

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**Departamento de Filosofía II**



**El problema del ser en los orígenes del idealismo alemán**

**La cuestión del primer principio en Fichte y Schelling**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Vicente Serrano Marín**

**Director**

**Oswaldo Market García**

**Madrid 2005**

**ISBN: 978-84-8466-980-7**

**© Vicente Serrano Marín, 1995**

Departamento de Filosofía II  
Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid

EL PROBLEMA DEL SER EN LOS ORÍGENES DEL  
IDEALISMO ALEMÁN

LA CUESTIÓN DEL PRIMER PRINCIPIO EN FICHTE Y SCHELLING

Tesis que presenta Vicente Serrano Marín  
para alcanzar el grado de doctor

Noviembre 1994

## ÍNDICE

LISTA DE ABREVIATURAS UTILIZADAS . . . . .	5
INTRODUCCIÓN . . . . .	6

### PRIMERA PARTE

#### SECCIÓN PRIMERA: EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE FICHTE

##### CAPITULO 1: EL PERÍODO PREKANTIANO

§ 1. Reflexión y sentimiento en la trayectoria prekantiana de Fichte . . . . .	17
§ 2. La cuestión de determinismo y el spinozismo . . . . .	24
§ 3. El impacto de la obra de Kant . . . . .	33
NOTAS AL CAPÍTULO 1 . . . . .	42

##### CAPITULO 2: EL ENCUENTRO CON KANT

§ 4. Fichte ante las tres <i>Críticas</i> . . . . .	47
§ 5. El problema de la unidad en la filosofía de Kant . . . . .	61
§ 6. La solución al problema de la unidad en el VeKaO . . . . .	70
NOTAS AL CAPÍTULO 2 . . . . .	80

##### CAPITULO 3: HACIA LA SOLUCIÓN PRACTICO-TRANSCENDENTAL

§ 7. La segunda edición del VeKaO . . . . .	87
§ 8. Los escritos políticos del año 1793 y la confirmación en los mismos del carácter fundante de la praxis . . . . .	100
NOTAS AL CAPÍTULO . . . . .	112

##### CAPITULO 4: EL ENCUENTRO CON LA *FILOSOFÍA FUNDAMENTAL* DE REINHOLD

§ 9. Reinhold y la segunda edición del VeKaO . . . . .	116
§ 10. Las primeras críticas a la <i>Filosofía fundamental</i> de Reinhold . . . . .	124

§ 11. La <i>Reseña de Enesidemo</i> . . . . .	131
§ 12. Cosa en sí, intuición intelectual y razón	
práctica en la <i>Reseña de Enesidemo</i> . . . . .	142
NOTAS AL CAPÍTULO 4 . . . . .	151

## SECCIÓN SEGUNDA: EL SISTEMA DE LA LIBERTAD

### CAPITULO 5: LA DOBLE DIMENSIÓN DEL PENSAMIENTO DE REINHOLD

§ 13. Introducción. . . . .	158
§ 14. La noción de primer principio en Reinhold . . . . .	164
NOTAS AL CAPÍTULO 5 . . . . .	182

### CAPITULO 6: LA FUNDACIÓN TRANSCENDENTAL DEL SISTEMA EN

#### *LAS MEDITACIONES PERSONALES SOBRE FILOSOFÍA FUNDAMENTAL*

§ 15. Introducción . . . . .	187
§ 16. La construcción del <i>Factum</i> de lo teórico . . . . .	193
§ 17. Las condiciones de posibilidad del <i>Factum</i> . . . . .	213
NOTAS AL CAPÍTULO 6 . . . . .	233

### CAPITULO 7: EL JUEGO TRANSCENDENTAL DEL PRINCIPIO

§ 18. La concepción trascendental de Salomon	
Maimon . . . . .	240
§ 19. Sentidos del Yo como principio en las EM . . . . .	256
§ 20. El curso ulterior de la deducción	
trascendental . . . . .	263
NOTAS AL CAPÍTULO 7 . . . . .	278

### CAPITULO 8: LA PRESENTACIÓN ONTOLÓGICA DEL SISTEMA

§ 21. La forma del sistema según el ÜdB . . . . .	285
§ 22. La apariencia precrítica de la GL de 1794 . . . . .	295
NOTAS AL CAPÍTULO 8 . . . . .	318

## SEGUNDA PARTE

### SECCIÓN PRIMERA: LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO DE SCHELLING

#### CAPÍTULO 9: LA VOLUNTAD DE SISTEMA

§ 23. Introducción. . . . .	326
§ 24. Filosofía crítica y sistema . . . . .	330
§ 25. Spinoza y la noción de sistema en Reinhold . . . . .	337
§ 26. Spinoza y la noción de sistema en Fichte . . . . .	345
NOTAS AL CAPÍTULO 9 . . . . .	356

#### CAPÍTULO 10: SPINOZA EN TUBINGA

§ 27. Introducción. . . . .	361
§ 28. Spinoza y el <i>Sturm und Drang</i> . . . . .	365
§ 29. La recepción de Spinoza en Tubinga . . . . .	374
NOTAS AL CAPÍTULO 10. . . . .	385

#### CAPÍTULO 11: HÖLDERLIN FRENTE A LA WL.

§ 30. La carta a Hegel del 26 de enero de 1795 . . . . .	391
§ 31. El ensayo <i>Juicio y ser</i> . . . . .	397
NOTAS AL CAPÍTULO 11 . . . . .	415

#### CAPÍTULO 12: LA ADHESIÓN DE SCHELLING AL PROGRAMA FILOSÓFICO DE FICHTE

§ 32. Introducción . . . . .	420
§ 33. La formación prefichteana de Schelling. . . . .	422
§ 34. El escrito <i>Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general</i> . . . . .	426
§ 35. La divergencia inicial frente a Fichte. . . . .	432
NOTAS AL CAPÍTULO 12 . . . . .	438

### SECCIÓN SEGUNDA: EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE SCHELLING

#### CAPÍTULO 13: EL ESCRITO *SOBRE EL YO* Y LA PRIMERA CONCRECIÓN DEL PROGRAMA FILOSÓFICO DE SCHELLING

§ 36. La tensión esencial del escrito	
<i>Sobre el Yo</i> . . . . .	444
§ 37. La carta a Hegel del 4 febrero del 95 . . . . .	454
§ 38. Lo Absoluto y la conciencia . . . . .	469
NOTAS AL CAPÍTULO 13 . . . . .	478
<b>CAPITULO 14: LA RECONSIDERACIÓN DEL PROBLEMA EN LAS CARTAS FILOSÓFICAS SOBRE DOGMATISMO Y CRITICISMO</b>	
§ 39. Introducción . . . . .	483
§ 40. Lo Absoluto y el punto de vista de la finitud. . . . .	486
§ 41. La renuncia provisional al proyecto: la apelación a la praxis . . . . .	492
§ 42. Reconsideración del spinozismo . . . . .	505
NOTAS AL CAPÍTULO 14 . . . . .	518
<b>CAPITULO 15: LA RECUPERACIÓN DEL PROYECTO A PARTIR DE LA FINITUD</b>	
§ 43. Ontología y gnoseología en los Abh . . . . .	523
§ 44. La noción de <i>Geist</i> . . . . .	533
§ 45. El puente hacia la filosofía de la naturaleza . . . . .	539
§ 46. La filosofía de la naturaleza como ciencia independiente . . . . .	551
NOTAS AL CAPÍTULO 15 . . . . .	563
<b>CAPITULO 16: EL CONFLICTO CON FICHTE Y EL SISTEMA DE LA IDENTIDAD</b>	
§ 48. Introducción . . . . .	568
§ 49. La disputa en torno a la filosofía de la naturaleza . . . . .	571
§ 50. Ser, Identidad y primer principio . . . . .	590
NOTAS AL CAPÍTULO 16 . . . . .	606
CONCLUSIONES . . . . .	613
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	627

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

- Abl.**.....Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre
- Aphorismen**..... Einige Aphorismen über Religion und Deismus
- Auszug**..... Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft
- Beiträge**..... Beiträge zur Rechtfertigung der Urteilen des Publikums über die  
Französische Revolution
- Darstellung**.....Darstellung meines Systems der Philosophie
- BPh.**.....Elementarphilosophie
- EM.**.....Eigne Meditationen über Elementarphilosophie
- Entwurf**.....Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie
- FW.**.....Fichtes Werke, herausgegeben von I. H. Fichte
- FBW.**.....Fichtes Briefwechsel, herausgegeben von Hans Schulz
- FSCHBW.**.....Fichtes SchellingBriefwechsel, herausgegeben von Walter Schulz
- GA.**.....J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der  
Wissenschaften
- GL.**.....Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre
- KrV.**.....Kritik der reinen Vernunft
- KU.**.....Kritik der Urteilskraft
- KW.**.....ImmanuelKant. Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wilhelm  
Weischedel
- PhB.**.....Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus
- SCHW.**.....Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung  
herausgegeben von Manfred Schröter
- StA.**.....Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe.
- STI.**.....System des Transzendentalen Idealismus
- ÜdB.**.....Über den Begriff der Wissenschaftslehre
- ÜdM.**.....Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt
- VeKaO.**.....Versuch einer Kritik aller Offenbarung
- WL.**.....Wissenschaftslehre

## **INTRODUCCIÓN**

El primer impulso hacia el presente trabajo se produjo en Berlín en el verano del año 1989. En aquel momento, y a partir de una vaga aproximación a la época idealista nos pareció digna de estudio la relación entre nihilismo y poesía, o más bien, creación artística en general en los términos en que esta era concebida por el movimiento romántico.

En el otoño de ese mismo año se dio la favorable circunstancia de que el profesor MARKET iniciara sendos cursos monográficos sobre Fichte y Schelling para su asignatura de *Historia de la filosofía del siglo XIX* en la Universidad Complutense de Madrid. Inmediatamente comprendimos que aquel tema inicial era demasiado vago, a la vez que reparamos en dos hechos en gran medida relacionados con aquella cuestión inicial. Por una parte Fichte había sido tal vez el primer filósofo que, adecuadamente o no, escucha el término nihilismo como caracterización de su obra; por otra, Schelling, casi por las mismas fechas, había elevado la poesía al órgano de la filosofía. Si a ello añadimos que el problema de las relaciones entre ambos filósofos, y en particular su ruptura, constituía uno de los temas característicos de la investigación sobre el Idealismo, el tema a estudiar parecía perfilarse definitivamente.

Todas nuestras lecturas de las fuentes a lo largo de ese año académico parecían coincidir en una apreciación: a pesar de todas las apariencias, Fichte y Schelling se referían a cosas diferentes y la relación entre ambos resultaba difícilmente comprensible a partir del esquema evolutivo que acostumbra a presentarse en los manuales de historia de la filosofía. Los primeros contactos con la literatura secundaria nos hicieron comprender que ese esquema

tenía un origen hegeliano, y que, si bien había dominado durante casi dos siglos, en las últimas décadas las investigaciones sobre Fichte y Schelling parecían liberarse crecientemente del mismo, aunque desde posiciones diversas. Así las cosas, y puesto que se trataba de investigar la diferencia entre los dos, nos pareció inevitable buscar la fuente de la misma en la noción de primer principio de cada uno de ellos. De este modo el tema de la investigación recibía una última determinación, faltando únicamente articular un plan de trabajo.

Una primera articulación tuvimos ocasión de realizarla como proyecto para solicitar la Beca de ayuda a la investigación del Ministerio de Educación que luego hemos disfrutado. Allí la cuestión del primer principio se abordaba a partir de la filosofía de Kant, de la noción de sistema en Kant, y del problema del ser como posición en Kant, para en un segundo momento pasar al estudio de esa misma noción en Fichte y Schelling, y finalmente, abordar algo así como un relato de las relaciones entre ambos hasta el momento de su ruptura.

De hecho ese proyecto guió las lecturas previas del trabajo, que se simultanearon la relectura de los textos de Fichte y Schelling con las del propio Kant, Reinhold, Schulze, Maimon y Jacobi fundamentalmente. Pero como consecuencia de esta primera fase de la investigación, ésta se fue dirigiendo crecientemente en dos direcciones. En lo que a Fichte respecta nos fuimos retrayendo en el tiempo, puesto que la cuestión del primer principio tal como aparecía en los escritos del año 94 sólo encontraba una explicación satisfactoria como resultado de una trayectoria previa. De otra parte, y en lo que a Schelling respecta, bien pronto se nos hizo claro que la importancia de su relación con Fichte, con ser importante, no era tan decisiva como la recepción de Spinoza que puede detectarse ya en sus primeros escritos. Fruto de esas dos direcciones fueron sendos trabajos preparatorios, el

primero de ellos sobre el ser en Fichte, que buscaba la tradición de la noción de sistema y de primer principio de Reinhold y Fichte en una línea que iba de Wolff a Kant, y el otro dedicado a estudiar la presencia de Spinoza en Schelling.

No sin cierta sorpresa constatamos que la cuestión del sistema era en gran medida ajena a Spinoza, e incluso al Spinoza recibido por la llamada *polémica sobre el panteísmo*, y que tanto Reinhold como Fichte la recibían de una otra tradición, mientras que Schelling sí acusaba ya claramente la polémica y era deudor de un cierto spinozismo.

Así las cosas lo que iba a ser una investigación de orden sistemático en torno a la cuestión del primer principio en Fichte y Schelling aparecía como indisolublemente unida a otra de orden histórico, puesto que la comprensión de lo mentado y pensado por cada uno de ellos exigía de modo ineludible una especial atención al contexto especialmente complejo de la época. Y ello, como no podía ser de otro modo, supuso una alteración del plan plasmado en el proyecto inicial. Cada vez se hacía más claro que, lejos del esquema hegeliano, Fichte y Schelling no guardaban sin más una continuidad, y que por el contrario obedecían a tradiciones distintas que parecían confluír en la caracterización formal de la noción de sistema. Por esta razón nos pareció conveniente estructurar el trabajo en dos partes bien diferenciadas, expresivas cada una de ellas de la respectiva tradición, y en las que se hace un seguimiento de la trayectoria de cada uno de los filósofos. La cuestión del ser y el sistema en Kant se trasladó así parcialmente a la primera parte de la tesis, puesto que el pensamiento de Fichte arranca de una lectura de Kant a partir de ese problema. Pero esa misma cuestión del sistema es tratada también en la segunda, desde otra perspectiva, justamente para mostrar cómo, en contraste con Reinhold y Fichte, en Schelling esa cuestión

es más formal y afecta menos al contenido. Por ello, esa segunda parte analiza inmediatamente la cuestión del spinozismo en el medio de Schelling. Con ello la estructura misma ha tratado de ser fiel a la hipótesis fundamental que ha guiado el trabajo. La independencia relativa de cada una de esas dos partes pretende así resaltar el hecho de esa dualidad de pensamientos entre ambos filósofos.

Pero esa independencia es relativa, puesto que, en efecto, más allá de la simplificación del esquema hegeliano, los pensamientos de Fichte y Schelling aparecen en un primer momento como los de maestro y discípulo, y cuando Schelling afirma su sistema, lo afirma, en gran medida, como una superación del de Fichte. Para hacernos cargo de este hecho desde la estructura propuesta, nos pareció adecuado detener el análisis de Fichte en el mismo punto en el que arranca el de Schelling, es decir, en el año 1794. Dado que el objeto de estudio es el primer principio en ambos, y a pesar de la apariencia de relato histórico dado a la investigación, carecía de sentido hacer un seguimiento y exposición de la doctrina de cada uno de ellos como correspondería a un manual de historia de la filosofía. En el caso de Fichte el año 1794 constituye un primer punto de llegada en el que están todas las claves de su concepción, y lo que es más importante, las claves de su recepción por parte de Schelling. En el caso de este último, 1794 significa sólo un punto de partida cuya culminación análoga a la de 1794 en Fichte, sólo se da a comienzos del XIX al enunciar el sistema de la Identidad. De ahí el diferente lapso temporal que abarcan la primera y segunda parte, que, sin embargo, son paralelas desde el punto de vista sistemático.

Pero entre esas dos partes hay otra diferencia. Una vez que hemos optado por el estudio de la génesis del pensamiento del primer principio en ambos, resulta evidente que,

mientras en el caso de Fichte, Schelling no juega papel alguno, en el de Schelling Fichte no deja de ser un punto de referencia inevitable. De ahí que la segunda parte del trabajo, centrada en Schelling, recoja sin embargo consideraciones sobre Fichte, y en particular sobre el Fichte posterior a 1794. De hecho el proceso de ruptura entre ambos filósofos no aparece como un capítulo independiente, sino como uno más en la trayectoria de Schelling. A nuestro entender ese capítulo de la historia de la filosofía pertenece más a Schelling que al propio Fichte, por más que, en efecto, la ruptura marcara en gran medida la trayectoria y el lenguaje del propio Fichte.

Aclarados el tema del trabajo, las razones de su estructura general, y las hipótesis fundamentales en torno al mismo, pasamos ahora a hacer algunas consideraciones de orden estrictamente formal. En primer lugar respecto de la división interna de cada una de las dos partes en secciones y párrafos, ha obedecido a razones de orden temático, pues nos ha parecido que cada una de esas secciones y capítulos guardaba una unidad de contenido. Respecto de los capítulos dudamos en su momento si hacer una numeración interna a las secciones y capítulos, con párrafos numerados de modo independiente, y finalmente optamos por dejarlo como lo presentamos, es decir, con su numeración correlativa desde el párrafo 1 al 49, pues resaltada ya su pertenencia a un núcleo temático determinado por la sección y el capítulo correspondiente, una sola numeración para todo el trabajo facilita al lector un seguimiento del mismo.

Por lo que hace referencia a las citas de fuentes, todas ellas aparecen en castellano, y en la mayor parte de los casos la traducción es nuestra, salvo cuando existen correctas versiones castellanas, en cuyo caso las hemos seguido, indicando la referencia del texto

original y la de la versión castellana correspondiente. Por lo demás, dada la importancia que las citas de los textos originales tienen para un trabajo de estas características, cuyas afirmaciones se apoyan casi siempre en análisis textuales, nos ha parecido imprescindible acompañar siempre en nota final la versión original correspondiente, a fin de que el lector pueda contrastarlas con las versiones en castellano.

En cuanto a la literatura secundaria, en la medida que nuestro trabajo no ha pretendido ser una presentación exhaustiva de las filosofías de Fichte y Schelling, y ni siquiera una exposición sin más de determinadas partes de sus filosofías, sino más bien el seguimiento de un problema concreto, en esa medida nos hemos remitido cuando ha sido necesario a aquellos autores que hacen una presentación de problemas no tratados especialmente por nosotros, y que pueden ampliar información sobre los mismos.

Pero junto a este uso de la literatura, la mayor parte de las referencias están dirigidas al debate de aquellos puntos decisivos de la argumentación, buscando un apoyo o en su caso contrariando directamente posiciones defendidas por otros investigadores, y aparecen en nota al final del texto. Salvo excepciones inevitables e imprescindibles hemos prescindido en cambio de una presentación general de carácter historiográfico en el propio texto, lo que por sí mismo constituiría una investigación autónoma. Creemos, sin embargo, que un lector atento puede hacerse una idea del estado y las líneas fundamentales de las investigaciones sobre el tema, cada vez más complejas y también más ricas, especialmente a partir de los años 60 coincidiendo con los comienzos de las respectivas ediciones críticas de Fichte y Schelling.

En todo caso nuestro trabajo, aunque atendido especialmente a las fuentes, asume como propia la tendencia fuertemente impulsada en las últimas décadas por LAUTH y su escuela, dirigida a liberar del esquema hegeliano las investigaciones sobre el período. Ello no obsta para que, más allá de ese esquema hegeliano, la investigación nos haya llevado en muchas cuestiones, algunas fundamentales como la de la consideración del punto de partida de la WL o el lugar asignado a la GL, a adoptar puntos de vista propios.

Igualmente la investigación asume la importancia creciente, aunque no del todo nueva, concedida al contexto de la filosofía de Schelling, en particular a Hölderlin y su círculo, y respecto de los que son paradigmáticos los trabajos de HENRICH y su entorno. Sin embargo, también en este caso hemos defendido nuestro derecho a interpretar de otro modo los datos, en algunos casos decisivos, como el del valor que haya de concederse a Spinoza en ese contexto.

En este sentido nos parece que esa asunción, más en cuanto a los planteamiento que en los resultados, de dos líneas en apariencia y en principio completamente ajenas, puede poseer algún valor para abordar una época filosófica y un período respecto del que la liberación de viejos esquemas y la proliferación de trabajos auguran un interés creciente.

Queremos finalmente hacer constar nuestro agradecimiento al profesor O. MARKET, del que recibimos en su momento no sólo una primera información, sino sobre todo, una concepción profunda y rica del fenómeno idealista, y una actitud ante el trabajo académico, y quien desde los primeros pasos de esta tesis ha constituido una constante ayuda con sabias indicaciones tanto en aspectos formales como de contenido, pero siempre desde un impecable

respeto al trabajo del doctorando. Asimismo queremos agradecer a los miembros del Departamento de Filosofía II con los que hemos realizado los cursos de doctorado, a los doctores Monserrat GALCERÁN, Gabriel ALBIAC, Eugenio FERNÁNDEZ, Carlos FERNÁNDEZ LIRIA, Teresa OÑATE, el apoyo, la sensibilidad y la paciencia con que nos han acogido como Becario, y las facilidades que nos han dado en todo momento para realizar la tarea. Un apoyo y sensibilidad compartido por los otros miembros del Departamento, los doctores Rogelio ROVIRA e Irene BORGES, con quienes no tuvimos la suerte de realizar cursos de doctorado.

Asimismo debemos agradecer a los Doctores Gerhard FUNKE de la Universidad de Mainz, Manfred FRANK de la Universidad de Tübingen, y Christian IBER de la *Freie Universität* de Berlín, la amable acogida y las facilidades que nos dieron para realizar nuestro trabajo durante las estancias realizadas en sus respectivas Universidades.

Por último es obligado hacer notar nuestro agradecimiento al Ministerio de Educación, sin cuya Beca seguramente no hubiéramos podido realizar el trabajo, así como a la Fundación Cultural de la Caja de Madrid, cuya ayuda, al margen de su cuantía económica, ha constituido un estímulo más.

Madrid, Noviembre de 1994

## **PRIMERA PARTE**

## **SECCIÓN I**

### **EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA FICHTEANA**

## Capítulo 1.

### EL PERÍODO PREKANTIANO

#### § 1. Reflexión y sentimiento en la trayectoria prekantiana de Fichte

Hasta el año 1790, fecha de su primer contacto con la filosofía de Kant, no puede decirse de Fichte que sea propiamente un filósofo, sino más bien un estudiante de teología que por sus circunstancias personales y su propio carácter concibe proyectos tan dispares como el de fundar una escuela de retórica<sup>1</sup>, convertirse en ministro asesor de algún príncipe<sup>2</sup>, editar una publicación para mujeres<sup>3</sup>, o instalarse en España, entre otros. En la década que va del ochenta al noventa es autor de una variada producción que abarca textos de muy distinta condición, como una novela, diversos ensayos, sermones, así como fragmentos de diarios<sup>4</sup>. Aunque, como decimos, no se trata de una obra filosófica, lo cierto es que el tema central y común a la mayor parte de los escritos de este período tiene una indudable proyección en el ámbito de la filosofía ilustrada alemana, hecho éste que - como veremos - resultará decisivo en el momento de su encuentro con Kant.

Para ser más exactos debemos decir que el tema de esos primeros escritos constituye uno de los motivos que recorre de modo más persistente el pensamiento ilustrado alemán: la relación entre sentimiento y razón, o *reflexión y sentimiento*, por utilizar el título dado a una de las pocas obras consagradas a este período del pensamiento de Fichte<sup>5</sup>. En este sentido, y por citar sólo ejemplos muy significativos, cabría recordar que la obra de Lessing

se constituye como tal, en lo que a la filosofía se refiere, precisamente como una solución a ese problema. Los esfuerzos filosóficos de un personaje tan relevante para ese período de la filosofía alemana como es Jacobi están organizados y vertebrados en torno a ese problema. Y el mismo Kant proclamará que ha debido abolir el saber para dejar un lugar a la creencia como uno de los más brillantes resultados de la *Crítica*<sup>6</sup>.

En realidad se trata de una cuestión que no puede asociarse en particular a ninguna obra o filósofo, sino que pertenece más bien a esa época que se corresponde con un momento de gran fecundidad del pensamiento alemán y que abarca esa cultura en su conjunto.

En el caso de Fichte, la primera formulación que encontramos de ese problema tiene una naturaleza estrictamente teológica en un principio, para sólo más tarde ir adquiriendo, mezclada aún con elementos teológicos, una dimensión filosófica.

Esa primera fase a la que nos referimos se inicia con un escrito latino de 1780, titulado *De recto Praeceptorum poeseos et rhetorices usu*. Se trata del *Escrito de despedida* de la "Schulpforta", donde el joven Fichte había ingresado seis años atrás. Aunque el tema del escrito versa en principio sobre estética y retórica, Fichte hace en un momento, a modo de ejemplificación, un "excursus" de naturaleza casi epistemológica con el fin de mostrar el modo como un niño puede acceder al Dios de la religión<sup>7</sup>. Y a este respecto señala el joven Fichte dos métodos posibles. Según el primero, se trata de obligar a un niño a hacer un razonamiento intelectual, a seguir el curso tortuoso de las correspondientes pruebas. El otro método, en cambio, consiste en la utilización de ejemplos capaces de afectar el ánimo, a fin de movilizar la propia voluntad del niño, que obtendrá "más claridad" en

todo aquello que entienda por sí mismo"<sup>12</sup>.

Pero lo que en este escrito es tratado incidentalmente en un "excursus" es abordado de modo directo y constituye uno de los problemas claves del escrito titulado *Über die Absichten des Todes Jesu*<sup>13</sup>. El tema central de esta obra es la interpretación de la muerte de Jesús, y la posición fundamental de Fichte es que esa muerte sólo puede ser interpretada como signo de que el cristianismo, frente a la religión judía, es una religión "des Herzens, der guten Seele"<sup>14</sup>, según las expresiones por él utilizadas a lo largo del escrito.

Ahora bien, ni el tema, ni las expresiones son fruto de una especial originalidad por parte de Fichte, y sí revelan más bien la pertenencia de éste a su tiempo y la influencia que sobre él está ejerciendo el movimiento ilustrado alemán. En ese momento la obra de Reimarus se ha convertido en uno de los grandes objetos de controversia<sup>15</sup>. En particular su posición *naturalista*, según la cual las *Sagradas Escrituras* y las verdades de la Revelación no son sino datos que deben ser interpretados en clave política, y en la que la ciencia de la historia parece así abolir la religión<sup>16</sup>.

Fichte se decanta abiertamente por una religión del corazón frente a las posiciones de Reimarus. En realidad la lectura del texto no deja lugar a dudas de su carácter de respuesta al escrito de Reimarus<sup>17</sup>.

Los principales argumentos de Reimarus pueden resumirse en los tres siguientes:

1.- Cristo no quiso instaurar una verdadera religión y sí una monarquía.

2.- La doctrina de Jesús fue convertida en religión por los apóstoles.

3.- La muerte de Jesús es el elemento clave para la transformación operada por los Apóstoles.

Pues bien, el título y el contenido de la obra de Fichte giran precisamente en torno a esa tercera cuestión.

Y la primera afirmación de Fichte, en este sentido frontalmente opuesta a la primera de las afirmaciones de Reimarus, es precisamente que la intención última de Jesús sí era la de instaurar una religión y no una monarquía<sup>17</sup>. Y precisamente, invirtiendo la prueba de Reimarus, Fichte se va a apoyar en la muerte de Jesús para probar su afirmación<sup>18</sup>. Lo decisivo en esa prueba será precisamente la caracterización que hace Fichte de la religión cristiana como una religión del *corazón* o de *buenas almas*.

En efecto, después de analizar detenidamente las consecuencias de la muerte de Jesús, a las que identifica con el cristianismo, se propone analizar las intenciones de su muerte y plantea el siguiente argumento crucial: o Jesús es hijo de Dios o es un malvado como no ha existido jamás, disyunción para la que, según sus palabras, no hay escapatoria<sup>19</sup>. Pero anota Fichte a continuación que esa escapatoria, esa tercera vía excluida, es la que ha tomado Reimarus. Con ello cree haber encontrado frente al naturalismo de Reimarus la prueba más sólida de la verdad del cristianismo. Pues, derrotado el naturalismo mediante un argumento semejante, sólo queda interpretar la muerte de Jesús como prueba de la divinidad y de la verdad de la religión.

Sin embargo, no estamos ante una prueba "científica" en el sentido de los naturalistas, pues precisamente son los métodos de éstos últimos los que conducen al dilema que Fichte cree haber resuelto. La muerte de Jesús, considerada en sí misma, como un hecho histórico, no prueba nada<sup>18</sup>. Su valor probatorio está en relación con la esencia de la religión cristiana, y esa esencia la describe Fichte en estos términos:

*"El cristianismo se diferencia de cualquier otra religión del mundo. Es la única que nada tiene que ver con lo exterior, la única religión del corazón. Servicio a Dios es según ella perfeccionamiento del hombre completo, y su más elevado fin iluminación del entendimiento y mejoramiento del corazón. Ilumina el entendimiento, pero no mediante agudas, profundamente pensadas consideraciones y rigurosas pruebas; esa sería una religión para unas pocas buenas cabezas, que les convertiría a una mera ciencia, y que enseñaría a sus seguidores más a pensar con fuerza que con corrección, en la medida en que tendría poco influjo en la práctica aportaría poco para la bienaventuranza o a la dicha de cada uno de sus miembros y del conjunto. La religión cristiana, en cambio, ilumina el entendimiento, en la medida en que lo entusiasme mediante el corazón"<sup>19</sup>.*

Y en la página siguiente proclama Fichte aún con mayor claridad:

*"El cristianismo es por tanto una religión completamente interior, religión del alma, y así también sólo el conocimiento de la misma y la convicción pueden ser la única fuente de su aceptación. Toda causa externa, carnal, para su aceptación debe desaparecer, pues de lo contrario no permanece como religión del corazón"*.

Y como conclusión establece Fichte tres puntos:

1.- El cristianismo no puede ser una mera religión del entendimiento.

2.- No puede probarse mediante demostraciones, sino que las pruebas deben afectar a nuestro "sentimiento interior de lo bueno y lo verdadero, nuestro corazón".

3.- Y nada de esto sería posible sin la muerte de Jesús".

De manera que la polémica contra Reimarus viene a resolverse en una confirmación del pensamiento que ya vimos presente en el *Discurso de despedida*. La religión cristiana exige un elemento interior, afectivo, sentimental, próximo a lo moral, a la percepción del bien, y eso la hace accesible de modo inmediato a la generalidad y no a unos pocos. Pero aquí Fichte ha dado un paso frente al primer escrito. La religión del corazón no excluye ahora sin más el entendimiento o la razón, nociones que aún no distingue claramente, sino que las subordina a la instancia sentimental. Y junto a esto, Fichte anuncia ya un aspecto importante de sus futuras reflexiones, al contraponer lo que él llama "mera ciencia" a otro

tipo de conocimiento capaz de tener influjo en la praxis.

Con ello, parece que ya en este momento dos ámbitos se han establecido con claridad en la mente del joven Fichte. Uno de orden teórico, científico, identificable con la ciencia sin más. El otro identificado con el término "corazón" que incorpora ya tanto lo sentimental y afectivo como lo activo y lo moral, y al que se subordina ya el primero. Tal vez por ello puede decir PRBUL para referirse a este momento de la formación de Fichte que estamos ante una *ideología irreflexiva*".

Este modo de pensar parece confirmarse en las obras posteriores de Fichte. Tanto en la novela titulada *El valle de los amantes*" como en el *Diario sobre los errores más llamativos en la educación*"<sup>2</sup>, se pueden encontrar ecos de este pensamiento y de la oposición fundamental que le alimenta.

A la hora de caracterizar la situación intelectual del Fichte prekantiano, ha sido casi un tópico de la literatura enfatizar la controvertida cuestión del determinismo. Un determinismo que, por lo demás, se ha considerado con mucha frecuencia como fruto de un temprano conocimiento que el joven Fichte habría tenido de Spinoza. Aunque, dada la importancia de la cuestión, dedicaremos en su momento en apartado especial a este problema, no podemos dejar de considerarla también aquí, toda vez que la cuestión del determinismo aparece íntimamente relacionada con la que acabamos de analizar, es decir, con la oposición razón-sentimiento, hasta el punto de que es la íntima conexión de esas dos cuestiones lo que permite dar una más iluminadora interpretación del especial impacto que la obra de Kant produjo en Fichte, así como de su peculiar lectura de la *obra crítica*.

## § 2. La cuestión del determinismo y el spinozismo

La cuestión del determinismo en este período de la obra y de la vida de Fichte es un dato de sobra conocido. Tanto los *Aforismos sobre Religión y Deísmo*<sup>26</sup> como diversos documentos coetáneos testimonian que, en efecto, al menos a partir de la segunda mitad de la década de los 80 Fichte poseía una concepción del mundo de carácter determinista.

Durante mucho tiempo, como decíamos, se ha interpretado ese determinismo en términos de spinozismo. Sin entrar ahora en la culpabilidad que en ello haya podido tener el propio Fichte, lo cierto es que el acendrado tópico tiene su origen en un historiador llamado NOACK, quien sin otro fundamento que su propia fantasía, según LAUTH, afirma el impacto causado por la lectura de la ética de Spinoza al joven Fichte<sup>27</sup>. W. KABITZ, ya en 1902, se encargó de mostrar que no había ningún dato o documento que avalara una semejante interpretación del determinismo fichteano, y señaló entonces que el determinismo de Fichte no necesitaba apoyarse en Spinoza, y podía tener muy bien sus raíces en la tradición a la que Fichte pertenecía, es decir la de la Ilustración alemana<sup>28</sup>.

La cuestión no carece de importancia, no sólo porque en su momento nos permitirá encontrar en ella una de las claves decisivas de la diferencia entre Fichte y Schelling, o porque ese dato ha deformado en gran medida la comprensión de la recepción del spinozismo en el Idealismo, sino sobre todo porque una clarificación en este punto nos permite comprender mejor el estado intelectual de Fichte en el momento decisivo en que

tiene acceso a la obra de Kant.

En efecto, de haber sido Fichte spinozista difícilmente se comprendería su reacción ante la obra de Kant. Resulta impensable que se cambie de pensamiento filosófico de la noche a la mañana, como se cambia de religión. En realidad, como tendremos ocasión de ver, Fichte no se adhiere al sistema de Kant porque represente el extremo contrario a un sistema, supuestamente el spinozista, y por el que el joven Fichte se sentiría oprimido. Lo que ocurre más bien es que el sistema de Kant resuelve algunos problemas que Fichte tiene en ese momento planteados, pero lo hace dentro del marco de referencia del propio Fichte, un marco por completo ajeno a la filosofía spinozista y sus problemas.

En efecto, hemos señalado ya que la preocupación fundamental de Fichte en esos años ha girado en torno a las tensiones entre "religión del sentimiento " o del "corazón", y el "naturalismo" de la razón. Pues bien, en los "Aphorismen", que constituyen el principal documento que poseemos a la hora de referirnos al determinismo de Fichte, ese problema sigue ocupando el lugar central, hasta el punto de que la cuestión del determinismo aparece subordinada a ese problema fundamental.

En realidad la mayor parte del escrito está dedicada presentar la diferencia entre el acceso a las verdades religiosas mediante el entendimiento y su acceso mediante el corazón. O dicho con otras palabras, la mayor parte del escrito está dedicada al problema del dualismo entre especulación y religión.

Así, en el comienzo mismo del escrito se expresa Fichte en los siguientes términos:

*" 1) La religión cristiana está constituida por un conjunto de principios, que se presuponen como reconocidos... 2) Para determinar el contenido de esa religión hay que investigar esos principios... Una reunión de los mismos sin la más mínima mezcla de razonamiento filosófico sería un canon de esa religión"*.

Lo propio de la religión es considerar a Dios en relación a los hombres, y por tanto al margen de su existencia objetiva. Y en este sentido el antropomorfismo sirve para satisfacer las exigencias del corazón, por lo que la figura de Cristo se constituye en el vehículo adecuado para llevar a cabo tal propósito.

*"La religión cristiana parece por tanto más determinada para el corazón que para el entendimiento; no quiere imponerse mediante razonamientos, sino que pretende ser buscada como exigencia, parece pues un religión de simples y buenas almas"*.

