoría kantiana: la de realidad del primer principio y la de negación del segundo. También deriva de cada uno de ellos un principio lógico: el de identidad del primer principio y el de oposición del segundo.

Del tercer principio Fichte desprende la categoría kantiana de limitación y el principio lógico de fundamento: *A en parte = - A* y *-A en parte = A*. Que existan opuestos supone que éstos se identifiquen en un término y se opongan en otro. La acción por la cual se busca el término en el cual se identifican es un procedimiento *sintético* y tiene como resultado el fundamento de relación. La acción por la cual se busca el término en el que se oponen es un procedimiento *antitético* y tiene como resultado el fundamento de distinción. Comparar opuestos es relacionarlos. Oponer opuestos es distinguirlos.

El tercer principio fundamental es el resultado de una síntesis, la síntesis suprema o primera, pues fue la búsqueda de un término por el cual el Yo y el No-Yo pudieran relacionarse. Sin embargo, no se debe olvidar lo

⁶⁰ Ibid.

que anteriormente se mencionó, la acción señalada por el tercer principio (la limitación) no es efectuada posteriormente a la acción mencionada por el segundo principio (la oposición). Ambas ocurren en el momento en que se opone el No-Yo al Yo, la antítesis suprema.

El tercer principio fundamental cierra los principios del sistema fichteano: “todo lo que en adelante deba presentarse en el sistema del espíritu humano tiene que poder derivarse de lo que ha sido establecido.”⁶¹

Wissenschaftslehre Nova methodo

En esta nueva exposición, Fichte se dirige de una manera personal al lector y utiliza un lenguaje más amable⁶². Comienza por pedirle al lector que le permita dirigirle la palabra por medio del confiado *tú* para guiarlo en el entendimiento de su pensamiento:

Tú puedes, sin duda alguna pensar: *Yo*, y al pensar tú eso, encuentras interiormente tu conciencia *determinada* en una cierta forma; tú piensas sólo algo, precisamente aquello que abarcas bajo aquel concepto del *Yo*, y eres consciente del mismo; y no piensas otra cosa, la que tú por otra parte bien puedes también pensar, y puedes haber ya pensado.⁶³

De la misma manera en que se puede pensar *Yo*, se pueden pensar otros objetos determinados (*una mesa, una casa, un libro, etc.*), indica Fichte. Pasar el pensamiento de un objeto a otro revela el carácter libre y activo del pensamiento.⁶⁴ Para Fichte, comprender que el pensar es un *actuar* es algo inmediato, y quien no esté de acuerdo en esta proposición no

⁶¹ Ibid.

⁶² Esto podría explicarse por el hecho de que esta versión de la *Wissenschaftslehre* sí fue escrita con el propósito de ser leída y no como mero material de apoyo de clase como la versión de 1794.

⁶³ FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. Página 57.

⁶⁴ Cfr. Op. Cit. Página 58.

podrá seguir el hilo de su pensamiento. Para los que sí lo comprenden continúa su explicación. Pensar es un actuar y por lo tanto pensar un objeto determinado es un actuar determinado. Fichte quiere mostrar la manera en que se actúa cuando se piensa *Yo*: “y mi tarea respecto a ti, entendido lector, es ésta: que te hagas propia e íntimamente consciente de cómo procedes cuando piensas: *Yo*.”⁶⁵

En la acción del pensar se pueden distinguir dos elementos: lo *pensado* (el objeto) y el *pensante* (sujeto que lleva a cabo la acción). Cuando se piensa *Yo*, el *pensante* y lo *pensado* son uno mismo. La acción del *pensante* se dirige a sí mismo pues él es lo *pensado*:

“Por tanto – *el concepto o el pensar del Yo consiste en el obrar sobre sí del Yo mismo; y viceversa, un tal obrar sobre sí mismo da un pensar del Yo, y absolutamente ningún otro pensar*”.⁶⁶ Si se dudara acerca de la validez que implica este *viceversa*, Fichte propone que se efectúe dicha inversión para notar que el resultado siempre será el señalado. Es a través de esta acción que se comienza a introducir el primer principio fundamental del sistema:

Ambos, por tanto: el concepto de un pensar que retorna sobre sí, y el concepto del *Yo*, se agotan recíprocamente. El *Yo* es lo que se pone a sí mismo, y nada más; lo que se pone a sí mismo es el *Yo*, y nada más. Mediante el acto descrito no resulta otra cosa que el *Yo*: y el *Yo* no resulta mediante ningún otro acto posible, salvo mediante el descrito.⁶⁷

Fichte comprende que, al pedirle al lector que pensara únicamente *Yo*, éste podría haber incluido otras determinaciones en dicho concepto, por ejemplo, rasgos de su individualidad, pero ahora, al haberlo acompañado en la acción del pensar el concepto del *Yo* como aquello

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Op. Cit. Página 59.

que se lleva a efecto por el puro retornar del pensar sobre sí mismo, se asegura de que se tenga la determinación correcta: “Haz lo que yo te digo y pensarás lo que yo pienso. Este método será también observado sin excepción en el proceso de nuestra investigación.”⁶⁸

Fichte aclara que de ninguna manera se está haciendo alusión a un *ser del Yo* sino sólo a su *concepto*, aquello que se da inmediatamente en la mente cuando se lleva a cabo la acción indicada. Por ello y para evitar confusiones, agrega “*para el Yo*” a la proposición: *El Yo es un ponerse a sí mismo, para el Yo*. Seguimos, pues, en el terreno de la filosofía trascendental, no en un planteamiento de metafísica dogmática.

La descripción del concepto del *Yo*, y por ende del primer principio fundamental, aún no está completa. El siguiente paso que Fichte quiere que su lector dé, es hacer a un lado las objeciones que él cree que se le podrían hacer hasta ahora, en concreto las siguientes:

En un pequeño rincón de tu alma se halla contra esto la objeción – O: yo debo *pensar*, pero antes de que yo pueda pensar, tengo que *existir*; o ésta: yo debo pensarme a *mí*, retornar a *mí*; pero lo que debe ser pensado, a lo que debe retornarse, tiene que existir antes de que sea pensado o de que se retorne a ello.⁶⁹

En ambos casos se presupone una existencia del sujeto independiente de la acción de pensarse a sí mismo y las objeciones se reducen a esta expresión: “*tú tienes que pensar, con anticipación a tu actual autoponerte*

⁶⁸ Ibid. Esto es algo típico del método pedagógico de Fichte, acompañar al estudiante en la observación de su propia mente, pues para él, filosofar es una *actividad pasiva* que implica ser espectador de los procesos cognitivos necesarios que hacen posible la experiencia: “Nosotros no somos los legisladores del espíritu humano, sino sus historiadores; evidentemente no periodistas, sino historiadores pragmáticos.” FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. Página 47. Para un análisis más amplio de esta frase y sus implicaciones en el pensamiento fichteano ver: BREZEALE, Daniel, Fichte’s Conception of Philosophy as a “Pragmatic History of the Human Mind” and the Contributions of Kant, Platner and Maimon” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No.4 (Octubre 2001) Pps. 685-703.

⁶⁹ Op. Cit. Página 60.

elevado a la clara conciencia, otro poner semejante, como sucedido sin clara conciencia, con el cual se relaciona el actual y por el que está condicionado."⁷⁰ Este *Faktum*⁷¹, como Fichte se refiere a dicho pensamiento, lleva al filósofo alemán a pedirle al lector que se traslade a un punto de vista especulativo superior a aquel en el que previamente se encontraba.

La primera petición que Fichte hizo al lector fue pensarse a sí mismo, observar el proceso mediante el cual se llega al pensamiento del *Yo*. El acto de observar es lo *subjetivo* de la acción; por otra parte, lo observado, el proceder hacia el concepto del *Yo*, es lo *objetivo*, presente en todo ser humano.⁷² Ahora Fichte pide al lector que convierta aquello *subjetivo* en un nuevo objeto de estudio: "observa *tu observar* de tu auto-ponerte".⁷³

Como anteriormente se mencionó, cuando se es consciente de cualquier objeto determinado (*lo pensado*), también se es consciente del pensar de ese objeto (*lo pensante*), lo cual permite la conciencia del primero como tal. Pero para tematizar el pensar, se tiene que ser consciente de sí mismo, es decir *el pensar* se vuelve *lo pensado*. Este proceso podría seguirse hasta el infinito y de esa manera no podría justificarse una conciencia primera, ni, por ende, conciencia alguna:

(...) todo objeto llega a la conciencia exclusivamente bajo la condición de que yo también sea consciente de mí mismo, del sujeto que es-consciente. Este principio es irrefutable. – Pero en esta autoconciencia de mí, se afirmó, además, yo soy para mí mismo objeto, y vale del sujeto relativo a este objeto a su vez lo que de la anterior valía; se vuelve objeto y necesita de un nuevo sujeto, y así hasta el infinito. En cada conciencia, por tanto,

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ *Hecho* en alemán, derivado del latín, se refiere a que es una determinación que se da en la conciencia empírica del lector y a la vez producto de que sea una conciencia racional.

⁷² Entiéndase *subjetivo* por algo que cada quién debe hacer libremente en su experiencia y *objetivo* lo necesario en el espíritu humano. Ver nota al pie 65.

⁷³ FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. Página 61. Fichte advierte que el siguiente punto a tratar es de suma importancia pues sobre él se edifica la *Wissenschaftslehre*.

fueron separados uno de otro, sujeto y objeto y cada uno considerado como algo aparte; ésta era la razón por la que nos resultó incaptable la conciencia.⁷⁴

Pero la conciencia de hecho existe,⁷⁵ por ello tiene que existir un estado en ella en el cual lo subjetivo y lo objetivo no se puedan separar, que sean uno mismo. Este estado es lo que Fichte busca para poder fundamentar la experiencia.

Cuando, a petición de Fichte, se pensó el Yo u otro objeto determinado, se fue consciente de ello, de la acción determinada que se llevó a cabo (prueba de ello es el simple hecho que se continuó la investigación). A la pregunta ¿cómo se llega a la conciencia del pensar? sólo puede responderse: de manera inmediata. “La conciencia de mi pensar no es que sea para mí pensar algo accidental, sólo más tarde añadido, y por ello vinculado, sino que es inseparable de aquél.”⁷⁶ No se puede pensar sin ser consciente de ello. La conciencia del propio pensar es aquel estado que se busca, donde lo subjetivo y lo objetivo están inmediatamente unidos.

El camino recorrido se puede resumir en la siguiente presentación:

(...)tu actividad interna, que se dirige hacia algo fuera de ella (hacia el objeto del pensar), se dirige al mismo tiempo a sí misma y hacia sí misma. Pero, mediante una actividad que retorna a sí misma nos resulta, según lo anterior, el Yo. Tú eras, por tanto, consciente de ti mismo en tu pensar, y esta auto-conciencia justamente era aquella conciencia inmediata de tu pensar; sea que haya sido pensado un objeto o tú mismo. - Luego la

⁷⁴ Op. Cit. Página 62

⁷⁵ Me parece importante recalcar algo, que ya presente en la *Wissenschaftslehre 1794* (parágrafo 2), aquí se vuelve mucho más palpable. En ambas obras la especulación llega a un punto de quiebre, parece contradecirse y su poder explicativo está en riesgo. Fichte, filósofo de la experiencia en este sentido, remite a la realidad, a los hechos para así buscar una manera en la que su pensamiento se adecue al objeto que estudia (la experiencia) y no al revés.

⁷⁶ FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. Página 63.

autoconciencia es inmediata; en ella lo subjetivo y lo objetivo están inseparablemente unidos y son absolutamente uno.⁷⁷

Toda conciencia posible está fundada en la inmediatez de la autoconciencia. Ésta no puede ser captada de otra manera, pues al intentarlo se da la separación anteriormente vista entre lo *objetivo* y *subjetivo* de la misma. Es necesaria e incondicionada, toda otra conciencia está vinculada a ella.⁷⁸

Con la descripción de la autoconciencia, aquel presunto *Faktum* que se encontraba en la mente del lector como una objeción hacia el Yo de Fichte, es decir la presuposición del objeto o del sujeto para poder pensar el Yo, queda eliminado. No se puede justificar una conciencia presuponiendo cualquiera de los dos, sino que se debe fundamentar toda en la unión de ambos: “El Yo no puede considerarse como puro sujeto, así como hasta ahora se ha considerado casi sin excepción, sino como sujeto-objeto en el sentido indicado.”⁷⁹

Por último, si toda conciencia inmediata es llamada una *intuición*, la inteligencia consciente inmediatamente de sí misma por ende es llamada una *intuición intelectual*.⁸⁰

Para terminar esta explicación quiero recordar lo ya mencionado al explicar la *Thathandlung*. En Fichte se lleva a cabo lo que en Kant se podía apenas vislumbrar, la total prevalencia de la filosofía práctica sobre la

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ En esta exposición de su sistema, a reservas de que sólo se tiene el primer capítulo de la misma, Fichte no hace una distinción entre los tres principios fundamentales para ir construyendo la conciencia, sino que parte de una conciencia ya hecha y la va diseccionando hasta llegar a su punto más alto e incondicionado: la *Thathandlung* o en este caso, como se verá enseguida, la *intuición intelectual*.

⁷⁹ FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. Página 64.

⁸⁰ Una de las principales diferencias entre Kant y Fichte es justamente que éste sí admite la existencia de *intuiciones intelectuales*. Fichte argumenta en la Segunda Introducción a la *Wissenschaftslehre* que la diferencia en este aspecto con Kant es puramente nominal, haciendo de la *apercepción trascendental* kantiana una *intuición intelectual*. Cfr. FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934.

especulación. El punto de apoyo para toda la experiencia no es un hecho sino una acción.

Capítulo 2: Duda

A partir de este capítulo comenzaré a comentar *BM* teniendo en cuenta los temas que he expuesto en el capítulo anterior sobre el pensamiento de Fichte en la etapa de Jena. Como se mencionó anteriormente, la reputación de Fichte quedó dañada por la acusación del ateísmo que eventualmente llevó a su salida de Jena, es por ello que Fichte podría buscar cambiar la percepción que el público podría tener acerca de su pensamiento.

BM contiene tres partes – tituladas Duda, Conocimiento y Fe – mismas que trataré por separado en cada uno de los capítulos subsecuentes del presente trabajo – en las cuales Fichte presenta de una manera muy clara un viaje a través de la conciencia de un Yo y busca generar un diálogo consigo mismo y en un momento dado con un interlocutor determinado, con el fin de encontrar conocimiento propio.⁸¹

El prólogo de la obra comienza de una manera típicamente fichteana, y nos da así indicios de la continuidad de su pensamiento:

Tan sólo me queda recordar, seguramente para muy pocos, que ese “yo” que habla en el libro no es en modo alguno el autor, sino que el autor desearía que lo fuera su lector: que éste no se limitara a entender históricamente lo que aquí se dice, sino que, de un modo real y efectivo, hablara consigo mismo durante la lectura, pensara esto y lo otro, extrajera conclusiones, tomara decisiones, tal y como lo hace su representante en el libro, y que a través de su propio trabajo y de su propia reflexión, exclusivamente a partir de sí mismo, elaborara y asimilara este modo de pensar, cuya mera imagen se le muestra en el libro.⁸²

⁸¹ Algo muy parecido a lo que Descartes hizo en *Meditaciones Metafísicas y Discurso del método*.

⁸² FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 16.

En sus introducciones a la *Wissenschaftslehre* (al igual que en la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, que fue analizada en el capítulo anterior), obras del periodo de Jena, el filósofo alemán hacía la misma petición a su lector:

Fíjate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo.⁸³

Al hacer esta petición Fichte gira el reflector de su filosofía hacia el sujeto,⁸⁴ punto fundamental de su pensamiento, pues es en él donde se encuentra el fundamento de todo su sistema y la experiencia como tal. También recuerda que el principal objetivo de su filosofía es fundamentar la certeza del conocimiento humano,⁸⁵ objetivo que como se verá más adelante, sigue presente en *BM*.

El determinismo teórico

El Yo de *BM* comienza la obra por describir aquello que en ese primer momento tiene por cierto:

Ciertamente creo conocer ahora una buena parte del mundo que me rodea; en ello he puesto no poco esfuerzo y cuidado. Sólo he dado crédito al testimonio unánime de mis sentidos, sólo a la experiencia permanente; he tocado, he mirado, he diseccionado lo que había tocado; he repetido mis observaciones una y otra vez; he comparado entre sí los diferentes fenómenos; y únicamente después de discernir su interrelación exacta, después de poder explicar y deducir uno a partir de otro, de poder calcular de antemano su resultado, y una vez que la constatación del resultado coincidió con mis cálculos, me quedé tranquilo. Por eso estoy tan seguro de la corrección de esta parte de mi conocimiento como de mi

⁸³ FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934.

⁸⁴ Este es el giro copernicano que Kant propone en la *KrV* que se mencionó anteriormente. Ver nota al pie 27.

⁸⁵ Cfr. Op. Cit.

propia existencia, me adentro con paso firme en la esfera conocida de mi mundo, a cada instante arriesgo vida y hacienda por la veracidad de mis convicciones.⁸⁶

El Yo de la obra muestra la actitud propia de su época, una búsqueda personal de conocimiento que, como dice Kant en su obra *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* es la manera en la que el ser humano puede salir de la culpable minoría de edad en la que se encuentra.⁸⁷

Luego de mostrar esta convicción con respecto al mundo que lo rodea por medio de sus sentidos, el Yo se pregunta por su vocación.⁸⁸

Parece tener esta cuestión resuelta, pero a diferencia del conocimiento que tiene del mundo exterior, el cual tiene como base experiencias y reflexiones personales que desembocan en una convicción plena, el conocimiento acerca de su vocación tiene por fuente reflexiones y quizá, experiencias ajenas:

¿Cómo podría, pues, persuadirme de que efectivamente poseo conocimientos sobre este objeto de reflexión? Si tan sólo sé y estoy convencido de lo que yo mismo he encontrado, si sólo conozco lo que yo mismo he experimentado, entonces no puedo decir que sepa lo más mínimo acerca de mi destino.⁸⁹

Para tener convicción con respecto al conocimiento de su vocación, el Yo ahora tiene que emprender una investigación sobre el objeto de esta búsqueda.

⁸⁶ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 19.

⁸⁷ "Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro." AK VIII 35. Actitud que posiblemente comienza con Descartes. Cfr. *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*.

⁸⁸ Se debe recordar lo dicho en la nota número 1 acerca de la traducción del término alemán *Bestimmung*.

⁸⁹ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 20.

Antes de comenzar dicha investigación, el Yo del viaje intelectual que perfila Fichte aclara que no se dejará desviar de su camino; aunque sus propios deseos se lo pidan, no permitirá influencia alguna en el resultado. Busca sinceridad y seguridad para así llegar a una convicción.⁹⁰ Más adelante se verá cómo esto no es posible del todo de una manera teórica, y en qué medida esta imposibilidad es algo típico del pensamiento fichteano, pues se comprenderá de qué manera la filosofía no puede estar separada del actuar, que la parte especulativa de ésta es únicamente un medio para la acción y por ello cada quien elige entre las posibles explicaciones la que más le *favorece* con respecto a la acción que emprende.

El Yo de Fichte comienza su investigación con la explicación de lo que no es él mismo: la naturaleza y los objetos de ella. Es curioso que comience la investigación por algo de lo que supuestamente ya tenía convicción, pero esto se puede explicar retomando el objetivo, que, desde la etapa de Jena, tiene la filosofía para Fichte. Como se mencionó en el primer capítulo, la *Wissenschaftslehre* debe fundamentar todo el conocimiento humano. En la primera introducción a la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, la cual, al igual que *BM*, está escrita para un público no especializado en la filosofía, Fichte presenta al lector dicho objetivo pidiéndole que realice una auto-observación⁹¹. En ésta, el sujeto, guiado por Fichte, puede diferenciar entre dos tipos de representaciones (o determinaciones de conciencia): unas que parecen ser totalmente dependientes de su libertad, sin mayor fundamento en el exterior. Otras, por el contrario, están acompañadas, en palabras de Fichte, por un *sentimiento de necesidad*.⁹² Este sentimiento indica que corresponden a

⁹⁰ Cfr. Op. Cit. Página 21.

⁹¹ Ver nota al pie 80.

⁹² Cfr. FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934. Página 10.

algo independiente de nosotros, y concuerdan con una verdad necesaria: “El sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad llámase también la *experiencia*, interna tanto como externa.”⁹³

Este mismo proceso es el que el Yo de la obra lleva a cabo en el primer capítulo de *BM*. No es un intento de fundamentar la existencia de los objetos exteriores, sino de validar la percepción que de ellos tiene el sujeto, es decir, su experiencia. Más adelante se mostrará cómo ésta es la vía por la cual el ser humano puede comprender su vocación y cómo está fundada en el dinamismo entre los principios fundamentales del sistema fichteano.

Continúa la investigación del Yo: “Estoy rodeado de objetos; me siento obligado a considerar cada uno de ellos como un todo subsistente por sí mismo y distinto de los demás.”⁹⁴ Se reconoce que los objetos son distintos entre sí por medio de las características que se le atribuye a cada uno. Cada objeto tiene un número específico de propiedades y cada una de ellas se encuentra en él en cierto grado, ni más ni menos: “Todo lo que existe está absolutamente determinado; es lo que es, y ninguna otra cosa.”⁹⁵ Pero la misma observación de la naturaleza revela el cambio que existe en ella.⁹⁶ Si bien todos los objetos están determinados por ciertas propiedades, éstas no siempre fueron las que son y de hecho podrían ser otras. De ahí que Fichte se pregunte por la razón de ser (el fundamento) de las propiedades que se perciben en los objetos: “¿Por qué la naturaleza, entre las infinitas determinaciones múltiples que

⁹³ Op. Cit. Página 11.

⁹⁴ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 20.

⁹⁵ Fichte acepta que puede pensar objetos en general, indeterminados. Por ejemplo, un árbol en general, pero para que un árbol exista tiene que estar completamente determinado. Op. Cit. Página 22.

⁹⁶ Unos años más tarde Hegel hablaría precisamente acerca de la certeza sensible como el primer paso hacia la autoconciencia del absoluto en su *Phänomenologie des Geistes*.

puede adoptar, adoptó en este instante precisamente ésta, la que en efecto adoptó, y ninguna otra?”⁹⁷

La respuesta a esta pregunta mostrará paulatinamente el inmenso poder explicativo que tiene el determinismo como modelo teórico. El siguiente párrafo lo resume atinadamente:

La naturaleza recorre la serie infinita de sus determinaciones posibles sin detenerse; y la transición entre tales determinaciones no es anárquica, sino que está estrictamente regulada. Lo que existe en la naturaleza es necesariamente tal como es, y no cabe que sea de otro modo. Yo accedo a una cadena cerrada de fenómenos, pues cada eslabón es determinado por su predecesor y determina a su sucesor; accedo a una interrelación fija, pues partiendo de cualquier instante podría encontrar todos los estados posibles del Universo mediante pura reflexión: hacia atrás si explicase el instante dado; hacia delante, si a partir de éste dedujese (...) En cada parte percibo el todo, pues solo gracias al todo cada parte es lo que es, lo es además necesariamente.⁹⁸

A continuación, analizaré los supuestos y las consecuencias que implica aceptar el determinismo teórico como modelo explicativo. También mencionaré algunas de las peculiaridades de la explicación de Fichte en *BM* al respecto.

Fuerza esencial

Que todo estado de las cosas esté estrictamente relacionado con el anterior e influya directamente en el posterior, sugiere una de las sentencias más antiguas del pensamiento occidental: nada surge de la nada.⁹⁹ Dicho de otra manera, para explicar un ser, hay que suponer otro

⁹⁷ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 23.

⁹⁸ Op. Cit. Página 24.

⁹⁹ En palabras de Parménides: “Así que al Ente es necesario o bien ser de todo en todo, o de todo en todo no ser. Ni fe robusta ha de decir jamás que de ente se engendrare otra cosa que ente.” DK 28 B 1.9.

ser en el que se halle la razón de ser del primero.¹⁰⁰ Aplica lo mismo para los estados de determinación en los objetos. Esta idea es el principio de fondo de todo determinismo y la razón del poder explicativo que éste contiene, en el que los conceptos de *causa* y *esencia* ocupan el papel fundamental. La esencia será aquel ser que se supone para que no exista la nada. La causa, la manera en que dicho ser se encuentra en movimiento y en devenir, es decir, cómo cambia.