Estas consideraciones vienen a confirmar, incluso casi con la mismas expresiones, la oposición que ya conocemos de los escritos anteriores. Se nos habla nuevamente del "corazón", de "buenas almas". Jesús como figura sigue jugando el mismo papel. Se mantiene

además la dimensión práctica que ya poseía entonces el ámbito del corazón frente a la pura especulación. Todo ello revela una perfecta continuidad con respecto a aquel período. Pero una continuidad que refleja a la vez una evolución. Mientras que en aquellos escritos, como vimos, la oposición entre "reflexión" y "sentimiento" aparecía en último término reconciliada a través de la noción del "hombre completo", en los *Aphorismen*, en cambio, no parece haber lugar ya para esa reconciliación. "La religión cristiana - nos dice ahora Fichte - parece más determinada para el corazón que para el entendimiento". En las obras anteriores, en especial en las *Intenciones de la muerte de Jesús*, el elemento sentimental era punto de partida y método, y resultaba predominante. Pero en definitiva el objetivo último era el hombre todo, incluyendo por tanto también el entendimiento. Ahora en cambio, distingue Fichte dos dimensiones irreconciliables: la "esencia objetiva de la divinidad", la "existencia objetiva", "la objetiva validez", de una parte; y las "exigencias del corazón" de otra. Y ambas, afirma ahora Fichte, son excluyentes. Pero excluyentes sólo en determinadas circunstancias:

*"Es notable que en el siglo primero de la era cristiana apóstoles iletrados detuvieran ya sus investigaciones en el mismo punto donde el más grande pensador del siglo XVIII, Kant, sin duda sin tener eso en cuenta, ha puesto la frontera, a saber, en la investigación de la esencia objetiva de Dios, en las investigaciones sobre la libertad, imputación, culpa y castigos"*.

Estamos ante la primera mención a Kant que puede encontrarse en la obra de Fichte.

Está fuera de duda que en este momento conoce Fichte solamente la primera *Crítica*, que es a la que aquí se refiere. Pero un conocimiento de esa primera *Crítica*, fuera más o menos profundo, que no parece haber causado en él el impacto que sabemos le causó la segunda, lo que viene a demostrar que la *KrV* no constituyó para él una novedad decisiva. Antes al contrario, la obra del *más grande pensador del siglo* no parece tener para el Fichte de los *Aphorismen* mayor significado que el de haber delimitado con precisión los dos polos de esa tensión entre especulación y sentimiento que eran ya el verdadero núcleo de la reflexión fichteana de esta década<sup>2</sup>. Desde un punto de vista terminológico, así como desde una consideración del contenido, la diferencia entre el tratamiento de ese problema en este escrito y el de las *Intenciones* podría resumirse en la expresión "objetividad". Recordemos de nuevo una de las definiciones iniciales de los *Aphorismen*: "... ( la religión ) considera a Dios en la medida en que puede tener relación con el hombre. Sobre su ser objetivo se excluyen las investigaciones"<sup>3</sup>. Y es a nuestro entender esta exclusión sin paliativos lo que diferencia este escrito de los anteriores. Porque ahora el problema no es ya metodológico o de prioridad, sino que ahora se reconoce un ámbito en el que la investigación en sí misma no sólo es considerada estéril como ocurría antes, sino que cualquier investigación, ya sea por sí sola, ya acompañada por el corazón, resulta estéril en orden a la religión y la libertad como objeto que la acompaña. El *más grande filósofo del siglo* ha establecido con claridad esa frontera, renovando con ello lo que "iletrados" apóstoles del siglo primero ya sabían. Cabría, pues, afirmar que en este punto Fichte no se ha hecho kantiano, sino que más bien ha hecho fichteano a Kant. Las múltiples dimensiones de la primera *Crítica*, que más tarde le ocuparán profundamente, se reducen para Fichte en este momento a ese dilema que venía preocupándole, se reducen al establecimiento del límite entre religión y especulación. A la primera le corresponde ya un ámbito estrictamente práctico, toda vez que se ocupa de la

acción moral del hombre, a la segunda uno estrictamente teórico, toda vez que se ocupa del conocimiento objetivo.

Pero lo que parece preocupar a Fichte no es tanto la existencia de esas fronteras cuanto la inadecuada mezcla de las regiones que delimitan:

*"Si se sobrepasan esos límites, sin dejar su libre curso a la especulación; si en el punto de partida del pensamiento se presupone ya el objetivo al que se quiere llegar, para, en la medida de lo posible, reunir la especulación con las exigencias de la religión, entonces surge a partir de muy desiguales materiales un frágil castillo en el aire..."*

O dicho con otras palabras, no le preocupa a Fichte tanto la existencia de dos mundos, como la mezcla inadecuada, cuyas consecuencias son funestas. Y ello porque sólo en ese supuesto la religión deja de ser compatible con el discurso especulativo. Si recordamos que cada una pertenece a ámbitos diversos y posee principios diferentes, entonces todavía resulta posible la convivencia. Fichte no ha abandonado, pues, a pesar de su lectura de Kant, su vieja consideración de la coexistencia pacífica entre corazón y entendimiento, pero provisionalmente encuentra difícil seguir manteniendo la prioridad de aquél sobre éste. Mientras tanto lo prudente es mantener ambos separados.

*"Ese puro sistema delístico no contradice la religión cristiana, sino que la deja en su total validez subjetiva, no la altera*

*porque no entra en colisión con ella*"

Y ese sistema al que se refiere aquí Fichte no es otro que el de una razón no mezclada de religión, un sistema en el que:

1. Hay un ser eterno, cuya esencia y existencia son también eternos.
2. El mundo procede de los pensamientos necesarios y eternos de ese ser.
3. Cada modificación en ese mundo es determinada necesariamente por una razón suficiente.
4. También cada uno de los seres pensantes y sintientes debe existir necesariamente como existe

Un sistema semejante, que niega toda libertad, deja a salvo, si mantenemos las fronteras que Kant parece haber restablecido siguiendo a los apóstoles, a la religión en su validez subjetiva. Y uno de los elementos decisivos de esa validez es precisamente la creencia en la libertad humana, que por tanto, mediante el mantenimiento de tales fronteras es compatible con un sistema determinista.

No es, por tanto, el determinismo lo que parece preocupar a Fichte como nos haría pensar una lectura "spinozista" de este texto. El problema de fondo y el fundamental parece una vez más una nueva versión, más perfilada ahora, más tensa, más próxima a su verdadera dimensión epistemológica, del viejo problema de la relación entre especulación y corazón. Y en esto Fichte se muestra más próximo a Leibniz y a Wolff, tan próximo a ellos como ajeno a Spinoza, por más que el determinismo, en efecto, parezca aproximarlos.

En efecto, la afirmación de la necesidad en lo teórico, la afirmación de la libertad en lo moral, la conciliación entre las verdades de razón y las de la ciencia, todo ello pertenece a la tradición Leibniz- Wolff". En este sentido, la afirmación del determinismo es, a pesar del énfasis que se ha querido poner en ella, secundaria en el escrito. No quiere esto decir que carezca de importancia en absoluto. Pero su valor está precisamente en el hecho de expresar uno de los polos de la oposición, el de lo teórico, lo especulativo, lo científico, lo objetivo, por usar los términos de Fichte, tomados sin duda de Kant. Pero este aspecto, por ser sólo uno de los polos de la tensión fundamental, no agota el todo del pensamiento de Fichte en este momento, y por tanto el determinismo tampoco lo agota. Fichte en este momento no es sin más determinista. Decir tal cosa sería falso si no se añade que frente a esa esfera de lo objetivo afirma ya y a la vez, mediante expresiones tan vagas como "corazón" y otras análogas que ya conocemos, la esfera de lo "práctico", de la libertad, de la religión, todavía confusamente mezcladas aquí por Fichte. Por ello la interpretación que afirma un spinozismo de Fichte, olvida que Fichte es aquí un lector de Rousseau, lo que resulta decisivo no sólo porque eso lo tiene en común con Kant", sino sobre todo y sin duda por el hecho de que Rousseau ya priorizaba el sentimiento sobre la especulación". Por ello no sólo es más correcto, sino también más explicativo afirmar frente a una caracterización determinista de Fichte:

1.- Que Fichte concibe ahora un sistema general que abarca dos dimensiones. La primera que podemos denominar teórica o especulativa, objetiva, en el que su concepción es determinista. La segunda que podemos denominar subjetiva o sentimental, cuyo contenido es todavía vago y confuso y abarca tanto los aspectos prácticos como la religión.

2.- Que ambas dimensiones no son en principio incompatibles, y si lo son sólo en el caso de que los principios de la una se mezclen con los principios de la otra.

En consecuencia la identificación del "primer sistema" de Fichte con el determinismo parece pasar por alto que ya en este momento el verdadero problema para Fichte es la organización o reorganización de aquella prioridad de lo práctico sobre lo teórico que la noción de "hombre completo" reflejaba en el *Absichten*.

De hecho la concepción determinista de Fichte parece formar parte de su universo mental mucho antes de los *Aphorismen*. Según KABITZ, y también según MEDICUS, ya en 1785 Fichte tenía la intención de escribir un tratado sobre el determinismo". Pues bien, el escrito sobre las *Intenciones de la muerte de Jesús* está escrito con posterioridad, sin que el determinismo haya interferido por ello en esa concepción del "hombre completo" según la cual el entendimiento se subordina al corazón. Es esta noción de "hombre completo", y el pensamiento subyacente que implica, lo que ha desaparecido en los *Aphorismen*, y lo que reaparecerá sin embargo al hilo de la lectura de la segunda *Crítica* provocando el entusiasmo y una auténtica revolución en su espíritu.

Este dato evidente, y que facilita además, como veremos enseguida, la interpretación de esa peculiar lectura que Fichte hace de Kant, ha permanecido oculto en gran medida por la importancia dada al supuesto determinismo fichteano; o cuando menos se ha mezclado con la cuestión de un supuesto determinismo que se ha querido caracterizar en términos spinozistas. Pero precisamente la importancia que tiene el debate sobre el spinozismo en el primer Fichte, reside en el hecho de que el llamado "determinismo" de Spinoza poco o nada

tiene que ver con el problema de las relaciones entre fe y razón<sup>41</sup>; mientras que una correcta adscripción de Fichte a la tradición a la que pertenece, nos muestra que el problema del Dios necesario está en realidad subordinado al verdadero tema central de Fichte en ese momento: esa oposición entre razón y sentimiento. En este sentido, al "liberar" al joven Fichte de su supuesto spinozismo no sólo se libera al historiador de un dato nunca probado, sino también, lo que es más importante, se deja despejado el camino para mejor comprender el impacto de la segunda *Crítica* de Kant en el joven Fichte.

### § 3. El impacto de la obra de Kant

Una de las principales conclusiones que se puede extraer de la lectura de los *Aphorismen* es que en ese momento Fichte, a pesar de su elogiosa mención de Kant, y a pesar de que el elemento kantiano del escrito es argumento decisivo en el mismo, a pesar de todo ello, no es todavía kantiano. La frontera que marca el antes y el después está sin duda en la tantas veces citada carta a su amigo Weissshun de Agosto-Septiembre de 1790: "Desde que he leído la *Crítica de la Razón práctica* vivo en un mundo nuevo"<sup>42</sup>. Pero, ¿debemos pensar que se refiere sin más a la filosofía kantiana como a ese nuevo mundo? No parece fácil interpretar esa expresión en tal sentido, toda vez que como sabemos la lectura de la primera *Crítica* no produjo en él un efecto semejante, y fue sólo un argumento, si acaso más sólido, mediante el cual venía a confirmar el que había sido su pensamiento central durante los años anteriores. Tampoco parece que ese nuevo mundo se reduzca simplemente a la afirmación de la práctica frente a un supuesto universo determinista en el que Fichte viviera,

porque en los *Aphorismen* mismos Fichte no parece necesitar que Kant o nadie venga a convencerle de la posibilidad de un universo práctico. ¿Cómo interpretar entonces esa expresión?. Veamos como la completa el propio Fichte:

*"Principios que creí inderrribables han sido derribados. Cosas que nunca creí que pudiesen ser probadas, como por ejemplo el concepto de una absoluta libertad, del deber, etc., me han sido probadas "".*

La situación en la que habíamos dejado al Fichte de los *Aphorismen* era la de quien negaba, precisamente apoyándose en Kant, cualquier posibilidad de interferencia en cuanto a los principios del ámbito especulativo, es decir, objetivos, y los del afectivo o sentimental, es decir, subjetivos. Los objetos de este último, entre los que está la libertad, no podían por tanto ser objeto de prueba: "Una reunión de tales principios sin la más mínima mezcla de razonamiento filosófico sería un canon de la religión", nos había dicho Fichte al comienzo mismo de aquella obra. Pero de pronto, esos mismo objetos que sólo unos meses antes caían para Fichte del lado de la religión y en esa medida no eran susceptibles, no ya de prueba, sino ni siquiera de razonamiento filosófico, de pronto son no sólo susceptibles de razonamiento filosófico, sino también de prueba. Y esto es mucho más de lo que el jovencísimo Fichte del *Escrito de despedida* hubiera admitido. He aquí, pues, la verdadera novedad, una novedad que justifica las expresiones y el entusiasmo de Fichte ante la segunda *Crítica* de Kant.

*"No me persuado de que alguien que supiese servirse*

*independientemente de su mente antes de la Crítica kantiana pudiera pensar algo distinto que yo, y no recuerdo haber encontrado a nadie que objetara nada fundamental contra mi sistema. He encontrado, sí, gentes honradas que no pensaron - eso no pudieron hacerlo - pero sí sintieron algo distinto"<sup>44</sup>.*

Ese sistema al que se refiere aquí Fichte es sin duda el de los *Aphorismen*, es decir, el determinista, pues allí había afirmado Fichte que era el único pensable sin mezclar elementos diversos de la razón misma. Antes de Kant nadie pudo oponerse, especulativamente, a ese sistema, y sólo hubo quien pudo sentir en contra del mismo. La aportación de Kant reside precisamente en la posibilidad de "pensar" esos objetos, como libertad y deber, los cuales son ahora al menos susceptibles de razonamiento filosófico y de prueba. Ese es pues el verdadero nuevo mundo, y el verdadero impacto que la KpV ha producido en Fichte.

*"Los principios de la misma (la filosofía de Kant) son ciertamente rompecabezas especulativos que no tienen ningún influjo directo en la vida del hombre; pero sus consecuencias son extraordinariamente importantes para una época cuya moral está podrida hasta en sus fuentes"<sup>45</sup>.*

El Fichte de los *Aphorismen* jamás hubiera afirmado algo semejante. Antes al contrario, el argumento central de aquel escrito era la conveniente separación entre la esencia

objetiva de Dios - que caía del lado de la especulación y del entendimiento -, y la libertad, la moralidad, la imputación, nociones que caían del otro lado". Pero ahora, en cambio, se propone:

*"no hacer otra cosa que intentar convertir esos principios en populares y en hacerlos eficaces en el corazón humano mediante la elocuencia"*.

Ahora bien, es llamativo que en ambos casos, en los *Aphorismen* y ahora, se apoye Fichte en Kant, y lo haga para defender posiciones en principio opuestas, lo que nos hace pensar que en uno de los dos momentos su comprensión de Kant era incorrecta o cuando menos incompleta. Y en este sentido parece claro que en los *Aphorismen* Fichte había identificado el ámbito de lo objetivo teórico con el de la filosofía y la especulación en general, de ahí que excluyera de la "reflexión" y del pensamiento cualquier aspecto subjetivo, incluida la libertad. Ahora, en cambio, lo especulativo sin más no excluye tal aspecto. Antes al contrario, la filosofía es ya un marco más amplio que abarca en sí la antigua oposición entre reflexión y sentimiento en la que se había debatido Fichte. O al menos ese marco más amplio está representado por la filosofía de Kant. La libertad, y con ella la moral, son ya objetos de la filosofía.

*"Qué bendición para una época en la que la moral estaba destruida en sus nociones más elementales y el término deber había sido tachado de todos los diccionarios"*.

Pero no es sólo la noción de lo filosófico y su distinción respecto de lo teórico lo que se ha transformado para Fichte gracias a Kant, sino que aquella esfera de lo subjetivo y sentimental, hasta ahora confusa y vaga y que incluía objetos diversos, se ha perfilado como el ámbito práctico y moral, como una de las dos regiones de la filosofía. De este modo el pensamiento kantiano parece permitirle el regreso a aquel "hombre completo" de algunos años antes.

"Dedicaré al menos algunos años de mi vida a esa filosofía" declara en la citada carta a su mujer. De esta manera el Fichte que había concebido para su vida planes tan diversos como el de hacerse jurista o teólogo, dirigir una academia de retórica, convertirse ministro en Dinamarca, en Rusia o España, ese Fichte parece haber encontrado ya una ocupación que concentra toda su atención y todo su interés. Son reiteradas las alusiones en las cartas escritas en ese período a la tranquilidad que ha encontrado gracias a la filosofía de Kant. Como reiteradas son asimismo las afirmaciones sobre el carácter prioritario que la filosofía tiene ya para él. Y todo ello parece confirmar que la revolución que se ha operado en su espíritu está en directa relación con su ocupación en la filosofía.

*"Ya ves - le dice a su prometida - que ocupo la mayor parte del tiempo con pensamientos abstractos y le doy poco espacio a la imaginación, y esta es la causa de mi tranquilidad"<sup>12</sup>.*

Todo ello parece, pues, matizar decisivamente la interpretación a la que ya nos referíamos más arriba, según la cual la KpV significó la liberación de un determinismo que

le oprimía. Y ya señalamos en su momento que la concepción determinista era la de Fichte al menos ya en 1785, sin que nada indique que fuera vivido con dramatismo por él. Por otra parte, el sistema kantiano, si no coincide exactamente con el programa fichteano de los *Aphorismen* sí excluye - en lo teórico - la libertad de un modo igualmente rotundo. Cierto es que la segunda *Crítica* señalaba otra vía para afirmarla, pero el Fichte de los *Aphorismen* había hecho otro tanto. Sólo que la vía mediante la que Fichte afirmaba allí la libertad nada tenía que ver con abstracciones, especulaciones, y no permitía a un hombre como él, inclinado de una parte a ese tipo de pensamiento, según su propia confesión, y de otra a la acción, reunir esas dos facetas en una sola. La filosofía kantiana le brindaba esa posibilidad. Y es significativo a este respecto que la tarea a la que se encomienda Fichte sea la de hacer efectivo en los corazones el "rompecabezas" de la especulación kantiana. Así, vida práctica y especulación quedaban de nuevo reunidos como en la noción de "hombre completo" utilizada por él años atrás. Esa es la clave de la KpV en 1790 para Fichte.

*"Di a tu padre querido, al que amo como si fuera mío, que tan consecuentemente como hablamos deducido, así nos hemos equivocado en nuestras investigaciones sobre la necesidad de las acciones humanas, porque hablamos disputado a partir de un principio falso"<sup>10</sup>.*

Pero ese principio que ahora considera Fichte falso, no puede ser el determinismo sin más, como se ha interpretado. Y ello porque:

1.- La filosofía kantiana sigue siendo, en lo teórico, determinista, y Fichte es ahora kantiano convencido.

2.- El determinismo en ese caso sería más resultado y conclusión que principio y punto de partida <sup>51</sup>. Así pues, el falso principio al que aquí se refiere Fichte no puede ser otro que aquel que en los *Aphorismen* afirmaba la imposibilidad de la especulación en torno a objetos como la libertad, aquel que afirmaba la escisión absoluta entre el ámbito especulativo y el práctico, y que, éste sí, seguramente era vivido dramáticamente por Fichte. Los dos últimos párrafos del escrito manifiestan una tensión que parece apuntar ya hacia una superación de esa escisión:

*"17) Puede haber momentos en los que el corazón se venga de la especulación, en que éste se vuelva con calurosa nostalgia al Dios reconocido como inexorable, como si él pudiera cambiar su magno plan por un individuo; momentos en los que el sentimiento de una ayuda visible, de una atención casi incontrovertible ante la oración, destruye el sistema, y en los que, si el sentimiento del desagrado divino ante el pecado es general, surge una poderosa nostalgia de reconciliación.*

*18) Cómo considerar a un hombre semejante? En el ámbito de la especulación parece insuperable. Mediante pruebas de la verdad de la religión cristiana no es posible;... El único medio de salvación para él sería salir más allá del límite de la*

*especulación. Pero, ¿puede cuando quiere? Puede cuando lo engañoso de esa especulación no deja de estar probado tan convincentemente? Puede cuando ese modo de pensar está entretelado de modo tan natural al movimiento todo de su espíritu?*<sup>52</sup>.

Lo que parece buscar dramáticamente Fichte en ese final del escrito es un medio de reconciliación, una fórmula que le permita regresar a aquel "hombre completo". El problema no es, pues, la ausencia de libertad o de la moralidad, sino el modo de reconciliar una moralidad y una libertad ya afirmadas más allá de la especulación, con la especulación misma. En definitiva, lo que podríamos denominar el más fundamental y más antiguo problema fichteano. Pues bien, la respuesta a esas preguntas que cierran el párrafo 18 la encuentra Fichte en un mejor y más completo conocimiento de la filosofía kantiana. Aquellas preguntas carecen ahora de sentido porque esa reconciliación se ha producido ya para Fichte en el seno de la filosofía de Kant, y el falso principio al que se refería no es otro que el de la imposibilidad de establecer un ámbito común para el corazón y la especulación, porque ese ámbito común es ya para Fichte la filosofía de Kant.

En adelante su tarea no será otra que la de vincular especulación y corazón y "hacer efectiva la especulación en el corazón de los hombres".

De este modo el motivo central del pensamiento fichteano de los 80, la tensión entre reflexión y sentimiento, no desaparece en el encuentro con la filosofía de Kant. Antes al contrario, la filosofía kantiana va a ser el lugar privilegiado para esa tensión, y la relación

traduzca, señalando así el camino a la filosofía de Fichte.

## Notas al capítulo 1

1. Cfr., FBW, carta 12.
2. Concretamente concibió durante algún tiempo la esperanza de encontrar un puesto como ministro del príncipe de Dinamarca. Cfr., FBW, carta 68.
3. Cfr., FBW, carta 37.
4. Textos publicados en la edición de la Academia de Ciencias de Baviera, y respecto de muchos de los cuales haremos referencia en las páginas que siguen.
5. Nos referimos a la obra de Reiner PREUL, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969.
6. Cfr., KrV, B XXX.
7. GA, II, 1, pp. 5-48.
8. Cfr., Idem, pp. 19-20.
9. Idem, p. 21.
10. GA, II, 1, pp.75-98.
11. Expresión que podría traducirse por: *una religión del corazón y de las buenas almas*.
12. *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, Herausgegeben von G.E. Lessing, Berlin, 1835.
13. Sobre la problemática puede verse: BOLLACHER, Martin, *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*; TIMM, Hermann *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, pp. 59-68;
14. El título mismo parece ser una réplica de la obra de Reimarus, cuyo primer fragmento lleva por título: *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, Fragmente*, pp. 3-81. Así lo considera PREUL. Cfr., o.c., p.32. En el mismo sentido se pronuncia VILLACAÑAS, *La quiebra de la razón ilustrada*, p. 93.
15. Cfr., GA, II, 1, p. 75.
16. Cfr., Idem, p. 76.
17. Cfr., Idem, p. 83.

18. Cfr., Idem, p.85.

19. "Das Christenthum unterscheidet sich auf eine ganz andere Art von allen Religionen der Welt. Sie ist die einzige, die mit dem Aeusserlichen gar nichts zu thun hat, die einzige Religion des Herzens. Vervollkommnerung des ganzen Menschen ist nach ihr *Gottesdienst*, u. ihr erhabener Zweck *Erleuchtung des Verstandes*, u. *Besserung des Herzens*. Sie *erleuchtet den Verstand*, aber nicht durch scharfe, tief gedachte Betrachtungen, u. strenge Beweise; dieses würde sie nur zur Religion *einiger wenigen guten Köpfe*, dieses würde sie zu einer *bloßen Wissenschaft* machen, dieses würde ihre Anhänger mehr *stark*, als *richtig* denken lehren, dieses würde, weil es weniger Einfluss auf das praktische haben würde, auch weniger zur Beglückseeligung ihrer einzelnen Glieder, u. des Ganzen beytragen: sie *erleuchtet* ihn, indem sie ihn durch das Herz *erwärmt*", GA, II, 1, p.87.

20. "Ist also das Christenthum ganz innere Religion, Religion der Seele, so *kann auch nur Erkenntniss u. Ueberzeugung von derselben die einzige Quelle ihrer Annahme werden*. Alle äusserliche, u. fleischliche Ursachen zu ihrer Annahme müssen wegfallen; sonst bleibt sie nicht Religion des Herzens, sondern wird Religion des Mundes", Idem, p. 88.

21. Cfr., Ibid.

22. Cfr., o.c., p. 78.

23. *Das Tahl der Liebenden*, GA, II, 1, pp. 267-281.

24. *Tagebuch der merkwürdigsten Fehler in der Erziehung*, GA, II, 1, pp. 191-197.

25. *Aphorismen über Religion und Deismus*, GA, II, 1, pp. 283-291.

26. Dato este que, recogido en la obra de Xavier LEON (cfr., *Fichte et son Temps*, I, p. 20) ha llegado a través de la literatura hasta nuestros días, a pesar de la ausencia de textos o de pruebas indirectas que lo confirmen. En este sentido R. LAUTH habla de la fantasía de Ludwig NOACK como la única fuente de semejante suposición (cfr., "Fichtes Sicht der Philosophie Spinozas", en *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*", p. 24).

27. Cfr., Willy KABITZ, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass*, pp. 2-6.

28. "1) Die christliche Religion ist auf einige, als anerkannt vorausgesetzte, Sätze gebaut... 2) Um den Inhalt dieser Religion genau zu bestimmen, muss man zuerst diese Sätze aufsuchen... Eine Sammlung derselben *ohne die geringste Zumischung von philosophischem Raisonnement* wäre ein Canon dieser Religion", GA, II, 1, p. 287.

29. "Die christliche Religion scheint also mehr für das Herz bestimmt, als für den Verstand; sie will sich nicht durch Demonstrationen aufdringen, sie will aus Bedürfniss gesucht seyn; sie scheint eine Religion guter und simpler Seelen", Idem, p. 289.

30. Cfr., GA, II, 1, p. 87.

31. "13) Es ist merkwürdig, dass im ersten Jahrhunderte ungelehrte Apostel eben da ihre Untersuchungen abschneiden, wo der grösste Denker des achtzehnten, Kant, gewiss ohne Rücksicht darauf, die Gränze zieht- bei Untersuchung des objektiven Wesens Gottes; bei den Untersuchungen über Freiheit, Imputation, Schuld und Strafe", GA, II, 1, p. 289.
32. En este sentido nos parece acertada la expresión de Jean-Christophe GODDARD según la cual "Fichte ne découvrit en lisant Kant *au premier abord* qu'une pensée coïncidant avec la sienne", J-Ch. GODDARD, "La pensée religieuse du jeune Fichte", p. 6.
33. "3) Gott betrachtet sie nur, in wiefern er Beziehung auf Menschen haben kann. Ueber sein objectives Daseyn sind die Untersuchungen abgeschnitten", GA, II, 1, p. 287.
34. "14) Wenn man diese Gränzen überschreitet, ohne jedoch seiner Untersuchung ihren freien Gang zu lassen; wenn man beim Ausgehen des Denkens sich schon im Voraus das Ziel setzt, wo man ankommen will, um, so viel möglich, Die Speculation mit den Ausprüchen der Religion zu vereinigen: so entsteht ein aus sehr ungleichen Materialien sehr locker zusammengefügtes in die Luft gebautes Haus...", Idem, p. 289.
35. "16) Dieses rein deistische System widerspricht der christlichen Religion nicht, sondern lässt ihr ihre ganze subjektive Gültigkeit; es verfälscht sie nicht, denn es kommt mit ihr nirgends in Collision", Idem, p. 290.
36. Cfr., Ibid.
37. Cfr., PREUL, o.c., pp. 122-25. Para WUNDT el pensamiento decisivo en Fichte y el clima en el que vive hasta la lectura de Kant, e incluso el que determina la WL de 1794, es el de *Sturm und Drang* (cfr., *Fichte-Forschungen*, pp. 19-37). También para HEIMSOETH la cuestión del determinismo en Fichte debe vincularse a la tradición Leibniz Wolff (cfr., *Fichte*, p. 19) y en ningún caso al spinozismo.
38. Dato importante a la hora de valorar la posterior recepción fichteana de la segunda *Crítica* kantiana.
39. La contraposición entre un saber vinculado al "corazón" y de orden moral, propio de las "almas sencillas", y lo que Rousseau llama "vanos saberes", es uno de los motivos claves de su pensamiento (cfr., *Oeuvres complètes*, II, p. 68). Y en este sentido es más que destacable el hecho de que Rousseau aparezca ya citado en el *Escrito de despedida*, es decir, en un momento tempranísimo, y además con referencia al *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, que es donde se expresa con claridad ese motivo central del pensamiento rousseauiano (cfr., GA, II, 1, p. 7). Frente a esta cita tan temprana de Rousseau, Spinoza no aparece, y de un modo considerablemente indirecto, en la obra de Fichte hasta trece años después, en el año 93, y en un momento en el que las líneas maestras de su pensamiento están ya trazadas (cfr., FW, VIII, p. 412).
40. Cfr., KABITZ, o.c., p. 5, y Fritz MEDICUS, *Fichtes Leben*, p.18.
41. No sólo hemos visto a Fichte refutar las tesis de Reimarus, sin duda próximo a Spinoza, sino que le hemos visto vincular el problema de la religión a la creencia y a la libertad, frente al Dios necesario del ámbito especulativo. Spinoza, en cambio, no conoce otra

divinidad que la racional, en la que sitúa también la libertad, mientras que caracteriza la creencia como "asilo de ignorancia". Nada parece, pues, más incompatible con el Fichte de este período que un pensamiento como el de Spinoza, más allá de una coincidencia aparente en una fórmula vaga y ambigua como lo es la noción de determinismo. En este sentido afirma HEIMSOETH que el problema del determinismo y del spinozismo nada tiene que ver con el de la predestinación (cfr., *Fichte*, pp. 17-18).

42. "Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe", FBW, carta 55.

43. "Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstösslich, sind mir umgestossen; Dinge von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z.B., der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht, usw., sind mir bewiesen...", Ibid.

44. "Ich überrede mich nicht, dass vor der Kantischen Kritik irgend jemand, der seinen Verstand selbständig zu brauchen wusste, anders gedacht hat als ich, und ich erinnere mich, niemanden gefunden zu haben, der gegen mein System etwas Gründliches eingewendet hätte. Ehrliche Leute habe ich genug gefunden, die anders, nicht *dachten* - dass konnten sie überhaupt nicht-, sondern *fühlten*", Ibid.

45. "Die Grundsätze derselben sind freilich kopfbrechende Spekulationen, die keinen unmittelbaren Einfluss aufs menschliche Leben haben; aber ihre Folgen sind äusserst wichtig für ein Zeitalter, dessen Moral bis in seine Quellen verdorben ist", FBW, carta 123

46. Cfr., GA, II, 1, p. 285.

47. "... nichts tun, als eben diese Grundsätze populär und durch Beredsamkeit auf das menschliche Herz wirksam zu machen suchen", FBW, carta 123.

48. "Welch ein Segen für ein Zeitalter, in welchem die Moral, von ihrem Grundfesten aus zerstört und der Begriff *Pflicht* in allen Wörterbüchern durchstrichen war", Ibid.

49. "Du siehst also, dass ich mich meistens mit abstrakten Denken beschäftige und der Einbildungskraft wenig Spielraum gebe; und dass ist der Grund meiner Ruhe", FBW, carta 131.

50. "Sage Deinem teurer Vater, den ich liebe wie meinen: wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen, *so richtig wir auch geschlossen hätten*, doch geirrt, weil wir *aus einem falschen Prinzipie disputiert hätten*", FBW, carta 125.

51. Cfr., en este sentido el parágrafo 15 de los *Aphorismen*, donde el determinismo aparece como la conclusión obtenida correctamente a partir de un principio.

52. "(17)Dennoch kann es gewisse Augenblicke geben, wo das Herz sich an der Speculation rächt; wo es sich zu dem als unerbittlich anerkannten Gotte mit heisser Sehnsucht wendet, als ob er eines Individuums wegen seinen grossen Plan ändern werde: wo die Empfindung

einer sichtbaren Hülfe, einer fast unwidersprechlichen Gebets-Erhörung das ganze System zerrüttet - und, wenn das Gefühl des Missfallens Gottes an der Sünde allgemein ist- wo eine dringende Sehnsucht nach einer Versöhnung entsteht.

18) Wie soll man einen solchen Menschen behandeln? Im Felde der Speculation scheint er unüberwindlich. Mit Beweisen der Wahrheit der christlichen Religion ist ihm nicht beizukommen... Das einzige Rettungsmittel für ihn wäre, sich jene Speculation über die Gränzlinie hinaus abzuschneiden. Aber kann er das, wann er will? wenn ihm die Träglichkeit dieser Speculationen noch so überzeugend bewiesen wird- kann er's? kann er es, wenn ihm diese Denkungsart schon natürlich, schon mit der ganzen Wendung seines Geistes verweht ist?", GA, II, 1, pp. 290-91.

## Capítulo 2

### EL ENCUENTRO CON KANT

#### § 4. Fichte ante las tres *Críticas*

A la luz de lo expuesto en el capítulo anterior parecen fuera quedar fuera de duda tanto la importancia que la segunda *Crítica* tiene para Fichte, como la que representa el problema de las relaciones entre teoría y praxis. Que ambas cuestiones centran el interés de Fichte en esta época es algo en que la literatura parece estar de acuerdo, y respecto de lo que los documentos que poseemos no dejan duda. Sin embargo la relación entre esas dos cuestiones, la problematización de la misma, la penetración de la verdadera dimensión que esos dos problemas tienen para Fichte aparece con frecuencia resuelta y simplificada mediante la apelación a la prioridad dada por Fichte a la praxis. Ahora bien, con ser cierta esa prioridad, no es lo mismo, a los efectos de investigar la génesis del pensamiento fichteano, afirmar esa prioridad como un punto de partida incontestado de Fichte, que afirmarla como fruto de un proceso más complejo, cuyo punto de partida es precisamente el problema prekantiano de las relaciones entre sentimiento y reflexión. En este último caso la noción de praxis cobra una dimensión más rica y profunda, y se implica en una problemática más vasta, a la vez que ilumina con mayor claridad el proceso que conduce a Fichte desde ese período prekantiano hasta el momento fundacional de la *Wissenschaftslehre*. Si una de las tareas del historiador de la filosofía es justamente la de establecer las líneas de filiación de un determinado sistema, no parece conveniente aislar los resultados hacia los que esas líneas confluyen y juzgar a partir de ellos el proceso histórico de esa confluencia. En nuestro

caso la prioridad dada a la praxis que caracteriza la *Wissenschaftslehre* constituye más bien la respuesta y la solución a un conjunto de problemas, de manera que ha de ser un correcto planteamiento de los mismos y de las vías y métodos mediante los que encuentran solución, lo que ha de poder explicar esa prioridad práctica y no viceversa. Por lo mismo, los instrumentos y las fórmulas mediante los que esa solución se expresa no pueden elevarse a la categoría de problemas fundamentales en ninguno de los sentidos del término, porque ni constituyen el punto de partida del proceso de pensamiento que se investiga, ni son la razón decisiva del mismo. En este sentido afrontar la WL de Fichte a partir de nociones como *Reflexión* o *Autoconciencia* supone alterar el orden de las cosas y, al menos en gran medida, falsear el pensamiento que se investiga. Ese es a nuestro entender el caso de interpretaciones fichteanas que reducen el sistema de la WL a una única fórmula, la cual, siendo decisiva para el pensamiento de Fichte, sólo resulta inteligible, sin embargo, en la medida en que se implica en lo que constituye el problema central de su pensamiento: el de la relación entre teoría y praxis en el marco de la filosofía trascendental kantiana<sup>1</sup>.

A nuestro entender lo que se desprende de la famosa carta a Weissluhn de Agosto-Septiembre de 1790, es que la segunda *Crítica*, por más que fuera el detonante de la revolución kantiana de Fichte, no es lo único que le interesa a Fichte de la obra de Kant. Ni siquiera puede afirmarse que le interesara preferentemente o más que la primera. Si tenemos en cuenta la situación intelectual de Fichte sólo unos meses antes de la citada carta, descubrimos enseguida que el verdadero problema no era la posibilidad de afirmar la libertad, sino la posibilidad de que esa afirmación se diera en el seno del discurso especulativo, el cual parecía conducir inevitablemente, según los *Aphorismen*, a una visión determinista. De manera que es posible afirmar que el valor de la segunda *Crítica* consistió

para Fichte en la demostración de la posibilidad de la libertad si sometemos esa afirmación a dos condiciones:

- Una libertad integrada en el Discurso filosófico.
- Una libertad que presupone el discurso "determinista" de la primera *Crítica*.

Y son estas dos condiciones las que nos dan la verdadera novedad, y no la afirmación de la libertad en sí misma. Sólo desde ellas resultan comprensibles los textos que hemos citado en los que Fichte saluda la posibilidad de la moral como disciplina filosófica, o aquellos en los que presenta su tarea como la de traducir los difíciles principios especulativos al lenguaje de los corazones.