El Yo de *BM* comenzó preguntándose por qué el estado actual de las determinaciones en los objetos: éstas no tienen una existencia por sí mismas, sino que siempre se les percibe con relación al objeto en el que se encuentran. Como se mencionó anteriormente, los objetos se encuentran en constante cambio, percibir una determinación en ellos expresa la representación de un estado de reposo y una interrupción del cambio en el que constantemente se encuentran.¹⁰¹ El momento en el que se deja de percibir dicha determinación en un objeto, restituye el cambio y ya no existe aquella determinación percibida. Dicho de otra manera, el estado de determinación en los objetos es un padecer, un reposo y se requiere de una actividad ajena a éste para poder explicarlo, es decir, una causa.¹⁰²

Las determinaciones están en los objetos, no tienen una existencia por sí mismas, por lo tanto, no pueden ser la causa de sí mismas, debe ser algo en el objeto lo que explique su razón de ser. Fichte decide introducir el concepto de *fuerza* como la *esencia*, determinación en el ser, que permite

¹⁰⁰ Fichte, ya en la *Sittenlehre* del periodo de Jena, aludía a la determinación necesaria de un ser en contraposición a la libertad del pensar: “Expresándolo objetivamente todo ser que fluye él mismo de un ser es necesariamente un ser y de ningún modo producto de la libertad (...)” FICHTE, Johan Gottlieb, *Ética*, trad. Rivera de Rosales, Jacinto, Madrid, Akal Ediciones, Parágrafo 2.

¹⁰¹ Me parece importante enfatizar que este primer momento de la investigación llevada a cabo por el Yo de Fichte es de carácter empírico, a través de la experiencia se concluye que los objetos se encuentran en un constante cambio.

¹⁰² Cfr. FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 26.

el cambio y que permitirá comprender su manera de plantear el determinismo: “Una fuerza activa, característica del objeto y constitutiva de su esencia propia, fue lo que pensé y debí pensar para comprender la aparición paulatina y el cambio de esas determinaciones”.¹⁰³

En esta fuerza se encuentra el principio del cambio, ella no es puesta en movimiento, sino que es aquello por lo cual existe el movimiento. La representación de la fuerza, junto con las circunstancias que la rodean, es lo que explica por qué un objeto se encuentra en un estado específico de determinación y no en otro. Las circunstancias que rodean un objeto no son suficientes para explicar un cambio, pues, como se dijo anteriormente, son determinaciones en reposo. Por otra parte, la fuerza intrínseca del objeto siempre está condicionada, pues sólo se percibe por el efecto que tiene y éste siempre está determinado.¹⁰⁴

Aquí el ejemplo que utiliza Fichte para dar entender de mejor manera la dinámica entre la fuerza intrínseca y las circunstancias externas, para explicar el cambio:

He aquí una flor que brota del suelo. De ello deduzco una fuerza formadora en la naturaleza. Dicha fuerza formadora existe para mí en la medida en que existen para mí esta y otras flores, otras plantas, otros animales. No puedo describir tal fuerza sino por su efecto, y ella no puede ser para mí otra cosa sino aquello que produce un efecto tal, lo que genera flores, plantas y animales, formas orgánicas en general. Afirmaré asimismo que en este lugar pudo brotar esta flor, esta flor en particular, sólo en la medida en que todas las circunstancias se unieron para hacerlo posible. Pero esa unión de todas sus circunstancias de posibilidad no me

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Es decir, se explica por lo que se percibe en la experiencia; la determinación en sí; es lo que es y no otra cosa. Para poder explicarla se necesita suponer una fuerza interna, que no es perceptible, junto con las circunstancias externas, pues éstas no son suficientes para explicar su razón de ser.

explica aún la realidad efectiva de la flor; y me veo obligado a admitir una fuerza de la naturaleza particular, originaria y operante por sí misma.¹⁰⁵

Una vez comprendida la manera en que se explican las determinaciones actuales, por medio de suponer una fuerza intrínseca de las cosas, fuerza que actúa condicionada por las circunstancias que la rodean, se obtiene la cosmovisión que se mencionó anteriormente: la naturaleza como un todo interrelacionado.¹⁰⁶ Esta concepción de la naturaleza implica que tendencialmente sólo hay una fuerza¹⁰⁷ (un objeto)¹⁰⁸, y que a través de ella se pueden comprender todas sus manifestaciones.

La posición del ser humano y sus consecuencias

Esta cosmovisión, la naturaleza como un todo interrelacionado, no deja de lado al ser humano, sino que éste puede ser comprendido como un objeto más con distintos estados determinados que pueden ser explicados de la misma manera que toda la naturaleza, por medio de una fuerza esencial condicionada por las circunstancias que la rodean:

Yo, junto con todo lo que llamo mío, soy un eslabón en esa cadena de la estricta necesidad natural. Hubo un tiempo – eso me dicen otros que vivieron en ese tiempo, y yo me veo forzado a admitir por inferencia un tiempo tal del que no tengo conciencia inmediata –, hubo un tiempo en que yo aún no existía y un instante en que yo aparecí. (...) Desde ese entonces mi autoconciencia se ha ido desarrollando, y he descubierto en mí ciertas capacidades y aptitudes, ciertas necesidades y deseos

¹⁰⁵ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 28.

¹⁰⁶ Ver nota al pie 95.

¹⁰⁷ Parménides: “Ni es el Ente divisible, porque es todo él homogéneo; ni es más ente en algún punto, que esto le violentara en su continuidad; ni en algún punto lo es menos, que está todo lleno de ente. Es, pues, todo el Ente continuo, porque prójimo es ente con ente.” DK 28 B I.13.

¹⁰⁸ Únicamente cuando se quiere explicar objetos individuales es que se puede hablar de fuerzas individuales, pero dicha división es deducida para poder explicar la experiencia humana, no es una realidad en este modelo explicativo.

naturales. Soy un ser determinado que ha surgido en un instante cualquiera.¹⁰⁹

La única diferencia que existe entre el ser humano y los demás estados de la naturaleza es que éste acompaña sus determinaciones con conciencia, pero esto no implica que no esté completamente determinado por una fuerza originaria y las circunstancias del entorno. El pensamiento, y por ende la conciencia, pueden ser expresiones de la fuerza originaria, al igual que el movimiento de un animal y el crecimiento de una planta. Según este enfoque, conciencia y ser no pueden separarse, tienen el mismo fundamento, la expresión de la fuerza de la naturaleza. “No puede existir ser en mí que, justamente por tratarse de mi ser, no sepa de sí.”¹¹⁰

La manera en que la fuerza originaria de la naturaleza trabaja no puede ser explicada, más bien ella es el principio de toda explicación, es el supuesto necesario para poder avanzar en conocimiento.¹¹¹ Por ello no es posible explicar del todo la existencia del pensamiento, como tampoco lo es explicar el movimiento de un animal o el crecimiento de una planta. “El pensamiento es, simple y llanamente es”.¹¹²

El principal reto del determinismo, y su mayor logro contra sus detractores, sería justificar el pensamiento, la conciencia y otros aspectos del ser humano que lo hacen parecer autónomo y libre, mostrarlos como necesarios en la serie causal que es la naturaleza.¹¹³

A continuación, explicaré cómo el Yo logra – al menos en este momento de la búsqueda intelectual que presenta *BM* – congeniar las

¹⁰⁹ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 30.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Cfr. Ibid.

¹¹² Op. Cit. Página 31

¹¹³ Cómo se verá más adelante, esta es la aproximación que los *dogmáticos* toman frente a la inteligencia libre del Yo, una determinación que puede ser explicada por causalidad.

características del ser humano con el modelo teórico determinista, así como las consecuencias que ello tiene para el principal tema del libro: la vocación del ser humano.

El ser humano sólo es inmediatamente¹¹⁴ consciente de su propio ser, de sus percepciones y determinaciones. Por medio de la reflexión es que puede deducir todo lo demás que posee como conocimiento:

Pero yo – lo que denomino mi yo, mi persona – no soy la fuerza formadora del hombre en sí, sino sólo una de sus manifestaciones: y sólo de esa manifestación soy consciente, y no de aquella fuerza que infiero por la necesidad de explicarme a mí mismo. Esta manifestación, conforme a su ser real, es algo que procede de una fuerza originaria y autónoma, y como tal debe ser encontrada en la conciencia. Sólo por eso me descubro como un ser autónomo.¹¹⁵

El Yo del libro se conoce como autónomo en su conciencia inmediata, pero por medio de la reflexión que ha llevado a cabo acerca de la naturaleza, comprende que se conoce de esa manera únicamente porque es manifestación de algo ajeno y verdaderamente autónomo, que lo determina y explica completamente, haciendo que su libertad sea imposible.¹¹⁶ Bajo esta premisa, explicar la relación conciencia-naturaleza se vuelve algo sencillo: “La conciencia ya no es aquí ese intruso dentro de la naturaleza cuya vinculación con un ser resulta tan incomprensible: ahora es autóctona; es incluso una de sus determinaciones necesarias.”¹¹⁷

De igual manera se vuelve explicable la conciencia de los objetos exteriores, así como de los otros individuos pensantes. Por medio de la

¹¹⁴ Es decir, no existe un objeto que medie la representación de su propio ser.

¹¹⁵ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 35.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*

¹¹⁷ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 37

reflexión, el Yo comprende que las fuerzas de la naturaleza¹¹⁸ que se manifiestan por medio de su existencia, no se agotan en él, fuera de sí existe aún mucho ser y pluralidad de pensamientos:

La razón de que yo admita algo fuera de mí no está fuera, sino dentro de mí, en la limitación de mi propia persona; por medio de esa limitación mi naturaleza pensante sale de sí misma y obtiene una visión global de sí en su totalidad – en cada individuo, con un punto de vista propio.¹¹⁹

Toda reflexión está basada en la consciencia inmediata del propio ser, que es limitado, de ahí se proyecta hacia fuera, donde se vuelve consciente del ser en general. El ser humano, en este contexto, es la obra cumbre de la naturaleza pues en él, ser y consciencia están unidos y se puede dar la contemplación del todo interrelacionado (como de hecho sucedió en la narración del Yo de Fichte).¹²⁰ Al principio de este proceso – el de pasar de la individualidad hacia lo general–, Fichte le llama *principio de razón (Satz des Grundes)*:

El principio de razón es el punto de transición desde lo particular, que es mi persona, a lo general, que está fuera de ella; el criterio que distingue estos dos modos de conocimiento es que el primero es una intuición inmediata y el segundo una deducción.¹²¹

Este proceso de intuición¹²² y deducción es lo que el Yo de Fichte llevó a cabo durante su investigación y por lo tanto ésta, de momento, está terminada.

¹¹⁸ Se debe recordar que en este modelo cuando se busca explicar un objeto individual, en este caso el hombre, se habla de fuerzas individuales, sin embargo, todas son realmente una y misma fuerza originaria.

¹¹⁹ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 38.

¹²⁰ Cfr. Op. Cit. Página 37.

¹²¹ Op. Cit. Página 39.

¹²² Ya aludimos a que, a diferencia de Kant, quien niega que pueda existir una intuición intelectual, Fichte habla de ella como la acción por la cual el Yo se conoce a sí mismo, cómo se explicó extensamente en el primer capítulo. En la segunda introducción a la *Wissenschaftslehre Nova methodo* Fichte trata íntimamente esta diferencia que supuestamente sostiene con Kant, pero que a su entender se trata sólo de una distinción de letra y no de espíritu: "La intuición intelectual de que habla la teoría de la ciencia no va en absoluto a un ser,

La aparente vocación del ser humano en este modelo teórico se resume de manera clara en este pasaje:

Yo, en mi autoconciencia inmediata, me percibo como libre; pero mediante reflexión sobre el todo-naturaleza hallo que la libertad es absolutamente imposible: mi primera impresión debe quedar subordinada a la segunda, e incluso para explicar la primera se requiere la segunda.¹²³

Esto tendría implicaciones importantes en el ámbito práctico del ser humano: la *voluntad* quedaría reducida a la conciencia inmediata del efecto de alguna de las fuerzas de la naturaleza que se manifiestan a través del ser humano; el *deseo* sería la conciencia de la tendencia de alguna de estas fuerzas, que quizá no llego a realizarse por el antagonismo de alguna otra fuerza. Cuando el deseo fuera provocado por la fuerza natural que determina en conjunto al género humano, entonces se le llamaría *ley moral*. Cuando dicha fuerza se efectuase, el efecto resultante tendría por nombre *virtud*.¹²⁴

Que una fuerza se imponga sobre las demás y se manifieste por medio del ser humano sería algo necesario, determinado por la articulación del todo-naturaleza. En este modelo teórico, las acciones humanas son equiparables a los estados de determinación de un objeto, como se mencionó anteriormente, a través de la reflexión, éstos pueden ser deducidos hacia delante y explicados hacia atrás a partir de un momento dado. De la misma manera, se podrían deducir y explicar todas las acciones humanas pues todas se darían por necesidad, no habría lugar para la libertad en este esquema. Inclusive los sentimientos morales de

sino a un actuar, y en Kant no se la nombra siquiera (salvo, si se quiere, con la expresión de *apercepción pura*)."
FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934

¹²³ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 36.

¹²⁴ Cfr. Op. Cit. Páginas 40-41.

los hombres como la responsabilidad, el arrepentimiento, la nobleza o la vileza, entre otros, serían resultado de la necesidad establecida por la serie causal natural:

La fuerza que vence en cada caso vence necesariamente; su preponderancia viene determinada por la articulación del universo; y así por esa misma articulación, también vienen determinados irrevocablemente la virtud, el defecto y el vicio de cada individuo (...) Pero no por ello deja la virtud de ser virtud, ni el vicio de ser vicio.¹²⁵ La naturaleza virtuosa es noble, la viciosa es innoble y reprobable, aun cuando ambas resulten necesariamente de la articulación del universo.¹²⁶

Aquí concluye la explicación del determinismo como modelo teórico:

Mi investigación está concluida y mi deseo de saber satisfecho. Sé lo que soy y sé en qué consiste la esencia de mi especie. Soy una manifestación determinada por el universo de una fuerza natural determinada por sí misma. Es imposible que comprenda mis determinaciones personales particulares *a partir de sus causas*, puesto que yo no puedo acceder al fondo último de la naturaleza. Pero al menos tengo conciencia *inmediata* de esas determinaciones. Sé perfectamente lo que soy en el instante presente; puedo recordar en gran medida lo que fui anteriormente; y sabré lo que seré cuando lo sea.¹²⁷

El Yo comprende las consecuencias de la investigación que llevó a cabo: el nuevo conocimiento no puede ser utilizado para sus acciones, más bien le da la conciencia de que él no actúa realmente, sino que la naturaleza actúa a través de él: "Estoy sometido al poder inexorable de la estricta necesidad".¹²⁸ La pregunta por su vocación no la responde él,

¹²⁵ A diferencia de Fichte, que de cierta manera mantiene el valor de lo moral aún en el determinismo especulativo, Kant lo elimina completamente: "si nuestra voluntad no es libre; si el alma es divisible y transitoria como la materia; entonces pierden las ideas y principios *morales* toda su validez (...)" KrV A468 B496.

¹²⁶ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 41

¹²⁷ Op. Cit. Página 42

¹²⁸ Op. Cit. Página 43

sino la naturaleza que está condicionada por su propia fuerza intrínseca y sus circunstancias. Todo lo que llegará a ser lo será no por sí mismo, sino por una necesidad que le antecede y le supera, incluso de alguna manera le anula.

Al comienzo de su investigación el Yo de *BM* dijo que no se dejaría desviar de la misma, y que aceptaría cualquiera que fuera el resultado de ella. Esto, sin embargo, no le es posible en este punto de la reflexión:

Al principio me juré que mis inclinaciones no tendrían influencia alguna en el curso de mi reflexión; y efectivamente, con plena conciencia no he consentido influencia alguna. ¿Pero debería por ello dejar de reconocer al final que el resultado obtenido contradice mis presentimientos, deseos y exigencia más profundos? ¿Y cómo puedo, pese a la corrección y la estricta precisión que parecen darse en estas consideraciones, creer en una explicación de mi existencia que se opone tan decisivamente a su raíz íntima, al fin mismo para el que quiero existir y sin el cual repudio esa existencia?¹²⁹

El Yo se encuentra en una contradicción: la reflexión con base en las experiencias que ha tenido lo ha llevado a un modelo teórico que contradice lo que él realmente quiere para su vocación. También queda claro que, si aquel modelo de explicación es correcto, entonces el sentimiento de contradicción que lo perturba ahora mismo es necesario y estaba determinado a ser desdichado.

El Yo de Fichte busca una salida: “tal vez me haya equivocado en la investigación, tal vez sólo haya entendido a medias o considerado de manera sesgada las fuentes desde las que necesariamente partió.”¹³⁰ Para cambiar el rumbo de la investigación, ahora comenzará por donde terminó su explicación previa, es decir desde sí mismo: “¿Pero, qué es lo que en esta conclusión tan violentamente me repele y ofende? ¿Qué es

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Op. Cit. Página 44.

lo que desearía haber encontrado en su lugar? ¡Comenzaré intentando aclarar esa inclinación a la que aludo!”¹³¹

El problema que el Yo de Fichte tiene con el modelo teórico¹³² del determinismo es justamente la respuesta que éste da a su vocación. Como se ha mencionado, ésta estaría completamente determinada, no dependería de él, sino que tendría por causa algo externo. En este nuevo proceder, el Yo quiere ocupar de cierta manera el papel que la fuerza intrínseca de la naturaleza tenía en el determinismo: “yo quiero ser autónomo- no en otro, ni a través de otro, sino ser algo por mí mismo – y quiero, en cuanto tal, ser yo mismo la razón última de mis determinaciones”.¹³³

Esta fuerza que el Yo quiere en sí mismo estaría ubicada en lo que él considera lo autónomo en el ser humano: la voluntad y el pensamiento.¹³⁴

A continuación, cito extensamente lo que el Yo quiere como su vocación, donde se ve reflejado mucho del pensamiento que expresaba Fichte ya en sus obras de Jena:

Yo deseo querer con libertad según un concepto de fin elaborado libremente, y este deseo, como razón absolutamente última y no determinada por ninguna otra razón superior posible, debería mover y formar en primer lugar mi cuerpo y, a través de éste, el mundo que me rodea. Mi fuerza natural activa debería estar sometida únicamente al

¹³¹ Ibid.

¹³² A lo largo de mi exposición he utilizado la expresión *modelo teórico* para denominar la investigación que el Yo de Fichte ha hecho, sin embargo, esta es la primera ocasión en que se le llama de esta manera dentro de *BM*. Es relevante que el Yo de Fichte utilice este término justamente cuando se encuentra en una disquisición acerca del mismo, como se verá más adelante, la especulación no es la realidad última en la filosofía fichteana, sino que este lugar lo ocupa la llamada filosofía práctica.

¹³³ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 45.

¹³⁴ No es coincidencia que, en este momento del viaje personal del Yo, se mencionó a la inteligencia como la esencia del ser humano, ya que a partir de este momento Fichte comenzará a exponer su propio pensamiento. Cfr. Op. Cit.

dominio de la voluntad, no ser puesta así en movimiento absolutamente por nada distinto de ella. Así es como debería acontecer: debería haber un bien supremo según las leyes del espíritu; yo debería tener la facultad de buscarlo con libertad hasta que lo encuentre, de reconocerlo como tal cuando lo haya encontrado, y debe ser culpa mía el no encontrarlo. Este bien supremo debería poder quererlo sencillamente porque quiero; y si prefiriera algo distinto de él, debería ser culpa mía. De esa voluntad debería derivarse mi obrar, y sin esa voluntad no puede resultar acción alguna por mi parte, pues no debería existir ninguna otra fuerza posible para mi obrar. Sólo entonces debería mi fuerza, determinada por la voluntad y sometida a ella, intervenir en la naturaleza. Yo quiero ser el señor de la naturaleza, y ella debería ser mi sierva; quiero ejercer una influencia sobre ella en consonancia con mi fuerza, pero ella no debería ejercer influencia alguna sobre mí.¹³⁵

En el pasaje anterior, Fichte expresa a grandes rasgos lo que él considera que es el llamado *idealismo*; más adelante se explicarán a detalle algunos aspectos del mismo. El idealismo es contrario al *dogmatismo*, teoría que en este escrito y solamente en uno de sus aspectos, ha sido ya de alguna manera descrita bajo el nombre de *determinismo teórico*.

Idealismo y Dogmatismo

Las distinciones entre el idealismo y el dogmatismo¹³⁶ son un tema que Fichte trata extensamente desde su periodo en Jena. En la ya mencionada primera introducción de la *Wissenschaftslehre Nova methodo*, a la que aludiré constantemente en este apartado, Fichte habla sobre la

¹³⁵ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 46.

¹³⁶ El uso de estos términos en Fichte se remonta a la influencia que la filosofía de su época y principalmente Kant tuvieron en él. Kant define una *ciencia dogmática*, en la introducción a la *KrV*, cómo aquella que “emprende confiadamente la realización de una tarea tan ingente sin analizar de antemano la capacidad o incapacidad de la razón para llevarla a cabo.” *KrV* B7. En el prólogo a la segunda edición de la *KrV*, Kant refiere el *dogmatismo* como “la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios – tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo –, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos.” *KrV* B XXXVI.

búsqueda del fundamento de la experiencia. Este fundamento debe estar fuera de lo fundado, en este caso, fuera de la experiencia:

El ente racional finito no tiene nada fuera de la experiencia. Ésta es la que contiene toda la materia de su pensar. El filósofo se halla necesariamente en las mismas condiciones. Parece, según esto, inconcebible cómo pueda elevarse por encima de la experiencia. Pero el filósofo puede abstraer, es decir, separar mediante la libertad del pensar lo unido en la experiencia. En la experiencia están inseparablemente unidas la cosa, aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento, y la inteligencia, que es la que debe conocer.¹³⁷

Si el filósofo abstrae a partir de la cosa (objeto) para hacerla fundamento explicativo de la experiencia, entonces está pensando desde el *dogmatismo*. Por el contrario, si decide abstraer a partir de la inteligencia (sujeto), entonces está reflexionando al modo del *idealismo*.

Regresando a *BM* por un momento, el Yo de Fichte, comprende, luego de exponer su deseo, que primero tiene que comprobar que una libertad tal, que se determine a sí misma por mera voluntad, es posible. En caso de que lo sea, tendría que realizar una reflexión que explicase la realidad basada en ella, de esta manera podría desechar el *dogmatismo* y toda la investigación que anteriormente llevó a cabo. Es decir, el *idealismo* no puede refutar directamente al *dogmatismo*, ni viceversa, pues la diferencia entre ambos sistemas recae en su primer principio, el cual, en ambos casos, no puede ser producto de alguna deducción anterior.¹³⁸ Sólo se puede superar al sistema contrario por medio de una explicación superior de la experiencia a través del propio.

¹³⁷ FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934. Página 15.

¹³⁸ De esta manera se evita el problema que tuvo el pensamiento kantiano explicado en el primer capítulo.

El Yo del libro, reflexiona acerca de la libertad que quiere tener. Querer ser libre implica que ya se es de algún modo libre, esto se debe a lo que anteriormente se mencionó: el primer principio del idealismo no puede ser deducido de algo ulterior. El Yo explica la libertad como punto de partida de la siguiente manera:

Si observo ahora mi autoconciencia inmediata en la volición, hallo lo siguiente. Yo tengo conocimiento de múltiples posibilidades de acción, entre las cuales, según me parece, puedo elegir la que quiera. Recorro el dominio de tales posibilidades (...) Finalmente elijo una entre todas, conforme a ella determino mi voluntad, y de esa resolución de la voluntad se sigue la acción correspondiente. Resulta, pues, que soy antes en el puro pensamiento de mi fin, aquello que después, y conforme a ese pensamiento, soy realmente mediante la voluntad y la acción. Yo soy antes como pensante eso que, en virtud del pensamiento, soy más tarde como actuante. Yo me hago a mí mismo: mi ser, mediante mi pensar; mi pensar mediante el pensar mismo.¹³⁹

Esta reflexión acerca de la libertad en la inteligencia revela una de las ventajas que el *idealismo* tiene sobre el *dogmatismo*. Fichte la muestra en la primera introducción a la *Wissenschaftslehre*, al explicar las distintas relaciones que puede haber entre un objeto de consciencia (todo aquello de lo que se es consciente) y aquello que representa.

El objeto de consciencia puede ser producto únicamente de la inteligencia, sin referencia a algo exterior determinado; o bien puede ser que esté presente sin la intervención de la consciencia misma. Es decir, puede ser que el objeto aparezca completamente determinado en sus

¹³⁹ FICHTE, Gottlieb Johann, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 47. Este mismo proceso es el que Fichte utilizaba en su periodo de Jena para guiar a sus estudiantes hacia la concepción del Yo y que muestra el carácter activo y libre de la inteligencia. Ver nota al pie 61.

características, o bien puede ser un objeto que esté presente sólo en tanto que sea determinable por la inteligencia.¹⁴⁰

A la primera clase de relación pertenece la *cosa en sí* del dogmático. No tiene realidad; es producción de la inteligencia, el dogmático pretende comprobar su realidad a través de mostrar que sólo por ella puede fundamentarse toda la experiencia.

Por otra parte, el enfoque del idealismo se encuentra en el segundo tipo de relación. Para explicar de mejor manera esta relación, Fichte utiliza un ejemplo:

Yo puedo, a saber, determinarme con libertad a pensar esta o aquella cosa, por ejemplo, la cosa en sí del dogmático. Ahora bien, si abstraigo de lo pensado y miro simplemente a mí mismo, vengo a ser para mí mismo en esto que tengo frente a mí, el objeto de una representación determinada. El que yo me aparezca a mí mismo determinado justamente de tal modo y no de otro, justamente como pensante y, entre todos los pensamientos posibles, justamente como pensante de la cosa en sí, debe depender, a mi juicio, de mi autodeterminación: yo he hecho de mí con libertad un objeto semejante. Pero a mí mismo “en sí” no me he hecho, sino que estoy obligado a pensarme por anticipado como aquello que debe ser determinado por la autodeterminación. Yo mismo soy para mí un objeto cuya constitución depende, en ciertas condiciones, simplemente de la inteligencia, pero cuya existencia hay que suponer siempre.¹⁴¹

Este principio del *idealismo* Fichte le llama el *yo en sí*¹⁴² y éste, a diferencia de la *cosa en sí*, tiene una existencia real en la conciencia. Esto aún no prueba que es el fundamento explicativo de toda experiencia, sólo su mera existencia sin necesidad de esperar que su sistema tenga validez.

¹⁴⁰ Cfr. FICHTE, Gottlieb Johann, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934. Página 20.

¹⁴¹ FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934. Página 19.

¹⁴² A través de su obra va cambiando los nombres con los que se refiere a él, por ejemplo, Yo; Yo pienso; Sujeto-objeto.

Inclusive los *dogmáticos* aceptan este punto, pero a través de una inferencia justa desde su principio, la *cosa en sí*, lo convierten en un producto de ella, como a todos los objetos de conciencia.¹⁴³

De regreso a la reflexión a través de la cual el Yo de Fichte, en *BM*, demuestra la existencia de la libertad en su inteligencia, éste intenta trasladar este mismo proceso a un objeto de la naturaleza: una planta. La planta, a pesar de poder estar en un estado de indeterminación, llena de posibilidades que se fundan en ella (fuerza originaria de la naturaleza), no puede elegir la determinación que le corresponderá a continuación, sino que ésta viene dada por circunstancias externas.¹⁴⁴ La combinación, de ellas resulta en el cambio de determinación en la planta. El Yo comprende que, al iniciar la investigación que llevó a cabo intentando explicar a un ser sin conciencia, como son los objetos de la naturaleza, ello lo condujo a la respuesta que da el *dogmatismo*, pero cuando se trata de seres con conciencia ésta no les hace justicia, así que parece precipitado extender la explicación a ellos.¹⁴⁵

Una vez expuestos y entendidos ambos sistemas el Yo se pregunta: “¿Cuál de los dos modelos debo adoptar? ¿Soy libre y autónomo, o bien no soy nada por mí mismo, sino mera manifestación de una fuerza ajena?”¹⁴⁶ Él tiene claro cuál es el que prefiere:

(...) el sistema de la libertad satisface; el sistema opuesto mata y reduce mi corazón a la nada (...) tal existencia es insoportable para mí; la rechazo

¹⁴³ Cfr. FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934. Página 24. Esta es la principal diferencia entre el *dogmatismo* e *idealismo*. Para el primero la conciencia es un *hecho*, determinado por algo superior, para el segundo es una *actividad*, la cual permite toda conciencia. Ya se mencionó que debe ser una actividad y no un hecho, porque debe ser dinámico para no necesitar una explicación ulterior.

¹⁴⁴ “Aquellos que no es para sí mismo, no es un Yo.” FICHTE, Johann Gottlieb, *Fundamentación a toda Doctrina de la Ciencia 1794*, trad. Cruz, Cruz Juan, Pamplona, 2005. Parágrafo 1.

¹⁴⁵ Cfr. FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 48.

¹⁴⁶ Op. Cit. Página 49.

y la maldigo. Quiero amar, quiero formar parte, quiero alegrarme y afligirme.¹⁴⁷

Sin embargo, comprende que el sistema opuesto puede reducir todo su *querer* a una simple ilusión, producto de las fuerzas de la naturaleza que actúan en él. El capítulo termina con el Yo en un estado de incertidumbre, su conocimiento le indica un camino que contradice a su querer. Parece no ver una salida a esta contradicción: “¡Qué insoportable estado de incertidumbre e indecisión! ¡Aquí me veo a causa de la mejor y más valiente decisión de mi vida! ¿Qué poder logrará sacarme de aquí?”.¹⁴⁸

Tomando la primera introducción a la *Wissenschaftslehre* como guía, se puede comprender de mejor manera la contradicción que vive el Yo de la obra en este momento de su búsqueda por la vocación del hombre. Se mencionó anteriormente que la diferencia entre ambos sistemas (dogmatismo e idealismo) se da al nivel de su primer principio, por ello ninguno puede refutar a su contrario; estos sistemas son todos separados. Por la misma razón ni siquiera pueden dialogar entre sí.

Ambos sistemas, desde un punto de vista especulativo, parecen tener el mismo valor, entonces: ¿qué es lo que impulsa al hombre a elegir uno y no otro?

Fichte explica que llega un momento en la vida de todo ser humano en que se plantea que las representaciones en su consciencia no pueden estar fundadas en sí mismas¹⁴⁹ sino que necesitan de algo independiente a ellas que las corresponda, la *cosa en sí* o el *yo pienso*.¹⁵⁰ En el fondo, la discusión entre ambos sistemas es la siguiente: se debe sacrificar la

¹⁴⁷ Op. Cit. Página 50.

¹⁴⁸ Op. Cit. Página 53.

¹⁴⁹ Contrario a lo que Reinhold intentó explicar en su *Filosofía Elemental*.

¹⁵⁰ Ver nota al pie 134.

independencia del sujeto por la del objeto (*dogmatismo*) o, al revés, se debe sacrificar la independencia del objeto por la del sujeto (*idealismo*):

No es posible sacar ningún fundamento decisivo de la razón, pues no se habla de la inserción de un miembro en la sola serie adonde alcanzan los fundamentos racionales, sino de la iniciación de la serie entera, la cual, como acto absolutamente primero, depende simplemente de la libertad del pensar. Este acto es determinado, pues, por el libre arbitrio, y como la resolución del libre arbitrio debe tener, empero, un fundamento, por la inclinación y el interés.¹⁵¹

El interés es, pues, la distinción última entre elegir el *idealismo* o el *dogmatismo*, a través de éste el hombre busca no perderse a sí mismo en el pensamiento, sino reafirmarse. Se trata de un interés de la razón misma, no un capricho cualquiera. Aquel hombre que elige el *dogmatismo* aún no ha logrado elevarse plenamente al sentimiento de su libertad e independencia, se encuentra a sí mismo a través de las cosas. No puede dejar, por su propio interés, esta creencia en la independencia de las cosas: “Su imagen les es devuelta sólo por las cosas, como por un espejo. Si se les arrancan las cosas, se pierde a la par su yo (...) Quien de hecho es sólo un producto de las cosas, nunca se mirará de otro modo.”¹⁵²

Por otra parte, el *idealista* llega a ser¹⁵³ consciente de su independencia frente a todo lo externo a él, no necesita de las cosas para reafirmarse, sino todo lo contrario: en algún sentido las rechaza (rechaza la

¹⁵¹ FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934. Página 28.

¹⁵² Op. Cit. Página 29.

¹⁵³ Como la frase lo indica, para Fichte es un proceso convertirse en *idealista*, en el cual un paso importante es haber pasado por el *dogmatismo* como lo hace su Yo en *Die Bestimmung des Menschen*. Este proceso el mismo Fichte lo vivió, a temprana edad y aparentemente por influencia de la filosofía spinozista, el filósofo alemán era determinista. Luego, como ya se mencionó anteriormente, la lectura de Kant sacudió todo su ser y es por esto que busca defender la *libertad* como principio en todo su sistema.

dependencia respecto de ellas). El *idealista* cree firmemente en su independencia. Por lo tanto, para Fichte:

Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.¹⁵⁴

Sin embargo, a pesar de la aparente inconmensurabilidad de los sistemas filosóficos, y a pesar de que uno no puede elegir entre ellos, el sistema idealista es para Fichte más explicativo: desde el Yo se pueden justificar las cosas y no a la inversa. Además, el idealismo mantiene continuidad con los intereses prácticos de la razón. Este pensamiento es uno de los pilares del pensamiento fichteano: la *práctica* está por encima de la *teoría*, la especulación no es suficiente para comprender la vocación del hombre, el fundamento de ésta – como se verá más adelante con mayor detalle – se encuentra en la acción libre.

¹⁵⁴ FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934. Página 31.

Capítulo 3: Conocimiento¹⁵⁵

En el primer capítulo de *BM*, el Yo termina abrumado y desesperado por la contradicción en la que se encuentra. Tiene ante sí el enorme poder explicativo sobre el exterior que le otorga el *dogmatismo*, pero éste desemboca en la eliminación de lo máspreciado en su persona: la libertad.

Lleno de dudas, el Yo no encuentra un camino por el que pueda continuar su investigación, hasta que se introduce un nuevo personaje en el texto: “Una vez sobre la medianoche, pareció presentarse una figura prodigiosa y dirigirse a mí: - Pobre mortal – le oí decir –, extraes conclusiones falsas, una tras otra, y te crees sabio -.”¹⁵⁶ El Yo de Fichte se refiere a dicha figura misteriosa como a un *espíritu prodigioso*. Éste lo invita a conversar:

Te estremeces ante fantasmas que tú mismo te has esforzado en crear. Atrévete a saber de verdad¹⁵⁷, a ser sabio. No te traigo ninguna nueva revelación. Lo que puedo enseñarte, tú ya lo sabes hace tiempo y ahora solo tienes que recordarlo. Yo no puedo engañarte: tú mismo me irás dando la razón en todo, y de ser engañado lo habrías sido por ti. Recomponte; escúchame y responde a mis preguntas.¹⁵⁸

El Yo y el espíritu entablan un diálogo cuyo contenido expondré a lo largo de este capítulo.

¹⁵⁵ Todo este capítulo podría verse como el paso del *dogmatismo* al *idealismo* o cómo se realiza el giro copernicano kantiano. Ver nota al pie 32.

¹⁵⁶ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 57.

¹⁵⁷ Esta frase aparece en su forma latina (*sapere aude*), en el ensayo kantiano *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* Eso muestra la actitud, antes mencionada, que rige la época en general y el pensamiento fichteano, en específico, llegar al conocimiento de manera personal. Comprenderlo por sí mismo. Método que se seguirá viendo durante todo el diálogo.

¹⁵⁸ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 57. El espíritu apela al entendimiento del Yo de Fichte de la misma manera que Fichte apela a sus alumnos y a sus lectores. Al entendimiento se accede de manera subjetiva pues es en el sujeto donde se encuentra lo objetivo, donde se realizan los procesos necesarios que hacen posible la experiencia. Por otra parte, este espíritu recuerda de cierta manera al *genio maligno* de Descartes.

Sensación y conciencia

La primera pregunta que el espíritu hace al Yo dirigirá el resto de la conversación: “¿Admites que estos objetos aquí o esos otros allá existen realmente fuera de ti?”¹⁵⁹ El Yo admite la existencia de los objetos externos y justifica su respuesta apelando a la percepción que tiene de ellos por medio de sus sentidos.

A través de preguntas, el espíritu intentará que su interlocutor contradiga su propia postura; este método, claramente inspirado en la mayéutica socrática, será el que utilice durante todo el diálogo.

Comienza por preguntar sobre la percepción de los objetos, ya que es la base con la que el Yo intenta probar la existencia de externa de éstos: “¿Puedes ver tu propia vista, tocar tu propio tacto, o sea, tienes algún otro sentido superior a través del cual percibas tus sentidos externos y sus determinaciones?”¹⁶⁰

La respuesta del Yo es negativa. Esto da lugar a que se ponga en claro la inmediatez de la conciencia de las percepciones. No es posible tener conciencia de las percepciones sin tener conciencia de sí mismo, el Yo de la obra sabe que él es el que escucha, ve, siente, etcétera.¹⁶¹ Las propiedades que supuestamente están en el objeto (colores, olores, texturas, etc.) no pueden ser deducidas, ni adquiridas por medio de la reflexión, simplemente se tiene conciencia inmediata de ellas, pero esta conciencia se da en el Yo.¹⁶²

¹⁵⁹ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 58.

¹⁶⁰ Op. Cit. Página 59

¹⁶¹ “Soy consciente de mi ver o tocar las cosas.” Op. Cit. Página 60.

¹⁶² “Luego tu conciencia inmediata de ti y de tus determinaciones sería condición necesaria de cualquier otra conciencia. Tú sabes algo solamente en la medida en que sabes que sabes ese algo: no hay objeto del saber que no sea también objeto del saber de ese saber.” Op Cit. Página 59.

Ésta es la primera gran conclusión del diálogo: en cualquier percepción el sujeto se percibe también a sí mismo.¹⁶³ Con este nuevo entendimiento, el Yo responde de distinta manera la pregunta por la conciencia de la existencia de objetos exteriores:

Yo siento en mí, no en el objeto, puesto que yo soy yo y no el objeto; solamente me siento a mí y mi estado, pero no el estado del objeto. Si existe una conciencia del objeto, ésta no puede ser sensación ni percepción; todo eso está claro.¹⁶⁴

Portador de las determinaciones

Siguiendo este hilo en la conversación y aún sin eliminar el pretendido influjo de la *cosa en sí*, el espíritu se dispone a eliminar la creencia del Yo en un objeto que porte las determinaciones que, como se explicó en el apartado anterior, aparentemente son estados del sujeto mismo.

Las percepciones de los sentidos son siempre determinadas, es decir se ve rojo, verde; se siente liso, rugoso; se oye agudo, grave, etcétera. El espíritu análoga dichas percepciones a un punto matemático simple. Se siente una percepción a la vez. De manera consecutiva en el tiempo, se pueden percibir los distintos puntos matemáticos que formarían una superficie, mas no de manera adyacente, si fuera de esta manera se explicaría por qué el Yo utiliza la percepción como prueba de un objeto que contenga las determinaciones que él percibe. Éste comprende su error:

He entendido claramente que la extensión en superficie de las propiedades de los cuerpos es algo que no veo, ni siento al tacto, ni percibo por ningún otro sentido: entiendo que mi proceder habitual consiste en *extender* aquello que en la sensación no es más que un solo punto, en disponer *adyacentemente* aquello que en realidad debería

¹⁶³ Más adelante se verá cómo esto se relaciona con la intuición intelectual de la época de Jena y la percepción kantiana.

¹⁶⁴ Op. Cit. Página 63.

disponer *consecutivamente*,¹⁶⁵ mientras que en la sensación misma no se da tal adyacencia, sino más bien consecutividad. Veo que procedo en realidad a la manera como el geómetra me hace construir sus figuras: expando el punto para convertirlo en línea, expando la línea para convertirla en superficie. Me asombro yo mismo de haber llegado a esto.¹⁶⁶

Aclarado este punto, el espíritu hace notar al Yo, que de la misma manera que extiende un punto simple para formar una superficie, su percepción en cuanto acto del Yo lo hace hasta formar un cuerpo portador de las determinaciones.

El Yo intenta defender su punto. Admite que no percibe por ningún sentido el espacio detrás de dicha superficie, pero que puede deducir que detrás de ella hay algo perceptible de igual manera. Para contrarrestar este argumento, el espíritu le hace cuestionar que, si esto es cierto y que, si pudiera dividir infinitamente aquel cuerpo (que de hecho no puede), sólo encontraría algo imperceptible, un punto matemático simple. Entonces retomando la pregunta inicial del espíritu: ¿dónde quedaría aquella cosa portadora de las propiedades que percibe? Lo único que podría estar *detrás* de algo que percibe el Yo es el espacio. A continuación, es claro que el Yo no puede explicar cómo percibe el espacio¹⁶⁷ y de qué manera expande lo que percibe sobre él:

Eso es. Veo con claridad que yo sólo me percibo a mí mismo, mi propio estado, no el objeto; que el objeto yo no lo veo, no lo toco, no lo oigo, etc.,

¹⁶⁵ Esta explicación está en consonancia con la definición de Kant sobre el tiempo como una forma pura de la intuición sensible: "Sólo en el tiempo, es decir, *sucesivamente*, pueden hallarse en una cosa las dos determinaciones contradictoriamente opuestas". *KrV* B 49.

¹⁶⁶ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U página 68.

¹⁶⁷ El concepto de espacio en el pensamiento fichteano tiene, de nuevo, una fuerte influencia de la Estética Trascendental en la *KrV* de Kant. Más adelante, cuando el Yo de Fichte y el espíritu discutan sobre la exterioridad del espacio, expondré el significado de este concepto y en qué sentido no puede ser percibido, o dicho con mayor precisión, por qué no puede ser una noción extraída de la experiencia sino condición de la experiencia misma.

sino que más bien ahí donde debería estar el objeto, ahí termina precisamente toda visión, tacto, etc.¹⁶⁸

En este momento del diálogo se comienza a expresar, sobre todo en las conclusiones a las que llegan en conjunto el espíritu y el Yo, la filosofía fichteana que se remonta a la época de Jena.

En este apartado, como en el anterior, se menciona la importancia de la autoconciencia para la posibilidad de cualquier otro tipo de conciencia, conclusión a la que Fichte conduce al lector en la *Wissenschaftslehre Nova Método* y que está presente en el primer principio fundamental de la *Wissenschaftslehre* de 1794.¹⁶⁹ Aún no se explica esta autoconciencia como tal, pues el Yo de la obra sigue instalado en el *dogmatismo*¹⁷⁰, sin embargo, a medida que el diálogo progresa se irán formando las nociones de *Thathandlung* e intuición intelectual que Fichte enseñaba en su época de Jena.

El concepto de *causa* como deducción del objeto

El Yo del libro sigue sin poder explicar la existencia de un objeto exterior, pero aún defiende la misma; el espíritu, por lo tanto, continúa cuestionándolo: “¿A qué podría deberse que tú, con tu conciencia que de modo inmediato es solo conciencia propia, salgas de ti, y que, a la sensación, que sí percibes, le añadas un algo sentido y sensible que no percibes?”¹⁷¹

¹⁶⁸ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 71.

¹⁶⁹ Ver notas al pie 41 y 75.

¹⁷⁰ Es importante recordar que el paso del *dogmatismo* al *idealismo* es un salto, posibilitado desde la libertad del sujeto.

¹⁷¹ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 72.

El Yo responde a esto a través del concepto de *causa (principio de razón)*¹⁷² de la siguiente manera: las sensaciones que el Yo tiene no están en la cosa, sino que se encuentran en él, esto se sabe inmediatamente y ya se ha discutido anteriormente. El Yo se sabe afectado de maneras determinadas, esa afección no tiene su procedencia en sí mismo; de ahí deduce que tiene que ser algo exterior a él: “De este modo deduzco rápida e inconscientemente; y soy yo quien pone la causa: el *objeto*. Esta causa debe ser tal que a partir de ella pueda explicarse aquella afección particular.”¹⁷³

El espíritu explica al Yo que este proceder implica añadir a un saber que sí se tiene por seguro (la sensación en el Yo), uno que no se tiene (el objeto como causa):

Tu saber real -el de tus afecciones- es para ti en cierto modo un saber incompleto que, según tu afirmación, ha de ser completado por otro. Ese otro te lo imaginas y te lo describes no como un saber que ya tuvieras, pues no lo tienes en absoluto, sino como un saber que deberías tener además del tuyo real y que de hecho tendrías si poseyeras un órgano para ello. Es como si dijeras: “Yo de las cosas no sé nada; pero tiene que haberlas; y si yo las pudiera encontrar, ellas estarían ahí.”¹⁷⁴ Tú te imaginas otro órgano, que evidentemente no tienes, y lo refieres a las cosas para comprenderlas -solo con el pensamiento, claro está-. En rigor, tú no tienes *conciencia de las cosas*, sino solo *una conciencia* (generada precisamente por la salida de tu conciencia real mediante el principio de razón) *de una conciencia de las cosas* (que debe existir y que es necesaria en

¹⁷² Me parece curioso que el espíritu mencione el concepto de *causa* con la expresión *principio de razón*, pues es la misma que el Yo de la obra utiliza en el primer capítulo del libro para referirse al paso de lo particular a lo universal. Ver nota al pie 118.

¹⁷³ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 73.

¹⁷⁴ Esta es una de las conclusiones que los dogmáticos buscan probar a través de explicar todo el sistema de la experiencia por medio de la existencia de *una cosa en sí*.

sí, aun cuando no te sea dada). Y ahora entenderás cómo, según tu presuposición, a un saber que sí tienes le añades otro que no tienes.¹⁷⁵

El saber proveniente de las sensaciones es *inmediato*; por otra parte, el segundo saber, deducido a partir del primero es *mediato*. Al procedimiento que el Yo hace de deducción, el espíritu le llama *síntesis*,¹⁷⁶ que implica, no la unión de dos términos ya existentes, sino la anexión de un término nuevo a uno existente e independiente de él.

La conciencia del primer saber está acabada y siempre acompaña al Yo; la segunda, conciencia del saber mediado, es generada. A esto, aún falta aclarar: la *segunda* conciencia no lo es en orden cronológico, pues ambas se dan en el mismo momento,¹⁷⁷ sino que a través de la reflexión se puede comprender que ésta depende de la primera.

Antes de seguir avanzando en el diálogo entre el espíritu y el Yo, me parece importante hacer algunas observaciones sobre la relación que existe entre las ideas tratadas en este apartado con las que Fichte enseñaba en Jena. Aunque en este momento de *BM* pareciera que se expone la manera en que funciona el segundo principio de la *Wissenschaftslehre* (el Yo pone al No-Yo), en realidad el Yo de *BM* deduce la existencia del objeto por medio del concepto de *causa* (*principio de razón*). Así es notorio que no es el caso, no se trata del segundo principio de la *Wissenschaftslehre*, pues para Fichte, la acción de oponer al sujeto (Yo) un objeto (No-Yo) es una acción originaria del Yo, por lo tanto, no puede ser deducida del concepto de *causa*, sino que, al contrario, éste es deducido del segundo principio fichteano. Se trata de algo muy distinto:

¹⁷⁵ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 76.

¹⁷⁶ No se debe confundir con el sentido de *síntesis* que se utilizó en el primer capítulo para explicar la relación entre el Yo y el No-Yo.

¹⁷⁷ “yo soy consciente de la cosa en el mismo instante indiviso en que tomo conciencia de mí mismo.” FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 77.

el Yo de la obra continúa pensando a la manera de los *dogmáticos* intentando hacer de sí mismo y de su actividad una consecuencia, un efecto de la cadena causal de la *cosa en sí*.¹⁷⁸

Por otra parte, aquí se comienza a explorar un tema importante del pensamiento fichteano que tiene sus orígenes en la etapa de Jena: la reflexión filosófica es una acción libre del sujeto y es a través de ella que puede observar, mas no prescribir, el comportamiento del espíritu humano en la actividad teórica.¹⁷⁹ Este tema se verá plasmado en varias instancias argumentativas de los siguientes apartados.

El pensar como acción

Continúa la discusión en *BM*, donde el espíritu resalta algo muy importante sobre la segunda conciencia que se está exponiendo: el proceso que el Yo lleva a cabo con respecto a la conciencia del objeto, que hasta ahora ha tratado de deducir por medio del concepto de *causa (principio de razón)*, es un acto. La conciencia en cuestión es generada, es producto de una acción del Yo.