Que la libertad y la acción son elementos decisivos para Fichte, incluso constitutivos de su carácter, eso no viene dado por la filosofía de Kant, sino que es más bien anterior a ésta. De manera que la transformación que se produce en Fichte en virtud de su conocimiento de la segunda *Crítica*, no recae sin más sobre la afirmación de la libertad que en ella se contiene, sino sobre la posibilidad de reunir teoría y praxis, o por utilizar el lenguaje fichteano de su período anterior, especulación y sentimiento. Pero de ser esto así resulta evidente que el interés de Fichte por la primera *Crítica* no puede reducirse al de ser una mera condición de posibilidad de la segunda. De hecho, en esta primera etapa de pensamiento en la que todavía expone la filosofía como dividida en filosofía y praxis, y en la que la figura de Kant está más próxima, el interés de Fichte por problemas de la primera

*Crítica* es notable y constante. Y tal interés se pone de manifiesto y se prueba de modo suficiente por el hecho de que ya la primera obra de cierta extensión a la que Fichte se entrega es precisamente el fragmento que conservamos bajo el título *Doctrina trascendental de los elementos. Parte segunda*<sup>3</sup>.

Aunque no es una obra en nada original, ni contiene interpretación alguna, sino sólo la doctrina resumida de Kant, demuestra que Fichte desde el principio se dedica al estudio de la primera *Crítica*, y que lo hace además con detalle. Ello, por lo demás, es coherente con la carta, ya citada, a su entonces prometida según la que "el rompecabezas" filosófico tiene consecuencias prácticas. Ahora bien, es evidente que tampoco la primera *Crítica* le interesa a Fichte considerada en sí misma. A diferencia de la mayor parte de los kantianos del momento para quienes es el Kant de la *KrV* el verdadero objeto de sus reflexiones y en su momento de sus críticas, en realidad lo que le deslumbró a Fichte del pensamiento de Kant es esa unidad de la filosofía trascendental en su conjunto<sup>4</sup>, y precisamente porque sólo considerada como unidad da respuesta al problema de la relación entre sentimiento y especulación desde el que Fichte se ha acercado a ella. De ahí que lo que a Fichte le interesa de las dos primeras *Críticas* sea justamente el problema de sus relaciones, y de ahí su interés por la *KU*.

Que la tercera *Crítica* interesa a Fichte desde el momento mismo en que lee la *KpV* es algo que la carta a Weissshun de Septiembre-Agosto deja bien claro. En efecto, inmediatamente después del famoso fragmento en el que Fichte confiesa vivir en un nuevo mundo, se refiere ya inmediatamente a la *KU*:

*"Ha leído ya la Crítica del Juicio? Es un estética y una teleología, de las que la primera le interesará doblemente a usted, puesto que se ha ocupado en investigaciones sobre la belleza. Evidente, como todo lo de Kant, pero mejor y más claramente escrito, según me parece, que todas las obras anteriores, y mejor impreso. Ha leído su escrito contra Eberhard Sobre una más alta Crítica que hace innecesaria cualquier otra ...? Arroja mucha luz sobre la Crítica de la Razón Pura"<sup>4</sup>.*

Llama poderosamente la atención el silencio sobre los aspectos sistemáticos de la obra, que sin embargo no pueden haber pasado por alto a alguien que como Fichte se ha dedicado de forma casi obsesiva a pensar el problema de la relación entre teoría y praxis, aunque en una versión menos depurada filosóficamente que la de Kant. A nuestro entender ese silencio se debe precisamente al hecho de la extraordinaria importancia que ese asunto tiene para Fichte, lo que le lleva, ante una lectura todavía insuficiente, a mencionar sólo de modo explícito la estética y la teleología y a guardar silencio en cambio sobre una cuestión que se propone estudiar más detenidamente. La inmediata alusión al escrito de Kant *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft...*, y la observación acerca de la luz que arroja sobre la KrV parecen favorecer una interpretación semejante, sobre todo teniendo en cuenta que se produce en el momento en que Fichte confiesa una verdadera revolución en su espíritu como consecuencia de la lectura de la KpV, y que uno de los aspectos decisivos de la obra de Kant contra Eberhard es justamente la aplicación que en ella se hace de la facultad de juzgar respecto del problema de la relación entre mundo sensible

o inteligible<sup>5</sup>.

En efecto, una carta a su amigo Weissshun, apenas dos meses más tarde, parece confirmar que es la dimensión sistemática lo que había despertado el interés y centrado la atención de Fichte sobre la KU, y confirma además que esa dimensión, a diferencia del juicio teleológico y el estético, está siendo objeto de un importante esfuerzo por parte de Fichte. Si en la primera carta había Fichte caracterizado la KU como la obra más clara y mejor escrita, ahora en cambio, afirma precisamente lo contrario, pero esta vez para referirse a la *Introducción* de la obra, donde están densamente expuestos los aspectos sistemáticos:

*"Desde hace algún tiempo me vengo ocupando especialmente con el estudio de la Crítica del Juicio, y puesto que me pareció bastante oscura, creí que podría resultar sencilla a otros y no sería un trabajo superfluo hacerla más clara...La Introducción me pareció lo más oscuro del libro. Me he esforzado en aclararla... La introducción me pareció lo más oscuro del libro. Desde luego me he tomado considerable trabajo en aclararla, pero no sé si lo he conseguido..."<sup>6</sup>.*

En realidad tal ocupación viene documentada en otras cartas del mismo período<sup>7</sup>, y afortunadamente poseemos el texto fruto de la misma. Se trata del *Ensayo de un extracto aclaratorio de la Crítica del juicio de Kant*<sup>8</sup>, una especie de compendio, aunque inacabado, de la KU. Y como el propio Fichte señalaba a Weissshun en la carta citada el objetivo del mismo no era otro que el de facilitar la comprensión de la obra. En sí misma por tanto el

*Auszug* no tendría mayor importancia que la de confirmar el interés que la tercera *Crítica* despertó en Fichte desde el comienzo. Sin embargo, el escrito posee algunas características que merecen ser consideradas más allá de ese dato. Esa pretensión fichteana de hacer una presentación más clara de la KU puede desde luego interpretarse literalmente. Pero cabe también interpretar esa pretensión en otros términos, cabe pensar que las dificultades de Fichte frente a la *Introducción* de la KU no están sólo motivadas por problemas formales, estrictamente relativos a la claridad de la redacción kantiana. De hecho el mismo Fichte había caracterizado la obra como la más clara y mejor escrita. Cabe pensar que lo que está en juego es un problema de contenido, una dificultad que le llevó en su momento a guardar silencio sobre la cuestión sistemática, en claro contraste frente a los elogios dirigidos a la teleología y a la estética. En carta a Weissman de Septiembre de ese mismo año afirma Fichte refiriéndose a la KU:

*"Hay ahí muchas cosas que o bien no entiendo o bien se contradicen"*.

Y de hecho el resultado final del escrito parece confirmar que las dificultades son más bien de contenido en lo que a la *Introducción* se refiere, es decir, justamente a aquella parte de la KU que más le interesaba por su trayectoria. De haberse tratado de meros problemas de expresión cabe pensar que no le hubiera costado a Fichte encontrar la fórmula adecuada. En cambio confiesa haber reelaborado la redacción de algunos párrafos hasta cinco veces<sup>10</sup>, a pesar de lo cual no deja de sentirse insatisfecho y anuncia la posibilidad de escribir en un apéndice una breve presentación de toda la obra. Parece difícil determinar si el proyectado apéndice se corresponde o no con el párrafo X del escrito, pero lo cierto es

que éste, bajo el título *Breve resumen de esta introducción*<sup>11</sup>, responde en gran medida a los propósitos anunciados por Fichte como contenido del apéndice. En realidad constituye el único momento del escrito en el que Fichte se permite añadir algo a la obra de Kant, puesto que la *Introducción* kantiana tiene únicamente nueve párrafos. Pero lo más significativo es que la modificación introducida por Fichte no se limita a este aspecto formal. La relativa libertad que suponía reconsiderar toda la *Introducción* sin un texto de Kant al que seguir necesariamente, facilitaba la posibilidad de expresar, más que la mera paráfrasis en que consiste la mayor parte del *Auszug*, la peculiar lectura que Fichte ha hecho de la KU. Y es en ese momento donde la expresión fichteana deja entrever débilmente un matiz que no se corresponde con la literalidad kantiana, y que puede interpretarse como algo original en la lectura hecha por Fichte:

*"La naturaleza debe concordar con ese fin final a partir de un fundamento superior al de su propia ley. El concepto de ese fundamento daría una reunión entre esas dos clases de conceptos. (II)"*<sup>12</sup>.

El texto de Kant al que explícitamente parece remitirse Fichte es el siguiente:

*"Tiene, pues, que haber un fundamento para la unidad de lo suprasensible que yace a la base de la naturaleza, con lo que el concepto de finalidad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento, aunque no pueda conseguir de él un conocimiento teórico ni práctico, y por tanto no tenga esfera*

*característica alguna, sin embargo, hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios del uno al modo de pensar según los principios del otro*<sup>13</sup>.

El matiz al que nos referíamos reside justamente en la expresión "más alto" que Fichte añade a la noción de "fundamento" usada por Kant. Al principio de finalidad kantiano al que Fichte parece pretender calificar de más alto fundamento, no le corresponde en la KU posición jerárquica superior alguna. Se trata únicamente del producto de una facultad trascendental, y como tal el concepto de finalidad no podría nunca ser calificado de "más alto"<sup>14</sup>. Si no poseyéramos otra noticia de Fichte que la dada por este texto, resultaría difícil saber qué tenía el autor en mente al utilizar semejante expresión. El contexto anuncia ya que estamos ante un fundamento que ha de reunir teoría y praxis en el seno de la filosofía trascendental, pero la expresión misma parece apartarse de la filosofía trascendental, a pesar de que a continuación no duda Fichte en caracterizar, fiel ahora ya a la literalidad kantiana, el principio de finalidad como trascendental. Poseemos, sin embargo, una manifestación de Fichte sobre el mismo problema, que vertida apenas un año después, arroja alguna luz sobre la cuestión que nos ocupa. En el *Ensayo para una crítica de toda revelación* puede leerse lo siguiente:

*"La posibilidad de esa conciliación entre ambas legislaciones completamente independientes la una de la otra no se puede pensar más que mediante su común dependencia respecto de una ley superior que sea fundamento de ambas, pero completamente inaccesible para nosotros"*<sup>15</sup>.

La primera duda que este texto despeja es que, en efecto, no estamos ante una expresión equívoca, sino que Fichte tenía en mente en el *Auszug*, al referirse a un más alto fundamento, una instancia que rebajaba el marco de la filosofía trascendental kantiana, a un fundamento que iba más allá del concepto trascendental de finalidad. De lo contrario no se explicaría que ahora rechace la posibilidad de acceder a tal fundamento, cuando en el *Auszug* el concepto de finalidad aparecía claramente como mediador entre naturaleza y libertad:

*"El concepto de finalidad es el que abre la posibilidad de la reunión entre ambos conceptos, el de naturaleza y libertad"<sup>16</sup>.*

En segundo lugar el texto del *Ensayo para una crítica de toda revelación* parece poner de manifiesto que, en efecto, los problemas de Fichte respecto de la KU iban más allá de un mero problema de expresión. Porque si su comprensión de las posibilidad de reunir teoría y praxis se orientaba hacia un fundamento como el que aparece caracterizado un año más tarde, la noción kantiana de finalidad no podía encajar plenamente en la misma.

Ahora bien, el hecho de que un año más tarde rechace Fichte la posibilidad de acceder a tal fundamento revela no sólo que considera insuficiente el concepto de finalidad, revela también que pretende mantenerse en el ámbito de la filosofía trascendental. En definitiva, todo parece indicar que Fichte en el *Auszug* se encuentra ante un problema decisivo, del cual la expresión "más alto fundamento " es sólo una primera manifestación.

Y ese problema decisivo es, a nuestro entender, el que define la tarea misma de su

actividad filosófica en los años venideros: el de hallar, en el seno de la filosofía trascendental, una pieza capaz de reunir teoría y praxis, y de ser a la vez principio común de ambas en el sentido fuerte del término. Sin duda en el momento de redactar el *Auszug*, que coincide en realidad con el de sus primeros estudios de la filosofía de Kant, Fichte no es aún plenamente consciente de esa tarea, precisamente porque carece todavía de un conocimiento suficiente del conjunto de la obra de Kant, y sobre todo de sus problemas. Si, como hemos mostrado más arriba, el entusiasmo que esa obra despertó en Fichte tenía su raíz en la posibilidad de presentar reunidas teoría y praxis, una profundización en los escritos de Kant debió permitirle descubrir que era justamente ese punto uno de los más débiles del "sistema" de Kant. Y en este sentido creemos que el *Auszug*, en la medida en que se trata de un trabajo concienzudo acerca de la KU, debió suponer el primer choque para el entusiasmo con que Fichte había acogido la obra de Kant, sumiéndole en una cierta confusión. De esa confusión es un buen reflejo la diferencia entre los dos textos que venimos de comentar, separados apenas por un año. Si el problema fundamental para Fichte era sin duda el de la KU, no cabe decir otro tanto de la solución. Unos años más tarde, ya en posesión de la WL, Fichte describe sus diferencias con Kant en términos tales que se diría fruto de una reflexión respecto de esas dificultades iniciales a propósito de la lectura de la KU:

*"Kant no quiere subordinar a un más alto principio aquellas tres facultades, sino que las deja como meramente coordinadas"<sup>17</sup>.*

Muchos años después, y en un momento en el que no caben ya dudas de la madurez

de la WL de Fichte, éste vuelve su mirada hacia el momento inicial de su especulación, y lo hace en unos términos que parecen confirmar nuestra interpretación:

*"... y apareció la Crítica del Juicio, y en su Introducción, lo más importante de estos muy importantes libros, la confesión de que lo sensible y lo inteligible debían tener una raíz común aunque inalcanzable, raíz que sería, pues, el tercer absoluto ... Así yo caracterizo ahora la WL en ese punto histórico del que partió mi investigación independientemente de la kantiana: su esencia consiste ciertamente en la investigación de la para Kant inalcanzable raíz de la que dependen lo sensible y lo suprasensible, en la verdadera y conceptuable deducción de ambos modos a partir de un principio..., sólo con la filosofía kantiana comparte la WL el género común del transcendentalismo"<sup>18</sup>.*

Esa inalcanzable raíz común, nos dice Fichte, es el punto de partida histórico de la WL. La oscuridad que tanto esfuerzo le ha obligado a realizar, el desliz de la expresión "más alto fundamento", anuncian ya, pues, el momento y el problema en el que Fichte se aparta de Kant, y en ese sentido también cabría afirmar que el germen mismo de su sistema. Si en 1804, gracias al tiempo transcurrido y al impresionante esfuerzo filosófico que ha desarrollado, ve Fichte esto ya con claridad, en el año 1790 parece que le cuesta asumir y hacer consciente la insatisfacción que le produce la solución kantiana, y por ello habla solamente de la oscuridad de la KU, o vacila a la hora de presentar el contenido de la misma,

mostrando así una cierta confusión que será sin duda el impulso decisivo hacia una filosofía propia.

Pero como decíamos más arriba, es en la solución del problema y no en el planteamiento donde Fichte se aparta de la KU. De ahí que su sistema pertenezca con el del Kant al género de la filosofía trascendental. Es esta una afirmación que Fichte ha repetido con frecuencia entre al año 1790 y el texto de 1804 que venimos de citar. Pero si hemos de creerle, y dado que el problema al que se enfrenta Fichte es al de la reunión entre teoría y praxis, sus explicaciones e investigaciones de años no han podido tener otro objetivo que encontrar y exponer o presentar un principio trascendental capaz de explicar ese hecho. En 1804 podrá Fichte afirmar:

*"A es conocido: la proposición en que se excinde es S y O , y a la vez x,y,z; ambos igualmente de modo absoluto... No obstante la WL consiste en cuanto a su ser, en contraposición al kantismo, no tanto en la comprensión de la excisión S y O, que ya ejecutamos ayer, ni en la de x,y,z, que aún no hemos realizado y sólo hemos presupuesto problemáticamente, sino en la de la inmediata indivisibilidad de esos dos modos de dividirse..."*<sup>19</sup>.

Pero Fichte se expresa en estos términos justamente para explicar una afirmación que pretende ser polémica frente a la recepción que en 1804 ha recibido la WL:

*"La WL es transcendental como la kantiana, precisamente porque no concibe lo absoluto ni en la cosa, como hasta entonces, ni en el saber subjetivo, sino en la unidad de ambos"<sup>20</sup>.*

Si aplicamos retrospectivamente al año 1790, como Fichte parece pedir, esta caracterización que él mismo hace de su andadura, parece incuestionable que el problema que se abría ante sus ojos a la altura de 1790 era el de hallar un principio transcendental, que más allá de la solución dada por la KU, permitiera explicar, como fundamento común, la unidad de teoría y praxis. Decíamos al comienzo de este capítulo que la prioridad dada por Fichte a la filosofía práctica sólo se explicaba desde la comprensión del problema al que se enfrentaba y no viceversa. Pues bien, la búsqueda de ese más "alto fundamento" dentro de la filosofía transcendental, una búsqueda hacia la que se ve Fichte impulsado por la insatisfacción que le produce la tercera *Crítica*, esa búsqueda parecía no dejarle a Fichte más que dos opciones, siempre que estuviese dispuesto a mantenerse dentro de la filosofía de Kant. Y esas opciones consistían precisamente en trasladar la búsqueda del fundamento, bien al terreno de la primera *Crítica*, bien al de la segunda.

Es un hecho que Fichte se entrega a la segunda. Que esto se deba al carácter más acabado de la primera, a la proximidad de la materia tratada en la segunda con respecto al ámbito de problemas, como el religioso, que ya le habían ocupado a Fichte; o se deba ello a ambas cosas, lo cierto es que Fichte abandona su proyecto de publicar el *Auszug*, y comienza la redacción de una obra que cae en principio de lleno en el ámbito de la razón práctica: el *Ensayo para una crítica de toda revelación*, pero en la que, como veremos, aquel

problema fundamental que define su tarea no deja de estar presente.

## § 5. Fichte ante el problema de la unidad en la filosofía de Kant

Pero entre esas dos obras, entre el *Auszug* y el *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, hay una obra muy significativa tanto para iluminar la relación entre el Fichte prekantiano y el nuevo Fichte, como para comprender el "giro práctico" que da Fichte en este momento y cuyo primer resultado es el *VeKaO*. Nos referimos al sermón pronunciado el 23 de Junio del 91 en Varsovia<sup>21</sup>. El tema del sermón es la comunión, un tema y un modo de expresión, el sermón, que nos retrotraen al pasado prekantiano y prefilosófico de Fichte. Todo parece indicar que se trata de un paréntesis abierto en ese nuevo mundo en el que Fichte confiesa vivir desde la lectura de Kant. Y sin embargo, lejos de ser un paréntesis o un paso atrás, el texto a que nos referimos viene a confirmar la continuidad entre el Fichte prekantiano y el posterior<sup>22</sup>. Aunque en la versión que conservamos del sermón no se cita a Kant, resulta obvio que el mismo Fichte que se ha adherido de modo entusiasta al pensamiento de Kant, y que tan intensamente se ha dedicado a él en los meses precedentes, ese mismo hombre no puede tratar un tema estrictamente religioso, como la comunión, sin acusar recibo de la doctrina kantiana. Fichte se halla aquí en un territorio ya conocido y por el tratado, como es la religión. Su objetivo es analizar el valor y el sentido de la institución de la comunión. Y la respuesta que a lo largo del texto se expresa puede sintetizarse en dos extremos:

1.- Mediante la razón ni se puede probar la realidad de las doctrinas cristianas, ni se puede negar su "posibilidad". En este sentido afirma:

*"Y estamos seguros que nadie puede a partir de fundamentos racionales, mostrarnos la imposibilidad de tales principios, aunque tampoco mediante los mismos se puede evidenciar su realidad"<sup>21</sup>.*

2.- Pero por ello mismo proclama Fichte el valor práctico de tales principios. La comunión es justamente el acto mediante el cual se renueva el vínculo amoroso que condensa aquel valor práctico de la religión cristiana:

*"Y para esto es para lo que esta clase de alimento nos obliga con Jesús: a una indestructible confianza en Jesús, cuyo alimento tomamos, al íntimo amor hacia todos nuestros conciudadanos, en cuya sociedad comulgamos, y a la esperanza cierta en una vida mejor"<sup>24</sup>.*

Para concluir, unas líneas más abajo, refiriéndose a los seguidores de Jesús:

*"Debieron en aquel momento renunciar a su patria, a su fortuna, a casi todos los derechos del hombre por causa de la religión. A nosotros eso nos ha sido asegurado precisamente por la religión"<sup>25</sup>.*

El primer punto, el de la incapacidad tanto para probar la realidad de los principios de la religión como su imposibilidad, deja ver claramente la influencia del pensamiento de Kant, y no se aparta demasiado de los *Aphorismen*. El segundo parece retrotraerse todavía más atrás, puesto que parece hacer caer del lado de la religión los aspectos vinculados a la praxis, tal como ocurría ya en el *Absichten*.

Pero en aquel momento era la práctica encerrada en la vaga noción de religión "del corazón" lo que se subordinaba a la religión. Como quiera que ya en los *Aphorismen* entre especulación y religión no había puente alguno, lo moral quedaba claramente excluido del ámbito especulativo y del seno de la filosofía. La revolución "kantiana" consistió para Fichte precisamente en abrir de nuevo la posibilidad de un ámbito moral en el interior de la filosofía especulativa. La vieja oposición se trasladaba ahora al interior de la filosofía kantiana, quedando así la religión desplazada, al dejar de ser uno de los polos de la antigua tensión entre sentimiento y reflexión, en la nueva oposición establecida ahora entre teoría y praxis, pero integrados ambos en la filosofía según la tercera *Crítica*. La religión ha de aparecer, en consecuencia, subordinada a la praxis, habiéndose invertido la relación entre ambas por efecto de la obra de Kant:

*"No depende, pues, de que creamos piadosamente en todo aquello que se nos diga que pertenece a la religión, ni que en nuestra doctrina de la fe haya muchos artículos correctos; depende de nuestra acción, depende de que cada cual que nos vea actuar piense: qué excelente y digna de amor es la doctrina*

*de estas gentes*"<sup>26</sup>.

Ahora bien, en esta nueva versión del antiguo problema fichteano, es decir, la oposición entre teoría y praxis que parece haber ha sustituido a la antigua entre especulación y corazón, en esta nueva versión la religión no deja de jugar un papel relevante. Porque si, en efecto, no es más que un aspecto de lo moral, una manifestación de lo suprasensible, sin embargo, las religiones positivas se caracterizan precisamente por "revelarse", y esa revelación se produce, por definición, en el mundo sensible, es una "aparición" de lo suprasensible en lo sensible:

*"La segunda forma pensable, según la cual Dios puede aparecérsenos como legislador moral, es fuera de lo suprasensible en nosotros, es decir, en el mundo sensible, pues aparte de éste no hay ya un tercero. Pero puesto que no podemos deducir algo sobrenatural a partir del concepto de mundo en general, ni a partir de ningún objeto o acontecimiento del mundo sensible mediante conceptos naturales, que son los únicos que podemos utilizar en el mundo sensible; y sin embargo el concepto de una manifestación de Dios como legislador moral tiene por fundamento algo sobrenatural, entonces esto debe ocurrir a través de un factum en el mundo sensible cuya causalidad ponemos en un ser sobrenatural"*<sup>27</sup>.

Las religiones reveladas, y entre ellas la cristiana, constituyen así un caso particular del problema general que más interesa a Fichte en este momento. En la revelación se produce el encuentro entre los dos reinos que la tercera *Crítica* de Kant había pretendido reunir. Un *Ensayo para una crítica de toda Revelación* es, en esa medida, también un ensayo sobre las condiciones de posibilidad de una causalidad suprasensible en el mundo sensible, lo que coincide plenamente con el objeto de la tercera *Crítica*

Así, en el párrafo II de la *Introducción* de la KU kantiana podemos leer:

*"Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre el reino del concepto de naturaleza, como lo sensible, y el del concepto de libertad, como lo suprasensible..., debe éste último poder tener influjo sobre aquel, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes"*<sup>28</sup>.

Y en el párrafo nueve:

*"... y lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, sin embargo, lo contrario (no ciertamente refiriéndose al conocimiento de la naturaleza, pero sí a las consecuencias de lo suprasensible en ella) es posible..."*<sup>29</sup>.

Y, en efecto, en el comienzo mismo del segundo párrafo del *VeKaO*, bajo el título

"Deducción de la religión en general" comienza Fichte expresándose en unos términos que son sin duda los de la tercera *Crítica*:

*"Mediante la legislación de la razón, meramente a priori, y sin relación a fin alguno, es dado un fin final"<sup>30</sup>.*

Pero coincidiendo en tan decisivo aspecto con la KU, una *Crítica de toda revelación* pertenece sin embargo de lleno a la segunda:

*"Si esta investigación ha de ser filosófica, entonces ha de serlo a partir de principios a priori, y puesto que se relaciona con la religión, de principios a priori a partir de los cuales se presenta la razón práctica"<sup>31</sup>.*

Y en otro momento confirma Fichte lo mismo en los siguientes términos:

*"El concepto de Dios, el de lo sobrenatural, el de una legislación moral, todos son conceptos que sólo son posibles a priori mediante la razón práctica"<sup>32</sup>.*

Pero en esto Fichte es, una vez más, un fiel seguidor de la literalidad kantiana. También para Kant la religión y los objetos con ella relacionados pertenecen de lleno a la

práctica. El concepto de Dios mismo, en cuanto *Sumo Bien*, pertenece a la segunda *Crítica*. Y Fichte inicia su *Crítica* partiendo de ese concepto. En el momento de redactar Fichte esta obra no ha escrito o no ha publicado Kant todavía su *Religión dentro de los límites de la mera razón*, y Fichte parece haber pretendido desarrollar ese aspecto de la segunda *Crítica*, sometiendo a los principios críticos la religión revelada. De hecho el paso de la moral a la religión en la KpV está esbozado por Kant, pero no desarrollado. Sabido es, por otra parte, que las circunstancias de la edición llevaron a pensar a la mayor parte del público que se trataba de un desarrollo de la segunda *Crítica* por parte de Kant. Un ejemplo privilegiado es esto sentido es la recepción que hace Reinhold del *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. El 22 de Junio de 1792 escribe Reinhold a Baggesen, dándole a conocer el entusiasmo que le ha producido una obra que no es otra que el ensayo de Fichte:

*"Ahora sé que la revelación es posible, y que en la medida en que es posible se concibe esa posibilidad a partir de la razón práctica, y creo en la Divinidad de la religión cristiana... Ese milagro se me ha producido por la lectura de un libro esta semana"<sup>33</sup>.*

Parece, pues, evidente que Fichte no abordó esta obra ni el universo de problemas que la acompañan como una alternativa a la tercera *Crítica* y sí como un desarrollo de un problema perteneciente a la segunda. Ahora bien, Fichte, a diferencia de Reinhold, y desde luego también a diferencia del propio Kant, y en general de la mayor parte de los kantianos de primera hornada, ha leído simultáneamente las tres *Críticas* y desde su primer contacto con la filosofía de Kant tiene un conocimiento que abarca a las tres. Y este dato explica sin

duda que Fichte esté en condiciones de vislumbrar determinadas dimensiones de los problemas que habían de pasar inadvertidas para Kant mismo o para un lector más antiguo de éste como Reinhold, que se inició en la filosofía crítica muchos años antes de la aparición de la KU. Es el mismo Fichte quien afirma que Kant nunca ha filosofado sobre su filosofía. Fichte, en cambio, parece dedicarse a filosofar sobre la filosofía kantiana desde sus primeros pasos. Y un ejemplo en este sentido debió ser la lectura que hizo de la tercera antinomia de la KrV kantiana. Antes de conocer la KpV kantiana la doctrinas de la dialéctica transcendental tienen en Fichte el efecto que vimos expresado en los *Aphorismen*. La consideración conjunta de ese problema con la segunda y la tercera *Críticas* es lo que constituye, a nuestro entender, la revolución de su espíritu que le lleva a entregarse a la filosofía. De ahí que por más que el VeKaO pertenezca de lleno a la segunda, y en su temática se implique además, como hemos visto, el problema esencial de la *Introducción* de la tercera, Fichte pueda incluso presentarlo en una fórmula que Kant utilizó en la tercera antinomia de la KrV.

*"Ese conflicto se funda en una antinomia del concepto de revelación, y es totalmente dialéctico".*

Y en una nota en esa misma página sintetiza el problema del siguiente modo:

*"El reconocimiento de una revelación no es posible, dice una parte. Ese reconocimiento es posible, dice la otra. Y así se contradicen. Pero si concretamos el primero diciendo que el reconocimiento teórico es imposible, y el segundo diciendo que*

*el reconocimiento práctico sí es posible a través de la facultad de desear, entonces ya no se contradicen, sino que ambos pueden ser verdad según nuestra crítica<sup>34</sup>.*

Lo que llama la atención es que esta antinomia está en realidad más cerca de la tercera antinomia de la KrV que de la de la KpV. También en la KrV había opuesto Kant el interés especulativo y el práctico en términos tales que:

*"Cada uno de los dos sistemas dice más de lo que conoce, pero de suerte que, si bien el primero allenta y fomenta el saber, lo hace en detrimento de lo práctico. El segundo suministra excelentes principios a lo práctico, pero, por ello mismo, permite a la razón - en todo lo que sólo podemos conocer especulativamente- acudir a explicaciones ideales de los fenómenos, desatendiendo así la investigación de la naturaleza<sup>35</sup>.*

Pero mientras Kant, en el momento de escribir esto está preocupado preferentemente por establecer los límites del conocimiento teórico, y se halla aún lejos de vislumbrar los problemas que se le plantearán años más tarde al pretender establecer un puente entre teoría y praxis, Fichte lee este texto, como sabemos, desde una consideración conjunta de la obra de Kant, y con una especial atención a ese puente en los términos de la KU. En el año 1795 escribía Fichte a Reinhold:

*"La unidad por mí presentada ha reunido no sólo la Crítica de lo especulativo, sino también la de la práctica y la de juzgar... Antes de Kant y usted no fue posible ninguna WL, pero estoy seguro de que en el caso de que usted hubiera formado su sistema después de la aparición de las tres Críticas, como yo, hubiera encontrado la WL"<sup>36</sup>.*

A la luz de tales palabras, el *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* rebasa su naturaleza de obra perteneciente en principio a la práctica, para acoger tanto en sus planteamientos como en sus soluciones toda la dimensión del verdadero problema que llevó a Fichte hasta la filosofía de Kant, y de cuyo desarrollo en el ámbito de ésta nacería más tarde la WL. En concreto veremos como al hilo de la misma Fichte desplaza la solución dada por Kant en la KU al problema de la unidad teoría y praxis<sup>37</sup>, hacia el ámbito de la segunda *Crítica*, dando así el primer paso en dirección a la WL.

#### § 6. La solución al problema en el *Ensayo para una crítica de toda revelación*

El objetivo declarado del *VekaO* no es otro que la deducción de la religión, y en particular de la religión revelada y el concepto de revelación a partir de la razón práctica<sup>38</sup>. Y el punto de partida de Fichte es kantiano, en concreto la noción de Dios moral en cuanto *Sumo Bien*<sup>39</sup>. Sin embargo inmediatamente descompone Fichte la noción de la divinidad en dos aspectos:

- 1.- La divinidad en cuanto concepto exigido por la posibilidad de la ley moral
- 2.- La divinidad en cuanto concepto capaz de determinar la naturaleza sensible<sup>40</sup>.

Y es este último el que interesa a Fichte en orden a deducir la Religión. Si la Teología se ocupa del primer aspecto, el problema para Fichte es el paso de la Teología a la Religión, en la medida en que ese paso supone el de la mera teoría a la praxis:

*"Cómo surge entonces la Religión a partir de la Teología?"*

*Teología es mera ciencia, conocimiento muerto sin influjo en la praxis, pero la religión tiene que ser algo, según el significado mismo del término, que nos vincule, y ciertamente de modo más intenso<sup>41</sup>.*

De este modo si el punto de partida de Fichte es moral, y ello en la medida en que la divinidad es un concepto moral, su especificación en el problema que a Fichte le interesa parece coincidir plenamente con la tarea asignada por Kant al juicio reflexionante, en la medida en que el concepto buscado, el de religión, permita el tránsito de una mera ciencia a la práctica. Dejando ahora las dificultades que el término *mera ciencia* designa en este contexto<sup>42</sup>, lo cierto es que -en efecto- el tránsito de la teología a la religión mediante la superación de la contradicción entre nuestra razón teórica y práctica, hace posible en nosotros una continuada causalidad de la ley moral<sup>43</sup>. A su vez este problema condensa en su literalidad el problema planteado en la tercera antinomia de la KrV, el de si es posible una causalidad por libertad<sup>44</sup>. Pero la respuesta que en el VeKaO va a dar Fichte, y más

concretamente en el parágrafo 7 no se corresponde propiamente con ninguna de las dadas por Kant.

Si afirmamos que es posible una revelación estamos respondiendo afirmativamente a la cuestión principal, y estamos dando una respuesta afirmativa que, en principio, en nada se aparta de Kant, toda vez que al posibilidad de esa revelación a priori pertenece al ámbito de la razón práctica, que en nada amplía el conocimiento.

Y sin embargo el concepto de revelación exige a priori un dato que pertenece al ámbito de lo sensible <sup>45</sup>. Pero un análisis de las condiciones del cumplimiento de ese *datum*, es decir, el del cumplimiento de la posibilidad física de la revelación parece abandonar ya el ámbito estrictamente práctico para invadir el terreno propio de la tercera *Crítica*. Porque si bien Fichte admite, siendo en eso un kantiano ortodoxo, que ambas causalidades, sensible e inteligible, la de la naturaleza y la de la ley moral, son infinitamente distintas<sup>46</sup>, afirma a continuación:

*"Pero sus efectos en el mundo sensible sí se encuentran"*<sup>47</sup>.

Y en ese punto, al buscar la posibilidad de conciliar ambas, vuelve Fichte a referirse a una tercera y más alta legislación, expresión que había utilizado ya en el *Auszug*, para decirnos ahora que es inalcanzable, y a la que ya claramente no identifica con la actividad del juicio reflexionante. Pero en ausencia de ambas encuentra aquí Fichte una distinción que parece resolver el problema:

*"Puesto que no podemos ..., entonces está claro que tan pronto como tomemos en consideración una causalidad por libertad no podemos suponer todas las apariciones en el mundo sensible como necesarias, sino que debemos suponer algunas como contingentes..., y que en esa medida no podemos explicar todas a partir de leyes de la Naturaleza, sino algunas sólo según leyes de la naturaleza. Pero ACLARAR ALGO MERAMENTE SEGÚN LEYES DE LA NATURALEZA significa suponer la causalidad de la materia de los efectos fuera de la naturaleza y la de la forma en la naturaleza. Todos los fenómenos en el mundo sensible deben poder explicarse según leyes naturales, pues de lo contrario no podrían nunca llegar a ser objeto de conocimiento"<sup>48</sup>.*

He aquí lo que sin duda podemos considerar la respuesta de Fichte a la tercera antinomia kantiana, una respuesta que clásicos de la investigación fichteana han considerado como ajena a la del propio Kant, y en gran medida, por tanto, como la primera piedra en el edificio original del pensamiento de Fichte<sup>49</sup>.

Sólo unas líneas más abajo nos dice Fichte que es Dios, como postulado de la razón, el ser en el que ambas legislaciones se reúnen. Por tanto, la afirmación, en la medida en que se circunscribe a la razón práctica, no parece plantear colisión alguna con la doctrina de Kant, quien a partir de la razón práctica también ha admitido un modo de explicar la

causalidad sobrenatural en términos de fin final<sup>50</sup>. El problema está en que Fichte no se refiere aquí a ese modo de solucionar el problema. Ciertamente en la medida en que excluye expresamente una respuesta teórica en el sentido de las leyes mecánicas de la primera *Crítica*, lo normal es que hubiera seguido a Kant en este punto y hubiera afirmado sin más el juicio teleológico en los términos de la tercera *Crítica*. En el párrafo 88, por ejemplo, nos dice Kant:

*"Pero el fin final es solamente un concepto de nuestra razón práctica, y no puede ser extraído de ningún dato de la experiencia para el juicio teórico del naturaleza, ni puede tampoco ser referido a conocimiento alguno de la misma"*<sup>51</sup>.

Pero es la naturaleza misma de la investigación lo que le impedía a Fichte servirse de ese modo de proceder kantiano. Porque ese modo de argumentar es el que corresponde a lo que Fichte denomina aquí religión natural, mientras que la deducción por él perseguida es la de la revelada.