El Yo, desconcertado por no estar consciente de dicho acto en su espíritu, duda de todo lo dicho anteriormente.¹⁸⁰ El espíritu le explica: sólo se tiene conciencia de los actos del entendimiento cuando el sujeto se encuentra en un estado indeterminado y debe salir de él. Para generar conciencia del objeto: “el espíritu no necesita deliberar primero sobre qué objeto tiene que añadir a su sensación particular; el objeto le sobreviene de suyo.”¹⁸¹ En el lenguaje filosófico se le llama de distinta

¹⁷⁸ Ver nota al pie 140.

¹⁷⁹ “Nosotros no somos los legisladores del espíritu humano, sino sus historiadores; evidentemente no periodistas, sino historiadores pragmáticos.” FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. Página 47. Ver nota al pie de página 65.

¹⁸⁰ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 78.

¹⁸¹ Op. Cit. Página 78.

manera a estos actos del espíritu humano: “Un acto del espíritu, del que somos conscientes como tal, se denomina *libertad*. Un acto en el que no tenemos conciencia de actuar, mera *espontaneidad*.”¹⁸² La conciencia que se tiene de estos actos no es inmediata, sino que surge de la reflexión posterior, esta es la tarea del filósofo.¹⁸³ A esos actos se les llama comúnmente *pensar*.

Dejando claro esto, el espíritu continúa indagando sobre la conciencia generada, a través de una deducción, misma que el Yo pretendía justificar con el concepto de *causa* (*principio de razón*). El Yo de la obra explica que llega al concepto de *causa* de la siguiente manera: encuentra algo determinado, no satisfecho con que esto sea de esa manera porque sí, supone que ha *llegado a ser así*, no por sí sólo, sino a través de una *fuerza ajena* cuya manifestación es la *razón* del por qué un objeto está determinado de cierta manera y no de otra.¹⁸⁴ Aplicado a su sensación: “Decir que mi sensación tiene una causa significa decir que es producida en mí por una fuerza ajena.”¹⁸⁵

Sin embargo, como el espíritu hace notar, el Yo no tiene claro por qué la sensación de hecho debe tener una causa, esto no es más que un supuesto. Además ¿por qué no simplemente aceptar que un objeto *es así* en lugar de suponer que *ha llegado a ser así*?¹⁸⁶ Después de algunas indagaciones sobre esto, el espíritu y el Yo llegan a la siguiente conclusión: el concepto de *causa* no puede ser deducido de algo anterior,

¹⁸² Op. Cit. Página 78. La libertad es de carácter práctico, la espontaneidad tiene carácter teórico.

¹⁸³ Ver nota al pie 176.

¹⁸⁴ Es el mismo proceder que el Yo de Fichte describe en el capítulo *Duda* que desemboca en el determinismo teórico o *dogmatismo*.

¹⁸⁵ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 79.

¹⁸⁶ Recuerda a la argumentación de Hume contra el concepto de causa y su validez universal. Para el filósofo escocés, este concepto es producto de una reflexión sobre la experiencia, en la cual relacionamos por costumbre que de cierto acto se siga otro, mas no podemos considerar necesario el resultado.

sino que se debe postular como un principio en sí.¹⁸⁷ Por lo tanto el Yo añade un segundo saber inmediato (el que las sensaciones deban tener una *causa*) al primer saber inmediato (la sensación del propio estado). Este saber (que las sensaciones deban tener una *causa*) no sólo es independiente del conocimiento de las cosas exteriores, sino que éste va mediado por el mismo. Y a través de éste es que el Yo logra salir de sí mismo. El Yo prescribe leyes a las representaciones que tiene sobre las cosas:

Mi conciencia parte de la sensación de mi estado; inmediatamente le vinculo la representación de un objeto según el principio de razón (causa); ambas, la conciencia de mi estado y la representación de un objeto, están inseparablemente unidas; no existe ninguna conciencia entre ellas; no existe ninguna otra conciencia antes de esa única conciencia indivisa. No; es imposible que yo tome conciencia de esa ley antes o de otra forma, salvo procediendo con arreglo a ella.¹⁸⁸

El Yo reflexiona y genera un principio sobre lo que hay de común en su proceder. Esta conciencia indicada anteriormente, es sobre el *hacer* del Yo, estrechamente unida al primer modo de conciencia que se ha discutido, el *padecer* por las sensaciones. Siempre hay conciencia de este proceder, pues se tiene conciencia tanto del objeto representado como de la sensación (estado del Yo) al mismo tiempo, sólo que no se tiene conciencia de este proceso como un *acto del espíritu*, sino cómo de algo dado:

(...) yo tengo conciencia inmediata de mi hacer, solo que esa conciencia no se me presenta como *tal hacer*, sino como *algo dado*, esa conciencia es conciencia del objeto. Posteriormente, mediante la libre reflexión, puedo tomar conciencia de ello en cuanto hacer.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Cfr. FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 81.

¹⁸⁸ Op. Cit. Página 82.

¹⁸⁹ Op. Cit. Página 83.

Por lo tanto, a manera de resumen: la conciencia del Yo es la unión inmediata de su *padecer* (sensación) y de su *hacer* (generación de la representación de un objeto). La conciencia del objeto es realmente “conciencia de mi generación de la representación del objeto.”¹⁹⁰

De acuerdo en este razonamiento, al espíritu sólo le queda una duda con respecto a las respuestas del Yo: ¿por qué darles un carácter de necesarios y generales a ciertos principios, en específico al de *causa* (*principio de razón*)? A esto el Yo responde que provienen de su razón, pues no pueden proceder de otra instancia:

Decir que todo lo contingente – en este caso mi afección – tiene una causa, significa decir que *yo originariamente he añadido con el pensamiento una causa, y que todo aquel que quiera pensar igualmente se verá obligado a añadir con el pensamiento una causa.*¹⁹¹

Todo el saber es *saber sobre ti mismo*, concluye el espíritu, la conciencia nunca va más allá del sujeto mismo, sino que éste instauro un *objeto* al mismo momento que tiene conciencia sobre su *sentir*.¹⁹²

Antes de seguir avanzando en *BM*, es importante mencionar que en este momento del diálogo se evoca uno de los pilares del pensamiento fichteano desde la época de Jena, desarrollado principalmente en la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Se trata de comprender que el *pensamiento* es un acto del Yo. Fichte, en sus cursos sobre la *Wissenschaftslehre* en la Universidad de Jena, guiaba a sus estudiantes a esta comprensión por medio de pedirles que pensarán distintos objetos y observen la capacidad dinámica del *pensar*¹⁹³. Este ejercicio es tan importante para comprender su filosofía, que – como en su momento

¹⁹⁰ Op. Cit. Página 83.

¹⁹¹ Op. Cit. Página 84.

¹⁹² Cfr. Ibid.

¹⁹³ Ver todo el apartado f) *Wissenschaftslehre Nova Método* en el primer capítulo del presente trabajo.

indicamos – se invitaba a quien no estuviera de acuerdo, con este carácter dinámico del pensamiento, a abandonar su estudio:

Tu pensar es para ti un obrar. No temas que tú me concedes mediante este reconocimiento algo que te podría pesar más tarde. Yo hablo solamente de la actividad, de la que tú en esta situación eres inmediatamente consciente, y hasta donde eres consciente de ella. Pero si tú estuvieras en el caso de no hacerte aquí consciente de ninguna actividad en absoluto (...) entonces permite que aquí mismo nos separemos el uno del otro en paz: pues tú no entenderás desde este momento ninguna de mis palabras.¹⁹⁴

El Yo de *BM* ha comprendido que esta actividad en su interior se le muestra comúnmente como *algo dado*, pero a través de la reflexión filosófica descubre su carácter de *acción subjetiva*. Se encuentra ahora en el camino correcto y se irá desarrollando rápidamente desde aquí, pues el espíritu está cerca de eliminar por completo el influjo de la *cosa en sí*. Poco a poco, el Yo está comprendiendo, guiado por el espíritu, la dinámica que se muestra en los tres principios fundamentales expuestos en la *Wissenschaftslehre* de 1794. En este apartado se dio un paso muy importante al explicar la representación del objeto como un acto del sujeto, sin embargo, aún no se explica por completo que el Yo es el que pone al No-Yo, por lo tanto, no se puede hablar del segundo principio fundamental como tal. En el siguiente apartado se dará el paso final hacia esta explicación.

Autoconciencia e intuición

Retomando todo lo mencionado anteriormente y siguiendo el hilo de la conversación en *BM*, el Yo decide cambiar su postura frente a la posibilidad de llegar a las cosas externas a través del concepto de *causa* (*principio de razón*). Éste únicamente sirve para llegar a la representación

¹⁹⁴ FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. Página 58.

de las cosas externas (algo pensado). Todo lo contrario, para el Yo el mundo exterior no es algo meramente *pensado*, producto de la manifestación de una fuerza, sino que se le presenta como algo *percibido*, que posee *propiedades* y del cual se tiene conciencia distinta a la conciencia de la *percepción* y la generación de una representación.¹⁹⁵

Sin embargo, el Yo continúa defendiendo la conciencia de las cosas exteriores. Si éste quiere probarla, entonces deberá explicársela al espíritu. Para esto le propone al espíritu cambiar papeles por un momento y le pide que intente percibir de la misma manera que él lo hace. El Yo de la obra y el espíritu convienen que, a pesar de todas las conclusiones anteriores (que, como se ha mencionado en varias ocasiones, son producto de la reflexión filosófica) cuando perciben un objeto, realmente lo perciben completamente por medio de sus determinaciones (la superficie que perciben es completamente roja, lisa, etcétera).¹⁹⁶ Antes de continuar, el espíritu se asegura que el Yo tenga claro cuál es el objetivo del diálogo: “Pensar los hechos de conciencia en su interrelación y explicar unos a través de otros y deducirlos del conjunto.”¹⁹⁷ Por ello, el espíritu le pide al Yo que en lugar de pensar en la similitud que encuentra entre la conciencia de un cuerpo externo (que aún no logran describir completamente) y la de una percepción real, se fije en las diferencias elementales entre éstas. A esto procede el Yo.

Ambas conciencias parecen inmediatas, no elaboradas. La sensación es conciencia del estado del sujeto, por el contrario, la conciencia de las cosas exteriores al parecer no tiene relación alguna con el sujeto: “Sé que

¹⁹⁵ Se comprende, por lo visto en el apartado anterior, que realmente sólo es una conciencia en la que se unen la percepción y la generación de una representación; a través de la reflexión filosófica, el Yo de Fichte puede separarlas.

¹⁹⁶ La filosofía en Fichte siempre apela a la experiencia, pues es lo que busca explicar y de ésta deriva el objetivo de la *Wissenschaftslehre*.

¹⁹⁷ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 86. Este es el mismo objetivo para la filosofía que Fichte describe desde sus inicios en Jena.

existe y con eso me basta; no me concierne”.¹⁹⁸ El Yo expone estas diferencias por medio de analogías: la primera, *conciencia de la sensación*, lo hace parecer como una arcilla moldeable, cambiante en su forma dependiendo de la percepción; la segunda, *conciencia de las cosas externas*, lo hace parecer un espejo, por el que se reflejan los objetos, pero no cambian al sujeto. Es una conciencia de algo distinto de sí mismo, de un ser externo. El Yo cree probar a través de esta diferencia, sobre la naturaleza de ambas conciencias, que realmente tiene conciencia de un ser exterior a sí mismo. A esto el espíritu presenta objeciones y una propuesta con la que se comienza un nuevo tema, tal vez el más importante de todo el capítulo:

Supongamos que lo convenido anteriormente continúa siendo cierto y que tú tan solo puedes tener conciencia inmediata de ti: si esa conciencia de un ser fuera de ti no es conciencia de tu padecer, ni debería ser tampoco conciencia de tu hacer, ¿podría tratarse entonces de una conciencia de tu propio *ser* no reconocida como tal?¹⁹⁹

A partir de este momento el espíritu, pide al Yo toda su atención pues se trata de un procedimiento muy complejo y lejano a lo que han estado discutiendo.²⁰⁰

“¿Quién eres tú?”²⁰¹ pregunta el espíritu al Yo. Éste responde: “Para responder a tu pregunta en el sentido más general: yo soy yo, yo mismo.”²⁰² Una respuesta que satisface bastante al espíritu, el cual quiere saber que entiende el Yo exactamente por el concepto de *yo*. El Yo

¹⁹⁸ Op. Cit. Página 86.

¹⁹⁹ Op. Cit. Página 87.

²⁰⁰ Este énfasis en la atención para poder comprender la *intuición intelectual* es el mismo que Fichte pide a sus alumnos en otros textos: “Nos vamos a trasladar a un punto de vista más alto de la especulación”. FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. Página 61

²⁰¹ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 87.

²⁰² Op. Cit. Página 87. En este momento el espíritu y el Yo de Fichte comienzan a utilizar un lenguaje muy parecido al que Fichte empleaba en la época de Jena.

por el momento, sólo puede responder a esto por contraposición con lo que no es:

La cosa debe ser algo externo a mí, al que conoce. Yo soy ese que conoce, idénticamente ese que conoce. Acerca de la conciencia de la cosa se plantea entonces la cuestión siguiente: si la cosa no sabe de sí misma, ¿cómo puede surgir un saber de la cosa?; o sea, si yo no soy la cosa ni ninguna de sus determinaciones, pues todas pertenecen exclusivamente al ámbito de su propio ser y no al mío, ¿cómo puede surgir *en mí* una conciencia de la cosa? ¿Cómo entra la cosa en mí? ¿Cuál es el vínculo entre el sujeto, yo, y el objeto de mi conocimiento, la cosa?²⁰³

El Yo comprende que estos cuestionamientos no suelen hacerse desde su punto de vista, es decir no se pregunta comúnmente cómo tiene conciencia de sí mismo, o cómo él mismo entra en sí mismo, pues él tiene ese conocimiento dentro de sí: “Eso que soy lo sé porque lo soy, y por qué inmediatamente sé que *yo* soy eso, lo sé porque inmediatamente lo sé.”²⁰⁴

En este caso no hay que preguntarse por el vínculo entre sujeto y objeto, cómo sí hay que hacerlo en el caso de las cosas externas, pues el Yo es el sujeto y el objeto de su conocimiento: “Yo soy sujeto y objeto: y esta condición subjetiva-objetiva, este volver sobre sí del saber, es lo que designo con el concepto “yo” – caso de que piense algo determinado cuando lo pienso.”²⁰⁵

Esta identidad de sujeto-objeto es la esencia del Yo como ser inteligente. No puede ser del todo aprehendida conscientemente, pues el

²⁰³ Op Cit. Página 88.

²⁰⁴ Ibid. Importante recordar que esta es una de las ventajas que el idealismo tiene sobre el dogmatismo con respecto a su principio. Fichte señala esto en las introducciones a la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, como anteriormente se explicó.

²⁰⁵ Ibid.

fundamento de la conciencia es la separación de los términos²⁰⁶ y está fundamentada en el *ser como inteligencia* que tiene conciencia de sí mismo: “Esta disociación es condición y resultado de la conciencia. Está fundada por tanto en mí mismo, como la conciencia.”²⁰⁷ El Yo como inteligencia deviene ante sí mismo como objeto, esto sin que sea consciente en un primer momento de este devenir. En este proceso lo subjetivo (*pensante*) del Yo aparece como el fundamento de la conciencia según su *forma*: “que exista una conciencia, un mirar y un imaginar interiores, es algo cuyo fundamento reside en lo subjetivo mismo”.²⁰⁸ Lo que se mira, en cambio, depende de lo *objetivo* (*lo pensado*) del Yo. Lo objetivo, tiene el fundamento de su ser en sí mismo:

Lo subjetivo aparece como el espejo pasivo e inmóvil de lo objetivo; lo objetivo se muestra ante lo subjetivo. Que lo subjetivo refleje, es algo cuya causa reside en lo subjetivo mismo; que refleje precisamente esto y no otra cosa, es algo cuya causa reside en lo objetivo.²⁰⁹

El espíritu le hace notar al Yo cómo la descripción de lo subjetivo concuerda con la que anteriormente había dicho sobre tener conciencia de un ser externo a sí mismo. Si bien le parece una coincidencia notable y está *casi* dispuesto a aceptar que “la representación de un ser ajeno existente sin mi intervención surja de las leyes interiores de mi conciencia”²¹⁰ y que dicha representación no sea más que, justamente, la representación de tales leyes, aún no comprende de dónde proviene que el contenido de la representación se exprese como un cuerpo extenso en el espacio.

²⁰⁶ “si mi conciencia es posible con y gracias a su disociación, si mi conciencia misma es precisamente quién disocia”. Op. Cit. Página 89. Este es el primer principio fundamental de la *Wissenschaftslehre* de 1794. Ver apartado c) del primer capítulo en el presente trabajo.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Op. Cit. Página 90.

²¹⁰ Op. Cit. Página 90.

Antes de proseguir con la explicación del espacio que harán el Yo y el espíritu, debo mencionar las referencias claras que existen entre este momento de *BM* y el pensamiento fichteano del periodo de Jena. El espíritu, de la misma manera que Fichte con sus alumnos, quiere saber qué es lo que el Yo piensa cuando éste piensa *Yo*, pues de esta manera podrá acompañarlo en la elaboración de este concepto, el cual resulta definido por ambos cómo: *el saber volviendo sobre sí mismo*.²¹¹ La identidad *sujeto-objeto* es la esencia del *Yo*. Éste es un primer acercamiento al primer principio fundamental de la *Wissenschaftslehre* de 1794 y a la *intuición* intelectual de la *Wissenschaftslehre Nova methodo*. Este momento del diálogo es muy importante pues después de haber eliminado poco a poco todas las vertientes por las cuales el Yo intentaba explicar el influjo de la *cosa en sí* en su persona, el espíritu al fin puede ser propositivo y explicarle a éste cuál es el verdadero fundamento de toda su experiencia. En el capítulo anterior, *Duda*, el Yo se encontraba en el *dogmatismo*, toda la experiencia derivaba de la *cosa en sí*, por lo tanto, se eliminaba toda libertad del sujeto; sin embargo, a través de la guía del espíritu, el Yo puede progresar en su libertad y llegar al *idealismo*, dónde el principio es el *Yo*.²¹² Sin embargo, este Yo como principio es inaprensible (cualquier principio lo es) a través de la conciencia, pues ésta trabaja con la disociación de los términos que en conjunto componen su esencia: *sujeto-objeto*. Por lo tanto, la descripción hecha por el Yo de estos términos por separado, lo *subjetivo* y lo *objetivo* del Yo, concierne no al Yo cómo principio fundamental de toda la experiencia, sino a la relación de mutua limitación del yo finito y el no-yo que se explica en el tercer principio fundamental de la *Wissenschaftslehre* de 1794. Aún no se llega

²¹¹ “el concepto o el pensar del Yo consiste en el obrar sobre sí del Yo mismo”. FICHTE, Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. Página 58.

²¹² Se completa el giro copernicano que Kant propuso.

a la explicación total del primer principio fundamental, el cual da unidad total al idealismo propuesto por Fichte.

Retomando la discusión en *BM*, el Yo del diálogo aún no se explica cómo es que tiene una representación externa en el espacio *exterior* con un contenido determinado, ya que ésta parece ser producto de leyes internas del espíritu humano. Para aclarar esto, el espíritu debe explicar que el espacio mismo se encuentra en el Yo. El espíritu le pide al Yo que sea consciente de su actividad como inteligencia²¹³ en la medida en que ésta se traslada de un estado variable (no necesario) a otro variable. La conciencia de este movimiento dentro de sí le es análoga al Yo al trazar de una línea, que transita rápidamente de un punto a otro. Este actuar del espíritu humano, pasar de un pensamiento (punto) a otro es un acto particular, el cual está basado en la posibilidad de hacer dicho movimiento en la mente. Esta condición de posibilidad para su actividad se le aparece al Yo como *espacio*. Esta definición de *espacio* coincide con la presentada en la Estética Trascendental de la *KrV* kantiana. Fichte, kantiano en algunos aspectos fundamentales, traslada a su filosofía la explicación de Kant sobre el *espacio* y el *tiempo* como formas puras de la intuición sensible, es decir representaciones que el sujeto tiene *a priori*, sin contenido alguno y que son necesarias para la intuición de la experiencia externa (el espacio) y de toda experiencia, interna y externa (el tiempo).²¹⁴

²¹³ Aquí es importante hacer la aclaración de algo que se mencionó anteriormente: El Yo de Fichte no puede ser consciente de su actividad inteligente como tal, pues ésta es el primer principio fundamental de toda experiencia; el Yo absoluto; identidad de sujeto-objeto; es el fundamento de toda la filosofía fichteana desde la época de Jena. Es por esto que el espíritu habla del paso entre estados variables, no necesarios, en el Yo de Fichte, que es un sujeto finito: “Yo sé que tú no puedes tomar conciencia específica como tal, en la medida en que esta *permanece originaria e invariablemente dentro de un Todo*; este estado comienza con su ser mismo y no puede ser destruido sin destruir con ello su ser”. FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 91.

²¹⁴ Cfr. *KrV* B 37 – B 42.

Una vez deducido el espacio, el espíritu cree que el Yo tiene todo lo necesario para comprender su *representación* de un ser externo:

Has logrado alcanzar la verdadera fuente de la representación de las cosas fuera de ti. Esa representación no es percepción: tú sólo te percibes a ti mismo. Tampoco es pensamiento: las cosas no se te aparecen como algo meramente pensado. Es una conciencia real y absolutamente inmediata de un ser fuera de ti, tal como la percepción es conciencia inmediata de tu estado.²¹⁵

Esta conciencia inmediata lleva por nombre *intuición (Anschauung)*.²¹⁶ Es externa si remite al espacio, pero el espacio es forma también de la intuición del sujeto. Sólo se tiene intuición de la cosa que existe y puede existir, y, *para el sujeto*, sólo existe en aquello de lo que es consciente de modo inmediato, es decir en *él mismo*. El sujeto es confrontado consigo mismo y desplazado fuera de sí. Toda conciencia es conciencia de sí mismo, el sujeto se ve a sí mismo y depende de su enfoque el resultado de la visión:

Yo soy una visión viva. Yo veo: soy conciencia; yo veo mi visión: soy objeto de conciencia. Por esta misma razón, la cosa resulta totalmente transparente para el ojo de tu espíritu: porque es tu espíritu mismo, tú divides, tú limitas, tú determinas las formas posibles de las cosas y las relaciones entre tales formas...antes de toda percepción.²¹⁷

El conocimiento no proviene de la *cosa exterior* como los *dogmáticos* argumentan. Ésta no existe para el sujeto en ese sentido, más bien el conocimiento proviene de él mismo a través de una *intuición exterior*:

²¹⁵ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 92.

²¹⁶ Una *intuición* para Kant, al igual que para Fichte, es el medio por el cual conocimiento se refiere inmediatamente a los objetos. Sólo puede haber *intuición* cuando el objeto sin mediación le es dado sin mediación al sujeto. Para Fichte el Yo (sujeto) pone al No-Yo (objeto), por eso admite la existencia de una *intuición intelectual* (a diferencia de Kant) que siempre acompaña y fundamenta la experiencia.

²¹⁷ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 93.

“Un saber que se aparece fuera y como un objeto respecto a lo subjetivo, es la cosa misma, y no hay otra”.²¹⁸ Es por medio de esta intuición que se puede hablar de una percepción externa, se intuye el percibir: “El espacio iluminado, transparente, atravesable y penetrable, la imagen más pura de mi saber no es visto, sino intuido, y *dentro de él* es intuido *mi ver mismo*. La luz no está fuera de mí, sino en mí”.²¹⁹

A partir de este momento el Yo puede explicar de mejor manera cómo es que tiene conciencia inmediata de su sentir: por medio de una conciencia doble. La primera parte es la sensación (padecer), conciencia inmediata, el Yo *siente su sentir*. De esta conciencia no se produce el conocimiento de un ser externo, sino que es la conciencia del propio estado del sujeto, el cual no sólo siente, sino que también *intuye* ya que también es *inteligencia* (entendida ésta como acción):

Yo también *intuyo* mi sentir; y así nace en mí, a partir de mí y de mi esencia, el *conocimiento de un ser*. La *sensación* se transforma en un *algo sensible*; mi afección roja, lisa, etcétera, en un *algo rojo, algo liso*, etcétera fuera de mí, los cuales, junto con sus sensaciones intuyo en el espacio, porque mi intuición misma es el espacio. Y así se explica también por qué creo ver o palpar superficies, que en realidad ni veo ni palpo. Yo únicamente intuyo mi ver o palpar superficies, que en realidad ni veo ni palpo. Yo únicamente intuyo mi ver o palpar como el ver o palpar una superficie.²²⁰

El Yo comprende que el objeto en realidad no nace de él, sino que se le presenta inmediatamente (*intuición*) sin razón alguna. La conciencia no comienza por medio de las percepciones, *rojo, liso*, etcétera, sino por la intuición de *algo rojo, algo liso*, etcétera. A la pregunta del espíritu sobre si se pudiera explicar qué es ese *algo rojo o algo liso* de otra manera aparte

²¹⁸ Ibid. Página 93

²¹⁹ Op. Cit. Página 93. Esta frase es una muestra clara del cambio en el lenguaje que Fichte utiliza en sus obras posteriores al periodo de Jena.