*"Que la ley moral hay que admitirla en su contenido como ley de Dios, en cuanto independiente ejecutor de la ley de la razón, eso es claro. Si tenemos fundamento también para admitirlo según la forma, esa es la cuestión a investigar ahora"*<sup>52</sup>.

Y el objeto de esa investigación que Fichte plantea no es otro que el de buscar un

principio a partir del cual Dios pueda ser reconocido como legislador:

*"Esto sólo puede pensarse de dos maneras, ciertamente o en nosotros, en nuestra naturaleza racional como seres morales, o fuera de nosotros"<sup>53</sup>.*

Pues bien, la explicación del primer caso, que se corresponde con la religión natural, la hace Fichte en los términos de la tercera *Crítica*:

*"Puesto que Dios es el creador de esa Institución, entonces la manifestación de la ley moral en nosotros mediante la ley moral hay que considerarla como su propia manifestación, y el fin final que nos presenta, como su fin final"<sup>54</sup>.*

Pero respecto de una religión fundada en estos términos nos dice Fichte:

*"A una religión que se funda en el primer principio podemos llamarla, puesto que se sirve del concepto de una naturaleza, religión natural"<sup>55</sup>.*

Respecto del segundo caso, el de la religión revelada, que es el que interesa a Fichte y a nosotros aquí, nos dice:

*"Puesto que no podemos deducir a partir de algo sobrenatural*

*por medio del concepto de naturaleza, el único aplicable en el mundo sensible, ni por medio del concepto de mundo en general, ni de un objeto o acontecimiento del mismo en particular*<sup>46</sup>.

Y sin embargo Fichte insiste en que estamos obligados a suponer una causalidad sobrenatural, en una investigación que parece seguir orientada en el ámbito de la tercera *Crítica*, pero cuya solución se aparta de la dada allí por Kant. Y ello por dos razones:

1.- En primer lugar porque el problema mismo se plantea ahora en el marco de la segunda, toda vez que se trata de deducir "a priori" a partir de los conceptos de la razón práctica la posibilidad del concepto mismo de revelación<sup>47</sup>.

2.- En segundo lugar porque el problema de la posibilidad física de la revelación, a pesar de que se plantea en el marco de la filosofía moral, rebasa éste y llega hasta la filosofía teórica, toda vez que no deja de establecer explicaciones de hechos pertenecientes a la naturaleza.

Y precisamente el parágrafo 7 en el que Fichte establece la distinción entre explicaciones según leyes de la naturaleza y a partir de leyes naturales, es el parágrafo dedicado a la posibilidad física de la revelación. En esa medida no cabe decir que la distinción y la solución que la acompaña pertenezca de lleno a la primera *Crítica*, ni que se sirva de la solución dada por Kant en la tercera, pero tampoco que se reduzca meramente a la segunda. Es en realidad una primera manifestación de ese tratamiento unitario y de

conjunto que de las tres *Críticas* pretende hacer Fichte desde el comienzo, inaugurando con ello un ámbito de investigación que no puede situarse sin más en lo teórico, en lo práctico o en la KU<sup>58</sup>.

Pero lo característico de ese nuevo ámbito es precisamente tener una cierta naturaleza teórica, resolver a la vez el problema de la relación teoría y praxis, y hacerlo desde categorías planteamientos y nociones prácticas, rasgos todos ellos que son predicables del primer principio que algún tiempo después descubrirá Fichte. Al final del párrafo 7 parece resumir Fichte en muy pocas líneas todos esos elementos y características:

*"...la pregunta no puede responderse de modo dogmático, según principios teóricos, sino moralmente, según principios de la razón práctica"<sup>59</sup>.*

Ahora bien esa pregunta a la que aquí se refiere no es otra que la de la causalidad sobrenatural sobre lo sensible. Abandonada la solución de la tercera *Crítica* como propia de la religión revelada, se pregunta Fichte al comienzo del párrafo 7:

*"Es tal efecto pensable? Es pensable que algo fuera de la naturaleza tenga un efecto sobre ésta? se puede uno preguntar a este respecto. Y respondemos a esta pregunta en parte para traer luz, al menos para nuestra actual intención, y en la medida de lo posible, a la todavía oscura doctrina de la conciliación de la necesidad según la naturaleza y la libertad*

*según la ley moral; en parte para extraer a partir de su aclaración una no insignificante consecuencia para la justificación del concepto de revelación*<sup>100</sup>.

El propio Fichte es, pues, consciente de que el problema aquí planteado rebasa el marco de la filosofía de la religión, y además excluye - confirmando algo que ya sabíamos - la solución de la tercera *Crítica*, no sólo porque califica de "todavía oscura" la doctrina de la conciliación entre naturaleza y libertad, sino sobre todo porque si antes había asumido esa doctrina para referirse a la religión natural, ahora no la menciona siquiera, a pesar de que su objetivo explícito es "traer luz, para nuestra actual intención" a ese problema. Expresión esta última que nos hace pensar, más allá de esa actual intención, en otra más amplia, y que coincidiría justamente con la proclamada por Fichte, de un modo un tanto oscuro, en la correspondencia con Stephani y Weissshun en la que da cuenta del *Auszug*.

De ser ello así, la fórmula que da fin al párrafo, aquella según la cual "la pregunta no puede responderse de modo dogmático, según principios teóricos, sino moralmente según principios de la razón práctica" es, al menos de modo provisional, la encargada de dar esa luz. Y puesto que hemos admitido que la relación entre teoría y praxis es el hilo conductor del pensamiento de Fichte en este período, un análisis de esa fórmula nos permitirá comprender el despliegue que a partir de ella va a realizar el pensamiento de Fichte. Y al hilo de la misma encontraremos la respuesta a la pregunta con la que iniciábamos este capítulo, a saber qué relación se da en Fichte entre la "prioridad" de la praxis y el problema de las relaciones entre teoría y praxis. Pues bien, esa respuesta parece consistir, a nuestro modo de ver:

a) En primer lugar en que la prioridad dada por Fichte a la praxis es fruto de una revisión hecha por él a la solución dada por Kant en la tercera *Crítica* al problema de teoría y praxis.

b) Y en segundo lugar parece apuntar a un ámbito de respuesta que respeta a su vez el carácter transcendental del pensamiento de Kant, donde lo transcendental y lo moral aparecen aquí identificados.

Pero con ello Fichte no sólo se ha apartado definitivamente de la vía de la KU, sino que ha trazado también la fórmula de cuyo desarrollo surgirá la WL.

## Notas al capítulo 2

1. Pensamos por ejemplo en interpretaciones como la de Dieter HENRICH, para quien: al comienzo de su carrera Fichte ha hecho un descubrimiento: "ese descubrimiento no se dirigió tanto a un contenido como a una dificultad, a un problema: concibe que el concepto de autoconciencia, que ya había sido tomado en consideración como principio de la filosofía, sólo podía ser pensado bajo condiciones que hasta ese momento no habían sido tenidas en cuenta", "Fichtes Ich", en *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, p. 59. Que el problema de la autoconciencia es importante y decisivo en la WL resulta innegable. Pero algo distinto es aislar ese problema del contexto en el que surge para Fichte y afirmar que el pensador de Rammenau asume como su tarea la de pensar una noción que en nuestros días, y precisamente en virtud del avatar histórico posterior al propio Fichte, posee un sentido bien alejado del horizonte de problemas fichteanos. A nuestro entender ese tipo de interpretaciones no dejan de ser deudoras, a pesar de todas las apariencias, de la genial capacidad simplificadora de Hegel (así Karen GLOY, en un trabajo que en términos generales se sitúa en la línea de HENRICH, comienza afirmando que el tema de la autoconciencia es el tema dominante de la filosofía moderna, y se remite a las *Leciones de historia de la filosofía* de Hegel para justificar esa afirmación. Cfr., "Selbstbewusstsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses", en *Fichte-Studien*, I, p. 41) que muy alejado ya de la filosofía trascendental, supo convertir el pensamiento alemán que le precedió en el proceso que preparó su sistema. Sobre esta cuestión volveremos en su momento, toda vez que si la interpretación hegeliana, y la de sus herederos en múltiples formas, falsea el pensamiento de Fichte es precisamente porque, a pesar de la pretendida línea de evolución de Fichte a Hegel, estamos ante dos tradiciones y dos modelos de pensamientos bien distintos. Una problemática en la que el papel de Schelling es decisivo.

A este respecto nos parece pertinente la observación de HORSTMANN, Rolf-Peter "Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewusstseins?", en: CRAMER, Konrad (Her.), *Theorie der Subjektivität*. Allí se ocupa del problema de la autoconciencia. La nota 14 contiene una crítica a la llamada *escuela de Heidelberg* (Henrich, Pothast, Cramer), y a Tugendhat, crítico de estos, porque ninguno de ellos distingue entre la autoconciencia como constructo filosófico y como fenómeno natural. Distinción que él mismo propone (cfr., o.c., p. 236). Y muestra en este sentido como ese constructo tiene que ver con una problemática más amplia tanto en Fichte como en Schelling (cfr., *Idem*, pp. 241-42). Sirviéndonos de un criterio análogo, nos parecen más próximas al verdadero proyecto filosófico de Fichte y más fructíferas para el investigador, aquellas líneas de interpretación que prefieren vertebrar la obra de Fichte en torno a problemas más amplios y a nociones como antropología, libertad, relación político-social, o finitud, y en las que cabe agrupar, aunque matices planteamientos diversos, concepciones como las de PHILONENKO en Francia, BAUMMANS y LAUTH en Alemania, PAREYSON en Italia, o MARKET en España.

2. *Der transzendentalen Elementarlehre. Zweiter Theil*, GA, II, 1, pp. 299-318.
3. Nos parecen en este sentido muy interesantes las consideraciones de Marek J. SIEMECK, *Die Idee der Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, pp. 62-64.
4. "Haben Sie die Kantische Kritik der Urteilkraft schon gelesen? Es ist eine Ästhetik und Teleologie, von denen die erste, da Sie mit Untersuchung des Schönen beschäftigt haben, Sie doppelt interessieren wird; evident, wie alles von Kant, deutlicher und besser geschrieben, wie mir scheint, als seine vorigen Werke, und besser gedruckt! Haben Sie seine Schrift gegen Eberhard *Über eine ältere Kritik, die alle neue Kritik überflüssig machen soll*, gelesen? Sie wirft Licht auf die Kritik der reinen Vernunft...", FBW, carta 55.
5. Cfr., KW, III, pp. 372-73.
6. "Seit einiger Zeit habe ich mich besonders mit dem Studium der *Kritik der Urteilkraft* beschäftigt, und da sie mir ziemlich dunkel vorkam, so glaubte ich, sie könnte andern leicht ebenso vorkommen, und es würde kein ganz überflüssiges Werk sein, sie etwas deutlicher zu machen... Die Einleitung schien mir das dunkelste im Buche. Mühe habe ich mir freilich gegeben, Licht hineinzubringen; aber wie es gelungen ist, weiss ich nicht..", FBW, carta 60.
7. Cfr., FBW, cartas 59 y 61.
8. *Versuch eines Erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilkraft*, GA, II, 1, pp. 320-373.
9. "Auch sind mehrere Dinge darin, die ich entweder nicht verstehe, oder sich widersprechen", FBW, carta 57.
10. Cfr., FBW, carta 60.
11. *Kurze Uebersicht dieser Einleitung*, GA, II, 1, p. 347.
12. "Die Natur muss also aus einem höhern Grund, als der ihrer Gesetze ist, zu diesem Endzwecke stimmen. Der Begriff dieses Grundes würde eine gegenseitige Verbindung zwischen den beiderlei Begriffen eröffnen", Ibid.
13. "Also muss es doch einen Grund der Einheit des übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch der Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach Prinzipien der anderen, möglich macht", KW, V, p. 248.
14. Estaríamos más bien ante un nuevo punto de vista, que, aunque presente ya en la KrV, Kant añade a partir de 1787 a los puntos de vista teórico y ético. Cfr., Jacinto RIVERA DE ROSALES, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pp. 177-78.
15. "Die Möglichkeit dieser Ueberstimmung zweyer von einander selbst gänzlich unabhängiger Gesetzgebungen lässt sich nicht anders denken, als durch ihre gemeinschaftliche

Abhängigkeit von einer obern Gesetzgebung, welche beide zum Grunde liegt, die für uns aber gänzlich unzugänglich ist", GA, I, 1, p. 70.

16. "Der Begriff der Zweckmässigkeit ist es der die Verbindung zwischen beiderlei Begriffen, den Natur und dem Freiheit eröffnet", GA, II, 1, p. 348.

17. "Kant will jene drei Vermögen im Menschen überhaupt nicht unter ein höheres Prinzip unterordnen, sondern lässt sie bloss koordiniert bleiben", FBW, carta 236.

18. " ...und es erschien die Kritik der Urteilskraft, und in der Einleitung dazu, dem Allerbedeutendsten an diesem sehr bedeutenden Buche, das Bekenntniss, dass die übersinnliche und sinnliche Welt denn doch in einer gemeinschaftlichen, aber völlig unerforschlichen Wurzel, zusammenhängen müssten, welche Wurzel nun das dritte Absolute =  $y$  wäre... Dass ich nun die WL an diesem historischen Punkte, von welchem denn auch allerdings meine von Kant ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen, charakterisire:- eben in der Erforschung der für Kant unerforschlichen Wurzel in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus einem Prinzip, besteht ihr Wesen", WL 1804, FW, X, pp. 103-104.

19. "Dennoch wird die Einsicht, mit der sie anhebt, und in der ihr Wesen, als WL, im Gegensätze des Kantianismus, keineswegs in der Einsicht der Spaltung in S und D, die wir schon ehedestern vollzogen, noch in der Einsicht der Spaltung in  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , welche wir noch gar nicht vollzogen, sondern sie nur problematisch vorausgesetzt haben, sondern in der Einsicht der unmittelbaren Unabtrennbarkeit dieser beiderlei Weisen, sich zu spalten, bestehen", Idem, p. 105.

20. "Die WL ist Transcendental-Philosophie, so wie die Kantische, darin also ihr ganz ähnlich, dass sie nicht in das Ding, wie bisher, noch in das subjektive Wissen..., sondern in die Einheit beider das Absolute setzt", Idem, p. 96.

21. FW, XI, pp. 209-220.

22. En este sentido, PREUL, o.c., p. 138, y J.C. GODDARD, o.c., p.6.

23. "Und wir sind sicher, dass Niemand aus Vernunft-Gründen uns die Unmöglichkeit dieser Sätze zeige, ob wir gleich aus Vernunft-Gründen ihre Wirklichkeit eben so wenig darthun können", FW, XI, p. 216.

24. "Das ist es, wozu der Genuss dieser Mahlzeit mit Jesu uns verpflichtet; zu unvorbrüchlicher Treue gegen Jesum, dessen Mahl wir essen, zu innigster Liebe gegen alle unsre Mitbrüder, in deren Gesellschaft wir sie essen, und zu fester Erwartung eines einstigen bessern Lebens...", Idem, p. 217.

25. "Sie mussten ihr Vaterland, ihr Vermögen, fast alle Rechte der Menschheit für die Religion abgeben. Uns wird alles dies bloss durch die Religion gesichert", Ibid.

26. "Wir haben uns zum Glauben und zur Treue gegen Jesum verpflichtet. Wie halten wir diese Verpflichtung? - Es kommt hierbei gar nicht darauf an, ob wir sein fromm Alles weglauben, was uns aus irgend einer Quelle her für Bestandtheil der Religion anempfohlen wird, und ob in unsrem Glaubensbekenntnisse recht viel Artikel stehen: auf unsern Wandel kommt es an; darauf kommt es an, ob Jeder, der uns handelt sieht, denken muss: Welch' eine vortreffliche, lebenswürdige Lehre muss es sein, die diese Leute bekommen", Idem, p.218.
27. "Die zweyte uns gedenkbare Art, wie sich Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen konnte, war AUSSER dem Uebernatürlichen in uns, also, in der SINNENWELT, da wir ausser diesen beiden kein drittes Object haben. Da wir aber, weder aus dem Begriffe der Welt überhaupt, noch aus irgend einem Gogenstande oder Vorfalle in derselben insbesondere, mittels der Naturbegriffe, welche die einzigen auf die Sinnenwelt anwendbaren sind, auf etwas übernatürliches schliessen können; dem Begriffe einer Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers aber etwas übernatürliches zum Grunde liegt: so müsste dies durch ein Factum in der Sinnenwelt geschehen, dessen Causalität wir alsbald in ein übernatürliches Wesen setzen", GA, I, 1, p. 39.
28. "Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist,...., so soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen", KW, V, p. 247.
29. "..., und das Sinnliche das Übersinnliche im Subjekte nicht bestimmen kann: so ist dieses umgekehrt (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich", Idem, p. 271.
30. "Es ist durch die Gesetzgebung der Vernunft, schlechthin a priori, und ohne Beziehung auf irgend einen Zweck, ein Endzweck aufgehoben", GA, I, 1, p. 19.
31. "Wenn diese Untersuchung philosophisch seyn soll, so muss sie aus Principien a priori, und zwar, da dieser Begriff sich auf Religion bezieht, aus denen der practischen Vernunft angestellt werden", Idem, p. 18.
32. "... den Begriff Gottes, den eines Uebernatürlichen, den einer moralischen Gesetzgebung; alles Begriffe, die nur a priori durch die practische Vernunft möglich sind", Idem, p. 42.
33. "... weiss nun, dass Offenbarung möglich ist, und inwiefern sie möglich ist, begreife diese Möglichkeit aus der Natur der praktischen Vernunft, und glaube an die Göttlichkeit des Christentums...", *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen*, p. 3.
34. "Dieser Streit gründet sich auf eine Antinomie des Offenbarungsbegriffs, und ist völlig dialectisch. Anerkennung einer Offenbarung ist nicht möglich, sagt der eine Theil; Anerkennung einer Offenbarung ist möglich, sagt der zweyte: und so ausgedrückt widersprechen sich beide Sätze geradezu. Wenn aber der erste so bestimmt wird: Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen ist unmöglich; und der zweyte: Anerkennung einer Offenbarung um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen, d.i., ein Glaube an Offenbarung, ist möglich; so widersprechen sie sich nicht, sondern

können beide wahr seyn, und sind es beide, laut unser Critik", GA, I, 1, p. 115.

35. "Ein jeder von beiden sagt mehr, als er weiss, doch so, dass der erstere das Wissen, obzwar zum Nachteile des Praktischen, aufmuntert und befördert, der zweite zwar zum Praktischen vortreffliche Prinzipien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein spekulatives Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen", KrV, A-472.

36. "Nun hat die von mir aufgestellte Einheit noch das, dass durch sie nicht nur die Critik der spekulativen, sondern auch die der praktischen und die der Urteilskraft vereinigt wird... Vor Kant und Ihnen war keine Wissenschaftslehre möglich; aber ich bin von Ihnen fest überzeugt, dass, wenn Sie Ihr System erst nach Erscheinung der drei Kritiken gebildet hätten, wie ich, Sie die Wissenschaftslehre gefunden hätten", FBW, carta 246.

37. En este sentido GLIWITZKY, en una valiosa interpretación del *VeKaO*, afirma que toda la obra está recorrida por una pretensión fundamental: la de alcanzar la unidad entre razón teórica y razón práctica. Cfr., *Die Fortentwicklung des kantischen...*, p. 52.

38. Cfr., GA, I, 1, p. 18.

39. Cfr., Idem, p. 19.

40. Cfr., Idem, p. 22.

41. "Wie entsteht nun aus Theologie Religion?.

Theologie (*logia*) ist blosser Wissenschaft, todte Kenntniss ohne practischen Einfluss; Religion aber (*religio*) soll der Worthbedeutung nach etwas seyn, das uns verbindet, und zwar STÄRKER verbindet, als wir es ohne dasselbe waren". GA, I, 1, p. 23.

42. El término no deja de tener un matiz peyorativo que nos recuerda en alguna medida la expresión que en sentido análogo había utilizado ya Fichte en su período prekantiano, en concreto en el escrito sobre las *Intenciones de la muerte de Jesús* (cfr., GA, II, 1, p. 87). Una coincidencia que parece poner de manifiesto la continuidad del universo mental y la problemática del período prekantiano y el postkantiano de Fichte, y que parece confirmar que, efectivamente, lo que la filosofía de Kant vino a resolver fundamentalmente para Fichte fue el abismo entre teoría y praxis.

43. Cfr., GA, I, 1, p. 28.

44. Cfr., KrV, A 445/B 473.

45. Cfr., en este sentido, GA, I, 1, p. 39 y definición de revelación en p. 41.

46. Cfr., Idem, p. 70.

47. "Ihre Wirkungen in der Sinnenwelt aber begegnen sich", Ibid.

48. "Da wir aber dies nicht können, so folgt daraus offenbar, dass wir, so bald wir auf eine Causalität durch Freyheit Rücksicht nehmen, nicht alle Erscheinungen in der Sinnenwelt nach blossen Naturgesetzen als nothwendig, sondern viele nur als zufällig annehmen müssen; und dass wir sonach nicht alle AUS den Gesetzen der Natur, sondern manchen blos NACH Naturgesetzen erklären dürfen. ETWAS BLOS NACH NATURGESETZEN ERKLÄREN aber heisst: die Causalität der Materie der Wirkung ausser der Natur; die Causalität der Form der Wirkung aber in der Natur annehmen. NACH den Gesetzen der Natur müssen sich alle Erscheinungen in der Sinnenwelt erklären lassen, denn sonst könnten sie nie ein Gegenstand der Erkenntniss werden", Idem, pp. 70-71.

49. Nos referimos fundamentalmente a Fritz MEDICUS (cfr., *Fichtes Leben*, pp. 48 y 49) y a Willy KABITZ (cfr., o.c., pp. 40-42). En contraste con ellos se ha manifestado otro clásico de la investigación fichteana como es GUEROULT. Para éste, esa distinción fichteana entre explicación *a partir y según* leyes de la naturaleza no sólo es fiel al espíritu de la KrV, sino incluso también a la letra. Cfr., Martial GUEROULT, *L'evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, I, p. 57.

50. En efecto, entendida la KU desde la primacía de la práctica, y en este sentido la solución kantiana de la tercera *Crítica* y en concreto la finalidad suprema del § 87 de la KU tiene en último término una naturaleza práctica, en la que Kant basaría una ciencia dogmático-práctica, después de haber excluido la posibilidad de una ciencia dogmático-especulativa. Cfr., sobre esta problemática, Rogelio ROVIRA, *Teología Ética*, pp. 55, 100, 156-57 entre otros lugares.

51. "Allein Endzweck ist bloss ein Begriff unserer praktischen Vernunft, und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden", KW, V, p. 582.

52. "Dass das Sittengesetz in uns seinem Inhalte nach als Gesetz Gottes an uns anzunehmen sey, ist schon aus dem Begriffe Gottes, als unabhängigen Executors des Vernunftgesetzes, klar. Ob wir ein Grund haben, es auch seiner Form nach dafür anzunehmen, ist die jetzt zu untersuchende Frage", GA, I, I, p. 37.

53. "Dies lässt sich auf zweyerley Art als möglich denken, nemlich dass es entweder IN UNS, als moralischen Wesen, in unsrer vernünftigen Natur, oder AUSSER DERSELBEN geschehen sey", Ibid.

54. "Da nun Gott der Urheber dieser Einrichtung ist, so ist die Ankündigung des Moralgesetzes ins uns durch das Selbstbewusstseyn, zu betrachten als Seine Ankündigung, und der Endzweck, den uns dasselbe aufstellt, als Sein Endzweck", Idem, p. 38.

55. "Eine Religion, die sich auf das erste Prinzip gründet, können wir, da sie den Begriff einer Natur überhaupt zu Hilfe nimmt, Naturreligion nennen", Idem, p. 39.

56. "... Da wir aber, weder aus dem Begriffe der Welt überhaupt, noch aus irgend einem Gegenstande oder Vorfalle in derselben insbesondere, mittelst der Naturbegriffe, welche die einzigen auf die Sinnenwelt anwendbaren sind, auf etwas übernatürliches schliessen können...", Ibid.

57. Cfr., GA, I, 1, p. 41.

58. Y es este hecho el que, a nuestro entender, explica expresiones ambiguas y en principio difícilmente aceptables por un kantiano como "la finalidad de la revelación es práctica, su deducción teórica". O aquella otra según la cual teoría y praxis "no se contradicen sino que ambas son verdad según nuestra crítica" y que daba solución a la antinomia.

59. "Die ganze Frage darf gar nicht dogmatisch, nach theoretischen Principien, sondern sie muss moralisch, nach Principien der practischen Vernunft, erörtert werden", GA, I, 1, p. 74.

60. "Ist diese auch überhaupt möglich? ist es überhaupt gedenkbar, dass etwas AUSSER der Natur eine Causalität IN der Natur habe? könnte man dabey noch fragen: und wir beantworten diese Frage, um theils in die noch immer dunkle Lehre von der Möglichkeit des Beysammenstehens der Notwendigkeit nach Natur, und der Freiheit nach Moralgesetzen, wenigstens für unsre gegenwärtige Absicht, wo möglich, etwas mehr Licht zu bringen, theils um aus ihrer Erörterung eine für die Berichtigung des Begriffs der Offenbarung nicht unwichtige Folge herzuleiten", Idem, p. 69.

### Capítulo 3

## HACIA LA SOLUCIÓN PRÁCTICO-TRANSCENDENTAL

### § 7. La segunda edición del *Ensayo para una crítica de toda revelación*

Repetidamente ha afirmado Fichte a lo largo de su obra, y en todos los períodos de su producción, que su sistema era fiel al espíritu de la filosofía de Kant, y a pesar del término WL no ha dejado nunca de adjetivar su pensamiento y sus sistema como transcendental.

En carta de 2 de Abril de 1794 afirma Fichte taxativo:

*"No hay lugar para una investigación más allá del espíritu de Kant"*<sup>1</sup>.

En carta a Kant de 6 de Octubre de ese mismo año Fichte se califica a sí mismo como "seguidor"<sup>2</sup>. En la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia* afirma polémicamente que la WL coincide plenamente con la doctrina de Kant<sup>3</sup>. En la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* se expresa en los siguientes términos:

*"Así pues, los resultados de la Wissenschaftslehre son los mismos que los de la filosofía de Kant, sólo en el modo de*

*fundamentarlos difiere de ésta*"<sup>4</sup>.

En la de 1804 refiriéndose a la WL afirma:

*"No puede compararse con ninguna de las filosofías anteriores...Sólo con la kantiana tiene en común el género del transcendentalismo"*<sup>5</sup>.

A pesar de ello, bien pronto se le quiso negar a Fichte una semejante relación con Kant. Así ya en 1797 Forberg acusa a Fichte y a Schelling, uniendo lo que no podía unirse, de sobrepasar la filosofía de Kant<sup>6</sup>, tendencia ésta que no dejará de estar presente en interpretaciones tan dispares como la neokantiana<sup>7</sup> o como la de filiación hegeliana<sup>8</sup>. A nuestro entender es común a tales interpretaciones de la filosofía de Fichte, el hecho de que las mismas, excesivamente atentas a la primera *Crítica*, olvidan que la WL surge de una lectura conjunta de las tres, ante un problema en gran medida nuevo, y que exige también un lenguaje nuevo, cuya búsqueda constituye justamente el esfuerzo intelectual de Fichte. Olvidado ese hecho no se mide ya la filosofía de Fichte a partir del marco de referencia que le es propio, sino a partir del marco teórico, el de la primera *Crítica*, de la filosofía de Kant, desfigurando así su proyecto y las nociones en torno a las cuales se vertebra. En su momento tendremos ocasión de ocuparnos algo más detenidamente de lo que consideramos, en gran parte, causas de un semejante tratamiento de la filosofía de Fichte. Lo que los contemporáneos de Fichte conocen de la WL es el resultado de un proceso que, iniciado mucho antes, da sus primeros frutos públicos en el año 1794. Y lo que desconocen es precisamente el punto de partida y el proceso mismo que conduce a tales resultados, los

cuales además, especialmente en el caso de la WL de 1794, son provisionales. Pero tanto ese proceso como el punto de partida mismo resultan decisivos para valorar la relación de la WL con la filosofía de Kant, porque la WL surge de un diálogo intenso y complejo entre la filosofía de Kant y el problema de las relaciones entre teoría y praxis en el seno de la filosofía trascendental que Fichte asume completamente y sin reservas.

En el año 1791, momento que a nosotros nos ocupa ahora, ese diálogo está apenas comenzando y Fichte no cuestiona todavía la filosofía kantiana en su conjunto. Sus reflexiones acerca del problema de la unidad entre teoría y praxis están hechas al hilo de una investigación circunscrita al problema de la "revelación", esto es, a un problema que, en principio, pertenece a la filosofía práctica. En cierto modo y por ello mismo puede decirse que Fichte aparece todavía en este momento muy apegado a la letra del kantismo, o al menos lo pretende.

Pero en realidad, como acabamos de ver, se ha apartado de Kant de un modo que resulta decisivo. Como resultado de su consideración conjunta de las tres *Críticas* Fichte ha situado el problema de la tercera en el marco de la segunda, pero utilizando en gran medida el lenguaje de la primera. Se ha situado así, tal vez sin tener demasiada conciencia de ello, en un nuevo ámbito que tiene como problema fundamental el que realmente lo es para una consideración conjunta de las tres *Críticas*: la relación entre teoría y praxis. Pero lo ha hecho al hilo de una investigación que en todo pretende ser fiel al modo de filosofar kantiano. Sólo cuando este nuevo ámbito de la filosofía trascendental cobre autonomía respecto de problemas concretos, como la revelación en este caso, estaremos ya en la senda que conduce a la WL. Estaremos ante una investigación que por su naturaleza misma no se corresponde

con ciencia alguna en concreto<sup>9</sup>, ante una ciencia que es común a libertad y necesidad<sup>10</sup>, y que en esa medida no es teoría ni praxis, pero por ello mismo fundamento transcendental de ambas<sup>11</sup>.

Y un primer paso en esa dirección lo da Fichte en la segunda edición del *VeKaO*. En una carta fechada el 2 de Abril del 93, y dirigida a Kant, dice Fichte:

*"Ahora me propongo ante todo fundamentar mi crítica de la Revelación. Los materiales están ahí y no se necesita demasiado tiempo para ordenarlos"*<sup>12</sup>

El resultado de esa fundamentación son los nuevos párrafos añadidos por Fichte a la segunda edición de la *Crítica de la revelación*. En particular esa nueva fundamentación aparece recogida en el nuevo párrafo 2 que tiene por título: *Teoría de la voluntad como preparación para una deducción de la religión en general*<sup>13</sup>.

Y decimos un primer paso porque, ciertamente, esa teoría de la voluntad sigue haciéndose depender de una crítica de toda revelación. Sin embargo, en ese párrafo puede el lector encontrar una expresión que ocupa ya plenamente el lugar sistemático de la *filosofía fundamental* de Reinhold, o de la posterior WL de Fichte:

*"Que ahora realmente una tal forma originaria de la facultad de desear...eso es un hecho de esa conciencia y más allá de*

*éste único principio universal valido de toda filosofía no es posible filosofía alguna"*<sup>14</sup>.

Se trata en realidad de un primera formulación y un primer resultado de las investigaciones llevadas a cabo por Fichte en lo que hemos dado en llamar ese nuevo ámbito de consideración conjunta de las tres *Críticas* de Kant. Obviamos por el momento las resonancias reinholdianas del texto<sup>15</sup> y nos centraremos únicamente en el análisis de esa oposición clave para el texto en términos del problema que ha Fichte le ocupa en este momento: teoría y praxis.

La solución al problema - nos había dicho Fichte - no podía resolverse de modo dogmático según principios de la razón teórica, sino con arreglo a principios de la razón práctica. De modo crítico- transcendental, por tanto, pero en el interior de la razón práctica. Ya en la primera edición de la *Crítica de la revelación* la noción de divinidad se había hecho depender, con criterios escrupulosamente kantianos, de la noción práctico-moral de la voluntad. Por lo tanto la solución al problema de la tercera antinomia mediante la noción de divinidad era ya para Fichte un problema vinculado a la voluntad. En la primera edición del *VeKao* había definido a Dios como:

*" ...la expropiación de nosotros mismos en una transferencia subjetiva hacia un ser fuera de nosotros, y ésta expropiación es el verdadero principio de la religión, en la medida en que debe servir para la determinación de la voluntad. No puede reforzar*

*en el verdadero sentido nuestro respeto a la ley moral, porque todo respeto a Dios se funda en un reconocido acuerdo con la ley moral, y en el respeto a la ley moral misma" 16.*

Ahora bien, la solución dada por Fichte en el parágrafo 7 al problema de la relación entre las causalidades natural y suprasensible no podía ser trascendente, según nos advertía el propio Fichte:

*"La cuestión no puede ser como piensa Dios un efecto sobrenatural en el mundo sensible, sino como NOSOTROS podemos un fenómeno como producido mediante una causalidad natural de Dios"17.*

A la luz de estas palabras queda claro que el planteamiento dogmático es para Fichte una consideración del problema *desde la divinidad*, mientras que el propio Fichte se sitúa en cambio en el punto de vista de la subjetividad, en el *nosotros*, es decir, en una perspectiva que pertenece, como hemos apuntado ya, en parte a lo teórico, en parte a lo práctico, y en parte a la tercera *Crítica*.

Parece entonces inevitable que, cuando - como decía Fichte en la citada carta a Kant- pretenda fundamentar el concepto de revelación, se vea obligado a acudir al *nosotros*<sup>18</sup>, a esa subjetividad transferidora, y como quiera que su investigación es trascendental se preguntará por las condiciones de posibilidad de la misma. Semejante investigación es en

apariencia práctica y pertenece al ámbito de la filosofía moral, pero ya en ese momento es a la vez algo más, dado que pertenece a ese nuevo ámbito de consideración conjunta de las tres *Críticas*, a la filosofía en general, como dirá en el texto de la segunda edición.

Porque, en efecto, sólo esta interpretación explica que en el parágrafo 2 pueda elevar los frutos de la investigación, una investigación en principio práctica, a la categoría de "hecho más allá del cual no tiene ya lugar filosofía alguna". Es decir, a una categoría que rebasa el marco estrictamente práctico. La investigación de la posibilidad de la voluntad, en la medida en que da respuesta a un problema que reúne el de las tres *Críticas*, se configura a partir de este momento como la investigación de la posibilidad misma de la unidad entre teoría y praxis, y en la misma medida en la investigación de la posibilidad transcendental de la filosofía en general.

En este punto resulta una vez más muy ilustrativa la carta de Fichte a Reinhold de 28 de Abril de 1795. Allí Fichte señala como su diferencia fundamental frente a Kant el hecho de que éste ha coordinado tres facultades mientras que él hace depender toda su filosofía del principio de la "subjetividad en general"<sup>19</sup>. Pues bien, aunque no de un modo suficientemente explícito, ese paso está ya dado en la segunda edición de la *Crítica de la revelación*.

El 2 de abril de 1794 podrá Fichte afirmar:

*"porque en mi sistema la filosofía práctica será algo bien distinto de lo que hasta ahora fue"*<sup>20</sup>.

Y en Junio de ese mismo año escribe en carta a Kant:

*"He descubierto especialmente en su Crítica de la facultad de juzgar una armonía con mis especiales convicciones sobre la parte práctica de la filosofía"<sup>21</sup>.*

Con lo que Fichte parece estar concretando ese "algo bien distinto" en que consiste su filosofía práctica, en una "armonía" con el objeto de la KU.

Por ello un análisis del párrafo 2 de la segunda edición de la *Crítica de la revelación* nos debe mostrar y confirmar hasta qué punto la razón práctica y la investigación de la misma rebasan ya el marco de la segunda *Crítica* y se hacen cargo de problemas propios de la primera y tercera de modo simultáneo.

Llama la atención, en este sentido, el título mismo del párrafo conteniendo una teoría de la voluntad. En la primera edición Fichte había partido sin más de las categorías morales kantianas como de sus presupuestos. Ahora, en cambio, parece como si la teoría kantiana le resultara insuficiente, y por esta razón se plantea elaborar una teoría de la voluntad. Pero elaborar una teoría de la voluntad es sin duda ir más allá de Kant, toda vez que para éste la voluntad no necesitaba de una ulterior fundamentación.

Por otra parte, el contenido de la investigación fichteana presenta desde el comienzo una naturaleza híbrida, toda vez que Fichte parte de definir la voluntad en términos tales que la vinculan a la noción de representación, noción esta que, si bien es cierto que en Reinhold

es ya más amplia que cualquier otra y acoge teoría y praxis, no lo es menos que en el sistema del propio Fichte aparecerá tratada de modo inequívoco como teórica.

La deducción comienza en los siguientes términos:

*"Determinarse con conciencia de la propia actividad para la producción una representación se llama querer. La facultad de determinarse con conciencia de esa autoactividad se llama facultad de desear"<sup>22</sup>.*

Pero una vez hecha esta definición genérica, que - recordémoslo - pretende iniciar una deducción general de la voluntad, Fichte orienta inmediatamente la investigación hacia una clasificación de los distintos modos de determinarse. Y es más que notable que esa clasificación prefigure ya en gran medida - como veremos enseguida- aquella otra que en la *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia*, y por tanto en un momento ya relativamente maduro de su pensamiento, Fichte pone en el umbral de la WL:

*"algunas de nuestras representaciones están acompañadas del sentimiento de libertad, otras del sentimiento de necesidad"<sup>23</sup>.*

Porque, en efecto, la distinción fundamental en torno a la cual se organiza el parágrafo en cuestión de la segunda edición no es en última instancia sino una distinción entre representaciones vinculadas al sentimiento de necesidad y representaciones vinculadas al sentimiento de libertad:

*"O bien la representación a producir está dada, en la medida en que una representación puede estar dada tal como se reconoce y establece a partir de la razón teórica..., o bien la autoactividad la produce incluso según la materia"<sup>24</sup>.*

En realidad el primer tipo no se corresponde sin más con la filosofía teórica, sino con lo que Kant llamaba técnica o doctrina de la felicidad, y que como tal forma parte, efectivamente, de la parte teórica de la filosofía. Se trata, en este primer caso, de representaciones vinculadas a la sensación, a la receptividad. Pero en la medida en que el objetivo es deducir la voluntad, en sentido amplio, el sujeto no puede comportarse únicamente de modo pasivo. Debe haber un medio, nos dice Fichte, mediante el cual es sujeto se comporte también activamente. Y ese no es otro que el *Impulso* ("Trieb")<sup>25</sup>.

Pero el "impulso" mismo puede ser determinado por la espontaneidad de dos maneras:

- o bien por leyes dadas
- o bien en ausencia de leyes

El primer caso lo adscribe Fichte a la facultad de juzgar, que no hace sino aplicar a la materia sensible las leyes del entendimiento, y que por tanto "actúa en este asunto por completo al servicio de la sensibilidad"<sup>26</sup>, razón por la cual nos dice Fichte que el impulso correspondiente es un impulso sensible. Con ello alcanzamos los fundamentos para explicar una doctrina de la felicidad, pero no todavía la efectiva determinación de la voluntad. Para

alcanzar ésta es necesaria una facultad capaz de detener la determinación de la voluntad. Y esta facultad no puede serlo, en ningún caso, la facultad de juzgar, pues entonces:

*"las leyes del entendimiento deberían ser también prácticas, lo que contradice su naturaleza misma"<sup>27</sup>.*

La conclusión es clara:

*"...no queda más salvación que el reconocimiento de una razón práctica..., de un imperativo categórico"<sup>28</sup>.*

Ello quiere decir, como por otra parte era de esperar, que la deducción de la voluntad, exige acudir al segundo tipo de representaciones, aquellas en las que la materia misma es producida por la espontaneidad.

*"Si tiene que producirse aquella buscada forma mediante absoluta espontaneidad (sin coacción) entonces debe hacerlo en aplicación de un objeto determinable por absoluta espontaneidad. Pero lo único que es dado a la conciencia le es dado en la facultad de desear. Si esa forma es materia de una representación, entonces la materia de esa representación es producida por absoluta espontaneidad"<sup>29</sup>.*

Con ello establece Fichte la segunda posibilidad, que además de ser condición de posibilidad de la voluntad en general, lo es, y por ello mismo, del primer supuesto contemplado, a saber, de las representaciones vinculadas al sentimiento de necesidad:

*"Que realmente una tal forma originaria de la facultad de desear, y mediante ella una facultad de desear originaria ella misma se presenta a la conciencia en nuestro espíritu, eso es hecho de esa conciencia, y más allá de este último, único principio universalmente válido, no hay ya lugar para la filosofía"<sup>30</sup>.*

Expresión esta última que rebasa el marco de una *Crítica de toda revelación* y apunta ya a una esfera fundante, a ese ámbito al que Fichte se había referido en la carta a Kant, un ámbito para el que los materiales estaban ahí y sólo quedaba ordenarlos.

En el capítulo anterior habíamos afirmado que el VeKaO era un primer paso decisivo hacia la WL en la medida en que allí se avanzaba hacia una solución práctico-transcendental del problema fundamental fichteano: el de la unidad teoría-praxis en el seno de la filosofía de Kant. Y ese primer paso se había concretado precisamente por el hecho de hacer depender la divinidad, como clave explicativa de la causalidad de lo suprasensible sobre lo sensible, y por tanto de la unidad pensable entre ambas, de la voluntad, y en último término de la subjetividad. Una teoría general de la voluntad como preparación para la *Crítica de la revelación* es ya, en esa medida, una teoría general de la subjetividad, y por tanto de la posibilidad de la unidad entre teoría y praxis. Como tal responde al problema planteado por

Kant en la *Introducción* de la KU, pero se aparta de la solución dada allí por Kant precisamente porque Fichte pretende presentar "su" solución en el ámbito de la segunda *Crítica*, es decir, en el interior de una teoría general de la voluntad, pero que lo es además preparatoria para una *Crítica de la revelación*, que - como hemos visto - afecta a la tercera antinomia de la KrV. Y de hecho acabamos de ver que, literalmente, Fichte considera la facultad de juzgar como una facultad al servicio de la sensibilidad, y por tanto incapaz de fundar la voluntad. Ciertamente se refiere Fichte a la facultad de juzgar determinante y no a la reflexionante. Pero el silencio respecto de esta última en una argumentación que conduce al *hecho más allá del cual no hay lugar para la filosofía*, y que en definitiva resuelve el problema de la relación entre la causalidad sensible y suprasensible, es más que significativo.

Frente a ese silencio, el párrafo 2 de esta segunda edición del VeKaO, no deja lugar a dudas: el mismo hecho que asegura que tenemos una voluntad, asegura también la posibilidad de pensar como coordinadas las representaciones vinculadas al sentimiento de libertad y las que lo están al de necesidad, y por ello este hecho no es sólo principio de la filosofía práctica sino de la filosofía en general. El principio de la razón práctica, en cuanto espontaneidad absoluta se convierte así en principio de la filosofía, orientando en un sentido práctico-transcendental de una manera decisiva e irreversible la investigación de Fichte.

Pero esa misma orientación impedía a Fichte mantener durante mucho tiempo la calificación de "hecho" dada al principio de la filosofía en este momento. El valor de la fórmula utilizada aquí por Fichte no está tanto en sí misma como en que haya sido capaz situar la investigación de lo práctico en un ámbito que abarca a la filosofía de Kant en su

conjunto, en definitiva, en que haya logrado enfocar el problema en los términos práctico-transcendentales anunciados al final del párrafo 7 de la primera edición.

No es de extrañar entonces que los escritos de Fichte que median entre esta segunda edición y la primera formulación del sistema, a finales del 93 y comienzos del 94, estén dedicados a esa filosofía práctica, de la que él mismo dirá que "es algo bien distinto", y que presenta una especial armonía con la tercera *Crítica* de Kant.

#### § 8. Los escritos políticos del año 93 y la confirmación en los mismos del carácter fundante de la praxis

Es de sobra conocida la expresión de Fichte según la cual su sistema es el primer sistema de la libertad. Pero precisamente la segunda edición del VeKaO comienza por plantear como su problema fundamental las condiciones de posibilidad de la voluntad, y descubre la absoluta espontaneidad, como esa condición capaz de explicar la voluntad y su acción en el mundo sensible, desplazando así el problema en principio práctico a un ámbito superior que abarca a la filosofía en su conjunto, tal como acabamos de ver.

En los escritos que siguen inmediatamente a esta segunda edición del VeKaO, escritos en principio de naturaleza práctico-política, Fichte intensifica las repercusiones teóricas, la dimensiones sistemáticas que el ámbito de la práctica tienen ya para él. O dicho de otra manera, a pesar de su naturaleza en principio política y por tanto específica, Fichte

va a ahondar en estos escritos en ese nuevo ámbito de investigación que, sin ser todavía la WL, constituye ya un sistema original de Fichte.

En el título mismo de uno de esos escritos, la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*<sup>31</sup>, reúne ya Fichte los dos elementos, libertad y pensamiento, de cuya fusión nace ese nuevo ámbito que conduce a la WL. Verdad y libertad aparecen por primera vez como nociones inseparables en el pensamiento de Fichte:

*"Poder pensar libremente es la diferencia más significativa entre el entendimiento del hombre y el de los animales. También en estos hay representaciones; pero se siguen necesariamente la una a la otra, cada una produce a la otra como un movimiento con respecto a otro en una máquina... Dar una dirección, según libre arbitrio, a la serie de las ideas, eso es un privilegio del hombre"*<sup>32</sup>.

Pero, no por casualidad, esta fórmula que señala lo específicamente humano coincide con la fórmula analizada en la segunda edición del VeKaO, a saber, con aquel tipo de representaciones en las que la materia misma es producto de la espontaneidad:

*"La facultad por la cual el hombre es capaz de esta superioridad es precisamente aquella por la cual él quiere libremente"*<sup>33</sup>.

Pero ésta, a su vez, como hemos mostrado en el capítulo anterior, constituye el fundamento de la posibilidad de la relación entre suprasensible y sensible, según la explicación dada en el parágrafo 7 de la primera edición, y por tanto fundamento de la reunión entre teoría y praxis. Lo nuevo en este texto consiste precisamente en que ahora la noción de libertad aparece explícitamente vinculada al pensamiento y a la representación, de manera que es la libertad lo que permite "salir" de la cadena de representaciones necesarias, una libertad entendida como esa capacidad para dar dirección a una relación en sí misma estrictamente formal, ocupando así ya la libertad la función de un elemento material. Pero una afirmación semejante (que encontraremos en términos análogos todavía en la WL de 1794) no pertenece ni a la filosofía teórica kantiana, ni a la práctica sin más, ni tampoco a la *filosofía fundamental* de Reinhold, por más que ocupa ya el lugar sistemático de ésta. Se trata de esa nueva esfera práctico-transcendental que va afirmándose página a página en el Fichte de estas fechas, y como tal no se corresponde con las categorías característicamente reinholdianas, apegadas al lenguaje de las facultades. Fichte puede afirmar ya:

*"La expresión de la libertad en el pensamiento es, al igual que su expresión en la voluntad, un elemento interno de la personalidad, es la condición necesaria mediante la cual sólo él puede decir: yo soy, soy un ser independiente"*<sup>34</sup>.

Esa expresión, el *Yo soy* aparece así por primera vez vinculada en los escritos de Fichte a la reunión de teoría y praxis, en la medida en que podamos afirmar que la noción de libertad y la noción de pensamiento aquí manejadas por Fichte representan esos dos ámbitos. Más aún, el *Yo soy* aparece como la expresión que reúne ahora y recoge la solución

dada por Fichte al problema de la relación entre teoría y praxis, o al de la causalidad de lo suprasensible sobre lo sensible, es decir el modo de explicación transcendental del parágrafo 7 del VeKaO, sustituyendo así a la noción de divinidad.

Allí la idea de Dios, según el modelo transcendental de explicación, en el que la causalidad de la materia de los efectos está fuera, podía, o bien hacer una intervención en la serie ya comenzada y continuada de causas y efectos según leyes naturales, o bien el mundo exterior era para nosotros efecto sobrenatural de Dios<sup>35</sup>. Ahora el modelo explicativo es el mismo, pero no referido ya a Dios sino a la libertad de pensamiento, respecto de la que la idea de Dios sería en definitiva otro producto. El modelo explicativo se relaciona ahora con los resultados de la teoría de la voluntad de la segunda edición del VeKaO, que las expresiones de este escrito parecen confirmar. Es decir se sitúa dentro de la segunda modalidad estudiada en el parágrafo 2 de la segunda edición, precisamente aquella que le había llevado a Fichte afirmar un principio más allá del cual no hay filosofía, y que era condición de posibilidad de la libertad en el mundo sensible. En esa segunda explicación<sup>36</sup>, era la autoactividad la que daba la materia de la representación. En la primera edición el papel de Dios era precisamente el de aportar la causalidad de la materia. Ahora, en cambio, gracias a la teoría de la voluntad como preparación de la segunda edición, la autoactividad, la absoluta libertad, la pura espontaneidad da la dirección a las ideas, a la serie de representaciones, es la noción que aporta ese elemento material, haciendo así posible afirmar: *Yo soy*. Con ello Fichte parece haber dado un paso en el despliegue de aquella fórmula final del parágrafo 7, según la cual el problema no puede resolverse de modo dogmático teóricamente sino de modo transcendental y práctico. Porque si ya entonces la noción de divinidad pertenecía a la praxis, ahora es directamente la libertad la que se convierte en

condición de posibilidad de solución del problema, hasta el punto que el nuevo paso dado aparece en una investigación de naturaleza en principio estrictamente práctica.

Pero estamos ante una investigación práctica que, en la medida en que es capaz de dar solución al problema de la relación teoría y praxis, rebasa su propia condición para vincularse a una noción de verdad que tampoco en sí misma coincide con lo teórico sin más:

*"Además de esa verdad aplicable al mundo sensible hay todavía otra en un sentido infinitamente más alto del término. Y esta no la reconocemos por la certeza de la condición dada e las cosas, sino que debemos nosotros mismos producirla mediante la más pura espontaneidad"<sup>37</sup>.*

Aunque el texto en principio parece referirse sin más a las "verdades morales", la caracterización misma de tales como verdades, y sobre todo el contexto en el que tal fórmula surge, nos indica ya que estamos ante un tipo de verdad que sitúa en un ámbito que no coincide ni con la teoría en sentido estricto, ni tampoco con la moral en su sentido más restringido, y que reúne en ese momento ya las siguientes rasgos:

1.- Posee un rango superior respecto de la investigación estrictamente teórica, lo que nos recuerda las expresiones utilizadas por Fichte en el *Auszug*, y en el VeKaO.

2.- Es a la vez trascendental, puesto que confirma y desarrolla los hallazgos del VeKaO, tanto en sus premisas, teoría general de la voluntad, como en las conclusiones

relativas al problema de la relación entre sensible y suprasensible.

3.- En esa medida da solución al problema subyacente al VeKaO, es decir, al problema característico fichteano de las relaciones entre teoría y praxis.

4.- Es a la vez condición de posibilidad de la voluntad en general, y por tanto expresa las condiciones de posibilidad de la praxis.

5.- Constituye el ámbito en el que Fichte puede afirmar el principio capaz de explicar aquel hecho más allá del cual no hay filosofía, según la expresión de la segunda edición del VeKaO, respecto de la que este escrito ha de considerarse en términos de continuidad.

En el otro escrito *político* del mismo período, las *Contribuciones para la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa*<sup>38</sup>, se acentúa aún si cabe esa doble dimensión de la práctica en cuanto práctica y en cuanto ámbito transcendental que reúne las características que acabamos de enumerar. En este escrito concreta Fichte el modo en el que lo práctico es ya a la vez teórico. La cuestión acerca de la legitimidad de una revolución, cuestión a la que dedica la *Introducción*, le obligará a servirse de un tipo de distinciones y nociones que son definidoras en Kant y en Wolff, por tanto en una tradición de la que es heredero, de la actividad filosófica en general.

En un famoso pasaje de la *Arquitectura de la Razón* distingue Kant entre la "cognitio ex principiis" y la "cognitio ex datis", o lo que es lo mismo, hace suya la distinción wolfiana entre conocimientos *históricos* y *filosóficos*. Allí caracteriza Kant los conocimientos

*filosóficos* como aquellos que proceden de las fuentes universales de la razón, mientras que define los conocimientos *históricos* como aquellos que han sido revelados desde fuera, en definitiva, como procedentes de la experiencia<sup>39</sup>.

En la Introducción del *Escrito sobre la Revolución* establece Fichte nítidamente esa misma distinción entre el juicio a partir de la experiencia y el juicio a partir de leyes universales de la razón, y añade a continuación:

*"En el juicio de una revolución... sólo podemos hacernos dos preguntas, una sobre la legitimidad, la otra sobre la sabiduría de la misma... Según qué principios juzgaremos ahora tales hechos, a qué leyes los remitiremos? A leyes que desarrollaremos a partir de esos hechos, o si no a partir de esos, en todo caso a partir de la experiencia en general? O partir de leyes eternas?"<sup>40</sup>.*

En el primer caso, nos dice, el hombre pierde su condición, se convierte en una máquina<sup>41</sup>, es decir pierde aquello que era lo específico del hombre según la definición del texto anterior: pierde la capacidad de dar una dirección a la serie de las representaciones. Sólo la libertad hace posible esto último. Sin ella estaríamos ante meros hechos, meros mecanismos que sólo reconocerían hechos y nunca podrían remontarse al conocimiento por principios, que es el filosófico. La libertad es así condición de posibilidad de la filosofía, pero porque lo es de la filosofía lo es de todas sus partes, lo es de la unidad teórico-práctica en que la filosofía trascendental consiste. Pero la libertad así considerada, una consideración

que es solidaria de aquellas otras que hemos venido siguiendo a lo largo de las dos ediciones del VeKaO y de la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, no es sin más la libertad en sentido moral, es también y a la vez la noción capaz de dar la definición misma de lo filosófico, y juega aquí no por causalidad el mismo papel que en la *Arquitectónica* kantiana, le corresponde, un lugar sistemático: el del principio de toda filosofía.

En la *Arquitectónica* había afirmado Kant una de sus más famosas sentencias según la cual no puede aprenderse la filosofía, sino sólo a filosofar, estableciendo con ello una implicación entre la esfera de lo moral, de la libertad y el ámbito del pensamiento<sup>42</sup>. Pero justamente a esa misma implicación es a la que parece llegar Fichte como resultado de su investigación del problema de la unidad en el seno de la filosofía de Kant. Ahora bien, esa expresión que en Kant es como el espíritu que alienta y late bajo toda su obra, busca en Fichte un lugar sistemático, o más bien lo encuentra, explicitándose como principio de unidad del sistema de la filosofía. Sin embargo, dadas las características de un principio semejante, la noción de sistema que emerge del esfuerzo intelectual de Fichte ha de ser nueva. Son muchas las expresiones que Fichte nos ha dejado respecto del carácter imperfecto y provisional de cada una de las presentaciones de su sistema de la libertad. En el mismo escrito que ahora comentamos, se expresa Fichte de un modo que parece tener bien presente la lección kantiana sobre la naturaleza del filosofar:

*"Si he errado esto no es asunto de mi lector, pues no pretendí que aceptara mis afirmaciones por mi palabra, sino que pensara conmigo sobre el objeto de las mismas. Arrojaría el libro al fuego aunque supiera con seguridad que contiene la*

*más pura verdad...si supiera a la vez que ningún lector se ha convencido de ello a través de su propio pensamiento*"<sup>43</sup>.

Ahora bien, conviene no olvidar que la libertad, a la vez que condición de posibilidad de la filosofía, es simultáneamente uno de los mundos, uno de los objetos de la filosofía. La ambigüedad y el doble sentido que la noción de filosofía práctica tiene ya en este momento en Fichte, se manifiesta así en la aparente paradoja de que en el sistema emergente uno de los elementos a reunir es a la vez el elemento mismo de unión. Ya en el párrafo 7 del VeKaO era Dios, como expropiación a partir de la libertad, la noción que establecía la reunión teoría y praxis, resolviendo así el problema de la causalidad sobrenatural. En la segunda edición es ya la noción de voluntad directamente concebida como autoactividad. En el *Escrito sobre la revolución francesa* es la ley capaz de dar cuenta de la experiencia, de explicar, de poner en dirección la serie de representaciones. Y respecto de esa ley afirma Fichte en términos muy próximos los que acabamos de ver en la segunda edición del VeKaO, pero también muy próximos a las posteriores caracterizaciones del primer principio, ya en posesión de la WL:

*"¿Dónde podemos encontrarla? Sin duda en nosotros mismos, en la medida en que no estemos influidos por cosas exteriores mediante la experiencia, puesto que esto último no es mismidad sino adición externa; sino en la pura originaria forma de nuestra mismidad; en nuestra mismidad como sería al margen de toda experiencia. La dificultad parece residir sólo en separar de nuestra formación toda adición externa, y alcanzar*

*la originaria forma de nuestro Yo* <sup>144</sup>.

De este modo y con estas expresiones, el problema de la causalidad sobrenatural, el correspondiente de la reunión entre teoría y praxis (parágrafo 7 del VeKaO) es a la vez el de la fundamentación de la praxis (parágrafo 2 de la segunda edición), y los tres constituyen las versiones expresadas en cada una de las *Críticas* del problema único de la filosofía misma. De este modo Fichte ha alcanzado ya aquí un ámbito de investigación, que no es práctico ni teórico, sino fundante y transcendental, o fundante en el sentido transcendental y kantiano, es decir, dirigido a dar cuenta de condiciones de posibilidad. Y en la medida en que ese ámbito lo alcanza Fichte desde la praxis y lo expresa en términos de praxis, podemos decir que la solución fichteana es en este punto práctico-transcendental, y que con ella responde a la cuestión final del parágrafo 7 del *VeKaO*.

Pero estamos en un momento en el que Fichte no está todavía en posesión de la WL, por más que estos párrafos del *Escrito sobre la revolución francesa*, así como los ya citados de la segunda edición del *VeKaO* parecen coincidir ya en todo con este texto escrito en la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, en un momento, por tanto, en el que ha alcanzado ya cierto grado de madurez:

*"Pero he aquí en todo caso la pregunta más digna de plantear: cual es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad, y de ese sentimiento de necesidad mismo? Responder esta pregunta es la tarea de la filosofía. Y en mi modo de pensar la filosofía no*

*es otra cosa que la ciencia que resuelve tal tarea. El sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad se llama también experiencia: tanto interna como externa. O dicho con otros términos, la filosofía tiene como tarea, según esto, dar el fundamento de toda experiencia*"<sup>45</sup>.

Un fundamento que aparece formulado ya en el *Escrito sobre la revolución francesa* mediante expresiones como *Selbst (mismidad)*, o *reine und ursprüngliche Form unseres Ich (pura y originaria forma de nuestra Yoidad)*, muy próximas por tanto a las de las distintas formulaciones de la WL a partir del 94. Pero estas expresiones nos permiten descubrir en este momento el origen práctico del principio fichteano de la filosofía. Asistimos así casi a su nacimiento, en estos textos donde esa dimensión práctica abandona su naturaleza estricta de tal para pasar a convertirse en principio transcendental, y principio por tanto capaz de explicar los hechos (*Thatsachen*).

*"La existencia de esa ley en nosotros como hecho nos conduce a una forma originaria de ese Yo, y de esta forma de nuestro Yo se deduce la aparición de la ley en el hecho, como el efecto de la causa"*<sup>46</sup>.

Si desde aquí reconsideramos la problemática a la que estaba entregado Fichte, si recordamos la consideración que ha hecho de la primera *Crítica* y de la filosofía kantiana en su conjunto, es evidente entonces que, a pesar de que en ninguna de las obras que hemos

comentado hay explícitamente una pretensión general ni sistemática, ha alcanzado ya los elementos fundamentales del futuro sistema. Lo único que falta es la pretensión misma del sistema capaz de reunir y armonizar esos elementos. A lo largo de este capítulo hemos obviado la ya indudable presencia de Reinhold. En el que sigue nos vamos a ocupar finalmente de ella, dado que constituye en gran medida el detonante capaz de erigir la WL a partir de los elementos y reflexiones de Fichte que hemos analizado.

## Notas al capítulo 3

1. "Über Kants Geist hinaus gibt es keinen Raum mehr für die Untersuchung", FBW, carta 161.
2. Cfr., FBW, carta 201.
3. Cfr., FW, I, pp. 468-69.
4. "Also die Resultate der Wissenschaftslehre sind mit denen der Kantischen Philosophie dieselben, nur die Art sie zu begründen ist in jener eine ganz andere", *Wissenschaftslehre nova methodo*, Hamburg, Felix Meiner, p. 7.
5. "Mit allen frühern Philosophien..., lässt sie sich gar nicht vergleichen... Nur mit dem Kantischen hat sie das gemeinschaftliche Genus des transcendentalismus", FW, X, p. 105.
6. En las *Briefe über die neueste Philosophie* Friedrich Karl Forberg comienza su argumentación preguntándose si la nueva filosofía, por la cual entiende la de Fichte y Schelling, es o no kantiana (cfr., p. 45), y concluye que no lo es (cfr., pp. 63-64) mediante un razonamiento que se basa fundamentalmente en la afirmación del Absoluto Principio como incompatible con la KrV (cfr., pp. 48-49). Sobre el escrito de Forberg puede consultarse el comentario de Reinhard LAUTH en: *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, pp. 211-228.
7. Como ejemplo en este sentido cabe citar las duras palabras de Emil KRAUS: "Fichtes Philosophie dagegen bedeutet in allen ihren Stadien eine durchaus unkantische, dem transzendentalen Grundgedanken widersprechende, metaphysisch-dogmatische Überspannung des Systemgedankes, ausgehend von einem durchaus unkritischen Psychologismus", *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*, p. 63.
8. Si bien para esta última el problema no reside tanto en este hecho como en la incapacidad, una vez sobrepasada la filosofía de Kant, de alcanzar la filosofía de Hegel. En este sentido resulta emblemática la argumentación de Richard KRONER (cfr., *Von Kant bis Hegel*, pp. 375-381), y está implícita ya en gran medida en el *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie* de ERDMANN (cfr., Dritte Abteilung. Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant, zweiter Band, pp. 160-63, y dritter Band, p. 413)
9. Cfr., FW, I, p. 63.
10. Ibid.
11. Ibid.

12. "Jetzt habe ich vors erste meine Offenbarungstheorie zu begründen. Die Materialien sind da; und es wird nicht viel Zeit erfordern, sie zu ordnen", FBW, carta 115.
13. GA, I, 1, p. 135.
14. "Dass nun wirklich eine solche ursprüngliche Form des Begehrungsvermögens..., sich in unserm Gemüthe dem Bewusstseyn ankündige, ist *Thatsache dieses Bewusstseyns*, und über dieses letzte, einzig allgemeingeltende Princip aller Philosophie hinaus findet keine Philosophie mehr statt", GA, I, 1, p. 140.
15. En realidad no hay duda de que en este momento Fichte es ya lector de Reinhold, lo que se confirma tanto por la expresión utilizada como por testimonios del propio Fichte. Cfr., LAUTH, "Fichtes und Reinholds Verhältnis vom Anfange ihrer Bekanntschaft bis zu Reinholds Beitritt zum Standpunkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797", en *Philosophie aus einem Prinzip*, p. 132.
16. "... gründet sich also auf eine Entäusserung des unsrigen, auf Uebertragung eines Subjectiven in ein Wesen ausser uns, und diese Entäusserung ist das eigentliche Princip der Religion, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll. Sie kann nicht im eigentlichsten Sinne unsre Achtung für das Moralgesez überhaupt verstärken, weil alle Achtung für Gott sich blos auf seine anerkannte Uebereinstimmung mit diesem Geseze, und folglich auf Achtung für das Gesez selbst gründet", GA, I, 1, pp.33-34.
17. "Es kann also die Frage gar nicht davon seyn, wie GOTT eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt sich als möglich denken, und wie sie er wirklichmachen könne; sondern wie WIR uns eine Erscheinung als durch eine übernatürliche Causalität Gottes gewirkt denken können?", Idem, p. 71.
18. También el concepto de Dios kantiano está referido al *nosotros*, se trata de un *Dios para nosotros* (cfr., Rogelio ROVIRA, o.c., pp. 168-69). Lo característico de Fichte residiría justamente en investigar la naturaleza fundante del *nosotros*, de la subjetividad que transfiere. El desplazamiento de la solución al problema de la unidad de la tercera *Crítica* a la segunda, está dado precisamente en el hecho de que pretenda ir más allá de la mera coordinación kantiana de las facultades. La búsqueda en el interior de esa subjetividad en general es la que le conducirá al Yo como principio.
19. Cfr., FBW, carta 236.
20. "... weil in meinem System die praktische Philosophie ganz anders wird, als sie bisher war", FBW, carta 161.
21. "Ich habe besonders in Ihrer Kritik der Urteilkraft eine Harmonie mit meinen besondern Überzeugungen über den praktischen Teil der Philosophie entdeckt", FBW, carta 177.
22. "Sich mit dem Bewusstseyn eigner Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heisst *Wollen*; das Vermögen sich mit diesem Bewusstseyn der Selbstthätigkeit zu bestimmen, heisst das *Begehrungsvermögen*", GA, I, 1, p.135.

23. "Einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühle der Freiheit, andere von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet", FW, I, p. 423.

24. GA, I, 1, p. 135.

25. Idem, p. 136.

26. Cfr., Idem, p. 137.

27. "Denn dann müssten Verstandesgesetze auch practisch seyn können, welches ihrer Natur geradezu widerspricht", Idem, p. 139.

28. " ... ist keine Rettung, als durch Anerkennung einer praktischen Vernunft..., eines categorischen Imperativ", Ibid.

29. "Soll nun jene gesuchte Form sich dem Bewusstseyn als durch absolute Spontaneität hervorgebracht (nicht als mit Zwang gegeben) ankündigen, so muss sie es in Anwendung auf ein durch absolute Spontaneität bestimmbares Object thun. Nun ist das einzige, was unserm Selbstbewusstseyn als ein solches gegeben ist, das Begehungsvermögen; mithin muss diese Form, objectiv betrachtet, Form des Begehungsvermögens seyn. Wird diese Form Stoff einer Vorstellung, so ist dieser Vorstellung Stoff durch absolute Spontaneität hervorgebracht", Idem, p. 140.

30. "Dass nun wirklich eine solche ursprüngliche Form des Begehungsvermögens, und ein ursprüngliches Begehungsvermögens selbst mittelst dieser Form sich in unserm Gemüthe dem Bewusstseyn ankündige, ist *Thatsache dieses Bewusstseyns*; und über dieses letzte, einzig allgemeingeltende Princip aller Philosophie hinaus findet keine Philosophie mehr statt", Ibid.

31. *Zurückforderung der Denkfreiheit*, FW, VI, pp. 1-35. Existe versión en castellano en Johan Gottlieb FICHTE, *Reivindicación de libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Estudio preliminar y traducción de Faustino ONCINA COVES, Madrid, Tecnos, 1986.

32. "Frei denken zu können ist der auszeichnende Unterschied des Menschenverstandes vom Thierverstande. Auch im letzteren sind Vorstellungen; aber sie folgen nothwendig aufeinander hervor, wie eine Bewegung in der Maschine... nach eigener freier Willkür, seiner Ideen-Reihe eine bestimmte Richtung zu geben, ist Vorzug des Menschen" FW, VI, pp. 13-14.

33. "Das Vermögen im Menschen, durch welches er dieses Vorzugs fähig ist, ist eben das, durch welches er frei *will*", Idem, p. 14.

34. "Die Aeusserung der Freiheit im Denken ist ebenso wie die Aeusserung derselben im Wollen inniger Bestandtheil seiner Persönlichkeit; ist die nothwendige Bedingung, unter welcher allein er sagen kann: ich *bin*, bin selbständiges Wesen", Ibid.

35. Cfr., GA, I, 1, p.72.

36. Cfr., Idem, pp. 135 y 140.

37. "Ausser dieser auf die Sinnenwelt anwendbaren Wahrheit gibt es noch eine, in einer unendlich höheren Bedeutung des Worts; da wir nemlich nicht erst durch Wahrnehmung die gegebene Beschaffenheit der Dinge erkennen, sondern sie durch die reinste, freieste Selbstthätigkeit, gemäss den ursprünglichen Begriffen von Recht und Unrecht, selbst *hervorbringen* sollen", FW, VI, p. 19.

38. Idem, pp. 39-288.

39. Cfr., KrV, A 836-37/B 864-65.

40. "Bei Beurteilung einer Revolution..., können nur zwei Fragen, die eine über die *Rechtmässigkeit*, die zweite über die *Weisheit* derselben, aufgeworfen werden... Nach welchen Grundsätzen werden wir nun über diese Fragen zu urtheilen haben? An welche Gesetze werden wir die gegebenen Thatsachen halten? An Gesetze, die wir erst aus diesen Thatsachen -oder wenn auch eben nicht aus diesen, doch aus Thatsachen der Erfahrung überhaupt entwickeln werden: oder an ewige Gesetze...", FW, VI, p. 48.

41. Idem, p. 49.

42. Cfr., O. MARKET, "La gran lección de Kant sobre la naturaleza del filosofar", p. 25.

43. "Wenn ich aber auch irrte, so verschlägt das meinem Leser nicht... Ich würde die Handschrift ins Feuer werfen, auch wenn ich sicher wüsste, dass sie die reinste Wahrheit, auf das bestimmteste dargestellt, enthielte, und zugleich wüsste, dass kein einziger Leser durch eigenes Nachdenken sich von ihr überzeugen würde", FW, VI, p. 43.

44. "Wo denken wir es aufzufinden? Ohne Zweifel in *unserem Selbst*, da es ausser uns nicht anzutreffen ist: und zwar in unserem Selbst, insofern es nicht durch äussere Dinge vermittelt der Erfahrung geformt und gebildet wird (denn das ist nicht unser wahres Selbst, sondern fremdartige Zusatz), sondern in der *reinen, ursprünglichen* Form desselben; - im unserem Selbst, wie es ohne alle Erfahrung seyn würde. Die Schwierigkeit dabei scheint nur die zu seyn, allen fremdartigen Zusatz aus unserer Bildung abzusondern, und die ursprüngliche Form unseres Ich rein zu bekommen", Idem, pp. 58-59.

45. "Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie, als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löset. Das System der von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die *Erfahrung*; innere sowohl, als äussere. Die Philosophie hat sonach - dass ich es mit anderen Worten sage - der Grund aller Erfahrung anzugeben", FW, I, p. 423.

46. "Das Daseyn dieses Gesetzes in uns als *Thatsache* führt uns demnach auf eine solche ursprüngliche Form unseres Ich; und von dieser ursprüngliche Form leitet sich hinwiederum die Erscheinung des Gesetzes in der Thatsache, als *Wirkung von seiner Ursache* ab", FW, VI, p. 59

## Capítulo 4

### EL ENCUENTRO CON LA *FILOSOFÍA FUNDAMENTAL* DE REINHOLD

#### § 9. Reinhold en la segunda edición del *Ensayo para una crítica de toda revelación*

En el capítulo anterior hemos analizado cómo el pensamiento de Fichte se había situado ya manifiestamente más allá de la letra del pensamiento de Kant, manteniéndose a la vez fiel al espíritu del mismo. Fiel al espíritu porque tanto el referente como el horizonte de problemas de su pensamiento de estas fechas, así como el modo mismo de plantear esos problemas, son claramente kantianos. Más allá en cuanto a la letra, porque la lectura simultánea que de las tres *Críticas* hace Fichte reconfigura en un nuevo modo los problemas de cada una de ellas, y en especial el decisivo problema que afecta a la unidad de las mismas. Y sin embargo, respecto de esto último llama la atención que Fichte no haya dedicado hasta ese momento ni una sola línea a una consideración original de la noción de sistema; a pesar de que la noción de sistema coincide plenamente con el problema que ha sido el hilo conductor de Fichte desde su primer contacto con el pensamiento de Kant: el de la reunión de teoría y praxis, y la consiguiente consideración de la filosofía kantiana como unidad. Las dos *Introducciones* hechas por Kant a la tercera *Crítica* no dejan lugar a dudas en este sentido: posibilidad de reunir teoría y praxis y noción de sistema son en Kant tan inseparables que constituyen en realidad las dos caras de una misma moneda<sup>1</sup>.

Y sin embargo, como decimos, Fichte no parece haberse interesado por ese problema,

o por mejor decir, por ese aspecto del problema. Ello se debe seguramente, cuando menos, a que estos primeros escritos carecen de pretensión sistemática, y están dedicados en principio a nociones de orden práctico, o pertenecientes a la filosofía práctica más que a la filosofía en su conjunto. Ciertamente Fichte se ocupa ya - más o menos conscientemente, más en lo privado y menos en lo público - de la filosofía en su conjunto, o de cuestiones que están implicadas en esa consideración; pero, como quiera que lo hace dentro de un marco de problemas reducido, no extrae de modo explícito todas las consecuencias de orden "sistemático" que se contienen en sus propias reflexiones; consecuencias que nosotros hemos tratado de expresar, y que el mismo Fichte expresará y explicará algún tiempo después para referirse a ese período, como ocurre en el texto de 1804 citado más arriba.