²²⁰ Op. Cit. Página 94.

que señalando que es aquello que lo afecta de una manera determinada *roja o lisa*, el Yo responde de la siguiente manera y abre un nuevo tema: “Así sería en caso de que tú me lo preguntaras y yo aceptara dar una explicación. Pero ordinariamente nadie me lo pregunta; ni yo mismo tampoco me lo pregunto”.²²¹ El Yo explica cómo, en general, fuera de este diálogo, se olvida de sí mismo y se funde con las *intuiciones*, no tiene conciencia de su propio estado, sólo de un ser externo. Por eso, en general no hay más explicación a qué es *lo rojo, lo liso*, más que: la cosa es roja o la cosa es lisa.

El espíritu explica que, aunque el Yo no siempre sea consciente de su propio observar durante la *intuición* de un objeto, este acto es necesario para que se dé la misma.²²² Toda conciencia de un ser externo está acompañada necesariamente por la autoconciencia (no siempre advertida) del sujeto. En el orden de la fundamentación del conocimiento, la conciencia del sujeto mismo determina la conciencia de un ser fuera de sí.

Para probar lo anterior, el espíritu acude a la representación que el Yo tiene con respecto a la ordenación de varias cosas en el espacio. Para éste, cada cosa percibida tiene su lugar determinado en el espacio. Este orden no proviene de la *intuición de los objetos*, pues como se ha explicado anteriormente ésta es inmediata y por lo tanto infalible, en cambio en la ordenación y percepción de los objetos en el espacio sí que existen errores (un niño intenta agarrar un objeto que está muy lejos por pensar que está frente a él). La intuición que origina la representación de estos objetos es entonces ordenada por el entendimiento, concluye el espíritu, por lo tanto, es un juicio del mismo entendimiento, y por lo tanto, una acción del *sujeto*. Dicho juicio depende de la intensidad de las

²²¹ Op. Cit. Página 95.

²²² Cfr. Op. Cit. Página 96.

percepciones, por eso puede equivocarse. Depende de la experiencia. El juicio empírico mejora por medio de la repetición y es por esto por lo que la acción de *juzgar* es casi imperceptible para la conciencia del sujeto, porque juzga todo el tiempo.

Tras esta explicación, que deja en claro el acompañamiento que la autoconciencia ejerce en la conciencia del objeto en el sujeto, el espíritu pregunta al Yo: “La cosa fuera de ti, ¿tienes claro ahora si la intuyes, o si la piensas, o si haces ambas cosas y en qué medida cada una?”²²³

A lo que el Yo contesta extensamente en lo que podría ser un resumen de los puntos clave tratados a lo largo de su discusión:

Perfectamente; y creo haber alcanzado una comprensión total sobre cómo se produce la representación de un objeto fuera de mí.

1) Yo tengo inmediatamente – dado que ese yo, soy yo – conciencia de mí mismo; y esa conciencia es: en parte, como ser práctico; en parte, como inteligencia. La primera conciencia es la *sensación*; la segunda es la *intuición*, es espacio ilimitado.

2) Lo ilimitado no puedo concebirlo porque soy finito. Por eso delimito con el pensamiento un cierto espacio en el espacio general, y coloco ese espacio limitado en una cierta relación respecto al espacio general.

3) El patrón de medida de este espacio limitado es mi propia sensación, según una regla que más o menos se podría entender y expresar así: lo que me afecta en tal o cual medida, debe ser colocado en el espacio en tal o cual relación respecto al resto de lo que me afecta.

La *propiedad* de la cosa procede de la sensación de mi propio estado; el *espacio* que ocupa la cosa procede de la intuición. Por medio del pensamiento se unen ambos: la propiedad se transfiere al espacio. Sucede tal como dijimos antes: dado que la cosa se coloca en el espacio, se me convierte en propiedad de la cosa lo que en realidad es mi propio estado;

²²³ Op. Cit. Página 99.

pero ese colocar en el espacio no se hace mediante la intuición, sino mediante el pensamiento, mediante el pensamiento que *mide y ordena*. En ese acto no hay invención, no hay creación intelectual, solo una determinación de lo dado por la sensación y por la intuición, independiente del pensamiento.²²⁴

De esto se desprende el papel que el *pensamiento* tiene en la representación de un objeto. La autoconciencia del Yo (que acompaña todo estado de conciencia) es afectada por dos vías a través del *objeto*; por medio de la *intuición* y, por otro lado, a través del *principio de razón (causa)*, esto es, por medio de su propio *pensamiento*. A la *intuición* (afección) que tiene, el Yo le añade, por medio del *pensamiento*, una actividad determinante vía el *principio de razón (causa)*. Este proceso, por medio del cual se le añade a la intuición la representación de un *objeto pensado* fuera del Yo, es efectuado por la facultad *imaginativa* del mismo: “Soy afectado, luego pienso que debe haber algo que me afecta.”²²⁵ Por lo tanto se podría decir que hay dos *cosas*: una *intuida* y por ello inmediata, que se muestra a través del espacio; otra *pensada* y por tanto mediada por el *principio de razón (causa)*. El *objeto pensado* es referido como una *fuerza* que se capta por medio de su *manifestación*. Este *objeto pensado* sí que se podría *pensar* como aquel que portara todas las determinaciones, lo que en algún momento, el Yo buscaba.

Al sentimiento *sentido* y al espacio *intuido* en la conciencia del Yo, se debe añadir necesariamente por medio del pensamiento una fuerza ajena, la cual une ambos. El *pensamiento* es quien une el sentimiento *sentido* y el *espacio intuido* en la conciencia del Yo. Es una conexión interna, eso es lo que implica que sea *pensada*, no puede decirse nada más sobre ésta pues

²²⁴ Op. Cit. Páginas 99-100.

²²⁵ Op. Cit. Página 102. Es importante no confundir este momento en el que se está explicando el *objeto* como una representación que se da en el sujeto por medio de la *intuición* y su *pensamiento (imaginación)*, con la discusión que anteriormente se dio con respecto a llegar a los *objetos externos* por medio del *principio de razón (causa)*. El *objeto* que se describe ahora es uno meramente *pensado*.

se diría a través del *pensamiento*, que es lo que la define elementalmente. De esto se desprende que finalmente el Yo comprenda el error que los *dogmáticos* cometen:

Todos los intentos de pensar esta conexión en sí – una cosa en sí que conecta con el yo en sí- no son sino ignorancia de nuestro propio pensamiento, un olvido muy singular de que no podemos tener un solo pensamiento ¡justamente sin pensarlo! La cosa en sí es un pensamiento, un pensamiento magnífico, pero que nadie admite haber pensado.²²⁶

El Yo y el espíritu están ahora de acuerdo en que “*la conciencia de una cosa fuera de nosotros no es absolutamente nada más que el producto de nuestra propia imaginación*”.²²⁷ Esto implica que la *particularidad y multiplicidad* del mundo exterior provienen del sujeto mismo. Realmente: de una peculiar contemplación de sí mismo. El espíritu concluye, con una actitud soberbia, mencionando que podría explicar todas las relaciones que el Yo cree tener con el exterior de la misma manera que ha logrado explicarle su relación con los objetos.²²⁸ El Yo, de momento, lo admite.

Aquí termina el diálogo constructivo entre el Yo del libro y el espíritu, dentro del mismo se puede apreciar la teoría de la representación que Fichte, de manera muy extensa y complicada describe en el cuarto párrafo de la *Wissenschaftslehre* de 1794, dónde se trata sobre la determinación que el No-Yo tiene sobre el Yo. Aunque las semejanzas que se dan entre este momento de *BM* y dicho párrafo de Jena algo abonarían a probar la continuidad del pensamiento fichteano, he decidido por cuestión de extensión y complejidad, no tratarlas a fondo en este trabajo. Ello también me permite darle una mayor atención a la filosofía práctica fichteana, que como se verá más adelante, tiene el

²²⁶ Op. Cit. Página 104.

²²⁷ Op. Cit. Página 105.

²²⁸ Cfr. Op. Cit. Páginas 105-106.

mayor peso explicativo en la vocación del hombre y por ende en el tema principal de *BM*.

Los límites del saber

Al final del capítulo en *BM*, tras la discusión, el espíritu *libera* al Yo del “temor que te humillaba y angustiaba”²²⁹, ahora puede dejar atrás la necesidad que el modelo dogmático presentaba, pues únicamente se encuentra en su pensamiento, él mismo la fabricaba: “Ahora, una vez que has comprendido que todo eso solo se da en ti mismo y por ti mismo, no volverás a tener miedo de lo que has reconocido como creación tuya.”²³⁰

Molesto y consciente de lo que implica esta conclusión del diálogo, el Yo le responde:

Detente, espíritu falaz. ¿Es este todo ese saber del que me diste esperanzas, y te vanaglorias de que así me liberas? Sí, efectivamente me liberas: me eximes de toda dependencia, pero convirtiéndome a mí, y a todo lo que me rodea y de lo que podría depender en nada. Tú suprimes la necesidad suprimiendo todo ser, aniquilándolo.²³¹

El Yo comprende las conclusiones de un sistema como tal: no hay nada más que representación, todo es una imagen. No se encuentra satisfecho con esto pues para él existe la realidad fuera de la representación, no quiere que su ser dependa de una imagen. Sabe que el espíritu podría explicarle cómo su propio cuerpo, su voluntad, son producto de su pensamiento e intuición. Según lo que han convenido, es *necesario* concluir que todo conocimiento se pierde en sí mismo. Sólo podría haber conocimiento de la propia conciencia, de dos formas: la autoconciencia,

²²⁹ Op. Cit. Página 106.

²³⁰ Op. Cit. Página 106.

²³¹ Op. Cit. Página 107.

inmediata y la conciencia de lo que no soy, que es mediada siempre por la primera.

El Yo comprende ahora la teoría del espíritu, pero no la puede *crear*.²³² Molesto con esto, le echa en cara al espíritu este nuevo conocimiento: “Eres un espíritu despiadado: tu conocimiento mismo es crueldad y procede de la crueldad; no puedo agradecer en absoluto que me hayas traído por este camino”.²³³

El espíritu, de igual manera molesto, le hace notar al Yo que él únicamente le dio el *saber* que él buscaba, después de haberlo encontrado en un estado de angustia total. Él lo liberó del saber falso al que había llegado de manera errónea (*dogmatismo*):

Tú querías saber de tu saber. ¿Te sorprendes que por este camino no supieras sino de lo que querías saber, es decir, de tu saber mismo? ¿Qué pretendías? Lo que surge mediante el saber y a partir del saber sólo puede ser un saber. Pero todo saber es solo reproducción: siempre se exige algo en él que corresponda a la imagen que nos presenta. Tal exigencia no puede ser satisfecha por ningún saber, y por eso un sistema del saber es necesariamente un sistema de meras imágenes, sin la menor realidad, significado o propósito.²³⁴

El mundo sensible que determinaba al Yo y lo volvía una mera consecuencia de la cadena causal, es en última instancia un *saber*, en esto consiste la enseñanza del espíritu; para la realidad se necesita otra manera de concebirla y el espíritu, con su última intervención en el libro, ofrece esperanza al Yo:

Ahora tú buscas algo real más allá de la mera imagen – con toda razón, como sé muy bien- y otra realidad distinta de la destruida, como también

²³² Más adelante se comprenderá porqué las teorías especulativas se fundan en un tipo de creencia por medio de la voluntad.

²³³ Op. Cit. Página 113.

²³⁴ Op. Cit. Página 114.

sé. Pero inútilmente te esforzarías en crearla mediante tu saber y a partir de tu saber, y en incluirla en tu conocimiento. Si no tienes otro órgano para aprehenderla, jamás la encontrarás.

Y el caso es que tienes tal órgano. Sólo has de reavivarlo y despertarlo; entonces alcanzarás la tranquilidad absoluta. Te devuelvo a tu soledad.²³⁵

²³⁵ Op. Cit. Página 114.

Capítulo 4: Fe

Conmocionado por el *saber* que el espíritu le proporcionó a través del diálogo, el Yo se remite a sí mismo para buscar lo que realmente quiere²³⁶: “Yo exijo algo más que la mera representación; algo que exista, existió y existirá, aunque la representación no exista; algo hacia lo cual apunte la representación”.²³⁷

Sin un ser al cual refiera la representación, la vida le parece una estafa y esta posición se le presenta, además, como algo contrario al sentido común. La clave para salir de esta aporía se la señala una voz en su interior que le pide: “no sólo saber, sino con arreglo a ese saber *hacer*; ese es tu destino”.²³⁸

Este llamado, en efecto, saca al Yo de la representación y lo conduce a algo que está más allá del mero *saber*. Cuando el Yo actúa, sabe inmediatamente *qué* y *cómo* lo hace, pero este *saber* de la acción, no es la acción misma, sino sólo un testigo de ella. La acción está más allá y es independiente del *saber*. Esto lo sabe el Yo de la obra inmediatamente, aunque teme regresar a las disquisiciones mentales y llenarse de dudas que no lo dejarán tranquilo hasta que pueda justificarse ante *el tribunal de la especulación*.²³⁹

²³⁶ Esto mismo ocurre al terminar el capítulo de *Duda*, donde el Yo queda perturbado por el resultado de su investigación y remite a su interior para encontrar el camino que quiere seguir.

²³⁷ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 117. Me parece oportuno citar la manera en que Fichte describe a la filosofía práctica o ética, en la introducción de la *Sittenlehre*: “La ética es filosofía práctica (...) tiene que desarrollar exhaustivamente el sistema del pensamiento necesario según el cual un ser concuerda con nuestras representaciones y se sigue de ellas”. FICHTE, Johann, Gottlieb, *Ética*, trad. Rivera de Rosales, Jacinto, Madrid, Ediciones Akal, 2005, Introducción. Se puede inferir que en este momento de *Die Bestimmung des Menschen* el Yo está por entrar en el terreno de la filosofía práctica o ética. En el marco del sistema fichteano se trata del momento en el que se estudia como el No-Yo es determinado y superado por el Yo.

²³⁸ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 117. A lo largo de este último capítulo se citará frecuentemente la palabra *destino* en *BM*, se debe recordar la posible mala interpretación en esta traducción que se trató en la nota al pie 1. A partir de este momento es palpable la supremacía que Fichte otorga a la razón práctica.

²³⁹ Cfr. Op. Cit. Página 118.

El Yo decide indagar en esta *voz interior* que lo llama. Ésta proviene de un *impulso (Trieb)* en él mismo, siempre presente e inseparablemente unido a su conciencia, que le dirige hacia la *autoactividad absoluta e independiente*.²⁴⁰

Me parece oportuno pausar el comentario de *BM*, para comentar cómo se debe entender el *impulso* hacia una *autoactividad absoluta e independiente*, referido por el Yo de la obra, apelando al pensamiento ético que Fichte desarrolló en su periodo de Jena, especialmente en la *Sittenlehre*, de la cual utilizaré algunos pasajes para mostrar esto.

Tendencia e impulso

Como se ha mencionado anteriormente y se ha dejado claro a lo largo de este escrito, Fichte busca deducir todo su sistema de pensamiento desde un único principio; esto incluye el pensamiento ético o moral. Por esto en la primera parte de la *Sittenlehre*, Fichte busca llegar a este primer principio fundamental: el *Yo poniéndose a sí mismo para sí mismo*, y mostrar cómo el principio de toda moralidad se deduce *necesariamente* de éste.

Fichte, como es habitual en su pensamiento, comienza por presentar un *Faktum* de la conciencia para luego abstraer hasta ya no poder más. En este caso el *Faktum* es: el Yo se encuentra a sí mismo, en la experiencia, *queriendo*.

Cuando se habla de un *querer* se puede pensar, por medio de la abstracción filosófica, en un *querer en general*, pero realmente en la experiencia siempre se da un *querer determinado (querer real)*.²⁴¹ Fichte

²⁴⁰ Cfr.Op. Cit. Página 119.

²⁴¹ "(...) pero todo querer efectivamente *perceptible* como el que aquí se exige, es necesariamente un querer determinado, en el cual algo se quiere". FICHTE, Johann, Gottlieb, *Ética*, trad. Rivera de Rosales, Jacinto, Madrid, Ediciones Akal, 2005, Parágrafo 1.

define *querer algo determinado* como: “exigir que un objeto determinado, que en el querer sólo es pensado como posible (pues en caso contrario no sería querido, sino percibido) llegue a ser el objeto real de una experiencia”.²⁴²

Por lo tanto, *querer* implica que exista un objeto exterior al Yo y que se piense como distinto al Yo mismo. Pero no sólo esto, sino que Fichte declara que la posibilidad de *querer* algo fuera del Yo, implica que éste ya tiene en sí mismo el concepto de algo externo, pues este concepto sólo es posible por medio de la experiencia:

En otras palabras: aquello que quiero nunca es otra cosa que una modificación de un objeto que debe encontrarse realmente fuera de mí. Todo mi querer, en consecuencia, está condicionado por la percepción de un objeto fuera de mí, y en el querer yo no me puedo percibir como soy en y para mí, solo como puedo llegar a estar en una cierta relación con un objeto que se encuentra fuera de mí.²⁴³

Aunque el concepto del *querer* sólo sea posible a través de la experiencia, el fundamento de la acción de *querer* se encuentra en el acto mismo de *querer*, éste no puede ser deducido de otro concepto, es algo primario “fundado absolutamente en sí mismo y en nada fuera de sí”²⁴⁴ y en ese sentido, *absoluto*.²⁴⁵

Fichte propone un ejemplo que permite entender de qué manera la experiencia es condición de posibilidad del *querer*, mas no fundamento del mismo. Para esto pide pensar en un resorte metálico que se encuentre comprimido por un objeto externo. En el resorte existe una tendencia para repeler dicho objeto. Esta tendencia se dirige hacia algo

²⁴² Ibid.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ “Que el querer, en el significado explicado, *aparece* como absoluto es un *factum* de la conciencia; cada uno lo encontrará en sí mismo, y desde fuera no se le puede hacer comprender a nadie que no lo sepa ya”. Ibid.

²⁴⁵ Es importante entender el término *absoluto* en Fichte, como indicador de la inmediatez de un concepto. No puede ser deducido de algo más.

fuera de sí. En este ejemplo, el objeto que ejerce presión sobre el resorte sería condición de posibilidad para que se manifestara la tendencia del resorte hacia afuera, pero esta tendencia está en el resorte mismo. El objeto externo no es el fundamento de la tendencia, sino que el fundamento se encuentra en el resorte mismo y es, por lo tanto, una autodeterminación.²⁴⁶

De esta misma manera, que haya algo externo al Yo es condición de posibilidad de un *querer real* (en la experiencia, todo querer está determinado, y es por tanto real), sin embargo, no es el fundamento del *querer* del Yo, sino que éste se encuentra en sí mismo y es, por ende, una autodeterminación.²⁴⁷ Fichte nombra esta autodeterminación como una “*tendencia absoluta hacia lo absoluto*, absoluta imposibilidad de ser determinado por cualquier cosa exterior a él, tendencia a determinarse a sí mismo, sin ningún estímulo exterior”.²⁴⁸ Una diferencia notable con respecto al ejemplo del resorte es que el Yo puede ser pensado como libre: “sólo la inteligencia puede ser pensada como *libre*, y llega a ser libre meramente porque se capta como inteligencia”.²⁴⁹ Más adelante se verá claramente el por qué de esta afirmación.

²⁴⁶ Cfr. FICHTE, Johann, Gottlieb, *Ética*, trad. Rivera de Rosales, Jacinto, Madrid, Ediciones Akal, 2005, Parágrafo 1.

²⁴⁷ Vale la pena resaltar la manera en que en este momento Fichte muestra el dinamismo que se da entre el Yo y el No-Yo indicado por el tercer principio fundamental de su sistema. El No-Yo, es el límite necesario para que el Yo pueda actuar y por ende tener conciencia de sí mismo, sin embargo, no es el fundamento último de la conciencia del Yo, sino condición de posibilidad. El fundamento es la actividad del Yo de ponerse a sí mismo, el primer principio fundamental.

²⁴⁸ FICHTE, Johann, Gottlieb, *Ética*, trad. Rivera de Rosales, Jacinto, Madrid, Ediciones Akal, 2005, Parágrafo 1. Es importante aclarar que en este momento Fichte está hablando del Yo como *pensado*, como *objeto*, por medio de la *Wissenschaftslehre*, mas no como el Yo originario del que no se puede tener conciencia sino sólo intuición intelectual y al que se llega de manera inmediata y subjetiva.

²⁴⁹ Op. Cit. Parágrafo 2.

Esta *tendencia* se manifiesta como un *impulso* (*Trieb*) en todo el Yo. Fichte define *impulso* como el “fundamento real e interno de explicación de una actividad espontánea real”.²⁵⁰

Es este *impulso* el que el Yo de *BM* experimenta y que lo mueve hacia la *autoactividad absoluta e independiente*. A continuación, se explicará de manera más clara cómo el *imperativo categórico*, el principio de la moral, es la manifestación de este impulso.

Imperativo categórico

Retomo el comentario de *BM*. El Yo de la obra capta el impulso a través del *pensamiento* e intenta explicar su interpretación como un *deber actuar y ser autónomo*: “Yo debo ser autónomo.²⁵¹ ¿Y quién es ese *yo*? Sujeto y objeto en uno solo, el que siempre está consciente y aquel del que soy consciente, lo que intuyo y lo intuido, lo que piensa y lo pensado, todo al mismo tiempo”.²⁵²

De acuerdo con esta dualidad, el Yo debe ser quién elabora los conceptos e igualmente aquello a lo que éstos refieran, pero no comprende cómo podría haber explicación correcta que no terminara en el resultado que ya conoce: todo es *representación*. Intenta escapar a esto a través de su facultad para elaborar *conceptos de fin*, que difieren de los *conceptos de conocimiento* en la medida en que estos últimos son copias de algo ya dado; por el contrario, los primeros son modelo de algo que debe ser producido. En la elaboración de dichos conceptos el Yo parte de la *nada* (no están referidos a otro *ser*) y es, entonces absolutamente libre: tiene una facultad para manifestar el concepto por medio de una actividad

²⁵⁰ Op. Cit. Parágrafo 3.

²⁵¹ Cómo se explicará a la brevedad, esta es la formulación del *imperativo categórico* en Fichte.

²⁵² FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 119. El *imperativo categórico*, es constitutivo del Yo originario, y por lo tanto, se da en todo ser racional, por ello el Yo de la obra lo refiere a “*sujeto y objeto en uno sólo*”.

real productora.²⁵³ El conocimiento sería mero testigo de esta acción y aquí es donde el Yo cumpliría la autonomía exigida a través del impulso propio:

Aquí parece hallarse el punto al que queda referida la conciencia de toda realidad. Ese punto es la eficacia real de mi concepto y el poder de acción real que en virtud de esa eficacia me veo obligado a atribuirme. Lo que sucede entretanto con la realidad de un mundo sensible fuera de mí es indiferente: yo tengo realidad, yo aprehendo realidad: ella está en mí, y en mí tiene incluso su lugar originario.²⁵⁴

Por un momento, el Yo, cree poder sostener este procedimiento ante el *tribunal de la especulación*, pero rápidamente comprende que sería engañarse a sí mismo otra vez, pues, como el *espíritu* le mostró²⁵⁵ a través del *saber* sólo se puede llegar a más *saber*, no a la realidad que el Yo busca.