Vimos, en particular, como en la segunda edición del *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* se hacía ya referencia a un principio "allgemeingeltend" (universalmente válido), pero al hilo de una investigación muy concreta sobre filosofía de la religión. Sólo a partir de sus reflexiones sobre la relación entre su propio pensamiento y el de Reinhold tomará Fichte conciencia del significado sistemático de su propia evolución, o al menos adquirirá el valor suficiente para asumir las consecuencias de su propio pensamiento, y que parecían situarle a la vanguardia de la filosofía trascendental<sup>2</sup>. Asumir tal valor sistemático es plantear las ideas que hemos venido presentando en un ámbito de naturaleza "fundante", ontológica, o "fundamental", por usar el término dado por Reinhold a su filosofía. El resultado será la WL.

En lo que sigue trataremos de mostrar como la aportación de Reinhold a Fichte se reduce nada más y nada menos que a eso. A nada más, porque no puede decirse que en algún

momento fuera Fichte un *reinholdiano*, ni se puede decir siquiera que las piezas claves de su pensamiento tengan su origen en Reinhold, o que la *Filosofía fundamental* es la que ha despertado, por así decir, la originalidad de la interpretación fichteana de Kant. Precisamente hemos visto cómo la peculiar lectura que desde el comienzo hace Fichte de los textos de Kant, tiene su origen en el ámbito de problemas que ya le habían preocupado en su época "prekantiana". Y hemos visto también que su evolución a partir de esa lectura de Kant le ha llevado a un tipo de argumentos y a un ámbito explicativo que ocupaba ya, respecto de la filosofía de Kant, un lugar sistemático análogo al que Reinhold había asignado a su *filosofía fundamental*.

Y nada menos, porque sin la senda abierta por Reinhold, y sin la pretensión por él mantenida frente a la filosofía de Kant, las reflexiones de Fichte no habrían encontrado el estímulo suficiente, ni el modelo adecuado que les permitirá cristalizar en la WL.

De hecho sabemos con seguridad que Fichte conoció, se interesó y se ocupó de Reinhold antes de la redacción de la segunda edición del VeKaO. El 27 de septiembre de 1792 escribió Fichte una nota sobre un proyecto de carta. La nota lleva el siguiente título: *A propósito de la lectura del escrito de Reinhold sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia estricta*<sup>3</sup>.

Tres días más tarde, el 30 de Septiembre, encontramos la primera referencia de Fichte a una segunda edición del VeKaO:

*"Hartung reclama una segunda edición de mi obra, la cual*

*como he podido comprobar también por escritos de personas para mí desconocidas, ha encontrado más acogida de la que hubiera podido lisonjearse mi más atrevida esperanza...<sup>4</sup>.*

Y a continuación añade Fichte unas frases de sumo interés para la cuestión que aquí investigamos, pues en ellas se nos muestra que sus pretensiones son sistemáticas ya en este momento:

*"No debería escribir una segunda edición, sino en vez de ésta una obra totalmente nueva, más completa. Para ello no tengo todavía libertad de espíritu suficiente, trabajo en cambio en algo mucho menos especulativo"<sup>5</sup>.*

De modo que sólo tres días separan su primera anotación sobre Reinhold y la primera expresión que anuncia una obra que rebasa ya el marco del *VeKaO*.

Precisamente hemos mostrado más arriba cómo en esa segunda edición realiza ya en parte las pretensiones implícitas en el tono de esta carta. Allí no sólo plantea Fichte ya una teoría general de la voluntad, sino que también habla de un principio general que es el hecho más allá del cual no tiene lugar la filosofía, expresiones ambas que evidencian ya la lectura de Reinhold, y, como veremos enseguida, una original lectura por parte de Fichte. De hecho, en las mismas fechas en las que Fichte se está ocupando en la redacción de esa segunda edición, escribe las siguientes palabras acerca de la filosofía de Reinhold:

*"He tenido siempre la filosofía crítica, ciertamente en su espíritu, que ni Kant ni Reinhold han presentado, y que yo sólo ahora empiezo a vislumbrar claramente, por una fortaleza inexpugnable; al menos las objeciones, no excluidas las de Reinhold que concuerdan en la letra con Kant, se me aparecían como fundadas en malentendidos"*<sup>6</sup>.

De la lectura simultánea de ambos textos parece deducirse que, si bien Fichte en este momento tiene en cuenta la obra de Reinhold, no es menos cierto que se distancia ya desde este momento de él, un momento que es en realidad el de su primer contacto.

En el capítulo anterior nos hemos ocupado del parágrafo 2 de la segunda edición del VeKaO, pero obviamos entonces la presencia de Reinhold. Tuvimos, sin embargo, ocasión de señalar que ese texto denotaba ya la lectura de Reinhold por parte de Fichte. Pero nuestro análisis puso de manifiesto que lo allí pensado por Fichte era fruto de una evolución propia, cuyo punto de partida era ciertamente muy anterior a ese encuentro con la filosofía de Reinhold. Parece, pues, evidente, que este encuentro con Reinhold, por más que aporte una determinada terminología o centre la reflexión fichteana en dirección al sistema, no hace sino confirmar aquella tendencia propia de Fichte. Y en particular lo hará, a nuestro entender, permitiéndole confirmar la doble dimensión de la noción de praxis en la que Fichte había desembocado de modo inevitable; y en concreto permitiéndole asignar a uno de los sentidos de esa noción el lugar sistemático de un fundamento transcendental, y que coincide con el proyecto de Reinhold de construir la filosofía a partir de un principio.

De hecho este momento en el que privadamente Fichte ya considera insuficientes los planteamientos de Reinhold, es el punto en el que en apariencia se encuentra más cercano de él. La segunda edición del VeKaO es el único texto que poseemos en el que se habla de un *hecho de conciencia* (*Thatsache des Bewusstseins*), es decir la expresión utilizada por Reinhold para caracterizar el primer principio de la filosofía kantiana, y que Fichte califica ya, además, como único principio universalmente válido. Pero, como veremos inmediatamente, esa cercanía es más aparente que real, y seguramente algo apresurada. Porque lo que Fichte dice de ese hecho es que mediante el mismo se anuncia a la conciencia una realidad superior, una instancia práctica, la voluntad superior de desear.

Con arreglo al pensamiento expresado por Fichte en el *Escrito sobre la revolución francesa*, no corresponde a los hechos ser principio sino más bien lo principiado. De manera que, si ya en la segunda edición del VeKaO reconoce una instancia anterior al hecho mismo de conciencia, está ya situando -lo explicita o no- el principio de la filosofía más allá de la conciencia, siendo esta última una noción a deducir -en el sentido transcendental- a partir del principio, lo que efectivamente ocurre en la GL y en las EM.

¿Por qué, a pesar de esto, llama Fichte a ese "hecho" principio universalmente válido? A nuestro entender cabría responder a esta cuestión al menos de dos modos, no incompatibles entre sí. En primer lugar cabría pensar que Fichte ha hecho una lectura todavía apresurada e incompleta de la filosofía de Reinhold, y por tanto, sin tiempo suficiente para valorarla críticamente. Pero en segundo lugar, y simultáneamente, hay que recordar que Fichte se encuentra en este momento en pleno proceso de elaboración de su lectura e interpretación original de la filosofía de Kant y del problema de la unidad en el seno de la

misma. Y aunque sus hallazgos en este sentido al hilo del VeKaO son más que notables, se mueven todavía en un ámbito lo suficientemente reducido como para permitirle remontar el vuelo hacia un planteamiento general y sistemático análogo al de Reinhold. Hemos visto como por las fechas de redacción de esta segunda edición confiesa que le falta libertad de espíritu. En definitiva le falta la perspectiva suficiente como para extraer todas las consecuencias implícitas en su propio pensamiento. Sin duda es consciente de las repercusiones de orden sistemático implícitas en su reflexión, y por ello se atreve, provisional y precipitadamente, a servirse de la fórmula reinholdiana acerca del principio "allgemeingeltend" (universalmente válido) de la filosofía, a pesar de que el contenido expresado por Fichte se aparta claramente del de Reinhold<sup>7</sup>. Con ello coloca su pensamiento en situación de alcanzar explícitamente el nivel y el sentido sistemático ya implícito en la cuestión de la unidad teoría-praxis. Pero no alcanza todavía la fórmula original y propia acorde con el contenido por él pensado. Para ello le falta libertad de espíritu que, sin embargo, va a ir desplegando a lo largo del año 93, en particular en los dos escritos políticos que hemos abordado en el capítulo anterior.

En el *Escrito sobre la revolución francesa* había establecido claramente la diferencia entre ley y hecho, lo que parecía obligarle a revisar la fórmula empleada en la segunda edición del VeKaO, donde un hecho aparecía como principio, según la fórmula de Reinhold. Algo incompatible con el planteamiento práctico-transcendental adoptado por Fichte, y desde el que la fórmula de Reinhold aparece como teórica. Dos años más tarde, en carta a Reinhold de Abril del 95, se expresará Fichte en unos términos que no dejan lugar a dudas:

" ..., según usted es *Filosofía fundamental*, a la que

*repetidamente ha calificado como fundamento de toda la filosofía, para mí en cambio se trata sólo de la filosofía de la facultad teórica, que en el mejor de los casos puede y debe ser un propedeútica de la filosofía, pero en ningún caso su fundamento*"<sup>8</sup>.

A nuestro entender es, por tanto, un adecuado desarrollo de lo que un tanto obscuramente está ya contenido en la segunda edición del VeKaO, lo que llevará a Fichte inevitablemente, primero a identificar uno de los sentidos de la praxis con el carácter "fundante" predicado por Reinhold de la *Filosofía fundamental*; y en segundo lugar, y a partir de esto, le permitirá criticar esa *Filosofía fundamental* de Reinhold como no fundamental. Y va a ser precisamente en el curso del año 93 cuando Fichte tome plena conciencia de que su concepción es diferente y tiene las características señaladas. Lo primero va a realizarlo en los *Escritos Políticos*, a cuyo análisis en el capítulo anterior nos remitimos. Como resultado de esos escritos Fichte se encuentra ya en disposición de abordar críticamente la obra de Reinhold, lo que va a llevar a cabo en las tres *Reseñas* de otoño del 93. Las *Reseñas* de otoño son en este sentido el testimonio más valioso para comprender tal proceso de toma de conciencia progresiva de su propio pensamiento y su significado por parte de Fichte, y sobre todo constituyen el punto de partida de su diálogo con Reinhold.

## § 10. Las primeras críticas a la *Filosofía fundamental* de Reinhold

Como decíamos, el elemento común a las tres *Reseñas*, incluyendo por tanto también la de *Enesidemo*, así como su verdadero motivo fundamental es, a nuestro entender, la crítica al sistema de Reinhold. Si seguimos la secuencia del pensamiento fichteano entre la segunda edición del VeKaO y la fecha de publicación de la primera de las *Reseñas* en Octubre del 93, descubrimos que, en efecto, las críticas vertidas en la *Reseña a Creuzer* contra el sistema de Reinhold eran inevitables. En la segunda edición del VeKaO se había situado Fichte en una posición que parecía reunir dos rasgos decisivos frente al sistema de Reinhold:

1.- En primer lugar parecía haber asumido el marco sistemático de éste, toda vez que habla ya allí, y en un lenguaje que recuerda demasiado al de Reinhold, de un primer principio más allá del cual no cabe filosofía.

2.- Pero esa recepción está realizada desde el planteamiento y la solución práctico-transcendental mediante la que Fichte se propone resolver el problema de la unidad teoría-praxis en la filosofía transcendental kantiana. Es decir, desde una posición en la que la praxis, además de ser una parte de esa unidad, es también y a la vez el fundamento de la misma, y ocupa, por tanto, el lugar sistemático asignado por Reinhold al principio de la filosofía.

En la medida en que ese principio se ha situado en la praxis, y es ya caracterizado en términos de absoluta espontaneidad, en esa medida no puede caracterizarse como un

hecho. En la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* Fichte confirma, mediante una argumentación que es en realidad trasunto de la que ya había utilizado en el parágrafo 7 del *VeKaO*, el carácter fundamental de la práctica respecto de la experiencia, y hace residir en ello lo característico del hombre frente al mecanismo. En el *Escrito sobre la revolución francesa* establece una clara distinción entre hecho y "ley eterna", de manera que sólo ésta última, entendida de modo coincidente con la ley moral, puede ocupar el lugar del principio.

Así las cosas, el *principio de conciencia* de Reinhold no podía por menos de aparecer a los ojos de Fichte como un principio teórico y por tanto incapaz de fundamentar la filosofía. Pero un principio de estas características es por definición un principio incapaz de fundar, esto es, de explicar transcendentamente, el mundo moral. Esto es lo que Fichte demuestra en la *Reseña a Creuzer*<sup>9</sup>. Lo primero que llama la atención en este sentido es que, aunque el escrito está en principio dirigido a comentar un ensayo de Leonhard Creuzer<sup>10</sup>, Fichte dedique la mayor parte del mismo a refutar la concepción reiholdiana de la moralidad. En realidad la obra de Creuzer es sólo un pretexto para tal objetivo. Frente al supuesto escepticismo moral de Creuzer, para quien la posibilidad de obedecer o no a la ley moral entraría en conflicto con el principio lógico de contradicción, acude inmediatamente Fichte a la refutación del mismo supuestamente contenida en la obra de Reinhold:

*"Reinhold ha rechazado ya, por cierto, esa posible contradicción, pero según la convicción del reseñante, que confiesa un total respeto por el gran pensador, ni ha mostrado la causa del malentendido, ni la ha sacado a la luz"*<sup>11</sup>.

Pues bien, la causa del malentendido que Reinhold ha sido incapaz de superar no es otra, a los ojos de Fichte, que una insuficiente distinción entre:

*"El determinar, en cuanto acción libre del Yo inteligible, y la determinación, como situación fenoménica del yo empírico" <sup>12</sup>.*

Esta última, la determinación como situación fenoménica del yo empírico es un hecho (*Thatsache*), mientras que la primera, el determinar como acción libre del Yo inteligible:

*"no aparece ni puede aparecer porque la voluntad es originariamente sin forma" <sup>13</sup>.*

Como quiera que es esta acción libre el verdadero fundamento de la determinación fenoménica, la objeción de Creuzer carece de sentido si tenemos en cuenta que esa acción libre:

*"es única, simple y completamente aislada" <sup>14</sup>.*

O dicho en otros términos, la objeción de Creuzer sería fundada si, como en el caso de Reinhold, no distinguimos suficientemente entre la verdadera determinación de la voluntad, y su manifestación fenoménica<sup>15</sup>. En este caso, en efecto, la voluntad sería fundamento a la vez de una cosa y de su contrario, violando así el principio lógico de no contradicción. En definitiva la objeción de Creuzer resulta fundada si no establecemos una clara distinción entre el orden teórico y el práctico, si como Reinhold:

*"...se trae un inteligible a la serie de las causas naturales, y se induce con ello a trasplantarlo también a la serie de los efectos naturales, a suponer un inteligible que no es un inteligible"<sup>16</sup>.*

Si desvinculamos ahora esas críticas a Reinhold del contexto y del pretexto que supone la objeción de Creuzer, lo que queda es una clara afirmación de la incapacidad de Reinhold para fundar la práctica, y una incapacidad que Fichte es capaz de formular a partir de la investigación realizada en el parágrafo 2 de la segunda edición del *VeKaO*, cuyo contenido esencial es justamente la distinción entre la verdadera determinación de la voluntad y su manifestación en la facultad inferior de desear, dependiente de lo sensible, y perteneciente, por tanto a la filosofía teórica. En la medida en que el *hecho de conciencia* de Reinhold no es capaz de alcanzar esa instancia anterior, en esa medida pertenece a la filosofía teórica.

En carta a Stephani de Diciembre del 93 se expresa Fichte con claridad a este respecto:

*"Desde el nuevo punto de vista por mí alcanzado, resultan bastante cómicas las disputas más recientes sobre la libertad. No deja de resultar un tanto extraño que Reinhold pretenda hacer de la representación lo genérico, lo primero en el alma humana. Quien tal hace, nada sabe de la libertad, del*

*imperativo categórico. Si es consecuente debe llegar a ser un fatalista empírico*"<sup>17</sup>.

Pero en esa medida el hecho de conciencia no puede ser principio de la filosofía, y sí a lo sumo, sólo de la filosofía teórica. A partir de ese momento había de aparecer claro a Fichte que el principio de la filosofía sólo podría serlo aquel que a la vez lo fuese de la libertad<sup>18</sup>. En la *Reseña a Gebhard*<sup>19</sup>, escrita probablemente de manera simultánea a la de Creuzer, encontramos un texto que parece confirmarlo:

*"Esta última, la razón práctica, ni se puede hacer pasar por un hecho, ni es un postulado, sino que hay que probarla. Hay que probar que la razón es práctica. Una prueba semejante que, a su vez, puede ser fácilmente el fundamento de todo el saber filosófico (según la materia), debería probarse más o menos del modo siguiente: el hombre es dado a la conciencia como unidad (como yo); este hecho sólo permite ser aclarado suponiendo un incondicionado en él; por lo tanto hay que admitir un incondicionado en el hombre. Este incondicionado es una razón práctica"*<sup>20</sup>.

Ciertamente ese texto no aparece explícitamente en relación a la *Filosofía fundamental* de Reinhold, sino como resultado de la refutación del ensayo de Gebhard<sup>21</sup>, pero su verdadera dimensión sólo se hace evidente desde el diálogo con el primero, sólo desde las conclusiones obtenidas por Fichte en sus críticas a Reinhold, y constituye, en cierto modo,

el reverso en positivo de las mismas. Si el principio de Reinhold no puede serlo de la filosofía en la medida en que sólo alcanza a fundar la filosofía teórica, si la filosofía práctica ha sido situada ya por Fichte en el nivel fundante de la filosofía elemental de Reinhold, se comprende entonces que para Fichte la prueba de que la razón es práctica se convierta, a la vez, en fundamento absoluto (en cuanto a la materia) de toda la filosofía. Y de hecho la prueba que aquí esboza Fichte no hace sino descomponer aquellos elementos que, presentes ya en la segunda edición del VeKaO, le han permitido en la *Reseña a Creuzer* descalificar la filosofía de Reinhold como incapaz de fundar la praxis. En efecto, tanto en la argumentación del párrafo 2 del VeKaO donde Fichte presenta el principio "allgemeingeltend" de la filosofía, como en la que le permite refutar a Reinhold en la *Reseña a Creuzer*, Fichte distingue en la unidad de la conciencia entre la manifestación de la voluntad, y la voluntad misma, como absoluta espontaneidad, de la que en la *Reseña a Creuzer* nos ha dicho que no aparece ni puede aparecer, puesto que es originariamente sin forma. Y en ambos textos ha asignado a esta última, que, en definitiva coincide con el imperativo categórico, el carácter fundamental y fundante. Pues bien, finalmente en la *Reseña a Gebhard* da Fichte el paso decisivo y afirma explícitamente que en el interior de esa unidad le corresponde al imperativo categórico ser condición de posibilidad, en último término fundamento:

*"El hombre es dado a la conciencia como unidad (como Yo); este hecho sólo puede explicarse bajo la suposición de un incondicionado en él, por ello debe admitirse un tal incondicionado en el hombre. Pero un tal incondicionado es la razón práctica".*

Y de esta prueba nos dice además que:

*"a la vez puede ser absolutamente fundamento de toda la filosofía según la materia".*

Las primitivas investigaciones de Fichte acerca de la unidad teoría praxis, orientadas decisivamente hacia una solución práctico-transcendental en el VeKaO, encuentran así en este punto, y en virtud de su diálogo con la filosofía de Reinhold, el rango de una filosofía fundamental, y en el interior de las mismas el imperativo categórico y la libertad, ocupan ya el lugar del primer principio.

Ahora bien, a la luz de los análisis precedentes ese paso parecía casi inevitable desde comienzos del año 93. En efecto, si la instancia o nueva dimensión de la praxis desarrollada por Fichte es a la vez la solución del problema de las relaciones entre teoría y praxis, esa cuestión y su correspondiente noción deben poder resolver la cuestión del sistema tal como ésta se plantea en la *Introducción* de la tercera *Crítica* de Kant. Por otra parte Reinhold había situado ya la cuestión del sistema en términos de primer principio, de manera que la instancia obtenida por Fichte había de ocupar necesariamente el rango de ese primer principio, cuyo modelo es el dado por Reinhold, pero que a partir de la perspectiva adoptada por Fichte no puede ya ser un hecho sin más, sino que ha de asumir esa dimensión práctico-transcendental que hemos mostrado en las páginas precedentes como el fruto original del pensamiento de Fichte por estas fechas. Todo ello se expresa muy bien en la diferencia entre la expresión *Thatsache* y la expresión *Thathandlung*, que aparece por vez primera en la *Reseña de Enesidemo*<sup>22</sup>.

## § 11. La *Reseña de Enesidemo*

Y precisamente porque en ella aparece por vez primera esta expresión es usual considerar la *Reseña de Enesidemo*<sup>23</sup> como la primera obra original de Fichte o como la primera en que se esboza la WL. Los acontecimientos y el propio Fichte parecen haber alimentado una interpretación semejante<sup>24</sup>. En efecto, Fichte ha querido hablar de una especie de desvelamiento a propósito de la lectura del *Enesidemo*:

*"¿Ha leído el Enesidemo? Me ha desconcertado durante bastante tiempo, me ha derribado a Reinhold, me ha hecho sospechoso a Kant, y ha destruido todo mi sistema a partir de su fundamento"*<sup>25</sup>.

En Noviembre de 1793 confiesa que la lectura del *Enesidemo* le ha hecho saber hasta qué punto la filosofía está lejos de una ciencia<sup>26</sup>. El 8 de enero del 94, en carta dirigida a Böttiger se refiere Fichte a un descubrimiento que ha tenido lugar a finales del 93, y que parece coincidir, por tanto, con la *Reseña*<sup>27</sup>. Tales testimonios hacen pensar que ha sido el *Enesidemo* el que ha despertado a Fichte de lo que podríamos considerar un *sueño reinholdiano*, le ha llevado a corregir la *Filosofía fundamental* de éste, y a partir de ahí le ha permitido fundar la WL.

Pero una interpretación semejante no parece, sin embargo, sostenible. En primer lugar, y antes de analizar las expresiones de Fichte, conviene recordar que el supuesto *sueño*

*reinholdiano* nunca existió en Fichte, como sabemos. Por el contrario hemos visto ya como la corrección de Reinhold resultaba inevitable desde las posiciones de Fichte anteriores incluso a la conocimiento de éste por parte de Fichte, es decir desde el momento en que Fichte busca una solución práctica al problema de la relación entre teoría y praxis. Pero en segundo lugar hemos visto como el pensamiento de Fichte es lento en dirección a la WL, como cada paso se apoya en el anterior y tiene su fundamento en reflexiones que vienen de muy atrás. De manera que el término *descubrimiento* parece resultar chocante salvo que lo apliquemos a la feliz fórmula *Thathandlung*<sup>28</sup>, que, a pesar de su importancia, no inaugura por sí misma el pensamiento de Fichte, si bien acierta acierta a expresarlo de un modo original. Pero esto no debería ser tan importante para un autor que repetidamente ha afirmado el carácter secundario de las formas de expresión del pensamiento.

Lo que Fichte da a entender en la citada carta a Stephani de Diciembre del 93 es que ha sido *Enesidemo* quien le ha hecho abandonar el pensamiento de Reinhold. Pero no se abandona un pensamiento que se critica desde el comienzo, como sabemos que Fichte hace en la carta a Reinhard de febrero del 93, donde extiende esas críticas incluso a Kant. De manera que, o bien la lectura de *Enesidemo* no produjo tal efecto, o bien este hay que retrotraerle a una fecha bastante anterior. De hecho sabemos que el encargo de la *Reseña* fue aceptado en mayo del 93<sup>29</sup>. Por otra parte la carta a Reinhard de Febrero del 93 se refiere a un ataque escéptico que tiene por entero las mismas características y los mismos rasgos que el de *Enesidemo*. Y sin embargo, las expresiones de Fichte por estas fechas no hacen pensar en el estado de confusión alguno, como tampoco lo hacen pensar las expresiones de Fichte en la época de la *Reseña*, separada por muy poco tiempo de los textos sobre Creuzer y Gebhard, en los que, como hemos visto, Fichte se atreve ya a presentar incluso un esbozo

de prueba del principio de toda la filosofía. En realidad todo el año 93 demuestra una creciente seguridad en el pensamiento de Fichte<sup>30</sup>. Ya en Marzo escribía a su prometida:

*"No quiero ser otra cosa que Fichte"*<sup>31</sup>.

En ese mismo mes, el día 28, nos deja constancia de que prepara la segunda edición del VeKaO<sup>32</sup>. El 2 de Abril escribe a Kant expresándole su intención de "fundar" la *Crítica de la revelación*, y confiesa vehementemente su proyecto de resolver una de las tareas principales de la KrV<sup>33</sup>, lo que no parece propio de una persona sumida en la confusión. En la primavera escribe los dos ensayos políticos, que lejos de mostrar confusión parecen confirmar una creciente seguridad en su pensamiento.

Todo ello hace pensar que fue la entrevista con Schulz, a la que se refiere en la carta a Reinhard, el desencadenante del primer destello hacia el fundamento de lo que más tarde será su sistema, es decir hacia la solución ya prefigurada en el 92 en la que la reunión entre teoría y praxis se realiza sobre la praxis y desde ella, haciendo así que el primer principio recaiga sobre una dimensión práctica, el yo incondicionado de la moralidad, lo que *in nuce* estaba ya en el parágrafo 7 de la edición del 92. De hecho sabemos que Fichte data en estas fechas el descubrimiento del Yo:

*"Mi respetable amigo, el predicador aúlico Sr. Schulz, a quien di a conocer mi idea aún imprecisa de construir la filosofía sobre el Yo puro mucho antes de haberla visto con claridad"*<sup>34</sup>.

Afirmación ésta que parece no concordar con aquellas otras de Fichte en las que data su *descubrimiento* a propósito de la lectura de *Enesidemo*. ¿Cómo es entonces posible que un año después se le vuelvan plantear a Fichte las mismas dudas desde el escepticismo, unas dudas que en el nivel más radical se había planteado ya y resuelto, y de cuyo primer desarrollo de solución son fruto las obras del 93? Cabe hablar de dos *descubrimientos* separados casi por un año? ¿Cual es el verdadero impacto que el *Enesidemo* ha causado en Fichte y cual la verdadera lugar de la *Reseña* en la evolución de éste?

La posición escéptica de *Enesidemo* no es en realidad otra cosa que una reproducción del argumento referido en la carta a Reinhard de Febrero del 93. Resulta por tanto normal que su lectura retrotraiga a Fichte a la situación intelectual de aquel momento y al tipo de reflexiones que la acompañaron entonces. Pero por esas fechas Fichte apenas se había liberado de su reflexión sobre filosofía de la religión, es decir, no había alcanzado aún ni la madurez ni la altura sistemática necesaria para plantear el problema de la filosofía en su conjunto. Al escepticismo podía entonces oponer una convicción práctica invencible, pero esto no le autorizaba aún a dar el salto, por así decir, para hacer frente a un problema teórico fundamental que afectaba al pensamiento filosófico en su conjunto, en los términos radicales de un Hume. De ahí que por aquellas fechas el Yo puro se le presente aún como una idea imprecisa. Pero las cosas cambian cuando el Yo práctico, que entonces oponía al escepticismo, haya ocupado ya el lugar sistemático de esa pieza teórica fundamental, el lugar que el pensamiento de Reinhold asigna a un primer principio. Porque en tal caso ese escepticismo puede afectar a Reinhold, pero no a la corrección que desde la praxis ha hecho Fichte sobre Reinhold. Y desde ese punto de vista los ataques escépticos, lejos de provocar

confusión en Fichte, debieron representar un gran aliado frente a Reinhold, al dejar al descubierto sus debilidades, siendo a la vez impotentes frente a la versión práctica de Fichte. Ya en la *Reseña a Creuzer*, dedicada, como señalamos, a combatir la concepción práctica de Reinhold, los ataques del escepticismo son presentado genéricamente como estímulo para la filosofía crítica<sup>35</sup>, un estímulo y una filosofía crítica cuyos resultados son el esbozo de sistema de la *Reseña a Gebhard*. También la *Reseña a Enesidemo* comienza refiriéndose a la utilidad del escepticismo en la "historia" de la filosofía crítica.

Resulta por lo demás comprensible que Fichte se sirva de la *Reseña* para presentar de un modo indirecto sus propias críticas a un pensador que, conviene no olvidarlo, era en este momento el gran personaje, mientras que Fichte, a pesar de haber alcanzado cierta notoriedad con el VeKaO, no era aún más que un principiante. Para él debió resultar delicado contradecir públicamente a Reinhold, lo que va haciendo en pequeñas dosis, una de las cuales lo es ya la *Reseña a Creuzer*, como hemos tenido oportunidad de ver. Llama la atención, en este sentido, la confesión de Fichte en carta Böttiger de 2 de Abril de 1794:

*"Me alegra que la Reseña haya despertado atención y de que el modo en que hablo de Reinhold merezca vuestro apoyo. Confieso que estaba ya hace tiempo en el apuro de cómo debía comportarme frente a ese digno y gran pensador, puesto que tenía que contradecir abiertamente la insostenibilidad de su sistema"*<sup>36</sup>.

El mismo Fichte nos dice ahora que hacía ya tiempo que venía considerando la

insostenibilidad del sistema de Reinhold. No especifica desde luego el momento en que esa convicción surge en él, pero es evidente que ese momento no puede coincidir con la *Reseña de Enesidemo*, puesto que en ella ha encontrado finalmente la fórmula para exponer la expresión capaz de librarle del apuro, padecido "desde hacía ya tiempo", que significaba contrariar el sistema de Reinhold. Por lo demás, el análisis de los textos del año 93 nos ha mostrado que, efectivamente, el pensamiento de Fichte estaba lejos del sistema de Reinhold casi desde su primer contacto con el mismo, lo que parece confirmar la veracidad de esta confesión hecha a Böttiger. Ahora bien, es más que llamativo que en esta confesión Fichte asocie la *Reseña* únicamente a la crítica y contradicción del sistema de Reinhold, y que silencie en cambio el supuestamente decisivo impacto que le habría producido la obra de *Enesidemo*. Sólo unos meses atrás hablaba Fichte de un repentino desvelamiento, y ahora, en cambio, se limita a presentar la *Reseña de Enesidemo* como la ocasión y el motivo para resolver el delicado problema que suponía una exposición pública de sus diferencias con Reinhold<sup>37</sup>. Pero en el corto período que separa esta confesión de las manifestaciones en las que la lectura de *Enesidemo* aparece como un descubrimiento, se ha producido un hecho nada despreciable: Fichte ha sido llamado a Jena y nada menos que para ocupar la cátedra que deja vacante Reinhold. Su nueva condición le permite ahora abiertamente expresar tales diferencias y el papel de *Enesidemo* pasa a un segundo plano, el de ser, como lo había sido antes Kreuzer, un pretexto y una fórmula que le permitía expresar de manera indirecta su pensamiento frente al Reinhold<sup>38</sup>.

La estructura misma de la *Reseña* nos muestra como en verdad los argumentos de *Enesidemo* no han supuesto realmente una amenaza para el planteamiento de Fichte, y parece confirmar que el verdadero objeto -como ya había ocurrido en las anteriores, sobre

todo en la de Creuzer- es la crítica a Reinhold. A tal efecto resulta posible estructurar la *Reseña* en dos partes, en función del tono empleado por Fichte en ella<sup>39</sup>. En la primera, dedicada fundamentalmente al análisis de las objeciones contra Reinhold, Fichte coincide frecuentemente con *Enesidemo*, en un marco en el que Fichte aprovecha para presentar la noción de *Thathandlung*. En la segunda, dedicada fundamentalmente a las objeciones contra Kant, y en la que, por tanto, Fichte defiende la filosofía *crítica* frente al escepticismo en general, en ésta el tono se hace de pronto contundente contra *Enesidemo*.

Sirviendo de quicio a esos dos momentos se expresa Fichte en los siguientes términos, bien reveladores:

*"De lo dicho parece deducirse que todas las objeciones de Enesidemo, en la medida en que deben considerarse como dirigidas contra la verdad del principio de conciencia en sí, carecen de fundamento. Sin embargo, le alcanzan efectivamente en cuanto principio de la filosofía y en cuanto mero hecho, y hacen necesaria una nueva fundamentación de la misma"*<sup>40</sup>.

De manera que las objeciones de *Enesidemo* parecen fundadas precisamente en aquello que coinciden con las críticas del propio Fichte a Reinhold, a saber: en cuanto hecho el principio de la filosofía de Reinhold es insuficiente y exige una nueva fundamentación. Pero el texto que citamos continúa en los siguientes términos:

*"Al mismo tiempo es notable que mientras que permanece fiel*

*a sus propios principios fundamentales expuestos más arriba, permaneció también con razón frente a sus adversarios, y que ambas cosas desaparecen a la vez como se mostrará en breve. Si su examen terminara aquí habría asegurado sin duda gloriosamente su mérito en la filosofía, y la estima de todo pensador imparcial<sup>41</sup>.*

Un mérito que consiste, según Fichte, precisamente en haber puesto de manifiesto que el principio de Reinhold, correcto en sí mismo, no puede ocupar el lugar de un primer principio de la filosofía, obligando al filósofo, en este caso a Fichte, a presentar un nuevo fundamento. Pero tal fundamento lo es de un sistema transcendental, razón por la que los ataques contra Kant son insostenibles.

Porque, en efecto, aunque después del texto citado últimamente, y siguiendo el orden del propio *Enesidemo*, parece ocuparse Fichte de nuevas objeciones contra Reinhold, en realidad a partir de este momento se dirige ya hacia el comentario de la censura de:

*"aquellas pruebas que el autor de esta misma filosofía ha expuesto sobre ello en la KrV<sup>42</sup>.*

Es decir, se dirige ya a la defensa de la filosofía transcendental frente a Schulze. Y aquí el tono cambia de pronto, como decíamos, y no parece el de un hombre que ha vacilado en sus convicciones. La firmeza y rotundidad que muestra Fichte, así como el tipo de argumentos, ya conocidos, no parecen conciliables con la afirmación de que el *Enesidemo*

le había sumido en la confusión y le había despertado sospechas del propio Kant. Y mucho menos si tenemos en cuenta las observaciones que ya hicimos a propósito de la carta a Reinhard de febrero del 93.

De hecho *Enesidemo* se refiere a Hume en su escrito, de lo que Fichte a su vez en la se hace eco en la *Reseña*, como autor de una filosofía que la kantiana no ha conseguido refutar. Pero si recordamos el final de la carta a Reinhard de febrero del 93, también allí Fichte opone el sistema de Hume al criticismo, es decir, el espíritu de la filosofía de Kant. Y nos dice a tal propósito que:

*"incluso preferiría abrazar aquel sistema antes que uno que no se sostiene"*<sup>43</sup>.

De manera que la lectura del *Enesidemo*, posterior a esta expresión, no pudo suponer verdaderamente una novedad respecto de los argumentos contra la filosofía transcendental. De existir una novedad esa no podía referirse, por tanto, a los argumentos contra la filosofía kantiana, y sí sólo a las objeciones contra Reinhold que venían a confirmar y a facilitar la formulación de unas conclusiones contra la misma a las que Fichte había llegado ya por su propia cuenta.

Todo parece, pues, indicar la necesidad de relativizar la importancia de la lectura del *Enesidemo* en la génesis de la WL: el descubrimiento del Yo a comienzos del 93 en términos y situación muy análogos a los que supuestamente habría desencadenado la lectura del *Enesidemo*; la evolución y la creciente seguridad que muestran los escritos de Fichte a lo

largo de ese año; las críticas a Reinhold contenidas ya en la *Reseña a Creuzer*; el esbozo de sistema contenido en la de Gebhard; la estructura y el contenido mismos del escrito a que dio lugar. Pero relativizar esa importancia significa justamente precisarla, concretarla en aquel punto o puntos en los que efectivamente articula el pensamiento de Fichte. Y a nuestro entender esa importancia no reside en haber motivado un impacto capaz de conmover sus convicciones filosóficas hasta ese momento, dando lugar así a una especie de momento fundacional de su filosofía; sino que, por el contrario, señala el momento en el que Fichte culmina toda una trayectoria, y en el que por primera vez se atreve a presentar explícitamente un principio de la filosofía, anunciando así un sistema que pretende nada menos que completar la filosofía de Kant. En definitiva, su importancia no está en lo que pueda tener de ruptura y de punto de partida asociada a ésta, sino por el contrario en lo que tiene de continuidad.

Una continuidad que se articula precisamente en la posibilidad de presentar un sistema alternativo al de Reinhold, pero construido con los elementos de los que estaba ya Fichte en posesión, y a partir de los cuales ha sido capaz de criticar y corregir la *Filosofía fundamental*. En la medida en que sus críticas iban dirigidas a la clave de bóveda de ésta última, en esa medida era inevitable que su crítica misma deviniera en sistema. La *Reseña* aparece así como un paso decisivo en la trayectoria de Fichte, pero no tanto por la novedad que supone, o por el hecho de que en ella descubra Fichte repentinamente, al hilo de la lectura de *Enesidemo*, la clave de su filosofía; sino porque el diálogo con Reinhold se sitúa ahora por primera vez en el contexto general de la filosofía y no sólo en el de la filosofía práctica. En realidad sabemos que el fruto fundamental de las investigaciones fichteanas anteriores a la *Reseña* era precisamente lo que hemos llamado la solución práctico-

transcendental, la cual implicaba asignar a la praxis un carácter fundamental y fundante, y que desde ella es desde donde realiza su lectura crítica de Reinhold. Pero en el momento en los que esa crítica se realiza, en concreto en la *Reseña a Creuzer*, Fichte parece prescindir de esa dimensión fundante de la praxis, a pesar de que es ya evidente para él. En la medida en que la *Reseña de Enesidemo* se hace cargo de una obra como la de Schulze, que se dirige a la *Filosofía fundamental* en su conjunto, en esa medida Fichte no puede ocultar ni ocultarse por más tiempo el carácter fundante de su noción de praxis. Su pensamiento, en principio circunscrito a la praxis, se explicita así, a partir de ese momento, como lo que era ya en su origen, la solución al problema de la relación entre teoría y praxis en el seno de la filosofía de Kant, y por tanto también, la solución a la cuestión del sistema.

Si la obra de Creuzer había sido un pretexto que le permitía a Fichte presentar sus diferencias en cuanto a la praxis, entendida en su sentido más restringido como parte del sistema general de la filosofía, la obra de Schulze se convierte en pretexto para presentar esas mismas diferencias en cuanto al sistema de la filosofía en general, que no es sino una versión de aquellas, sólo que entendida ahora la praxis en el sentido de instancia fundante al que Fichte había llegado como resultado de sus investigaciones. Pero situada en este nivel su concepción de la praxis debe hacerse cargo de aquellas objeciones que afectan a la filosofía kantiana en su conjunto. La superación de las mismas es en realidad la piedra de toque de su propia concepción y de su capacidad para superar la *Filosofía fundamental* de Reinhold. O dicho con otras palabras, su concepción de la praxis sólo se convertirá en sistema de la filosofía si, además de corregir a Reinhold, es capaz de hacer frente a las objeciones generales hechas a la filosofía de Kant. Y en este sentido la obra de *Enesidemo* es

paradigmática, puesto que, además de ocuparse de Reinhold, se presenta como un escepticismo no ya frente a la concepción práctica de Kant, como era el caso de Creuzer, sino también a la concepción filosófica kantiana en su conjunto. De ahí que el tratamiento que de la *cosa en sí* y de la *intuición intelectual* hace Fichte en este escrito no sea sino un corolario de su propia concepción aplicada a esas objeciones.

## § 12. Cosa en sí, intuición intelectual y razón práctica en la *Reseña de Enesidemo*

A lo largo de los capítulos y secciones anteriores hemos tenido ocasión de seguir el proceso mediante el cual Fichte se ha colocado en disposición de criticar el principio de Reinhold. Y hemos tenido oportunidad de mostrar como la clave y la razón última de esas críticas estaba precisamente en el origen y la naturaleza práctica de la solución dada por Fichte al problema de la relación teoría-praxis, lo que le permitía afirmar que el principio de Reinhold, en la medida en que se trataba de un principio teórico aparecía incapaz de fundar la práctica, y por lo mismo incapaz de fundamentar el sistema de la filosofía en que la unidad teoría-praxis consiste. Y frente a él había opuesto Fichte una instancia anterior de naturaleza práctica. Pues bien, este mismo argumento, cuyas raíces están dadas, como hemos mostrado, en la segunda edición del VeKaO, y que Fichte ha ido madurando paulatinamente en los escritos del 93, es el que le permite afirmar a Fichte en la *Reseña de Enesidemo*:

*"Pero en la representación del representar en general,  
expresada en el principio de conciencia, se abstrae*

*necesariamente de estas determinaciones empíricas del objeto dado. Por consiguiente, el principio de conciencia, colocado en la cima de toda la filosofía, se funda en la autoobservación empírica y expresa, en efecto, una abstracción. Naturalmente, todo el que comprende bien este principio siente una resistencia interior a atribuirle una validez meramente empírica...Pero precisamente esto indica que ha de fundarse en otra cosa que en un mero hecho"<sup>44</sup>.*

Y ese algo es justamente la *Thathandlung* que Fichte menciona por vez primera sólo algunas líneas más abajo. Ahora bien, esa *Thathandlung* no hace sino expresar en una nueva fórmula, y como respuesta inmediata al principio de Reinhold, aquella espontaneidad del parágrafo 2 de la segunda edición del VeKaO, aquella ley eterna del *Escrito sobre la revolución*, aquella más alta verdad del *Escrito sobre la libertad de pensamiento*, aquella voluntad originariamente sin forma de la *Reseña a Creuzer*. En definitiva, la sustitución de la *Thatsache* por esa nueva fórmula se fundamenta exclusivamente en el hecho de que Fichte haya orientado hacia la solución práctica el problema de la unidad en el seno de la filosofía de Kant.

Ahora bien, los distintos contextos en los que, a lo largo de la *Reseña*, aparecen mencionadas la *intuición intelectual* o el problema de la *cosa en sí*, tienen en común el hecho de que Fichte vuelva a cuestionar una y otra vez, y desde perspectivas diversas, la naturaleza empírica, y por tanto teórica del principio de la filosofía.

Así la primera mención de la intuición intelectual aparece relacionada directamente con el hecho de que en el *principio de conciencia* de Reinhold sujeto y objeto aparecen en la conciencia:

*"Y, en efecto, sujeto y objeto han de ser pensados antes de la representación, pero no en la conciencia en cuanto determinación empírica del espíritu, que es de lo único de lo que habla Reinhold. El sujeto absoluto, el Yo, no es dado por la intuición empírica, sino puesto por la intelectual..."<sup>45</sup>.*

El texto muestra una perfecta continuidad con los ya conocidos y comentados del VeKaO, así como con los demás escritos del año 93, por más que ahora aparezca en relación a las críticas de *Enesidemo* contra Reinhold, y afectando ya abiertamente al principio de la filosofía.

En la siguiente mención de la *intuición intelectual* Fichte nos habla del espíritu (*Gemüth*) como una Idea transcendental que, a diferencia de las demás, aparece realizada por la *intuición intelectual*<sup>46</sup>, y vuelve por tanto a situarla en un ámbito que rebasa, en primer lugar la naturaleza empírica, en cuanto idea transcendental; y en segundo lugar la propia naturaleza teórica en sentido amplio de éstas últimas, en cuanto que, a diferencia de las demás, no es producto de la razón en cuanto facultad teórica, sino de la *intuición intelectual*

Por último, en la tercera mención de la *intuición intelectual*, Fichte se refiere a ella en un contexto de orden estrictamente práctico, y en el que trata de caracterizar la ley moral frente a la conciencia empírica, en términos muy análogos a los que vimos utilizar frente a Reinhold. De hecho, en el contexto en el que esta nueva mención aparece, Fichte está haciendo frente a una objeción de *Enesidemo* frente a la filosofía moral de Kant, a la que reprocha su dependencia de lo teórico. Al hilo de esa objeción responde Fichte:

*"En efecto, y para exponer los momentos de ese razonamiento en su más alta abstracción, si el Yo es en la intuición intelectual "porque es" y "es lo que es", en esa medida es "poniéndose a sí mismo", absolutamente autónomo e independiente. Pero el Yo en la conciencia empírica, como inteligencia, es sólo en relación a un inteligible, y en esa medida existe dependientemente... Pero dado que el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, se origina una tendencia a hacer lo inteligible dependiente de sí mismo para reducir a unidad el Yo que lo representa y el Yo que se pone a sí mismo. Y éste es el significado de la expresión: la razón es práctica"<sup>47</sup>.*

El Yo puesto por la intuición intelectual aparece así como fundamento de la praxis, pero a la vez de la unidad entre teoría y praxis, en un modo de razonar que no es sino una nueva presentación de otras argumentaciones similares que ya conocemos, como no podía

ser de otro modo, toda vez que viene finalmente a resolver el problema que estaba en el origen de las investigaciones de Fichte.

En cuanto a la *cosa en sí*, su rechazo resultaba inevitable para una filosofía que hace de la praxis su principio. Pero, como decíamos más arriba, tal rechazo no podía formar parte del horizonte de problemas fichteanos hasta tanto su concepción de la praxis no ocupara explícitamente la posición de primer principio de la filosofía, lo que sólo ocurre en la *Reseña de Enesidemo*, donde las críticas de Fichte a Reinhold afectan ya no sólo a la praxis sino a la filosofía en su conjunto. Por ello no creemos que haya sido el rechazo de una previa convicción fichteana acerca de la existencia de la *cosa en sí*, lo que le ha abierto a Fichte el camino hacia el Yo tal como aparece ya en la *Reseña*<sup>48</sup>; sino que es el previo desarrollo de la praxis como instancia fundante, en los términos que venimos presentando a lo largo del trabajo, lo que, al enfrentarse en la *Reseña* con la objeción escéptica de *Enesidemo*, le obliga a plantearse el problema de la *cosa en sí* y a rechazarla sin mayores dificultades. Ciertamente el único argumento a favor de una previa convicción fichteana acerca de la existencia de la cosa en sí, podemos encontrarlo en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*. Allí, efectivamente, había afirmado Fichte:

*"El acuerdo de nuestras representaciones de las cosas con las cosas en sí sólo es posible de dos modos..."*<sup>49</sup>.

Estamos, sin embargo, ante un texto polémico en el que la expresión *cosa en sí* está tomada de los adversarios que trata de refutar. Ciertamente Fichte no rechaza explícitamente

la *cosa en sí*, lo que parece indicar que admite la existencia de la misma. Sin embargo, el problema de la *cosa en sí* es totalmente secundario en este escrito. Su mención es incidental respecto del problema decisivo que ocupa a Fichte en este momento, la afirmación de las verdad moral, aquella que, según dice, debemos:

*"producir nosotros mismos con la más pura y libre espontaneidad, según los conceptos originarios de lo justo y lo injusto"*<sup>50</sup>.

Por otra parte, aparece mencionada en oposición a la sensible, y respecto de ésta última se expresa en ese mismo texto en términos por completo ajenos a la *cosa en sí*, pues habla únicamente de acuerdo entre forma de cognoscibilidad y representación<sup>51</sup>. Más aún, esa referencia a las verdades sensibles como el acuerdo entre las formas de cognoscibilidad y las formas de representación aparece como alternativa a la consideración de la verdad como acuerdo entre las cosas y las representaciones, noción esta última que Fichte había tomado de sus adversarios, y de la que nos dice:

*"...y así aparece ahora como obvio que la verdad objetiva en el significado más riguroso de la palabra contradice directamente el entendimiento del hombre y de todo ser finito, que nuestras representaciones nunca concuerdan ni pueden concordar con las cosas en sí. Por lo tanto, en este significado de la palabra es imposible que difundamos la verdad"*<sup>52</sup>.

Por tanto, aunque no niega expresamente la existencia de la *cosa en sí*, Fichte parece prescindir del modelo de explicación que se sirve de ella y que es el de sus adversarios, lo que a nuestro entender es ya bastante indicativo dadas las características del escrito.

Por lo demás, y esto nos parece más decisivo, el verdadero interés de Fichte en este texto, es el de presentar aquel tipo de verdad, la moral, que "debemos producir nosotros mismos según la más pura y libre espontaneidad". Pero ésta, por contraposición a la sensible, se corresponde exactamente con el tipo de representación que, en el segundo párrafo de la segunda edición del VeKaO, le permitió a Fichte referirse por vez primera al "hecho más allá del cual no hay filosofía". Y lo que caracterizaba este tipo de representaciones es que en ellas la materia no sólo no era tomada de la *cosa en sí*, sino ni siquiera era "dada" en lo sensible. En definitiva un tipo de verdad que se corresponde con los rasgos que Fichte atribuye al Yo en la *Reseña de Enesidemo*, y a la que por ello mismo le corresponde una *intuición intelectual*.

Todo ello parece confirmar que, en efecto, el rechazo de la *cosa en sí* estaba ya implícito en el pensamiento de Fichte antes de abordar la *Reseña*, si bien se explicita en ésta como consecuencia del valor sistemático que en ella asume ese pensamiento.

Pero ello parece avalar, a su vez, la posibilidad de que el verdadero valor de la *Reseña* no está en esa especie de carácter fundacional, o incluso de ruptura con su trayectoria anterior, que el propio Fichte quiso atribuirle, y que es en gran medida dominante en la literatura <sup>53</sup>.

Y si nos hemos extendido algo en esta cuestión es porque sus consecuencias a la hora de interpretar la obra de Fichte no carecen de algún valor. Si admitimos, en efecto, ese carácter fundacional de la *Reseña*, las obras precedentes no pasan de ser, en el mejor de los casos, meras iluminaciones o anticipaciones, y entonces el horizonte de problemas que las orientaban, el hilo conductor que las guiaba y unificaba se diluye. Pero con ello prescindimos de un dato no del todo irrelevante para la comprensión de la posterior trayectoria de Fichte, y en definitiva para la comprensión tanto de su filosofía como de la recepción que se haga de la misma, aspecto éste que nos interesa especialmente en el caso de Schelling. Y ese dato al que nos referimos, y que haría, a nuestro modo de ver, más fácilmente comprensible la historia de la relación entre Fichte y Schelling, no es otro que el hecho de que el encuentro con Reinhold, y la consiguiente asunción de su proyecto filosófico, desvía y altera en gran medida el sentido original del pensamiento de Fichte y le desvía. Estaríamos en un caso particular del fenómeno que con el rótulo *conflicto de las interpretaciones* señala O. Market, un fenómeno que se caracteriza porque el hecho de que no se polemice ya con Kant, "sino más bien con las interpretaciones que se hacen del mismo -y cuyo representante por antonomasia durante esos años es Reinhold- y sobre todo el que pretendan completarlo"<sup>54</sup>.

En el caso de Fichte su trayectoria ha sido un constante diálogo con Kant, un diálogo que, lejos de ser "prefichteano", contiene en realidad lo más profundo y original del pensador de Rammenau. Pero si la apariencia de ruptura y de punto de partida asignada históricamente a la *Reseña* ha de tener algún fundamento más allá de los avatares editoriales mencionados, éste no puede residir en el contenido de la *Reseña*, perfectamente coherente, como venimos de ver, con la trayectoria anterior. Ese fundamento habrá que buscarle entonces en la forma de presentación del pensamiento fichteano, en lo que éste toma de Reinhold en el momento

mismo de superarle públicamente, afirmándose su continuador. Y en este sentido, pero sólo en este, sí cabe afirmar que la *Reseña* supone una cierta ruptura en la evolución de Fichte, pero una ruptura que lejos de implicar el encuentro de Fichte con lo más propio de su trayectoria, significa por el contrario un alejamiento provisional, una desviación de su proyecto. Los dos escritos públicos que siguen a la *Reseña*, el escrito *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* y la *Grundlage*, representan, a nuestro entender, el exponente máximo de esa desviación, y son el resultado de una tensión entre el proyecto original de Fichte, que culmina en la *Reseña*, y la desviación producida por la superación de Reinhold, que tiene en la *Reseña* su punto de partida, y que se concreta en la pretensión de completar el sistema de Kant a partir de la vía iniciada por el propio Reinhold. Pero entre ésta y los dos escritos señalados, Fichte redacta el manuscrito conocido como *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie*. En la medida en que ese manuscrito, en el que se enfrenta Fichte a la filosofía de Reinhold, se mantenga fiel a su propia trayectoria, se resista, por así decir, al influjo y la desviación que la asunción pública del proyecto de Reinhold supone, en esa medida será también el instrumento privilegiado para analizar las consecuencias de ésta última en el pensamiento fichteano, y en último término, será entonces también un instrumento privilegiado para la interpretación de la WL, y en particular la noción de primer principio en el seno de la misma, que es lo que Fichte ha tomado de Reinhold.

En los capítulos que siguen nos proponemos realizar ese análisis, y a tal fin comenzaremos por precisar eso que hemos denominado "desviación" en el proyecto de Fichte. Como quiera que de darse esta última, se da como consecuencia de la superación de Reinhold, se hace necesario volver sobre el pensamiento de Reinhold para buscar en él el elemento o elementos que la posibiliten, en concreto la noción de primer principio.

## Notas al capítulo 4

1. Cfr., KW, V, p. 173.
2. Cabría en este sentido afirmar que el encuentro con Reinhold constituiría el acta de nacimiento del Idealismo alemán. Así lo considera el profesor O. MARKET refiriéndose a las *Eigne Meditationen* (cfr., "Kant y la recepción de su obra hasta los albores del siglo XX", p. 208)
3. GA, III, 1, p. 341.
4. "Hartung verlangt eine zweite Ausgabe meiner Kritik, die, wie ich auch aus Zuschriften von ganz unbekanntenen Personen gesehen habe, mehr Beifall hat, als meine kühnste Hoffnung sich schmeicheln konnte", FBW, carta 104.
5. "Ich darf keine neue Ausgabe, sondern ich muss statt derselben ein ganz neues, umfassenderes Werk geben. Dazu habe ich jetzt nur nicht Freiheit des Geistes. Ich arbeite an etwas weniger Spekulativen", Ibid.
6. "Ich habe die kritische Philosophie, nämlich ihre Geiste nach, den weder Kant noch Reinhold dargestellt haben u. der mir nur dämmert, immer für eine unüberwindliche Festung gehalten; auch sind mir wenigstens noch keine Einwürfe, selbst die Reinholdschen nicht ausgenommen, die jedoch bloss Kants Buchstaben treffen, vorgekommen, die sich mir auf etwas anders als Missverständnisse zu gründen geschienen hätten...", FWB, carta 109.
7. Resulta muy significativa, a este respecto, la recepción que el propio Reinhold hace de esta segunda edición de la obra de Fichte. Frente al entusiasmo mostrado tras la lectura de la primera, Reinhold se confiesa ahora decepcionado, y en particular con sus consideraciones acerca de la voluntad. Cfr., *Fichte in vertraulichen Briefen...*, p. 5.
8. "Nach Ihnen ist es Elementarphilosophie, was Sie mehrmals *durch Fundament aller Philosophie erklären*; nach mir lediglich Philosophie des theoretischen Vermögens, welche wohl eine *Propädeutik* der gesamten Philosophie sein kann und soll, nimmermehr aber *Fundament* derselben", FBW, carta 236.
9. FW, VIII, pp. 411-417.
10. CREUZER, Leonhard, *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, Giessen, Bei Heyer, 1793.
11. "Reinhold hat also diesen möglichen Einwurf (S. 282 ss. 2. Bd. der Briefe über die Kantische Philosophie) zwar schon im voraus gründlich widerlegt, aber nach Rec. Ueberzeugungen, die er mit voller Hochachtung gegen den grossen Selbstdenker gesteht, den Grund des Missverständnisses weder gezeigt, noch gehoben" FW, VIII, pp. 412-413.

12. "Es ist nemlich zu unterscheiden zwischen dem *Bestimmen*, als freier Handlung des intelligiblen Ich, und dem Bestimmteyn, als erscheinendem Zustande des empirischen Ich", Idem, p. 413.

13. "... erscheint nicht, und kann nicht erscheinen, weil der Wille ursprünglich formlos ist", Ibid.

14. "Denn das ist eine einfache, und eine völlig isolirte Handlung", Idem, p. 414.

15. En efecto, en la concepción de Reinhold, la voluntad no actúa "por ser libre, sino por dejarse determinar por una inclinación (*Neigung*) "patológica", (O. MARKET, "Ética y racionalidad en Kant", p. 73). Es decir, se sitúa en el ámbito de lo sensible, impidiendo el acceso a la libertad y a la verdadera moralidad desde el punto de vista kantiano en que se sitúa Fichte.

16. "... so zieht man ein Itelligibles in die Reihe der Naturursachen herab, und verleitet dadurch, es auch in die Reihe der Naturwirkungen zu versetzen; ein Itelligibles anzunehmen, das kein Intelligibles sey", FW, VII, p. 414.

17. "Von dem neuen Standpunkte, den ich mir verschafft habe, kommen einem die neuern Streitigkeiten über die Freiheit sehr komisch vor, erscheint es einem drollig, wenn Reinhold die Vorstellung zum Generischen desjenigen machen will, was in menschlichen Seele vorgeht. Wer das thut, kann nichts von Freiheit, vom praktischen Imperativ wissen, wenn er konsequent ist; er muss empirische Fatalist werden!", FBW, carta 145.

18. Virginia LÓPEZ DOMÍNGUEZ y Jacinto RIVERA DE ROSALES afirman, en este sentido, en la *Introducción* a la edición española de la *Reseña de Enesidemo*, que esa objeción de Fichte a Reinhold constituye su punto de partida. Cfr., Johan Gottlieb Fichte, *Reseña de Enesidemo*, Madrid, Hiperión, 1982 p. 10.

19. FW, VIII, pp. 417-426.

20. "Dieses letztere nun lässt sich weder für eine Thatsache ausgeben, noch irgend einer Thatsache zufolge postuliren, sondern es muss bewiesen werden. Es muss bewiesen werden, dass die Vernunft praktisch sey. Ein solcher Beweis, der zugleich gar leicht Fundament alles Wissens (der Materie nach) seyn könnte, müsste ungefähr so geführt werden: der Mensch wird dem Bewusstseyn als Einheit (als Ich) gegeben; diese Thatsache ist nur unter Voraussetzung eines schlechthin Unbedingten in ihm zu erklären; mithin muss ein schlechthin Unbedingtes im Menschen angenommen werden. Ein solches schlechthin Unbedingtes aber ist eine praktische Vernunft", FW, VIII, p. 425.

21. Friedrich Heinrich GEBHARD, *Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwolen*, Gotha, bei Ettinger, 1792.

22. En este sentido recuerda BAUMANN algo que, tal vez por ser evidente, es olvidado u obviado con frecuencia, a saber, que el concepto de *Tathandlung* ha sido concebido como un concepto "a contrario". Cfr., *Fichtes WL*, p. 141.

23. *Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, FW, I, pp. 1-25. En lo sucesivo los textos citados de esta obra lo serán siguiendo esta versión castellana ya citada.

24. Por acontecimientos entendemos, entre otros, acontecimientos de índole editorial. El hecho de que I.H. FICHTE incluyera esta *Reseña* en el volumen primero de su edición de las obras de su padre, siendo precisamente esta obra la que abre el volumen, ha de considerarse como un hecho más que significativo a la hora de ponderar el papel desempeñado por la *Reseña* en las investigaciones fichteanas. Aunque sin duda se trata de un escrito muy importante, contrasta con la atención merecida por las otras dos *Reseñas*, publicadas por I.H. FICHTE en el volumen VIII bajo el rótulo general de *Escritos y ensayos varios*. Probablemente este desigual tratamiento ha impedido estudiar las tres *Reseñas* en los términos de continuidad que poseen, y ha facilitado, cuando no provocado, el extendido tópico que tiende a señalar un corte en la producción filosófica de Fichte, y que considera la de *Enesidemo* como el primer escrito propiamente fichteano de Fichte.

25. "Haben Sie den *Aenesidemus* gelesen? Er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant mir verdächtig gemacht und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt", FBW, carta 145.

26. Cfr., FBW, carta 136.

27. Cfr., FBW, carta 147.

28. El término es de muy difícil traducción, por lo que preferimos mantenerlo en alemán. Sobre las dificultades de la traducción y la conveniencia de no traducirlo nos remitimos a las observaciones de O. MARKET en: "Fichte y Nietzsche. Reflexiones sobre el origen del nihilismo", pp. 116-17, nota 20. A nuestro entender la traducción más próxima al sentido del término creado por Fichte sería la de *acto constitutivo*. Sin embargo, hemos optado por dejar el término alemán en todas las citas en las que aparece.

29. Cfr., sobre este dato y sobre los demás aspectos que rodean a la redacción de la *Reseña* puede verse la documentada noticia dada por R. LAUTH en el prólogo a la edición de la misma de la Academia Bávara de Ciencias, GA, II, 2, p. 33-40.

30. En este sentido afirma José Luis RODRIGUEZ GARCÍA, a nuestro entender acertadamente, que la concepción fundamental de Fichte está ya dada en los escritos políticos del año 93. Cfr., *Hölderlin*, II, p. 23.

31. "Ich will für jetzt nichts sein als Fichte", FBW, carta 110.

32. Cfr., Idem, carta 112.

33. Cfr., Idem, carta 115.

34. "Mein verehrungswürdiger Freund, der Herr Hofprediger Schulz, dem ich mein noch unbestimmte Idee, die gesammte Philosophie auf das reine Ich aufzubauen, bekannt machte", FW, I, p. 473.

35. Cfr., FW, VIII, p. 411.

36. "Es freut mich, dass die Rezension des Aenesidemus Aufmerksamkeit erregt und dass die Art, in der ich von Reinhold rede, Ihren Beifall hat. Ich gestehe, dass ich schon lange in Verlegenheit war, wie ich mich gegen diesen grossen Selbstdenker und würdigen Menschen würde zu benehmen haben; da ich ihm geradeheraus widersprechen und die Unzulänglichkeit seines Systems zeigen musste", FBW, carta 161.

37. En este sentido, José Luis RODRIGUEZ GARCÍA considera que Fichte demoró la presentación del sistema para evitar herir susceptibilidades a Kant y Reinhold (cfr., o.c., II, p. 24). A nuestro entender, aunque esa cuestión debió ocupar y preocupar a Fichte, la verdadera razón en la demora de la presentación del sistema estaría en la evolución intelectual del propio Fichte. Aunque sin duda ya con anterioridad a la *Reseña* está en posesión de su concepción fundamental, una presentación y desarrollo de ésta misma le exigía un análisis detenido de la *Filosofía fundamental* de Reinhold, lo que lleva a cabo en las EM.

38. Aunque ese llamamiento se había producido ya en el momento de la publicación de la *Reseña*, no así la redacción de la misma, que se corresponde con las fechas en las que se está decidiendo el futuro académico de Fichte. Ya en Julio del 93 Goethe se refiere a Fichte como posible sustituto de Reinhold (cfr., *Fichte in vertraulichen Briefen*, p. 5), y el 26 Diciembre escribe Voigt a Hufeland comunicándole la oferta que ha hecho a Fichte para ocupar el cargo de profesor en Jena (cfr., Idem, p. 7).

39. La estructuración que aquí presentamos no obedece tanto a un orden sistemático, cuanto al problema de la relación con Reinhold, que es el que aquí más nos interesa. Desde un punto de vista temático la *Reseña* se centra, tal como lo exponen los traductores de la misma al castellano, en torno a tres cuestiones: el primer principio, la cosa en sí y el no-Yo, y la filosofía práctica. Cfr., o.c., pp. 16-25.

40. "Aus dem bisher Gesagten scheint hervorzugehen, dass alle Einwendungen Aenesidem's, in sofern sie als gegen die Wahrheit des Satzes des Bewusstseyns an sich gerichtet angesehen werden sollen, ohne Grund sind, dass sie ihn aber als *ersten* Grundsatz aller Philosophie, und als blosser Thatsache allerdings treffen; und eine neue Begründung desselben nothwendig machen", FW, I, p. 10.

41. "Zugleich es ist merkwürdig, dass A., so lange er seinen eignen oben aufgestellten Grundsätzen getreu war, auch gerecht gegen den Gegner blieb, und dass beides zugleich verschwindet, wie sie bald zeigen wird. Wenn seine Prüfung sich hier endigte, so würde er ohne Zweifel sein Verdienst um die Philosophie, und die Achtung aller unparteiischen Selbstdenker rühmlich behauptet haben", Ibid.

42. "...geht die Censur zu denjenigen Bewiesen über, die der Urheber diese Philosophie selbst in der Ktk. d.r. Vernft. dafür aufgestellt hatte", Idem, p. 12.

43. "Aber auch diesen würde ich lieber ergreifen als ein System, das sich nicht hält", FWB, carta 109.

44. "Von diesen empirischen Bestimmungen des gegebenen Objects aber wird in der Vorstellung des Vorstellens überhaupt, welche der Satz des Bewusstseyns ausdrückt, nothwendig abstrahirt. Der Satz des Bewusstseyns, an die Spitze der gesammten Philosophie gestellt, gründet sich demnach auf empirische Selbstbeobachtung, und sagt allerdings eine Abstraction aus. Freilich fühlt jeder, der diesen Satz wohl versteht, einen innern Widerstand, demselben bloss empirische Gültigkeit beizumessen... Aber eben das deutet darauf hin, dass er sich noch auf etwas Anderes gründen müsse, als auf eine blosser Thatsache", FW, I, p. 8. Edición castellana, p. 65.

45. "Und allerdings muss Subject und Object eher gedacht werden, als die Vorstellung; aber nicht im Bewusstseyn, als empirischer Bestimmung des Gemüths, wovon Reinhold doch allein redet. Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetz...", FW, I, pp. 9-10. Edición castellana, pp. 68-69.

46. Cfr., Idem, p. 16.

47. "Wenn nemlich, - um die Momente jener Schlussart in ihrer höchsten Abstraction darzustellen, - wenn das Ich in der intellectuellen Anschauung *ist, weil es ist, und ist, was es ist*; so ist in sofern sich selbst setzend, schlechthin selbständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewusstseyn aber, als Intelligenz *ist* nur in Beziehung auf ein Intelligibles, und existirt in sofern abhängig... Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und diess ist die Bedeutung des Ausdruckes: *die Vernunft ist praktisch*", Idem, p. 22. Edición castellana, p. 85.

48. En opinión de R. LAUTH es el rechazo de la *cosa en sí* con motivo de la lectura del *Enesidemo*, lo que le revela que la *filosofía crítica* carece todavía de un verdadero fundamento, y lo que en definitiva le habría conducido en Noviembre de 1793 al descubrimiento fundamental de su filosofía, la *intuición intelectual* como realización del Yo. Cfr., *Transzendente Entwicklungslinien*, p. 143.

49. "Uebereinstimmung unserer Vorstellungen von den Dingen mit den Dingen an sich könnte nur auf zweie Art möglich seyn...", FW, VI, pp. 18-19.

50. "Sondern sie durch die reinste, freieste Selbsthätigkeit, gemäss den ursprünglichen Begriffen von Recht und Unrecht, selbst hervorbringen sollen", Idem, p. 19.

51. Cfr., Ibid.

52. "...so ist sogleich klar, dass objective Wahrheit in der strengsten Bedeutung des Worts dem Verstande des Menschen und jedes endlichen Wesens geradezu widerspreche; dass mithin unsere Vorstellungen mit dem Dingen an sich nie übereinstimmen, noch übereinstimmen können. Im diesem Sinne des Worts könnt ihr uns also unmöglich anmuthen wollen, die Wahrheit zu verbreiten", Ibid.

53. El caso de LAUTH que hemos citado más arriba es bien representativo en este sentido, y parece fijar una cierta mitología en torno a la *Reseña*, al comparar el supuesto descubrimiento fichteano con el que 174 años antes habría permitido a Descartes el descubrimiento de la Idea de una "Mathesis universalis" (cfr., *Transzendentele Entwicklungslinien...*, p. 143). Pero parece posible pensar que la grandeza del pensamiento de Fichte no necesita de esa *aureola del descubrimiento*, y reside más bien en el esfuerzo que, sostenido desde 1790, o incluso desde antes, le permite a la altura de la *Reseña de Enesidemo*, situarse a la vanguardia de la filosofía trascendental. Por lo demás ya tuvimos ocasión de señalar que el propio Fichte alimentó una interpretación semejante, que reforzada por la inclusión de la *Reseña de Enesidemo* en el Volumen I de la edición de su hijo, pasó a convertirse en un lugar común de la literatura. Ejemplos muy significativos son en este sentido la obra de ERDMANN o la de KRONER. ERDMANN cita e incluso comenta las *Reseñas* a Creuzer y Gebhard, pero respecto de un texto de ésta última llega a afirmar: "¿quién puede reconocer en estas palabras los comienzos del idealismo práctico de la WL?" (o.c., III, 2, p. 23), para a continuación decir que tales comienzos se presentan con decisiva claridad, en cambio, en la *Reseña de Enesidemo*.

54. "Kant y la recepción de su obra...", p. 208.

SECCIÓN II

EL SISTEMA DE LA LIBERTAD

## Capítulo 5

### LA DOBLE DIMENSIÓN DEL PENSAMIENTO DE REINHOLD

#### § 13. Introducción

La principal conclusión que hemos obtenido en el capítulo precedente es que la *Reseña de Enesidemo*, en cuanto punto de ruptura con Reinhold, tiene un doble significado para la evolución del pensamiento de Fichte. El primero de esos significados era que la *Reseña* constituía, en lo que al contenido se refería, la culminación de la trayectoria fichteana, en la medida en que en ella se integraban los distintos elementos pensados por Fichte, dando así lugar a un sistema alternativo al de Reinhold, que resolvía además con éxito lo que hemos denominado el problema práctico transcendental, es decir, la fundamentación de la unidad teoría-praxis mediante la praxis.

El segundo significado, que sólo apuntamos entonces, era que, simultáneamente, la filosofía de Fichte se desviaba de su proyecto precisamente en virtud de esa superación del sistema de Reinhold, dejándose así arrastrar por el llamado *conflicto de las interpretaciones*, lo que en su caso se concretaba en la consiguiente asunción del proyecto formal del mismo: la presentación de la filosofía de Kant, de la unidad teoría-praxis, a partir de un principio.

Nuestro objetivo ahora es profundizar ese segundo significado. Se trata de ver cómo

la noción de primer principio de Reinhold, noción en la que había desembocado Fichte en el curso de su propia reflexión personal sobre la filosofía de Kant, cómo esa noción de Reinhold altera, si es que lo hace, la propia reflexión fichteana, y en qué medida y hasta qué punto tal alteración determina la posterior presentación de la WL por parte de Fichte.

Al acercarnos al contenido del párrafo dos de la segunda edición del VeKaO, o al comentar las *Reseñas*, incluida la de *Enesidemo*, hemos tenido ocasión de referirnos a Reinhold, pero lo hemos hecho sin una previa exposición o valoración de la noción de primer principio de Reinhold, y sin extraer todas las consecuencias que tiene la asimilación de esa noción por parte de Fichte.

Pues bien, a este respecto las *Meditaciones personales sobre la filosofía fundamental*<sup>1</sup> redactadas por Fichte a fines del 93 y comienzos del 94 constituyen un documento de primera magnitud. Al tratarse de un borrador en el que Fichte se enfrenta, literalmente ante la mirada del lector, a la posibilidad de corregir la *Filosofía fundamental* de Reinhold desde las conclusiones que ya ha alcanzado en el otoño, y que ya conocemos, es sin duda el lugar privilegiado para discernir las verdaderas relaciones entre el pensamiento de Reinhold y el de Fichte, lo que por otra parte se pone de manifiesto ya por el título mismo, donde Fichte medita "personalmente" la *Filosofía fundamental*. Encontramos aquí un Fichte que ha abandonado su actitud meramente crítica frente a Reinhold, para pasar a construir un sistema propio, un sistema cuya génesis hemos seguido en los capítulos precedentes, y cuya primera expresión nítida, apenas un esbozo, hemos situado en la *Reseña a Gebhard*.

Se trata de un obra de la que podemos decir, todavía hoy, que no ha formado parte de

los documentos sobre los que se ha construido la investigación en torno a Fichte. Dada la importancia del texto, tanto por su extensión como por el momento de su redacción, y de la que puede afirmarse que es el punto de partida del Idealismo alemán<sup>2</sup>, es posible que futuras investigaciones del mismo puedan alterar en gran medida la imagen clásica que ha centrado el sistema de Fichte, y también sus críticas a éste, en la GL de 1794<sup>3</sup>. Obras como la de STOLZENBERG<sup>4</sup>, la de SCHRADER<sup>5</sup>, la de MOISO<sup>6</sup>, la de BAUMANN<sup>7</sup> son ejemplos en este sentido.

A nuestro entender una adecuada valoración de esta obra debiera tener como primera consecuencia una reconsideración del lugar y la importancia que la GL tiene en la obra de Fichte. Ciertamente resulta posible considerar las EM como un trabajo de carácter preparatorio para la GL, y que, en esa medida, no es más que un embrión de esta última<sup>8</sup>. Con ello en nada se alteraría la clásica importancia concedida a ésta. Pero semejante interpretación está elaborada precisamente desde esa consideración clásica de la GL, lo que supone despreciar en gran medida el rico contenido de las EM.

Porque, en efecto, hay en las EM muchas cuestiones que no hacen sino preparar lo que será la GL. ¿Y cómo no si es anterior y estamos ante un único sistema? Pero hay otros aspectos que reciben una presentación diferente, o que simplemente son silenciados en la GL, pero que son decisivos en las EM y reaparecen después en presentaciones posteriores del sistema, más maduras que la GL, como ocurre, por ejemplo, con la intuición intelectual.