Por lo tanto, éste regresa a lo que tiene claro con respecto al impulso que hay en él. Una y otra vez intenta a través del pensamiento justificar su impulso y la acción que éste le pide, hasta que entiende que si mantiene este proceder caería en los peligros del escepticismo:

Yo sé evidentemente, y así debo admitirlo ante la especulación, que se puede reflexionar sobre cualquier determinación de la conciencia y generar una nueva conciencia de esa primera conciencia; que mediante la conciencia inmediata se sube siempre un escalón más, de modo que el anterior queda eclipsado y se vuelve dudoso, y que tal escalera no tiene un escalón último. Sé que todo escepticismo se apoya en este procedimiento; sé que aquel sistema que me ha conmovido tan

²⁵³ Cfr. Op. Cit. Página 119-120. De esta misma manera Fichte presenta la libertad en la *Sittenlehre*: “Yo me pongo libre en la medida en que me explico una acción sensible o un ser a partir de mi concepto, que entonces se llama concepto de fin”. FICHTE, Johann, Gottlieb, *Ética*, trad. Rivera de Rosales, Jacinto, Madrid, Ediciones Akal, 2005, Introducción. Sin embargo, como se menciona más adelante, el Yo de *Die Bestimmung des Menschen*, en este momento de la obra busca deducir el *concepto de fin* y, por ende, la *libertad de la inteligencia*, de otro conocimiento. Más adelante entenderá que éste es independiente y autónomo.

²⁵⁴ Op. Cit. Página 120.

²⁵⁵ Ver nota al pie 231.

profundamente se apoya en la ejecución y la conciencia clara de este procedimiento.²⁵⁶

Si se mantiene en este proceder deberá negar la *voz interna* que lo impulsa a la actividad. Se quedará, de nuevo, en la pura imagen, algo que realmente no quiere. Quiere dejar atrás toda especulación que lo ha hecho dudar, desde el inicio de esta investigación, del punto de vista sobre el mundo que le aparece naturalmente y que está en consonancia con su voz interior.

Tras este momento de duda, el Yo comprende realmente lo que el *espíritu* con el que dialogó trató de indicarle:

Acabo de encontrar el órgano con el que aprehendo esa realidad, y posiblemente con ella cualquier otra realidad. El saber no es ese órgano; ningún saber puede fundamentarse y demostrarse a sí mismo; todo saber presupone como fundamento otro superior, y esa ascensión no tiene fin. El órgano en cuestión es la *fe*; ese reposo voluntario en la perspectiva que se nos ofrece de modo natural, pues solo con esa perspectiva podemos cumplir nuestro destino; la fe es lo que puede acreditar al saber, y lo que erige en certeza y convicción aquello que en caso contrario podría ser mera ilusión. La fe no es un saber, sino una resolución de la voluntad para dar validez al saber.²⁵⁷

Justamente de esta manera es que se debe de entender el término *fe* (*Glaube*) en el pensamiento de Fichte. La fe, tanto en Fichte, como en algunos pasajes clave de Kant,²⁵⁸ no está relacionada con una religión

²⁵⁶ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, Página 122. Este momento recuerda al problema en el que se encontraba la conciencia en la *Wissenschaftslehre Nova metodo* al no poder encontrar un punto de apoyo que no necesitara a su vez ser probado por medio de ser consciente de éste, lo cual se resuelve por medio de la postulación de la *intuición intelectual*. De igual manera que elegir entre dogmatismo e idealismo aquí se resuelve a través de la razón práctica.

²⁵⁷ Op. Cit. Página 122.

²⁵⁸ Con respecto a la *fe* en Kant, Gunter Zoller explica que “a diferencia del saber, no obliga de modo lógico, sino que sigue una racionalidad alternativa en la suposición y en la aceptación de contenidos que de forma puramente teórica no pueden exhibirse. La fe afirmada por Kant no es por tanto, ciega e irracional. Existen más bien buenos motivos de índole racional para adoptarla. Sin embargo, a pesar de toda su dignidad racional,

positiva o revelada, sino que refiere a una certeza que no encuentra explicación por medio de la razón teórica y sólo puede entenderse a través de la razón práctica, es decir por medio de asentir voluntariamente. Parece ser que el uso de *Glaube*²⁵⁹ en Fichte también tiene una fuerte influencia por parte de Jacobi, uno de los críticos más importantes de Kant, para quien, a grandes rasgos, el pensamiento conceptual no era suficiente para explicar la realidad y se debía apelar a la *creencia* y a los *sentimientos* para llegar a ella.

A partir de este momento, la investigación del Yo ya no se regirá por el entendimiento o por la razón teórica, sino por la voluntad, o razón práctica.²⁶⁰ La respuesta estará en un ejercicio de *fe*, entendida de esa manera, como razón práctica. Todas sus convicciones provienen de una voluntad que guía al entendimiento: si ésta se mantiene firmemente orientada hacia lo bueno entonces éste aprehenderá lo verdadero. Por el contrario, si únicamente se buscara el *conocimiento* por medio de la *especulación*, sólo se generaría en el Yo una capacidad para idear teorías que no lo llevarían a nada.²⁶¹

Ahora, el Yo, comprende que toda verdad proviene de la *conciencia moral*. Aquello que la contradiga será falso.²⁶² Es por medio de esta *fe* que todos los seres humanos aprehenden la realidad; por medio del *saber* no hay manera de salir de la representación. El Yo se pregunta: ¿por qué naturalmente los seres humanos refieren a la representación un

estos motivos no son suficientes, sino que requieren de forma complementaria de la aprobación individual con base en la propia resolución y la propia convicción". ZOLLER, Gunter "Systematic Philosophy of Freedom: Kant and Fichte in Critical Comparison", trad. CHARPENEL, Eduardo, en *Tópicos*, Revista de Filosofía, México, 2018, No. 55, páginas 251-274.

²⁵⁹ Para un análisis más profundo del término *Glaube* en Fichte ver: RIVERA de Rosales, Jacinto, "Creencia y realidad en el Fichte de Jena" en *Fichte: Crença, Imaginação e Temporalidade*, ed. F.Gil, Oporto, Campo das Letras, 2002, pp. 67-87.

²⁶⁰ La supremacía de la razón práctica en Fichte.

²⁶¹ Para Fichte, el idealismo es la única filosofía posible, el dogmatismo es una teoría vacía.

²⁶² FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 124.

fundamento externo? y ¿por qué se aferran precisamente a esta fundamentación? Razones especulativas no hay para responder a estas preguntas, la respuesta proviene del *interés* por una realidad que desean producir: “el bueno, sencillamente para producirla; el bajo y sensual, para disfrutarla”.²⁶³ La noción de interés que Fichte utiliza tanto aquí como en el apartado tratado anteriormente sobre la elección entre *dogmatismo* o *idealismo* proviene de Kant, quien define el interés en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* como “aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se vuelve una razón que determina a la voluntad (...)”.²⁶⁴

Ningún ser humano puede desvincularse de este *interés* ni de la *fe* que lo acompaña: “el que es ciego para ella, sigue ciegamente un impulso oculto e irresistible; el que la ve, la sigue teniéndola a la vista y cree porque quiere creer”.²⁶⁵

Con la adición del *interés* y la *fe* al *pensamiento*, la naturaleza del ser humano alcanza su unidad. El *pensamiento* ya no se rige por sí mismo, sino que está sustentado por el *interés* y según sean las disposiciones morales del individuo, serán sus conocimientos. Si el ser humano no es consciente del *interés* y la *fe*, entonces actúa atado a sus conclusiones teóricas, pero si los tiene a la vista, entonces esta obligación desaparece y es el individuo mismo el que conforma su manera de pensar.²⁶⁶ El Yo de la obra no desea ser ciego con respecto a su proceder: “Luego yo debo abrir los ojos; debo conocerme a fondo; debo percatarme de esa obligación; ese es mi destino. Debo, pues, y así lo haré para cumplir ese

²⁶³ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 125.

²⁶⁴ GMS, AK IV, 460.

²⁶⁵ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 125.

²⁶⁶ Cfr. Op. Cit. Página 126.

destino, conformar mi propio modo de pensar”.²⁶⁷ De esta manera el Yo podrá comportarse como un ser completamente *autónomo* y su esencia estaría conformada por sí mismo.

Es importante resaltar que el Yo comprende el papel que la *libre voluntad* ha tenido en este proceso, pues él pudo haber seguido ciegamente la obligación que su impulso natural le dictaba, sin embargo: “no quise ser naturaleza, sino mi propia obra. Y eso he llegado a ser porque lo quise”.²⁶⁸

Contento con la unidad alcanzada en su ser, el Yo quiere seguir la *voz interior* que lo impulsa hacia la acción. Este será, de ahora en adelante, el único punto al que se dirigirá su reflexión: ¿qué hacer? y ¿cómo hacerlo de la mejor manera posible? Todo su pensamiento será remitido a su actuar, pues éste es sólo una forma de acción y a la vez un medio para la acción.

La *conciencia moral* (*Gewissen*) es la *voz interior* que dirige hacia el *deber* la acción del Yo. Las acciones del Yo siempre están determinadas hacia algo, en el sentido en que no se puede actuar en general, como tampoco se puede pensar en general. La *conciencia moral* acompaña al Yo en todo momento y le indica el rumbo hacia el que *debe* dirigirse. Le otorga convicción inmediata: “Escucharla, obedecerle sincera y despreocupadamente sin miedo ni doblez: este es mi único destino, todo

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Op. Cit. Página 126. A lo largo de este capítulo, Fichte hace hincapié en que la naturaleza es lo contrario al ser racional y de alguna manera su enemigo a superar. Esta posición será fuertemente criticada por el círculo de pensadores románticos, así como por Schelling. Por otra parte, hay quienes defienden que la *vocación* del hombre es superar a la naturaleza. Para un análisis de esta posición, así como de su refutación, ver. DE HARO, Vicente, “Duties to Oneself and other Ways of being Bound in Fichte’s Sittenlehre” en *Ways of Being Bound. Perspectives from Transcendental Philosophy and Relational Sociology*, Ed. Torralba, José María; García Martínez, Alejandro; Fernández, Patricio, Promanuscrito, 2021.

el fin de mi existencia".²⁶⁹ Para lograr esto, el Yo tiene *entendimiento* para reconocer el llamado y *fuerza* para ejecutarlo.

En este momento de *BM* ya se ha presentado el *imperativo categórico*²⁷⁰ que Fichte deducirá como el principio de toda moralidad a lo largo de la primera parte de la *Sittenlehre*, como mostraré brevemente a continuación.

El *impulso hacia una actividad absoluta* presentado en el apartado anterior se manifiesta como un *pensamiento* en el Yo.²⁷¹ La forma de este pensamiento, es decir cómo se da en el Yo, es una conciencia inmediata de una determinación en el Yo como inteligencia, es decir una *intuición intelectual*. Un pensamiento originario y primero, constituyente de todo otro pensar²⁷² y principio absoluto del ser del Yo.

En cuanto a su contenido, este *pensamiento* se debe de analizar desde dos puntos de vista distintos, pues el *impulso* determina a *todo el Yo*, sujeto-objeto, pero este último está fuera de toda conciencia. Por eso se debe estudiar la determinación del Yo, que es justamente el *pensamiento* que se está describiendo, desde dos flancos, lo objetivo determinando a lo subjetivo y lo subjetivo determinando a lo objetivo:

En primer lugar, piénsese lo subjetivo determinado por la objetividad. La esencia de la objetividad es un subsistir absoluto, invariable. Aplicado a lo subjetivo, esto da un pensar permanente e invariable, o, en otras

²⁶⁹ Op. Cit. Página 129.

²⁷⁰ La nomenclatura de *imperativo categórico* proviene de Kant, que lo introduce en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: "Finalmente hay un imperativo que, sin colocar como condición del fundamento ningún otro propósito a conseguir mediante cierto proceder, manda este proceder inmediatamente. Este imperativo es *categórico*". GMS A43.

²⁷¹ Al tratarse de la razón práctica el Yo se toma como *inteligencia*, pues es el Yo el que en este momento del sistema fichteano determina al No-Yo. Como se ha mencionado anteriormente, el momento en el que el No-Yo determina al Yo, se explica a través de la razón teórica y fue tratado suficientemente en el capítulo anterior. Fichte, al basar la ética en un principio racional, está siguiendo el planteamiento kantiano que pretende alejarse de la moral basada en los sentimientos que los filósofos empiristas ingleses presentaron.

²⁷² El filósofo puede reflexionar y deducir las condiciones de posibilidad de la conciencia, sin embargo, toda serie del pensar, incluida la del filósofo, comienza con la *intuición intelectual*.

palabras, necesario según leyes. Ahora bien, el impulso determinante es el impulso a la actividad espontánea absoluta. Como contenido del pensamiento deducido se inferiría, por tanto, éste: que la inteligencia tendría que darse a sí misma la ley inquebrantable de la actividad espontánea absoluta.²⁷³

Por otra parte, cuando se piensa lo objetivo determinado por lo subjetivo, que es una facultad absoluta de libertad, lo objetivo es “determinado, producido, condicionado; el pensamiento indicado sólo es posible bajo la condición de que el Yo se piense a sí como libre”.²⁷⁴ Luego ambos momentos de determinación se determinan entre sí para así aproximarse a la determinación completa del Yo.²⁷⁵ El resultado de esta determinación recíproca es que la *ley inquebrantable de la actividad espontánea absoluta* únicamente se da cuando el Yo se piensa como libre, y viceversa, cuando el Yo se piensa como libre entonces la ley se presenta necesariamente. Fichte aclara que este pensamiento no es impuesto, ni un pensamiento particular, sino que es “la manera necesaria de pensar nuestra libertad”.²⁷⁶ Es decir, no es una necesidad ontológica, lo cual sería impropia de la filosofía trascendental fichteana, sino que justamente está condicionado a que se piense en general.²⁷⁷ El contenido principal de la deducción planteada, lo expresa Fichte de la siguiente manera:

²⁷³ FICHTE, Johann, Gottlieb, *Ética*, trad. Rivera de Rosales, Jacinto, Madrid, Ediciones Akal, 2005, Parágrafo 3.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Aquí se encuentra otra ejemplificación del dinamismo que se da en el sistema de Fichte a través de la limitación del Yo (Tercer principio fundamental), y por ende del método sintético del mismo. Lo objetivo determina lo subjetivo (A), seguido de lo subjetivo determina a lo objetivo (B), luego la determinación recíproca entre A y B. De esta manera se puede pensar la realidad no sólo desde un punto de vista, lo cual sería dogmático, sino a través de una síntesis que permite aproximarse a una unidad que es inalcanzable para la conciencia.

²⁷⁶ FICHTE, Johann, Gottlieb, *Ética*, trad. Rivera de Rosales, Jacinto, Madrid, Ediciones Akal, 2005, Parágrafo 3.

²⁷⁷ Esta aclaración es importante pues ayuda a comprender cómo la filosofía de Fichte no pretende postular verdades absolutas ajenas al ser humano, cómo sí las plantean los dogmáticos, sino que parte de la experiencia humana y busca comprender cómo existe una necesidad trascendental común a todos los seres racionales, en ésta.

El ser racional, *considerado en cuanto tal*, es absoluto, autónomo, totalmente el fundamento de sí mismo. Originariamente, es decir, sin su intervención, no es absolutamente nada: lo que debe *llegar a ser* se lo ha de hacer él mismo mediante su propia acción.²⁷⁸

Todo ser racional, *debe* pensarse como *inteligencia* libre. Parecería haber una contradicción en esto, pues se da relación entre una *necesidad* de pensamiento que a la vez tiene como esencia la *libertad*. Pero de hecho no la hay. Por ello es importante no olvidar que ambas determinaciones son realmente la misma y originaria en el Yo. La libertad no depende de la necesidad de pensamiento, ni viceversa, sino que son el mismo momento. La libertad se presenta como un *Faktum* de la razón en la experiencia, pero se puede querer explicar su fundamento a través de la reflexión y de esa manera convertirla en una mera ilusión. No hay ningún fundamento teórico que convenza de no querer deducir la libertad de algo más, pero sí hay uno práctico: “la firme decisión de otorgar el primado a la razón práctica, de considerar a la ley moral como la verdadera y última determinación de su ser, sin convertirlo en ilusión yendo más allá mediante sutilezas (...)”²⁷⁹ Se debe tener *fe* en la libertad propia. Y es esta *fe*, la que precisamente sucede en este momento para el Yo de *BM*, la que permite estar firmemente convencido de un mundo externo e inteligible.

Deducido por Fichte, el *imperativo categórico* no es un pensamiento particular, sino la manera *necesaria* en que el ser racional ha de pensarse a sí mismo, es decir, como *autónomo*. Es la *voz interior* que el Yo de *BM* aprehende con el pensamiento y que le indica justamente esta *necesidad* de *autonomía*. A la determinación de este pensamiento, lo que es pensado en él, se le llama *deber ser* en contraposición al *ser*. Pues un *deber ser* es el

²⁷⁸ FICHTE, Johann, Gottlieb, *Ética*, trad. Rivera de Rosales, Jacinto, Madrid, Ediciones Akal, 2005, Parágrafo 3.

²⁷⁹ Ibid.

resultado de la acción libre de la inteligencia, que no necesariamente se expresa en un *ser* en la realidad.

Con la deducción del *imperativo categórico*, termina la primera parte de la *Sittenlehre*. En la segunda parte, Fichte presenta la deducción de las condiciones de aplicabilidad de la ley moral. Toda aplicación debe ser empírica, por ello en este momento se habla de un Yo que ya está en relación con la experiencia. Entre estas condiciones de aplicabilidad se encuentra que el Yo debe ser *corpóreo*²⁸⁰ y es por medio de este cuerpo que el Yo empírico experimenta el *impulso* que es la manifestación de la *tendencia hacia la autoactividad absoluta*, mencionado anteriormente. A la conciencia de esta *tendencia*, si es indeterminada, Fichte la llama *anhelo*. Si en cambio está determinada se llama *deseo*. El *impulso* es la experiencia sensorial de un *deseo* y puede darse de dos distintas formas en la experiencia. Allen Wood lo explica de la siguiente manera:

El impulso fundamental del Yo (*Grundtrieb, Urtrieb*) es originalmente uno, pero es experimentado en dos formas: el *bajo* o *impulso natural* (*Naturtrieb*), que expresa la vida orgánica del Yo, así como su dependencia de la materia natural; y el *alto* o *impulso puro* (*reiner Trieb*), que expresa la tendencia del Yo hacia la libertad absoluta e independiente; libertad por la libertad misma.²⁸¹

Este último es la fuente del principio moral. Se podría pensar en una contradicción entre estas dos facetas del impulso originario pues, como explica Vicente de Haro:

por un lado (tesis de la antinomia) la libertad está solamente en el aspecto formal (*impulso puro*), pero por otro (antítesis) “realmente no hago nunca

²⁸⁰ Fichte hace una extensa deducción del cuerpo en su obra *Grundlage des Naturrechts* cuya versión en español puede consultarse: FICHTE, Johann Gottlieb, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Trad. Villacañas Berlanga, José; Ramos Valera, Manuel; Oncina Coves, Faustino, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1994.

²⁸¹ WOOD, Allen, “Fichte’s Philosophy of Right and Ethics” en *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, Página 188 (traducción propia).

nada ni jamás puedo hacer nada que no esté exigido por el impulso natural, porque él agota todo mi actuar posible".²⁸²

Por lo que parecería que la libertad en la acción no tiene efecto alguno en la realidad. Por lo tanto, Fichte, consecuente con su método sintético, explica que esta contradicción se resuelve por medio del *impulso moral* (*moralischer Trieb*), un impulso mixto.²⁸³ La forma de éste proviene del *impulso puro*, es decir tiende hacia la *actividad absoluta e independiente*, y su materia, del *impulso natural*. Ambos llegan a ser un mismo impulso, el *impulso moral*.

Por último y para terminar de perfilar las condiciones de la aplicabilidad del principio moral en la acción. Fichte explica que es a través de la *convicción* que el ser racional sabe cuál es su deber al actuar. Por lo tanto, como indica Alejandro Vigo, el *imperativo categórico* podría frasearse como "obra sin más de acuerdo con tu convicción de tu deber",²⁸⁴ por lo tanto "tiene que haber, pues, -concluye Fichte – un criterio absoluto de la corrección de mi convicción".²⁸⁵ ¿Cómo se llega a esta convicción? El *impulso moral* está dirigido a obtener un conocimiento determinado de un objeto determinado: ¿Cómo debe ser dicho objeto?²⁸⁶ En este conocimiento no se encuentra la convicción como tal, sino que ésta proviene de un sentimiento especial. Fichte distingue entre el conocimiento teórico de que *cierta acción debe ser* y la *convicción consciente de que el Yo debe llevar a cabo dicha acción*. Allen Wood lo explica de la siguiente manera:

²⁸² DE HARO, Vicente, "Una discusión sobre la posición sistemática de la *Metaphysik der Sitten* de Kant y la *Sittenlehre* de Fichte" en *Tópicos Revista de Filosofía*, Ciudad de México, No. 54, 2018, páginas 148-168.

²⁸³ Cfr. Ibid.

²⁸⁴ VIGO, Alejandro, "Conciencia moral y destinación del hombre. La radicalización de un motivo kantiano en el pensamiento de Fichte" en *In umbra intelligentiae, Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2011, páginas 873-894.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Cfr. Ibid.

La *especulación teórica*, de acuerdo con Fichte, por sí misma nunca llegará a certezas (...) La certeza o convicción necesaria para una acción moral requiere una decisión práctica, proveniente de un sentimiento de armonía entre el Yo puro y el yo empírico. La convicción consciente no garantiza que el juicio teórico sobre lo que un agente *debe* hacer sea correcto. Nuestras facultades cognitivas son falibles, y el error teórico es posible. Pero el sentimiento de convicción que provee la consciencia es una certeza de que he seguido el mejor juicio sobre qué hacer. Y para Fichte, nada más se me puede pedir. Desde el punto de vista de la moral, las acciones requeridas por el deber son aquellas que están acompañadas por esta convicción consciente y la aplicación de la ley moral consiste en seguir la propia consciencia.²⁸⁷

Se entiende que se *siente* este sentimiento de convicción al seguir el *imperativo categórico* en todo actuar, es decir, al pensarse a sí mismo necesariamente como autónomo.

Estas condiciones para la aplicabilidad del principio de moralidad se pueden ver reflejadas en el discurso del Yo de *BM* al mencionar tanto al *entendimiento* que posee para reconocer el llamado de la voz interna, como a la *fuerza* para ejecutar su deber. No es sino hasta la tercera parte de la *Sittenlehre* que Fichte explica la aplicación efectiva del principio de moralidad.

Intersubjetividad

Retomo ahora el momento en el que el Yo de *BM* se encuentra tras captar la realidad por medio de la fe y el deber hacia la acción. A éste le aparecen representaciones en el espacio de *seres semejantes a él*. Por medio de la especulación (algo que se trató extensamente en el capítulo anterior), éstos serían únicamente productos de su imaginación. En

²⁸⁷ WOOD, Allen, "Fichte's Philosophy of Right and Ethics" en *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, página 189.

cambio, a través de la *conciencia moral*, el Yo *debe* considerarlos idénticos a su ser:

Sean lo que fueren estos seres en sí, y por sí, tú debes tratarlos como seres subsistentes por sí, libres, autónomos, absolutamente independientes de ti. Da por sentado que pueden proponerse fines independientes de ti y exclusivamente por sí mismos; nunca perturbes el cumplimiento de esos fines, sino más bien favorécelo hasta donde alcancen tus facultades. Respeta su libertad: abraza con amor sus fines, como haces con los tuyos.²⁸⁸

Aquí aparece otro elemento central de la filosofía fichteana desde el periodo de Jena: la intersubjetividad como condición de posibilidad para la autoconciencia del Yo. Esta noción se presenta en el contexto de la deducción del concepto de derecho natural que Fichte hace en *Grundlage des Naturrechts*:

Fichte tiene que mostrar que la intersubjetividad es condición de posibilidad de la propia autoconciencia del individuo, en cuanto éste se sabe él mismo libre, de modo tal que “ser (y saberse) un individuo autoconsciente libre”, por un lado y “ser (saberse) uno más entre otros individuos autoconscientes libres”, por el otro, no son sino el anverso y el reverso de una misma medalla, es decir, fenómenos inseparables, dentro del despliegue que da cuenta de la posibilidad de la autoconciencia como tal.²⁸⁹

La libertad del Yo sólo es posible si es limitada a su vez por otros seres racionales libres, y esta interacción es la base de todo orden jurídico para Fichte. Si bien en *BM* no se presenta de manera elaborada la teoría de la intersubjetividad que Fichte desarrolló extensamente en la *Grundlage des*

²⁸⁸ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 130.

²⁸⁹ VIGO, Alejandro, “Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano” en *Metafísica y persona*, *Revista sobre filosofía, conocimiento y vida*, Málaga, UPAEP, 2016, Revista número 15.

Naturrechts, esto no implica que se desdiga de la misma.²⁹⁰ Pues claramente se muestra como una consecuencia directa de la conciencia moral en este punto de la obra.

Por otra parte, al Yo de *BM* también se le presentan representaciones en el espacio de *seres inanimados*: la especulación los reduce a productos de la facultad imaginativa, pero la *conciencia moral* establece su existencia como medios de *necesidad, placer y apetito*. Asimismo, la *conciencia moral* le indica al Yo el uso correcto de dichos *medios*, uso en el cual ante todo *debe* respetar lo que les corresponde a otros seres humanos.²⁹¹ El pensamiento está subordinado a este proceder, por eso el Yo debe *creer* en las leyes naturales que los objetos le presentan y por lo tanto atribuirles existencia independiente de la suya.

De todo esto, se desprende que no hay ningún *ser* que no le concierna: todo se relaciona con él y no de cualquier manera, sino por medio de su *actividad moral*: “Mi mundo es el objeto y la esfera de mis deberes, y nada más”.²⁹² El Yo transfiere esta certeza a todos los *seres humanos*, inclusive a aquellos que no han reconocido aun temáticamente esta *vocación moral*, pues si no confieren la realidad de su mundo a través de sus *deberes*, seguro que lo harán en la demanda de sus *derechos*: “Lo que tal vez no se exija a sí mismo, ciertamente se lo exige a otros en relación con él: que lo traten con cordura y consideración, con pertinencia, no como un ente desprovisto de razón, sino como un ser libre y autónomo”.²⁹³ Esta

²⁹⁰ No me es posible desarrollar completamente la deducción de esta noción tan importante para la filosofía de Fichte en el presente trabajo por motivos de extensión. Pero consúltese para una detallada explicación: VIGO, Alejandro, “Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano” en *Metafísica y persona, Revista sobre filosofía, conocimiento y vida*, Málaga, UPAEP, 2016, Revista número 15.

²⁹¹ Otra de las condiciones de posibilidad para la autoconciencia del Yo que Fichte describe en la *Grundlage des Naturrechts*, es la existencia de la propiedad privada. Cfr. FICHTE, Johann Gottlieb, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Trad. Villacañas Berlanga, José; Ramos Valera, Manuel; Oncina Coves, Faustino, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1994.

²⁹² FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 132.

²⁹³ Op. Cit. Página 133.

exigencia les obligará en última instancia a que traten a los demás de la misma manera, aunque únicamente fuera para que lo cumplan con ellos.

Después de tanta investigación, el Yo llega al fundamento de su experiencia y no es la representación: “(...) sino la necesaria fe en nuestra libertad y fuerza, en nuestro obrar verdadero y en ciertas leyes del obrar humano, lo que fundamenta toda conciencia en una realidad existente fuera de nosotros”.²⁹⁴

El Yo necesita actuar y es por esto por lo que surge en él la conciencia del mundo sensible. No se actúa porque se conoce, sino que se conoce porque se *debe actuar*: “la razón práctica es la raíz de toda razón”.²⁹⁵

Aquí, Fichte muestra por completo la supremacía que la razón práctica tiene en su filosofía, al punto de explicar el mundo externo a través de un postulado²⁹⁶ práctico de la misma:

A los ojos de Fichte la moralidad es, más precisamente, la conciencia moral con su imperativo de obrar según la convicción del propio deber, la que exige, en definitiva, la realidad de un mundo de objetos materiales que puedan ser empleados como medios para la realización de los fines de la propia moralidad.²⁹⁷

²⁹⁴ Op. Cit. Página 135.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ La noción de *postulado* en Fichte proviene de la teoría de los postulados kantiana presentada en la Crítica de la razón práctica. Kant define un postulado como: “una proposición *teórica*, pero que no es demostrable como tal, sino en cuanto depende inseparablemente de una ley *práctica* que vale incondicionalmente a priori.” KpV A220

²⁹⁷ VIGO, Alejandro, “Conciencia moral y destinación del hombre. La radicalización de un motivo kantiano en el pensamiento de Fichte” en *In umbra intelligentiae, Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2011, páginas 873-894.

La acción y el Estado

Luego de comprender el fundamento de la realidad a través de la razón práctica, el Yo profundiza en lo que implica *actuar* y hacia dónde dirige su actividad.

La acción siempre está dirigida a un *fin*, entendido como consecuencia buscada, pero éste no es su fundamento de determinación. Se actúa porque la *conciencia moral* dicta que se debe actuar, y esta misma conciencia advierte que a toda acción le corresponde un devenir en la realidad, distinto a lo que ya está.²⁹⁸ Aquí Fichte demuestra que su ética no es *consecuencialista*, sino que, como Vicente de Haro explica:

Las acciones moralmente buenas lo son porque la forma de su máxima, su *Bestimmungsgrund*, está determinada por la razón práctica legislativa expresada en el imperativo categórico, pero claro que – como todas las acciones – tienen un fin, es decir, la materia de la máxima, determinada en sí por esa forma racional.²⁹⁹

El Yo, dirigido por su *conciencia moral*, desea la consecución de un mundo mejor al que se le presenta, éste no puede ser el último estado de las cosas. Si fuera el último estado de las cosas entonces el llamado de la *conciencia moral* que lo lleva a la acción y que funda toda su realidad no tendría sentido: “Sencillamente no puedo concebir la situación actual de la humanidad como aquella que puede perdurar, concebirla como su destino último y completo”.³⁰⁰

El estado actual sólo puede ser un momento en el proyecto de consecución de un mundo mejor. El Yo describe detalladamente, en este

²⁹⁸ Cfr. FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, páginas 137-138.

²⁹⁹ DE HARO, Vicente, “Duties to oneself and other ways of being bound in Fichte’s Sittenlehre” en *Ways of being bound. Perspectives from Transcendental Philosophy and Relational Sociology*, Ed. Torralba, José María; García Martínez, Alejandro; Fernández, Patricio, Universidad de Navarra, Pamplona, 2020.

³⁰⁰ Op. Cit. Página 139.

pasaje de su monólogo, las circunstancias en las que se encuentran las personas de su época. Sufren por causa de la manera azarosa en la que se comporta la *naturaleza*. Para él, esto no puede continuar: los actos de razón no pueden perderse en el *caos* natural. En algún momento el ser humano deberá dominar la naturaleza y a partir de ello, con ayuda de la ciencia, podrá comprender todas sus leyes y regir su comportamiento.³⁰¹

Sin embargo, no es la naturaleza la que peores daños ocasiona a la humanidad, sino la misma libertad humana: “El enemigo más cruel del hombre es el propio hombre”.³⁰² El Yo da ejemplos de eventos que suceden en su tiempo, como las luchas entre pueblos bárbaros que buscan conquistarse los unos a los otros. Pero también suceden dentro de los Estados, donde los seres humanos deberían ser iguales entre sí por decreto de la ley; aún ahí existe la desigualdad propiciada por los que tienen el poder y que no buscan crear un frente común a través de pensamientos variados, sino que se rigen por intereses egoístas.³⁰³ El Yo explica este problema a través de la dinámica que se da entre *buenos* y *malos*:

El bien es siempre lo más débil, pues es simple y sólo puede ser amado por sí mismo; el mal atrae a cada individuo con la promesa que resulta para él la más seductora, y los corruptos, siempre en conflicto entre sí, pactan tregua tan pronto vislumbran el bien a fin de hacerle frente con la fuerza unida de su degeneración. Pero en realidad su resistencia apenas es necesaria, pues los buenos, por malentendido o por error, por desconfianza o por secreto egoísmo, siguen combatiéndose entre sí; y frecuentemente con tanta más violencia cuanto más sinceramente aspire a imponer cada uno por su parte lo que ha reconocido como lo mejor.³⁰⁴

³⁰¹ Cfr. Op. Cit. Páginas 140-142.

³⁰² Op. Cit. Página 143.

³⁰³ Cfr. Op. Cit. Páginas 143-144.

³⁰⁴ Op. Cit. Página 144.

Si este proceder continuara eternamente, todos los buenos propósitos del ser humano desaparecerían sin dejar rastro alguno y la existencia humana no tendría sentido. Para el Yo esto no puede ser así; hay indicios de que el mal puede superarse en la historia de la humanidad. Los pueblos salvajes han dejado de serlo y se han convertido en civilizaciones poderosas a través de la educación.

El fin último de la humanidad es la creación de un Estado único en el que se evitaría todo tipo de conflicto en aras de alcanzar una cultura que aún no es concebible. Esto sólo puede ocurrir “el día en que la opresión alcance su punto culminante y se vuelva absolutamente insoportable, y los oprimidos recobren en la desesperación una fuerza que el valor, del que se les privó hace siglos, no pudo darles”.³⁰⁵ A partir de ese momento, los oprimidos no aceptarían algo que no sea una igualdad permanente entre todos.

Para permanecer en esta igualdad, el Yo propone obligaciones idénticas, en donde los ciudadanos sean los legisladores, de esta manera no sólo se teme ser quien cometa una injusticia, sino también quien la consienta.³⁰⁶ En este Estado, la posibilidad de guerra con otros Estados sería nula pues no existirían desigualdades entre ellos que las propiciarán. Por otra parte, también se habría erradicado la decisión voluntaria de actuar de manera incorrecta, pues ningún ser humano quiere el *mal* por sí mismo, sino sólo por las ventajas que éste podría propiciarle, pero en un Estado como el que el Yo describe, la ley no permitiría provecho alguno a raíz del mal: “El uso de la libertad para el mal ha desaparecido; el hombre debe decidir, bien renunciar a su

³⁰⁵ Op. Cit. Página 148. Este pasaje recuerda a lo que Hegel describirá más adelante como la dialéctica del amo y el esclavo, en su *Phenomenologie des Geist*.

³⁰⁶ Esta argumentación recuerda a una de las formulaciones kantianas del imperativo categórico: “Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente par aun reino de los fines simplemente posible”. KrV Ak. IV, 439.

libertad y convertirse resignadamente en un rueda pasiva de la gran máquina del universo, bien emplearla para el bien”.³⁰⁷ En este clima de prosperidad es en el que la humanidad puede unir sus fuerzas para combatir el único enemigo que le resta: la naturaleza. Y a partir de ahí consolidarse como un *cuerpo único* donde los perjuicios individuales se conviertan en bienes colectivos.

El Estado descrito y la consecución de éste es el fin de la acción terrena para el hombre. Es aquello en lo que tendría que desembocar toda acción buena del ser humano, un fin necesario de la *vida racional*: “Y así es. Es alcanzable en la vida y a través de la vida, puesto que la razón me ordena vivir”.³⁰⁸ Antes de avanzar, es importante recalcar de nuevo que Fichte no propone una ética consecuencialista, es decir las acciones no son buenas porque llevan a un fin, sino que llevan a ese fin por ser buenas.³⁰⁹

Voluntad y la vida futura

Tras analizarlo, el Yo, comprende que la consecución de un Estado perfecto, no puede ser la última meta de la humanidad. Si se llegará a éste, las acciones realizadas por los seres racionales que lo habitaran no tendrían ya sentido. Esto no puede ocurrir, pues *la razón* no está al

³⁰⁷ Op. Cit. Página 152. Gunter Zöller observa de manera muy pertinente como este único fin de la libertad humana en el ámbito jurídico puede desembocar en un autoritarismo racional: “El objetivo y el fin del perfeccionamiento moral es la mera libertad como tal: la edificación de un mundo natural y social conforme a la razón pura. En el orden ético cósmico todos deben actuar de forma igualmente racional y de modo uniforme, sin consideraciones respecto a las diferencias individuales, las cuales más bien deben hacerse desaparecer (...) este esfuerzo obligatorio en aras de una praxis más allá de lo individual y puramente racional tiene tintes, en la concepción ética de Fichte de la libertad, de una coacción virtuosa, la cual amenaza con convertir la libertad originaria en un régimen de reglas”. ZOLLER, Gunter “Systematic Philosophy of Freedom Kant and Fichte in Critical Comparison”, trad. CHARPENEL, Eduardo, en *Tópicos*, Revista de Filosofía, México, 2018, No. 55, páginas 251-274. Este rasgo autoritario de la filosofía de la libertad fichteana puede apreciarse en sus escritos políticos tardíos, *El Estado comercial cerrado y Discursos a la nación alemana*.

³⁰⁸ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 154.

³⁰⁹ Cfr. DE HARO, Vicente, “Duties to oneself and other ways of being bound in Fichte’s Sittenlehre” en *Ways of being bound. Perspectives from Transcendental Philosophy and Relational Sociology*, Ed. Torralba, José María; García Martínez, Alejandro; Fernández, Patricio, Universidad de Navarra, Pamplona, 2020.

servicio de la *existencia* sino “la existencia al servicio de la razón. Una existencia que no satisface por sí misma a la razón y que no resuelve todas sus preguntas es imposible que se trate del verdadero ser”.³¹⁰

Por otra parte, las acciones que se realizan por el llamado de la *conciencia moral* no parecen ser suficientes para llegar al Estado descrito. El Yo moral apunta sus acciones hacia ese orden perfecto, de eso no hay duda, sin embargo, la mayoría de sus buenas intenciones no tienen un efecto palpable en la consecución del Estado. Los verdaderos cambios en el mundo parecen darse a través de leyes naturales que no dependen, ni reparan, en las buenas o malas intenciones del ser humano. El Yo comprende que en este escenario podría parecer más sabio dejar de esforzarse por obedecer su *conciencia moral*: “Para ser consecuentes con nosotros mismos debería negar la obediencia a esa voz de la ley moral, y reprimirla como una ensoñación falsa y disparatada”.³¹¹

Esto no puede ser así, desobedecer la *conciencia moral* implicaría eliminar el fundamento de toda realidad más allá de la representación. Lo que la voz de la *conciencia moral* le exige, el Yo lo tiene por racional y la razón es parte esencial de su propio ser. Negar la *conciencia moral* implicaría negarse a sí mismo. Debe existir un provecho para las acciones ejecutadas; esto claramente no sucede en el mundo *terrenal*, por lo tanto, *debe haber un mundo ultraterreno* en el que suceda.

Este *mundo ultraterreno* no es más que el *fin necesario* que el Yo, a través de su racionalidad, añade a la obediencia de su *conciencia moral*. En el mundo actual la intención y el ánimo con que el Yo ejecute su acción y cumpla con su deber no determina del todo el efecto que ésta misma tiene en la materia. Si el último fin de la Humanidad fuera la consecución de un Estado pleno en la Tierra, entonces quizá sería más

³¹⁰ Op. Cit. página 155.

³¹¹ Op. Cit. Página 157.

fácil conseguir esto a través de un mecanismo infalible que determinara las acciones humanas y dejara de lado su libertad. Pero el Yo es libre y su valor no está en la dimensión material de la acción como tal, sino en la “libre determinación de la libertad con arreglo al mandamiento – y rigurosamente a ningún otro fin, según nos dice la voz interior de la conciencia”.³¹² Con todo, desde el fundamento de determinación de la razón y la conciencia, es necesario que exista el objeto último de la acción moral y por tanto es necesario aquel *mundo ultraterreno*:

Y así el mundo eterno se abre luminoso ante mí y la ley fundamental de su orden se muestra clara a ojos de mi espíritu. En ese mundo es única y exclusivamente la *voluntad*, oculta como está para todo ojo mortal en la oscuridad secreta de mi alma, el primer eslabón de una cadena de consecuencias que discurre a través de todo el reino invisible del espíritu, tal como en el mundo terreno la *acción*, un cierto movimiento de la materia, se convierte en el primer eslabón de una cadena material que recorre el sistema entero de la materia.³¹³

Antes de continuar con la descripción que el Yo da sobre el *mundo ultraterreno*, conviene mencionar que precisamente éste es el argumento que Kant utiliza para postular la inmortalidad del alma en la *Crítica de la razón práctica*. Para Kant no es posible adecuarse plenamente a los mandatos de la ley moral en el mundo sensible, sino que los seres racionales únicamente son capaces de progresar infinitamente hacia esta adecuación. Pero para que exista un progreso infinito del ser racional, entonces es necesario postular una existencia infinitamente duradera del mismo.³¹⁴

Tras la postulación del mundo ultraterreno el Yo de *BM* comprende que él radica en ambos mundos a través de su *voluntad*. Por medio del *querer*

³¹² Op. Cit. Página 159.

³¹³ Op. Cit. Página 159.

³¹⁴ Cfr. *KpV* 122-123

(buena voluntad) el Yo pone en movimiento su voluntad, que ya es elemento del mundo supraterrrenal, y se expresa en el mundo terreno a través de una acción concreta. Aunque sea ciudadano de ambos mundos, el Yo comprende que el punto de apoyo real de su existencia se encuentra en el mundo en el que su voluntad (aquello que considera absolutamente suyo) tiene valor por sí misma: “Yo no deseé tanto la acción, sino más bien la voluntad; sólo esta fue pura y completamente obra mía”.³¹⁵ La acción que le sigue a la voluntad está determinada a la vez por las leyes naturales del mundo terreno; la voluntad es la *fuerza activa* de ambos mundos.

Gracias a la aparición del mundo supraterrrenal por medio de la *fe*, el Yo ya no tiene que preocuparse por no presenciar los efectos finales que su obediencia a la *conciencia moral* tenga en la consecución del *fin* terreno que la misma conciencia le muestra: “En conclusión: yo no promuevo el fin terreno por sí mismo, como finalidad última, sino porque mi verdadero fin último, la obediencia a la ley, no se me manifiesta de otro modo en el mundo presente sino como promoción de aquel fin”.³¹⁶

En el mundo sensible, el Yo es responsable sólo del *querer* (*buena voluntad*) de su acción, que se da por la obediencia de su *conciencia moral*, mas no del resultado y provecho exacto que se desprenda de ésta, pues esto suele perderse en el intrincado laberinto de las leyes naturales.

De esto, el Yo concluye que debe haber una vida más allá de la terrena en donde el llamado de su *conciencia moral* sí sea provechoso. Esto no convierte a la vida terrena en inútil y despreciable, ésta existe para el desarrollo de la razón y es un medio para la vida futura. De nuevo es la

³¹⁵ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 161.

³¹⁶ Op. Cit. Página 162.

voluntad y en el caso de los individuos, la *buena voluntad*, la que conecta ambas vidas:

Y la buena voluntad en este mundo, según la ley fundamental del mismo, no procura ningún provecho. Por eso, solo puede ser mediante la buena voluntad, debe necesariamente ser mediante ella, como trabajamos para la otra vida y para el objetivo siguiente que se nos establecerá una vez allí; sólo mediante las consecuencias invisibles para nosotros de la buena voluntad, conquistamos en aquella vida un punto de apoyo firme, a partir del cual podremos luego avanzar.³¹⁷

Que la buena voluntad debe tener consecuencias el Yo ya lo sabe, pero no sabrá cuáles son éstas mientras se encuentre en la vida terrenal, en este sentido es que esta vida es una vida *en la fe*, con respecto a la vida venidera. En la vida futura, el Yo tendrá visión de lo que su buena voluntad produjo, y esto será aquello³¹⁸ que le permitirá seguir actuando conforme a su *conciencia moral*.

Es de este modo que la vida terrena es un medio para la vida que le seguirá: “Esta vida presente es el comienzo de nuestra existencia; se nos concede gratuitamente una dotación para ella y una base firme; la vida futura es la continuación de esta existencia, pero somos nosotros esta vez quienes debemos procurarnos un comienzo y punto de apoyo determinado”.³¹⁹ Y esto mismo podría pasar en la siguiente vida si no se vieran los resultados de la buena voluntad que se ejerciera en ella:

Este mundo presente existe para nosotros únicamente a través del mandamiento del deber; el otro mundo se nos aparecerá igualmente a

³¹⁷ Op. Cit. Página 164.

³¹⁸ Las circunstancias determinadas que ya encuentra en el mundo actual y que conforman su mundo como esfera del deber.

³¹⁹ FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 165.

través de otro mandamiento del deber: pues no cabe otra manera de que pueda existir un mundo para el ser racional.³²⁰

Una vez terminada la explicación sobre el mundo supraterráneo y la vida más allá de la actual, el Yo comprende que ambos se derivaron de dos proposiciones, inmediatas en su ser, sin las cuales no se podría discutir la creencia sobre éstos en absoluto:

La primera proposición de mi razonamiento fue: la volición conforme a la ley es exigida por sí misma – conocimiento que solo puedo hallar en mi interior y de ningún otro modo –. La segunda proposición de mi razonamiento fue: esta exigencia es conforme a la razón, constituye la fuente y el patrón de todo lo demás que es conforme a la razón, no se rige por nada, sino que ella es lo que debe regir y de lo que debe depender todo lo demás – convicción que tampoco podría obtener de fuera, sino solo en mi interior, a través de la aquiescencia inquebrantable que desde mi libertad concedo a esa exigencia –.³²¹

Ambas proposiciones no pueden ser probadas, sino que están basadas en la *fe*. El Yo finalmente comprende por qué anteriormente no había logrado atender estas cuestiones espirituales: para captar el mundo suprasensible y la vida eterna se debe renunciar a todo lo sensible y a sus fines, a la convicción de que todo actuar debe tener un resultado mundano fuera del que actúa. El Yo ha de entregarse a la voluntad convencido de que esta entrega está dictada por la razón en sí. El Yo concluye:

Para decirlo de una vez: solo mediante una enmienda radical de mi voluntad brilla una luz nueva sobre mi existencia y mi destino; sin tal enmienda, por mucho que reflexione, por excelentes que sean mis dotes intelectuales, reinarán las tinieblas en mí y en torno a mí. Solo la

³²⁰ Op. Cit. Página 166.

³²¹ Op. Cit. Página 170.

enmienda del corazón conduce a la sabiduría verdadera. ¡Que mi vida entera fluya sin descanso hacia ese único fin!³²²

Voluntad suprema

Cuando el Yo afirma que su voluntad debe tener consecuencias en el *mundo suprasensible*, ello conlleva un supuesto importante: hay una *ley* válida que rige dicho mundo, por la cual se garantizan las consecuencias de la voluntad. El concepto de *ley* refiere a la adopción firme que la razón tiene sobre una proposición y la negación completa de su contrario. La ley en el *mundo suprasensible* no puede ser dada por la voluntad del yo finito o la de otros seres finitos como él, más bien estas voluntades están sometidas a dicha ley. Fichte hace una analogía de esta relación con la que los movimientos físicos tienen con las leyes naturales que los rigen. Que el Yo de la obra mueva su mano no establece la ley que permite dicho movimiento, todo lo contrario, el movimiento de su mano está regido por esta ley natural. De la misma manera, la voluntad de los seres finitos sólo puede producir algo por la existencia de una *ley* que la rige.³²³

El Yo comprende su voluntad de una manera *dual*: en parte como mera *volición*, un acto interno referido a sí mismo donde la voluntad se agota a sí misma en dicho acto y el sujeto posee total control sobre ella. En parte como una *realidad fáctica*; primero para el sujeto en cuanto considere su voluntad como consumada; segundo, fuera del sujeto, manifestándose en el *mundo sensible*, como movimiento y en el *mundo suprasensible*, como principio de una serie de consecuencias que el Yo no puede comprender en su estado actual. En la instancia de la voluntad como *realidad fáctica*, ésta no depende del sujeto sino de la ley a la cual

³²² Op. Cit. Página 173.

³²³ Cfr. Op. Cit. Página 177-178.

su voluntad se encuentra sometida: en el *mundo sensible*, la ley natural; en el *mundo suprasensible*, la ley suprasensible.³²⁴

La ley del *mundo suprasensible*, que el yo únicamente puede intentar describir³²⁵, no puede presuponer un *ser subsistente en reposo* que a través de la voluntad comenzara a actuar, sino que ha de suponer un ser subsistente que es en sí mismo *Voluntad* activa:

Pues, y este es el núcleo de mí creencia, mi voluntad debe actuar eficazmente por sí misma, sin instrumento alguno debilitador de su manifestación, en una esfera perfectamente homogénea con ella, como la razón sobre la razón, como el ser espiritual sobre el ser espiritual; en una esfera donde la voluntad realmente no establece la ley de la vida, de la actividad, de la continuidad, sino que en sí misma contiene esa ley; que actúa, por tanto, sobre una razón *autoactiva*. Y razón autoactiva es justamente voluntad. La ley del mundo suprasensible sería por tanto *una voluntad*.³²⁶

Se asume, pues, una voluntad que opera por sí misma, que puede realizar sus fines sin el concurso de otros medios pues en ella se identifican la acción y el resultado de ésta. Una voluntad que es su propia ley, eterna e inmutable:

donde la voluntad conforme a la ley de los seres finitos provoca consecuencias inevitables; algo que sólo la voluntad de tales seres finitos puede lograr, puesto que ella es inamovible para todo lo demás y todo lo demás es para ella como si no existiera.³²⁷

Esta voluntad suprema es el vínculo entre sí misma y todos los seres finitos; el *querer* de sus voluntades se da en ella y la *altera* conforme a su propia ley. De esta manera el Yo está vinculado a un *mundo espiritual*,

³²⁴ Cfr. Op. Cit. Página 178.

³²⁵ “Recuerdo que yo tan solo busco aclarar y explicarme esta noción que encuentro ante mí, firme y bien definida; yo no puedo ni debo añadir nada”. Op. Cit. Página 178.

³²⁶ Op. Cit. Página 179.

³²⁷ Ibid.

producto de una voluntad suprema, y éste se le presenta a través de la *voz interior* que le exige actuar:

Nada hay en mí verdaderamente real, permanente e imperecedero, sino estos dos elementos: la voz de mi conciencia y mi libre obediencia. Mediante la primera, el mundo espiritual baja hasta mí y me engloba como uno de sus miembros; mediante la segunda, yo me elevo hasta ese mundo, lo aprehendo y actúo eficazmente en él. Pero la voluntad infinita siempre media entre ese mundo y yo, pues es la fuente primera de donde ambos procedemos. Esto es lo único verdadero e imperecedero hacia lo que mi alma se mueve desde su fondo íntimo; todo lo demás es pura apariencia, y pasa, y volverá luego con ropajes distintos.³²⁸

Este momento cumbre de la obra refleja uno de los temas más importantes para el debate sobre el cambio del pensamiento tras el periodo de Jena en Fichte. Aquellos que argumentan un cambio total en el pensamiento del filósofo alemán suelen basar sus conclusiones en la adición *aparente* de un principio que engloba al Yo originario, que representa el primer principio fundamental del periodo de Jena. Este principio por encima de todo es, en el caso de *BM*, referido como la Voluntad suprema. Sin embargo, es de suma importancia que dicho principio no sea algo estático, objetivo, o un ser, en el sentido de la *cosa en sí*, pues esto permitirá ver la similitud que existe con el Yo originario de la etapa de Jena, la autoactividad, razón práctica. Ambos son inalcanzables para el pensamiento finito de seres racionales como nosotros. Es cierto que hay un énfasis distinto en la manera de presentar el principio, sin embargo, la aparición del mismo no parece estar en antagonismo con el sistema filosófico que Fichte elaboró durante su periodo en Jena.³²⁹

³²⁸ Op. Cit. Página 181.

³²⁹ Ellen Bliss Talbot, argumenta de manera convincente, que la distinción entre el Yo originario del periodo de Jena, y el Absoluto (en este caso Voluntad suprema) del periodo tardío de Fichte, puede armonizarse si se piensa que el filósofo alemán estaba analizando desde distintas perspectivas el primer principio de su filosofía.

Por último, me parece importante regresar rápidamente al escrito fichteano *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un orden divino* al cual aludí en la introducción del presente trabajo. Por este escrito es que Fichte fue acusado de ateísmo (sin dejar de lado las circunstancias políticas que también tuvieron parte en esta acusación). En éste Fichte explica, de manera breve, que la puerta de entrada a un mundo suprasensible (orden divino), en el cual sus acciones no se pierden en las circunstancias materiales, se encuentra en la conciencia moral. Por lo tanto, el orden divino es un orden moral. El ser racional no puede saber absolutamente nada de una sustancia divina como tal, pero no por esto niega su existencia.³³⁰ Me parece que este pensamiento sigue presente en *BM*, con los matices previamente comentados.

La vocación del ser humano

A partir de este momento, el principio rector de toda la realidad y existencia del Yo es la voluntad suprema. El Yo explica las consecuencias que se dan en la persona y en la humanidad. Intentaré resumirlas en este apartado.

La voluntad suprema es también el vínculo entre todos los *seres humanos*. El *mundo espiritual* es realmente la unión e interacción inmediata de varias *voluntades autónomas e independientes entre sí*.³³¹ El Yo de *Die Bestimmung des Menschen*, a través de la discusión con el espíritu en el capítulo anterior, comprende que siempre tiene intuición de sí mismo,

En Jena, el primer principio se presenta en su aspecto temporal, por ende, el Yo originario es actividad pura. En el periodo tardío, el primer principio se presenta en su aspecto atemporal, es aquello que se mantiene a lo largo del proceso que sucede. Cfr. BLISS, Talbot Ellen, "The Relation of the two Periods of Fichte's Philosophy" en *Mind, new series*, Vol. 10, No. 39, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, 1901. Páginas 336-346.

³³⁰ Cfr. FICHTE, Gottlieb Johan, *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un orden divino*, trad. Giménez, Felipe; Martínez, Luis, Revista Filosófica, Volumen VIII, primer cuaderno, páginas 21-46. Consultado en: <https://www.filosofia.net/materiales/num/numero6.htm#inicio> el 22/04/2021.

³³¹ Cfr. FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, página 181.

nunca de otro ser real fuera de sí; sin embargo, en su mundo intuitivo admite los efectos que otros seres, que *deben* ser independientes y autónomos, producen en él. Estos efectos no pueden ser comprendidos por el Yo a través de las leyes naturales, ni de su pensamiento (pues a través de él no es capaz de salir de sí mismo), sino sólo por medio de una interconexión que se da en la voluntad absoluta:

Sólo a través de nuestra fuente espiritual común sabemos uno de otro; sólo en ella nos reconocemos y actuamos el uno sobre el otro. “Respetar aquí la imagen de la libertad sobre la tierra, respetar la obra que lleva su impronta” me grita interiormente la voz de esa voluntad que habla conmigo para dictarme el deber. Ese es el principio por el que yo te reconozco a ti y tus obras: el que la conciencia me pide que los respete.³³²

También la concordancia que se da entre lo percibido, lo intuitivo y las leyes del pensamiento de todos los seres finitos es producto de la voluntad para que éstos puedan seguir la *conciencia moral* que les ordena actuar.³³³

Aunque el Yo no pueda saber nada al respecto de la naturaleza de la voluntad suprema, pues ésta está fuera de su alcance como racionalidad finita, sí que ve claramente el vínculo que tiene con él y los demás seres finitos, y cómo en ella se funda el llamado a que cada uno llegue a ser quien *debe* ser. La voluntad absoluta provoca el conocimiento del *deber* en cada ser humano, por lo tanto, provoca la *vocación* de cada persona. También sabe el *pensar* y el *querer* de los seres racionales finitos. Pero todo proceder de la voluntad absoluta está totalmente velado para el yo finito: “Tú *vives* y *eres*, puesto que Tú sabes, quieres y provocas, omnipresente para la razón finita; pero Tú no eres ningún ser que yo

³³² Op. Cit. Página 184.

³³³ Cfr. Op. Cit. Páginas 185-186.

pueda llegar a concebir en toda la eternidad".³³⁴ En este punto, Fichte se adscribe a una larga tradición de *teología negativa*, la cual consiste en que lo único que el ser racional finito puede decir de Dios (Voluntad suprema) es que no puede comprenderlo.

A partir de la certeza de la voluntad suprema, el Yo percibe el mundo sensible de otra manera; las series causales de la naturaleza no tienen ya ningún poder sobre los actos libres de los seres humanos. Fichte comprende de lleno que el fin último del mundo presente no es que se dé el Estado único donde gobierne la paz universal y se domine a la naturaleza salvaje, sino más bien ese fin último se instancia en que sea el *ser humano* quien lo logre, no como *individuo*, sino como *comunidad*:

Nada nuevo ni mejor para un individuo, sino lo que adviene mediante su voluntad conforme al deber; nada nuevo ni mejor para la comunidad, sino lo que adviene mediante su voluntad comunitaria conforme al deber": tal es la ley constitucional del gran reino moral, del cual la vida presente es una parte.³³⁵

Por esto mismo la *buena voluntad* de los individuos suele perderse en el mundo actual, pues no está en concordancia con la de la mayoría, y sus consecuencias quedan inciertas para un tiempo futuro. A pesar de ello, parecería que los malos hábitos de los seres humanos contribuyen a la meta final, no por sí mismos, sino como un medio paradójico para mantener un equilibrio entre malas acciones que terminarán destruyéndose a sí mismas:

La opresión jamás se habría impuesto, si la cobardía, la bajeza y la desconfianza mutua entre los hombres no le hubieran allanado el camino. Y la opresión no dejará de crecer hasta que logre extirpar la cobardía y la

³³⁴ Op. Cit. Página 188. Esta es una muestra clara del cambio en el tono en el que Fichte presenta su pensamiento tras la acusación del ateísmo. También no hay que olvidar que *BM* es una obra dedicada a un público no especializado.

³³⁵ Op. Cit. Página 189.

conciencia de ser esclavo, hasta que la desesperación haga resurgir el coraje perdido. Entonces los dos vicios opuestos se habrán destruido mutuamente, y lo más excelso en las relaciones humanas habrá resultado de ellos: una libertad permanente.³³⁶

A la vez del llamado al *deber* que se produce en los individuos también se da el *mal*, éste existe – de nuevo, paradójicamente – para la formación moral de la humanidad; es en última instancia útil pues se da en el único mundo posible. Todo lo que sucede en este mundo está al servicio del plan que la voluntad suprema tiene para la humanidad y la consecución del *fin terreno*. Fichte utiliza la palabra *Anstoss*, para referirse al mal como el obstáculo que impulsa hacia la acción y creación. Este término es el mismo que Fichte utilizaba en el periodo de Jena para indicar el carácter de condición de posibilidad que el No-Yo presenta para el Yo.

El Yo había estado en la oscuridad, pero ahora comprende lo que el *espíritu prodigioso* intentaba enseñarle: “El hombre no es un producto del mundo sensible, y el objetivo de su existencia no puede ser alcanzado en este mundo”.³³⁷ La vocación del ser humano según Fichte, está más allá de este mundo y también su pensamiento debería estarlo. Al pensamiento ha de enseñársele, que todo lo sensible se le presenta como pura *nada*, reflejo apenas de lo que realmente subsiste: lo *suprasensible*. Fichte explica cómo muchos seres humanos han logrado este entendimiento no a través de su mero *pensamiento* sino por medio de seguir lo que su *conciencia moral* les dictaba, a través de ésta le negaron el valor supremo a lo *sensorial* y se convirtieron en *idealistas trascendentales prácticos*.³³⁸ Por otra parte, se encuentran los que se reafirmaron en lo *sensorial* y crecieron en ello, pero pueden progresar por medio de su pensamiento y salir de esto.

³³⁶ Op. Cit. Página 190.

³³⁷ Op. Cit. Página 191.

³³⁸ Cfr. Op. Cit. Página 192

El Yo del libro pertenece a este último grupo y por esto agradece el momento en el que decidió reflexionar sobre sí y su vocación. Ahora comienza una nueva existencia para él:

Cierto es que mi destino entero no lo comprendo plenamente; que lo que debo llegar a ser y lo que seré excede mi pensamiento. (...) Pero la otra parte de ese destino, la que me ha sido confiada, esa sí la conozco; la conozco por completo y es la raíz de todos mis demás conocimientos. En cada instante de mi vida sé con plena seguridad lo que debo hacer: ese es todo mi destino en lo que de mí depende.³³⁹

Ahora el Yo sabe que no debe ir más allá de este conocimiento, todos sus esfuerzos están centrados en este punto. Debe encaminar su entendimiento y adquirir nuevos conocimientos para que su actuar moral tenga un mayor alcance. Debe mejorar sus sentidos y su fuerza para que se vuelvan una herramienta más útil para el deber. En resumen: “Debo, en cuerpo y alma, con todo lo que existe en mí y conmigo considerarme únicamente como medio para el deber (...)”.³⁴⁰ Debe enfocarse en sí mismo como un instrumento para aumentar la *libertad* que los demás también tienen, pero no *debe* exigir sus planteamientos a los demás, sino que sólo puede exhortarlos a que ellos mismos sigan su *conciencia moral*:

Ellos hacen lo que hacen bajo su propia responsabilidad, y yo no puedo o no me está permitido cambiarlo; la voluntad eterna dispondrá lo mejor. Me importa más respetar su libertad, que impedir o suprimir lo que me parece malo en el uso que hacen de ella.³⁴¹

Este nuevo punto de vista sobre su *vocación* ha cambiado todos los vínculos que el Yo tiene con su mundo. Ahora es completamente libre y tomará una actitud *estoica*, en el sentido de no inmutarse, con respecto a

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Op. Cit. Página 194.

³⁴¹ Op. Cit. Página 195.

los momentos en su vida que le agraden y los que le desagraden. De igual manera ya no teme a la muerte, sólo morirá para los otros, pero realmente comenzará una nueva vida en consonancia con la voluntad suprema.

Toda la vida que emana de la voluntad suprema fluye por su ser y a través de ésta se encuentra a sí mismo, pero nunca sólo:

(...) se comprende y se ama a sí mismo sólo en el otro; todo espíritu se despliega sólo a partir de otros espíritus; no existe el hombre, sino sólo la humanidad; no existe un pensar, amar y odiar individuales, sino sólo un pensar, amar y odiar de unos referido a otros.³⁴²

El universo y la naturaleza ya no son intrusos en su vida, sino que están repletos de la vida que emana la voluntad suprema y cuando los deje no sentirá tristeza pues el porvenir es mejor. Todo esto, el Yo, lo sabe por su fe:

Ese mundo, que hasta hace un instante admiraba, desaparece de mi vista y se pierde. Con toda la abundancia de vida, orden y riqueza que veo en él, no es más que el telón que me oculta otro mundo infinitamente más perfecto, la semilla de la cual ha de crecer. Mi fe atraviesa ese telón. Mi fe da calor y vida a esa semilla. No ve nada determinado, pero espera más de lo que puede concebir en este mundo y de lo que jamás llegará a concebir.³⁴³

En última instancia, para Fichte, ésta es la vocación del hombre.

³⁴² Op. Cit. Página 202.

³⁴³ Op. Cit. Página 204.

Conclusiones

Tras este análisis de *Die Bestimmung des Menschen* me parece que se puede concluir que existe continuidad entre el pensamiento fichteano del periodo de Jena y esta obra. Esto no implica que deban pasar inadvertidas las diferencias en forma y contenido que también pueden encontrarse en este texto fichteano tras la acusación del ateísmo. Tampoco se deben extender las siguientes conclusiones a las demás obras fichteanas posteriores a Jena. Eso supera los límites de este trabajo.

Antes que nada, se debe admitir que la influencia que Kant tuvo en Fichte, durante el periodo de Jena, se mantiene en *BM*. Esto se muestra desde el comienzo de la obra, pues el objetivo del Yo es el mismo de la filosofía trascendental kantiana, que Fichte hizo suyo durante toda su estadía en Jena, es decir encontrar el fundamento de la experiencia humana. Este fundamento, tras el *giro copernicano* kantiano, Fichte lo encuentra en el sujeto y por eso hace del Yo el primer principio de toda su filosofía. Por otra parte, las críticas dirigidas hacia la *cosa en sí* del pensamiento kantiano impulsaron a Fichte a basar todo su pensamiento en un único principio. Esto sigue latente en *BM*, el Yo deduce de sí mismo todo lo que la filosofía puede estudiar. Me parece importante el tratamiento de la *filosofía teórica* fichteana, que en *BM* se da en el segundo capítulo, pues se puede ver claramente como la teoría kantiana (categorías; espacio y tiempo) permeó considerablemente la manera en que Fichte explica la representación de los objetos en el sujeto. Esto se mostró en el tercer capítulo de este trabajo.

De la misma manera, la *filosofía práctica* de Fichte, que se expresa en el último capítulo de *BM*, está fuertemente influenciada por Kant. Fichte retoma de Kant, aunque formulado de manera distinta, el

imperativo categórico y la noción de *conciencia moral*, como bases de la ética. De igual manera los *postulados* de la razón práctica kantianos (existencia de Dios e inmortalidad del alma), están presentes en *BM*.

Si bien, estos son algunos ejemplos tratados a lo largo de este trabajo, de la influencia kantiana en Fichte, que permeó su pensamiento desde la época de Jena hasta *BM*, es importante recalcar que existen grandes diferencias entre los autores. Fichte radicalizó ciertos planteamientos kantianos, un ejemplo muy claro de esto se da en *BM*, donde la existencia del mundo material se presenta como un *postulado* de la razón práctica, este punto Kant lo demuestra a través un argumento trascendental propio de la razón teórica (el de la *refutación del idealismo*).

A lo largo de este análisis de *BM* se puede apreciar claramente cómo Fichte mantiene la forma y método que aplicó a su filosofía desde que la enseñaba en Jena. El viaje intelectual que el Yo de *BM* emprende es la expresión de la *Wissenschaftslehre*, *ciencia de la ciencia*, cuyo objetivo es fundamentar toda la experiencia a través de sí mismo. Es a través de una *reflexión abstractiva* que el Yo avanza en los planteamientos que él mismo se formula. El carácter subjetivo en la comprensión del pensamiento fichteano es fundamental para la enseñanza del mismo. Esto está latente en *BM*, desde el prólogo de la obra. Por otro lado, Fichte logra replicar la interacción que tenía con sus alumnos en Jena y que les permitía comprender aspectos fundamentales de la *Wissenschaftslehre*, con la incursión de un interlocutor en el segundo capítulo de *BM*. A través de este diálogo es que puede guiar al lector para que éste comprenda, a través de pensamientos subjetivos, aspectos importantes de su

filosofía (el carácter dinámico del pensamiento; el concepto del Yo; etcétera).

A través del viaje personal del Yo en *BM*, Fichte muestra el contenido de su sistema filosófico de manera amable para un público no especializado. Esto implica que no utiliza las complicadas deducciones desde el Yo que caracterizaron sus escritos en Jena. Sin embargo, el resultado es el mismo: mostrar las condiciones de posibilidad que permiten que el Yo se ponga a sí mismo para sí mismo (primer principio fundamental). El Yo de *BM* descubre los aspectos necesarios para que él pueda *ser*, como de hecho *es*, libre. Entre estos, los más importantes son la existencia de un mundo exterior (No-Yo), una comunidad de seres racionales (intersubjetividad) y el actuar moral (imperativo categórico). El desdoblamiento de estas condiciones necesarias se da desde la premisa de que el Yo, *quiere ser* y, por lo tanto, *es* libre. Sin embargo, no es sino hasta el último capítulo de la obra que el Yo de *BM* comprende que en sí mismo está el fundamento de la experiencia. Este punto es importante, porque Fichte muestra el proceso que él mismo vivió para llegar a la filosofía trascendental que profesa, en el cual inclusive pasó por el odiado *dogmatismo* (determinismo teórico), de la misma manera que el Yo de *BM* lo hace. Este proceso se basa en un acto de libertad, punto fundamental de la filosofía fichteana desde Jena.

Es importante notar que *BM* no sólo presenta continuidad con el pensamiento fichteano previo, sino que es una obra clave para entender algunos aspectos de éste como se demostró en el presente trabajo. Esto sucede, por ejemplo, en el tratamiento que se da a las acciones buenas y los fines que éstas conllevan. A través del monólogo del Yo de *BM* se puede argumentar en contra de la

postura que intenta colocar a Fichte dentro de la tradición de las éticas consecuencialistas.

Tras todas las semejanzas que se mostraron en este trabajo entre el pensamiento fichteano de Jena y *BM*, debo aceptar que Fichte añade en *BM* un elemento que no parecía existir en su pensamiento y que podría ser una respuesta a la acusación del ateísmo. Se trata de la adición de la noción de un dios, ajeno y superior al Yo. Sin embargo, Fichte no ahonda más que de manera *negativa* esta noción. Sigue presente la posibilidad de suponer que ese dios simplemente es una variante de la noción de *razón práctica*.

Esto conlleva mostrar otra diferencia evidente, que podría ser producto de la acusación del ateísmo. Fichte sí cambia la manera en la que expresa su pensamiento, sin perder de vista que es una obra dirigida a un público no especializado, en *BM*. Utiliza un lenguaje que podría describirse como *místico* y que es atípico en sus otros escritos. Por ejemplo, es muy notorio el uso del término *fe* (*Glaube*) para una noción que claramente indica lo que antes Fichte hubiera llamado *razón práctica*.

Para cerrar creo que vale la pena resaltar que Fichte subraya, tanto en Jena, como en *BM*, el carácter constitutivo que la filosofía tiene en el filósofo. El pensamiento nunca está separado de quién lo piensa, el Yo de la obra muestra constantemente que no puede *pensar* y *ser* de maneras distintas, sino que siempre busca la unidad y congruencia, pues al final, como muchos conceptos de la filosofía fichteana, el pensamiento de un ser racional y su manera de vivir, son solo dos caras distintas de una misma moneda.

Bibliografía

ACOSTA, Emiliano “Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 8 | 2014

ADAMSON, Robert, *Fichte*, Middletown, Forgotten Books, 2012.

BLISS, Talbot Ellen, “The Relation of the two Periods of Fichte’s Philosophy” en *Mind, new series*, Vol. 10, No. 39, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, 1901. Páginas 336-346.

BREZEALE, Daniel “Fichte’s “Aenesidemus” Review and the Transformation of German Idealism” en *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, No. 3 (Mar., 1981), pp. 545-568.

BREZEALE, Daniel, Fichte’s Conception of Philosophy as a “Pragmatic History of the Human Mind” and the Contributions of Kant, Platner and Maimon” en *Journal of the the History of Ideas*, Vol. 62, No.4 (Octubre 2001) Pps. 685-703.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, vol. II: “El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel”, Barcelona, Herder, 1986.

DE HARO, Vicente, “Duties to Oneself and other Ways of being Bound in Fichte’s Sittenlehre” en *Ways of being Bound. Perspectives from Transcendental Philosophy and Relational Sociology*, Ed. Torralba, José María; García Martínez, Alejandro; Fernández, Patricio, Promanuscrito, 2021.

DE HARO, Vicente, “Una discusión sobre la posición sistemática de la *Metaphysik der Sitten* de Kant y la *Sittenlehre* de Fichte” en *Tópicos Revista de Filosofía*, Ciudad de México, No. 54, 2018, páginas 148-168.

DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna: La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

FICHTE, *Ética o El sistema de la Doctrina de las Costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.

FICHTE, *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, introd. J.L. Villacañas, M.Ramos y F. Oncina, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

FICHTE, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina, trad. Navarro B., Bernabé, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.

FICHTE, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. Gaos, José, Madrid, Revista de Occidente, 1934.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Fundamentación a toda Doctrina de la Ciencia 1794*, trad. Cruz, Cruz Juan, Pamplona, 2005.

FICHTE, Gottlieb Johan, *El destino del hombre*, trad. Gallo, Reyzábal Juan Ramón, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U, 2011.

FICHTE, Gottlieb Johan, *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un orden divino*, trad. Giménez, Felipe; Martínez, Luis, Revista Filosófica, Volumen VIII, primer cuaderno, páginas 21-46.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Rodríguez, Aramayo Roberto, Madrid, Gredos, 2010.

KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Rodríguez, Aramayo Roberto, Madrid, Gredos, 2010.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Ribas, Pedro, CDMX, Taurus, 2013.

KIRK, G.S; RAVEN, J.E; SCHOFIELD, M, *Los filósofos presocráticos*, trad. García, Fernández Jesús, Madrid, Gredos, 2013.

ROCKMORE, Tom, “Filosofía trascendental e idealismo en Fichte”, *Revista de Estudios sobre Fichte* (En línea), No. 9, 2014.

SOLÉ, María Jimena, «*Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura*», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 1 | 2010.

VIGO, Alejandro, “Conciencia moral y destinación del hombre. La radicalización de un motivo kantiano en el pensamiento de Fichte” en *In umbra intelligentiae, Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2011, páginas 873-894.

VIGO, Alejandro, “Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano” en *Metafísica y persona, Revista sobre filosofía, conocimiento y vida*, Málaga, UPAEP, 2016, Revista número 15.

WOOD, Allen, “Fichte’s Philosophy of Right and Ethics” en *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

ZÖLLER, Gunter “Systematic philosophy of freedom Kant and Fichte in Critical Comparison”, trad. CHARPENEL, Eduardo, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, México, 2018, No. 55, páginas 251-274.