Ello nos permite, cuando menos, pensar que no estamos ante un borrador de la GL, o ante un embrión, sino ante dos presentaciones distintas de una misma ciencia, la WL, de la

que Fichte ha señalado reiteradamente que admitía múltiples presentaciones, algunas de las cuales se encargó él mismo de hacer en años sucesivos.

Ha de haber, sin embargo, una razón para que en un espacio de tiempo tan reducido Fichte haya realizado dos presentaciones diferentes de la GL. Y a nuestro entender hay, en efecto, más de una razón.

En primer lugar poseemos un dato que, aunque por sí sólo no resulta concluyente, favorece una interpretación semejante. Nos referimos al hecho de que las EM sean un escrito no dedicado en principio a su publicación<sup>9</sup>, mientras que la GL es una obra que Fichte escribe por circunstancias académicas, y que refleja en su contenido una presentación pública<sup>10</sup>. Se trata en este último caso de un escrito en gran medida circunstancial y sujeto además a unas exigencias externas, características ambas que faltan en las EM, las cuales por su propia naturaleza, por su contenido mismo, constituyen una reflexión libre de cualquier circunstancia o exigencia. Ello puede explicar que algunas nociones, claves en las EM y silenciadas en la GL, como decíamos, reaparezcan en un momento en que Fichte ha podido madurar y tomar distancia respecto de una obra, la GL, que prácticamente se le obligó a dar al público. Nociones delicadas para alguien que se afirmaba kantiano debieron ser retiradas hasta tanto Fichte tuviera tiempo suficiente para pensar con mayor detenimiento. Y en este sentido no es irrelevante recordar que la redacción de las EM debió interrumpirse para redactar el escrito *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* en el que anunciaba sus lecciones sobre la nueva filosofía. Es decir, Fichte debió interrumpir un experimento en el que se suceden ensayos fallidos, para presentar en cambio un programa claro y ordenado de algo que todavía no está del todo claro en su mente.

No quiere esto decir que la GL deje de ser por ello una obra maestra en su género. Más bien lo que estos datos ponen de manifiesto es que estamos ante una presentación provisional e incompleta, apresurada en gran medida. Y el testimonio de Fichte es definitivo en este sentido:

*"Desearía que diera menos valor en mi presentación de la Doctrina de la ciencia, y que emplease menos tiempo en su estudio. Respecto de lo principal estoy satisfecho, pero una vez que se hace uno con ello, entonces resulta, con mucho, más útil ayudarse a uno mismo que seguir esa inmadura presentación. ¡Cuanto más claro veo ahora en esa Ciencia! Mi Derecho Natural es sin duda mejor"<sup>11</sup>.*

Estamos, pues, ante una obra que está lejos de ser la expresión más adecuada del pensamiento de Fichte. Y en especial esto puede predicarse de la primera parte, que es para la que Fichte dispuso de menos tiempo. En cambio podría afirmarse que las EM, a pesar de su carácter inacabado y balbuceante, en contraste con la GL, o precisamente por ese carácter, así como por el hecho de ser una reflexión absolutamente ajena a cualquier circunstancia externa, refleja mejor el sentido del pensamiento de Fichte en ese momento.

El que la imagen clásica de la WL se haya basado fundamentalmente en la GL es debido en gran parte al hecho de que Schelling<sup>12</sup>, y Hegel en su estela, iniciaron su reflexión a partir de motivos contenidos en la GL y en el ÜdB, lo cual resulta especialmente grave, sobre todo si tenemos en cuenta que de la GL sólo leyó precisamente la primera parte<sup>13</sup>.

Pero, como decíamos, estos datos externos no bastan por sí solos a probar que las EM, lejos de ser una preparación de la GL son en realidad una presentación distinta que debió ser interrumpida por Fichte para hacer públicos el ÜdB y la GL. Por ello pensamos que esa razón que podríamos considerar "externa", debe ser completada con una razón más profunda, intrínseca al propio contenido de ambas obras. Y es aquí donde la noción de primer principio de Reinhold ha de jugar un papel decisivo.

Porque, en efecto, esa noción contiene una doble dimensión que necesariamente la acompaña, y que en la medida en que Fichte hace uso de la misma ha de encontrar su reflejo en su obra. A nuestro entender la diversidad en cuanto a la presentación de la WL en las EM y en la GL viene dada precisamente por el distinto acento que en una y otra obra pone Fichte sobre esas dimensiones del primer principio. En definitiva viene dada por cual de esas dos dimensiones del pensamiento de Reinhold resulte dominante. Si, como decíamos más arriba, la *Reseña de Enesidemo* representa a la vez que una culminación de la trayectoria de Fichte, una desviación en cuanto a la presentación de su proyecto, las EM y la GL constituirían en este sentido los exponentes respectivos de cada uno de esos aspectos. Pero antes de abordar el análisis de las obras mismas, se hace necesario dilucidar ya hasta qué punto el encuentro con Reinhold supuso, además de centrar sistemáticamente el pensamiento de Fichte, una desviación en el curso del mismo. Como hemos señalado ya reiteradamente, la fórmula decisiva de lo que Reinhold aporta a Fichte, lo que le conduce a confrontar su pensamiento con el de Reinhold, y a enmendar el proyecto de éste, no es otra que la noción de primer principio, la cual venía a coincidir, en lo formal, con la pretensión fichteana de presentar como unidad teoría y praxis en el sistema de Kant. Pues bien, la asunción por parte de Fichte de una noción tan cargada filosóficamente, ha de encerrar la clave de aquella desviación, si

es que esta existe. Por ello se impone ya estudiar la misma en el pensamiento de Reinhold.

#### § 14. La noción de primer principio de Reinhold

Llamaremos ontológica, metafísica, o dogmática a aquella dimensión de la noción de primer principio que tiene su raíz en la tradición wolffiana y según la cual el primer principio lo es del ser y del conocer, y versa sobre lo más general de ambas esferas<sup>14</sup>.

Llamaremos trascendental a aquella dimensión de la noción de primer principio que tiene que ver con la filosofía de Kant y surge en el marco de ésta, y en particular en el marco de la noción kantiana de sistema.

Y a este respecto es indudable que la *Filosofía fundamental* de Reinhold surge con pretensiones de completar el sistema de Kant, lo que implica asumir esta filosofía como la única capaz de resolver las disputas entre las distintas escuelas, es decir, como la única a partir de la cual resulta posible establecer un principio universalmente válido (*allgemeingeltend*). Y así nos dice el propio Reinhold en el prólogo del *Ensayo de una nueva teoría sobre la facultad humana de representar*<sup>15</sup>, refiriéndose a la filosofía de Kant:

*"Pero estos pocos han encontrado en la misma la completa y satisfactoria teoría de la facultad de conocer como la única fuente de principios generalmente válidos"*<sup>16</sup>.

Y algunas páginas más abajo considera como un hecho incuestionado e incuestionable el que la filosofía de Kant ha presentado tales principios<sup>17</sup>. Ello significa para Reinhold es que se han establecido los principios para resolver la mayor parte de los malentendidos filosóficos.

La clave del éxito de Kant en este punto residiría, según Reinhold, en que:

*"en lugar de determinar la naturaleza y la extensión de la facultad de conocer mediante los objetos conocidos debió más bien determinar la cognoscibilidad del objeto mismo mediante la mera facultad de conocer"<sup>18</sup>.*

Con ello Reinhold no sólo se sitúa en la estela del pensamiento de Kant, sino que también ha acertado a describir, al menos en uno de sus aspectos, el rasgo fundamental de la *revolución copernicana* de Kant.

Sin embargo, el propio Reinhold parece advertir que el efecto inmediato de esa revolución no ha sido, como era de esperar, la desaparición de las disputas. El conflicto entre los distintos sistemas metafísicos prekantianos al que la revolución kantiana debía poner fin, ha sido sustituido ahora por un nuevo conflicto entre kantianos y antikantianos<sup>19</sup>. Así, la filosofía crítica, nacida precisamente para poner fin a tales disputas - según Reinhold - habría dado un paso decisivo en esa dirección, habría puesto las bases mediante una revolución sin precedentes, pero no habría llegado a culminar su tarea.

Y fue la constatación de este hecho, según confesión del propio Reinhold, lo que, siguiendo la pista de la KrV y buscando en el interior de ésta la causa de esa falta de acuerdo, y sobre todo, el modo de completarla, le condujo a prestar atención sobre:

*"la diferencia entre el concepto de conocimiento recogido en la KrV y el meramente presupuesto en la misma de representación"<sup>20</sup>.*

A propósito de esta distinción, según sus propias palabras:

*"se vio extraordinariamente sorprendido cuando halló, a partir de esos resultados, cierta característica general, la cual desarrollada completamente y ordenada de modo sistemático, daba lugar a un concepto de representación que estaba asegurado contra todos los malentendidos habidos hasta el momento sin excepción, y que puesto a la base de la teoría kantiana de conocer, parecía ofrecer, él también esa misma seguridad"<sup>21</sup>.*

De manera que lo decisivo de la investigación de Reinhold encuentra su lugar en la filosofía de Kant, su problema en la filosofía de Kant, y su solución a partir de la filosofía de Kant, toda vez que la distinción entre la facultad de conocer y de representar es una distinción que pertenece a la KrV.

Nada resulta, por tanto más comprensible, que cuando Fichte se acerque a él le considere el eslabón que une la WL con la filosofía de Kant. En el ÜdB nos dice estar convencido de que:

*"Después del genial espíritu de Kant, no se le podía haber hecho mejor regalo a la filosofía que mediante el espíritu sistemático de Reinhold"<sup>22</sup>.*

Y ya tuvimos oportunidad de ver cómo en la carta a Reinhold de comienzos del 93, en lo que constituye uno de los primeros documentos de Fichte sobre Reinhold, le incluye después de Kant en el espíritu de la *filosofía crítica*.

Parece, pues, que esa dimensión que hemos llamado trascendental de la obra de Reinhold es lo suficientemente aparente como para llamar la atención de un Fichte, quien - como sabemos - venía ocupándose intensamente del pensamiento de Kant en el momento de su primer encuentro con Reinhold. De hecho, desde la publicación a partir de 1786 de las *Cartas sobre la filosofía kantiana*, Reinhold pasa a convertirse públicamente en kantiano y es reconocido como tal sin excepción<sup>23</sup>.

Y sin embargo nada de esto significa necesariamente que su presentación del pensamiento *crítico* y su posterior *Filosofía fundamental* como fundamento del primero, concuerden plenamente con el pensamiento trascendental.

El propio Kant, a pesar de la favorable acogida inicial, jamás reconoció el valor

fundante respecto de la filosofía crítica que Reinhold quiso atribuir a su teoría, y habló, en cambio, del carácter más bien oscuro y abstracto de la obra de éste<sup>24</sup>. En este sentido cabe afirmar que la literatura sobre Reinhold parece coincidir en la distancia entre la *Filosofía fundamental* y el pensamiento transcendental kantiano. Ciertamente el modo de explicar esa distancia es diverso en cada caso. La posición mayoritaria a este respecto, y que tiene sus raíces en los propios contemporáneos de Reinhold, es la que ve en la obra de éste una filosofía psicologista. Así, Max WUNDT establece, en este sentido, tres direcciones, psicológica, transcendental y metafísica, en lo que denomina el período clásico de la filosofía en Jena, y considera a Reinhold el principal representante de la dirección psicológica, y nos dice de su obra:

*"El punto de vista psicológico de toda esa concepción de la doctrina kantiana es evidente, la especial tarea transcendental de la Crítica de la Razón Pura no ha sido comprendida, y la pregunta acerca de como el concepto se relaciona con el objeto, no tiene para Reinhold ningún significado fundamental"*<sup>25</sup>.

También es el psicologismo el rasgo que caracteriza para los neokantianos el pensamiento de Reinhold. Y en este sentido Max ZYNDA afirma de la filosofía de Reinhold, aunque también de la de Fichte, que abandona la filosofía transcendental para aterrizar en el psicologismo, un psicologismo que caracteriza además como un retroceso a posiciones anteriores a la filosofía de Kant<sup>26</sup>.

Esa última característica, la de retroceder a posiciones precríticas, dogmáticas, es la decisiva para un historiador de la filosofía como KRONER, quien define la tarea de Reinhold en los siguientes términos:

*"Intenta dogmatizar el criticismo en una determinada dirección"*<sup>27</sup>.

También KLEMMT, el autor de la obra más completa sobre Reinhold, afirma esa distancia entre Kant y Reinhold, aunque lo hace desde posiciones bien distintas, oponiéndose abiertamente a la clásica simplificación del pensamiento de Reinhold en términos psicologistas<sup>28</sup>. La clave de la distancia entre Kant y Reinhold no está para KLEMMT, por tanto, en una mala comprensión del pensamiento de Kant, o en su reducción a mero psicologismo, o en un retroceso sin más a posiciones precríticas, sino en el hecho de que sus premisas son:

*"los fundamentos de una distinta, nueva filosofía"*<sup>29</sup>.

Por su parte, CASSIRER, aunque no deja de coincidir en lo fundamental con lo que ha sido la tradición dominante en la interpretación de Reinhold, introduce un interesante matiz. En 1920 afirma sobre esa posición dominante de la literatura:

*"Sin embargo, por muy consagrada que parezca por la tradición, reclama una revisión crítica por parte del historiador imparcial. Salta a la vista sin duda que la psicología representa*

*para Reinhold, el interés sistemático fundamental, al lado de la filosofía moral y de la filosofía de la religión. Pero el concepto mismo que nuestro pensador tiene presente difiere, por su amplitud y profundidad, de la concepción habitual*<sup>30</sup>.

A nuestro modo de ver reducir el pensamiento de Reinhold a una interpretación psicologista de Kant, es cercenar esa amplitud y profundidad que CASSIRER reclamaba para el pensamiento de Reinhold, y en la que reside lo que hemos llamado su dimensión ontológica.

Parece claro que el reproche de psicologismo a Reinhold está íntimamente vinculado a su incapacidad para elevarse al punto de vista transcendental de Kant. Sin embargo el hecho de que Reinhold se mantuviera ajeno a ese punto de vista no ha de significar necesariamente que su pensamiento se reduzca a una mera psicología. Desde el comienzo mismo del *Ensayo sobre una nueva facultad humana de representar* queda clara la pretensión sistemática y general de Reinhold, quien se propone nada menos que conciliar las distintas escuelas, superando así la atomización producida como consecuencia de la invalidez e insuficiencia del principio ontológico de Wolff. Y en este sentido nos dice:

*"Nunca un sistema filosófico ha encontrado una aceptación tan general y tan rápida como la encontró el de Leibniz- Wolff"*<sup>31</sup>.

La forma sistemática dada por Wolff a los contenidos de la filosofía de Leibniz aparece así para Reinhold como el modelo a imitar y mejorar, si bien un modelo incompleto e imperfecto. Y el secreto de aquella general aceptación, perdida ya en el momento en el que Reinhold escribe y que por ello se propone recuperar, residía precisamente en su forma sistemática. Pero, por lo mismo, el origen y la causa de la confusión posterior residía también en la forma de sistema, porque el principio de Wolff se mostró insuficiente para lograr el acuerdo capaz de evitar las disputas entre distintas escuelas. En este sentido afirma Reinhold:

*"Aquella parte de la metafísica que mediante lo que Descartes y Leibniz en cuanto al contenido, Wolff y Baumgarten mediante la forma habían construido para la eternidad sobre el inmovible fundamento de una ontología universalmente válida... es ahora rechazada como insostenible y superflua"*<sup>32</sup>.

Pero si el objetivo de la *Filosofía fundamental* de Reinhold era superar esa confusión, la única vía para hacerlo era la de encontrar un principio o principios sobre los que reinara acuerdo, es decir, un elemento capaz de hacer la función de aquella ontología tenida por superflua. La noción de primer principio, verdadera obsesión de Reinhold, es ya en este momento ontológica, y lo es pesar de que inmediatamente Reinhold acuda a la *filosofía crítica* como el lugar del que extraer tal principio. Pero esa nueva ontología no versa ya sobre el objeto, sobre la posibilidad del objeto, como el principio de Wolff, sino sobre la posibilidad del conocer, pues para Reinhold la revolución de Kant había consistido en pasar del objeto a la capacidad de conocer<sup>33</sup>.

De este modo Reinhold parece alcanzar dos objetivos a la vez:

1) Respeta en principio lo que es la aportación de Kant, según su criterio.

2) Encuentra una vía para restaurar, acrecentada y aumentada, aquella aceptación que en su día tuvo la filosofía de Wolff, y que se cimentaba en un edificio llamado ontología.

En la medida en que la nueva ciencia se ocupa del primer principio y se propone fundar la filosofía como un sistema que tiene como modelo el de Wolff, en esa medida la psicología de Reinhold, por sus pretensiones sistemáticas, rebasa su condición de mera psicología, si bien no llega a ser una filosofía trascendental. Y es por ello por lo que el término ontología parece convenir a ese aspecto de su pensamiento, una ontología que no recae sobre el "ser" sino sobre la capacidad de conocer.

Es cierto que también Kant se refirió en la *KrV* a la *Analítica* como a una ciencia que debía ocupar el rango de la ontología. Ciertamente que Kant se ocupó en la *Arquitectónica* y en las *Introducciones* a la *tercera Crítica* de la noción de sistema, noción que fue además el objeto de sus últimos años de actividad teórica. Pero el punto de vista trascendental al que Reinhold no es capaz de llegar configura de modo bien distinto ambas nociones. Al estar la *Crítica* dirigida a establecer los límites del pensamiento especulativo que hace incursiones más allá de la experiencia, la *Analítica* como sustituto de la ontología tiene un significado bien preciso que se limita a la experiencia. Otro tanto puede decirse de la noción de sistema, que posee, en el mejor de los casos, un carácter regulativo.

En el caso de Reinhold estamos ante nociones bien distintas. Al convertir a la *Crítica* en una simple propedeútica, y a la *Filosofía fundamental* en una ciencia que debe fundamentar la filosofía misma, la *Crítica* pierde su carácter relativo a la experiencia, y pierde con ello a la vez su carácter transcendental. Pero se da el caso de que sólo ese abandono de la experiencia como piedra de toque es lo que permite a Reinhold acudir a la noción de primer principio. El *Yo pienso* kantiano es considerado como "oberste Prinzip", pero desde la perspectiva de la filosofía crítica nada permite equipararlo al primer principio de Wolff, puesto que no es sino un principio inmanente a la condición de posibilidad de la experiencia. O dicho con otras palabras: desde la filosofía transcendental Kant no necesitaba de un primer principio<sup>34</sup>.

El *principio de conciencia* de Reinhold, en cambio, al situarse en una filosofía que ha perdido sus rasgos críticos, no es ya sino el correlato más o menos subjetivo del principio tradicional. No en vano se ha ocupado Reinhold reiterada e insistentemente del principio de Wolff, de las críticas de Crusius y Kant a éste, y no en vano su pretensión -a diferencia de la kantiana- no era otra que la de restaurar desde la facultad de conocer la unidad de la filosofía.

La facultad de conocer se convierte así en una entidad especulativa, que -de espaldas a la experiencia- asume toda la carga que le era propia a la ontología wolfiana. Y en el interior de la *Filosofía fundamental* la noción de representación aparece con un carácter tan especulativo y dogmático, en cuanto no sometido a experiencia, como cualquiera de las

nociones precríticas, toda vez que no va referida a la experiencia sino que se convierte en principio especulativo en torno a ésta.

Pero esa íntima relación entre el principio de conciencia de Reinhold y el principio de la filosofía del sistema de Wolff, transformado por la lectura de Kant, se evidencia de modo particular en el escrito *Sobre el fundamento del saber filosófico*<sup>35</sup>, en el que, según el propósito confesado del propio Reinhold, se propone precisamente ampliar y completar sus consideraciones sobre el principio de contradicción de Wolff.

En efecto, allí trata Reinhold de establecer una filiación histórica filosófica de su *Filosofía fundamental*, y en particular de la noción de primer principio y del papel que a ésta le corresponde en la *Filosofía fundamental*. Y el punto de partida, la tradición de la que arranca, no es otro que el principio de no contradicción de Leibniz y Wolff. A este respecto nos dice Reinhold:

*"Mucho más filósofo que Locke... buscó y halló Leibniz para sus representaciones innatas y para la pretendida universalidad y necesidad, un último fundamento filosófico en el principio de contradicción"* <sup>36</sup>.

Llama poderosamente la atención la referencia a Locke. Porque, si hay un autor respecto del que no caben dudas acerca de su psicologismo, ese es Locke. Y sin embargo Reinhold, a quien se acusa precisamente de mero psicologismo, nos dice que Leibniz - más filósofo que Locke - supera a éste precisamente mediante la búsqueda del primer principio,

una búsqueda en la que el propio Reinhold no es sino un continuador. Parece, pues, que lejos de ser Reinhold un psicologista sin más, tiene una pretensión sistemática y ontológica que va más allá, y que se expresa precisamente en la noción de primer principio:

*"Este es, pues, el importante papel que ha desempeñado este principio después de que Wolff lo colocara en la cima de su sistema" <sup>37</sup>.*

Y en lo que sigue Reinhold se propone nada menos que mostrar la línea que une ese principio con el presentado por él en la *Filosofía fundamental*, una línea que pasa por el empirismo, por Crusius, por Kant, y llega hasta el *principio de conciencia*.

La vieja crítica kantiana basada en la distinción entre lo pensado y lo existente, es retomada ahora por Reinhold, que, basándose en ella, puede afirmar:

*"Pero sólo mediante la confusión de diversos significados y mediante ese círculo podría un principio que, correctamente presentado y bien comprendido es sólo el principio de la lógica, usarse como principio de la metafísica" <sup>38</sup>.*

Ciertamente Kant había elaborado una crítica similar en el *Beweissgrund*<sup>39</sup>. Y es cierto también que esa crítica puede considerarse como uno de los elementos que en su momento le permiten llegar al plano transcendental, pero estamos ante un momento anterior

al período *crítico*. En la KrV se pueden encontrar todavía algunas tesis del *Beweissgrund*<sup>40</sup>, pero la noción de primer principio carece ya de sentido para Kant, y en consecuencia tampoco tiene sentido referirse a una crítica de la misma. Principio es ya para Kant, en este momento, otra cosa, y el "oberste Prinzip" de la *Crítica* no puede ya cumplir la función del primer principio de la filosofía de Wolff, ni siquiera situarse en su lugar de modo analógico porque Kant está hablando ya otro lenguaje. Por si eso no bastara, el principio de Kant no es principio de toda la filosofía sino sólo de la teórica.

Pero como Reinhold no alcanza el grado transcendental pretende un imposible, a saber, suplir mediante el contenido de la primera *Crítica*, las deficiencias del principio de Wolff, e, ignorando de que desde la *Crítica* esa cuestión es ya en sí misma dogmática, se propone encontrar un principio capaz de suplir el de Wolff, recuperando así el acuerdo general en la filosofía.

Ello explica que vuelva a las viejas objeciones de Crusius y Kant respecto del principio de contradicción, y nos da su particular versión del mismo:

*"El principio de contradicción presupone un fundamento distinto de él mismo, y por tanto no es el último fundamental principio de la filosofía. El principio que presupone incumbe a algo nada insignificante, se trata de la realidad del principio... El principio de contradicción incumbe sólo al fundamento de la mera posibilidad del pensar, nunca al de la*

*realidad*<sup>41</sup>.

Ciertamente el planteamiento del problema parece coincidir con el kantiano, pero es la solución la que se aparta de Kant, porque para éste el elemento de realidad viene a alojarse en la experiencia misma cuyas condiciones de posibilidad vienen establecidas precisamente por la filosofía trascendental. Reinhold, en cambio, aunque parte de reconocer el papel que la experiencia tiene en la obra de Kant, se olvida y prescinde inmediatamente de ella. Así nos dice que Kant, a diferencia de Locke, Hume y Leibniz, presupone el acuerdo entre la cosa y la representación:

*"en consideración a objetos de experiencia posible, esto es, limitado a aquellos objetos a cuya representación sensible se les da una materia mediante impresiones exteriores, y a las cuales, ciertamente, corresponden características necesarias y universales, fundadas en la posibilidad de la experiencia determinada a priori en el espíritu; pero puesto que estas características no son originariamente más que formas de las representaciones, no deben su realidad objetiva - no su mera posibilidad sino su relación a la realidad de simples representaciones de diferentes objetos - más que a la impresión en una experiencia real"*<sup>42</sup>.

A la luz de estas palabras la experiencia parece seguir jugando el papel decisivo en

Reinhold, sin embargo sólo unas líneas más abajo nos dice Reinhold que la ciencia de Kant no está todavía fundada:

*"A la fundamentación de una ciencia pertenece como última condición y esencial característica de su acabado fundamento el descubrimiento y presentación de un primer principio"*<sup>43</sup>.

Y más abajo:

*"De ese desarrollo de la posibilidad de la experiencia o de la constitución de la originaria facultad de conocer depende el destino de la nueva metafísica descubierta por Kant... Pero no antes de que pueda llegar a ser universalmente válido..., o lo que es lo mismo, no antes de que la propedeútica de la metafísica se haya elevado a una ciencia del conocimiento"*<sup>44</sup>.

Lo que viene a significar que la filosofía de Kant se considera infundada si no se la hace depender de un primer principio que fundamente en el sentido ontológico, pues transcendentemente la filosofía crítica no requiere ya otro fundamento.

Traducido a otros términos, Reinhold hace ahora depender la noción de experiencia, y con ella la de una deducción transcendental de sus condiciones de posibilidad, de una nueva instancia llamada ahora primer principio y fundamento. Pero este primer principio, este nuevo fundamento no puede ser ya el mismo transcendental, pues lo transcendental tiene un

sentido preciso y riguroso, lo relativo a la posibilidad de la experiencia. Pero el fundamento que exige Reinhold no puede ya cumplir esa definición, pues no se refiere ya a la experiencia sino a la vez a la experiencia y a las condiciones transcendentales de ésta. El yo pienso kantiano cobra sentido en relación la experiencia, el primer principio de Reinhold en relación a la vez a la experiencia y al *Yo pienso*, y resulta de este modo precrítico y especulativo.

Pero si el principio buscado por Reinhold no es ya transcendental en sentido estricto, y pretende sin embargo ocupar el lugar del principio de contradicción mediante la incorporación de un elemento de realidad del que éste carece, ese principio no puede ser sino ontológico. Dado que se sitúa a sí mismo en el interior de la *revolución copernicana*, y ésta había sido definida por Reinhold como el tránsito desde la posibilidad de los objetos hacia la facultad de conocer, esa "ontología" de Reinhold tiene toda la apariencia de una psicología.

El resultado de todo ello es que ha transformado el instrumento crítico en un instrumento dogmático. Para Kant la crítica impedía hallar un principio, salvo uno de carácter regulativo. El origen mismo de la *crítica* estaba ciertamente en una crítica al carácter no real del principio lógico de Wolff. Pero la respuesta que la KrV consiste precisamente en abandonar cualquier intento ontológico, y con él la noción de primer principio para darle el más modesto nombre de una analítica del entendimiento. Reinhold, en cambio, se sirve de los resultados de la *crítica* para regresar a un planteamiento ontológico, llenando mediante un uso dogmático de las nociones de la *Crítica*, el vacío material que tenía el principio de contradicción, lo que sólo puede hacer al precio de vaciar de contenido la noción de experiencia, que queda así trastocada en un elemento dogmático-especulativo.

Resulta, pues, que es la noción misma de primer principio y la pretensión que encierra lo que ha convertido el planteamiento inicialmente transcendental de Reinhold en una formulación finalmente ontológica. Y lo que nos interesa de todo esto es que, cuando Fichte, llevado por su personal reflexión y trayectoria sobre la filosofía de Kant, se acerca a Reinhold y encuentra en la noción de primer principio una fórmula que parece coincidir con los resultados de su propia investigación, e incluso completarla, cuando asuma esa noción de primer principio como clave sistemática, entonces estará deslizándose, por la fuerza del concepto mismo, hacia el sentido ontológico que esa misma noción encierra. Y sin embargo, tanto el origen de su concepción como las claves de la misma son anteriores a Reinhold e independientes de éste, y se enmarcan claramente en un ámbito transcendental como hemos tratado de probar en las secciones anteriores.

El resultado ha de ser una inevitable tensión que encontrará su reflejo en los momentos iniciales de la fundación del sistema por parte de Fichte, es decir, en aquellos en los que está todavía en diálogo con Reinhold y bajo la fuerza que la *Filosofía fundamental* de Reinhold ejerce sobre él. Y ese período de tiempo es precisamente el que se corresponde con la redacción del *ÜdB* y la *GL*, pero también con las *EM*. En lo que sigue trataremos de mostrar cómo, en efecto, la relación entre esas obras, las diferencias entre las mismas, resultan explicables desde aquella tensión. En particular trataremos de mostrar cómo en las *EM*, por su naturaleza de esbozo y a la vez de reflexión no destinada al público, Fichte hace una lectura transcendental del principio de Reinhold e intenta una presentación transcendental de un primer principio, lo que -desde luego- no dejará de generar dificultades y distorsiones. Veremos, en cambio, como en el *ÜdB* y en la primera parte de la *GL*, escritos destinados ambos al público, se aproxima más a la dimensión ontológica que va unida a la noción de

primer principio de Reinhold, lo que resultará en su momento decisivo para un lector como Schelling, que sólo conoce esta última versión, y se adhiere a ella desde una particular concepción. Las diferencias entre uno y otro están servidas a partir de ese momento.

## Notas al capítulo 5

1. *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie*, publicadas por primera vez íntegramente en la Edición de la Academia, GA, II, 3, pp. 21-266. Con anterioridad W. KABITZ había publicado algunos extractos en 1902, en el ensayo ya citado: *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, pp. 56-100.

2. Así lo considera, como ya señalamos en su momento, O. MARKET, que ya en una fase bien temprana de nuestro trabajo nos sugirió la importancia de un estudio detenido del escrito. Una vez entregados a esa tarea, ese juicio no sólo se vio confirmado, sino que alteró en buena medida gran parte de las ideas iniciales con que habíamos abordado la lectura de las EM, y en particular nos llevó a acercarnos desde una nueva perspectiva los escritos de Fichte y a las relaciones de éste con la filosofía de Reinhold, lo que es tanto como decir a las relaciones de Fichte con la noción de primer principio. Esto, como no podía ser de otro modo, afectó a su vez, a las relaciones de Schelling y Fichte, cuyo vínculo decisivo, como es sabido, se expresa también en la cuestión del primer principio. Si tenemos en cuenta que Hegel es en muchos aspectos deudor de Schelling, resulta que las EM se convierten en un documento de extraordinaria importancia para comprender el intrincado universo que constituye el Idealismo alemán, pues constituye en cierta medida la encrucijada de los caminos principales que recorren ese fenómeno histórico filosófico.

3. Al comentar la *Reseña de Enesidemo* en el § 11 del presente trabajo ya hemos tenido oportunidad de referirnos a esta cuestión, por lo que nos remitimos a lo allí dicho.

4. STOLZENBERG, Jurgen, *Fichtes Begriff der intellektuelle Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

5. SCHRADER, W. H., *Empirisches und absolutes Ich*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman Verlag, 1972.

6. MOISO, Francesco, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano, Mursia, 1979.

7. BAUMANN, o.c., pp. 80-99.

8. Cfr., en este sentido el importante artículo de R. LAUTH, "Die Entstehung von Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* nach der *Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie*", en *Transzendente Entwicklungslinien...*, pp. 155-79.

9. Sobre la datación, características, y circunstancias de la redacción del escrito puede consultarse el valioso prólogo de los editores. Cfr., GA, II, 3, pp. 3-19.

10. Es de sobra conocido que la GL fue escrita como guía para los estudiantes de Jena, lo que se indica ya en el propio subtítulo de la obra: *Handschrift für seine Zuhörer*. Sabido es también que por esa misma circunstancia Fichte se vio obligado a redactar la obra con cierto apresuramiento.

11. "Ich wünschte, dass Sie weniger Wert in meine Bearbeitung der Wissenschaftslehre zetzten und weniger Zeit auf das Studium derselben verwendeten. Was an der Hauptsache ist, weiss ich wohl; aber hat man dieser bemächtigt, so hilft man sich durch sich selbst besser als durch diese sehr unreife Darstellung. Wie weit klarer sehe ich jetzt in dieser Wissenschaft! Mein Naturrecht ist ohne Zweifel besser", FBW, carta 291.

12. Sobre esta cuestión nos remitimos a la segunda parte del trabajo, donde se analiza el papel de la GL en los primeros escritos de Schelling.

13. Algo que el propio Schelling confiesa en carta a Fichte el 3 de Octubre de 1801. Cfr., FSCHBW, p. 138.

14. Queremos hacer notar en este punto que a lo largo de las páginas que siguen los términos *metafísico*, *ontológico*, o *dogmático* aparecerán indistintamente para adjetivar aquellos modos de entender el problema del primer principio en términos que contienen elementos precríticos, en el sentido que parecen sobrepasar los límites impuestos por la *crítica* kantiana. De hecho la idea misma de deducir todo el saber a partir de un primer principio parece remontar el vuelo más allá de la experiencia, para convertir a ésta no ya en un *Factum*, sino en una realidad derivada a partir de ese principio. Por tanto especialmente el término *metafísico* empleado por nosotros en ese contexto alude al sentido negativo del mismo en Kant, en cuanto meramente especulativo, no sometido al tribunal de la crítica, y deja a salvo el uso positivo que del mismo hace Kant reiteradamente en la misma KrV, pues en este último sentido resultaría posible incluso hablar de una metafísica transcendental.

15. Karl Leonhard REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, publicado en Praga y Jena en 1789. Se trata de la primera obra en la que Reinhold presenta su *Filosofía fundamental*, como una ciencia que completa la filosofía de Kant a partir del *principio de conciencia*, basado en la noción de representación, en cuanto noción más general de la filosofía kantiana. Con anterioridad Reinhold se había dado ya a conocer como un importante kantiano a partir de la publicación desde 1786 de las *Briefe über die Kantische Philosophie*. Sobre su anterior producción puede consultarse el artículo de Hans GLIWITZKY, "Carl Leonhard Reinholds erster Standpunktwechsel", en: *PHILOSOPHIE aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Sieben Beiträge nebst einem Briefekatalog aus Anlass seines 150. Todestages*, pp.10-85. El trabajo más completo sobre la obra de Reinhold sigue siendo hoy el de Alfred KLEMMT, *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*. Sobre la relación de Reinhold con Fichte, además de los trabajos contenidos en el libro colectivo ya citado, *Philosophie aus einem Prinzip*, resultan especialmente interesantes las páginas dedicadas por GUEROULT en *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. En castellano una buena introducción a la filosofía de Reinhold sigue siendo el capítulo correspondiente de la traducción del volumen III de *El problema del conocimiento* de E. CASSIRER.

27. "Er versucht, den Kritizismus in einer bestimmten einseitigen Richtung zu dogmatisieren", o.c., p. 316

28. Cfr., entre otros lugares, o.c., p. 287 y 311. En realidad la mayor parte del parágrafo 4 del segundo capítulo de la obra está dedicada a combatir las distintas interpretaciones críticas que se han dado de la obra de Reinhold.

29. "... sondern Grundlagen einer anderen, einer *neuen* Philosophie", o.c., p. 465.

30. O.c., III, p. 51.

31. "Noch nie hat ein philosophisches System eine so schnelle und so allgemeine Aufnahme gefunden, als das Leibnitzisch-wolfische", *Versuch einer neuen...*, p. 2.

32. "Diese Theile der Metaphysik, die kurz vorher durch das was Descartes und Leibniz für den Inhalt, Wolf und Baumgarten aber für die Form derselben gethan hatten, auf den unerschütterlichen Grund einer allgemeingiltigen *Ontologie* für die Ewigkeit gebaut..., wurden nun auf einmal, selbst von Vertheidigern der Religion und der Moral, als unhaltbar und entbehrlich aufgegeben", Idem, p. 7.

33. Cfr., Idem, p. 41.

34. En este sentido afirma O. MARKET: "Ahora bien, nada más ajeno al pensamiento crítico que la pretensión sistemática, al menos por estas fechas", "Kant y la recepción...", p. 204. Por su parte el traductor al francés de textos de Reinhold argumenta del modo siguiente: "Reinhold ne semble jamais s'être avisé que son concept de Wissenschaft, de System n'avaient rien à voir avec ceux de Kant...Kant n'a pas changé d'avis, depuis la Nova Dilucidatio de 1775, et pense toujours qu'"il n'existe pas pour toutes les vérités un principe unique, absolument premier, universel...Kant ne peut voir dans la recherche reinholdienne d'un premier principe autre chose qu'une résurgence du wolffianisme", Francois-Xavier CHENET, *Karl Leonhard Reinhold*, "Présentation", p. 30, nota 78.

35. Karl Leonhard REINHOLD, *Über das Fundament des Philosophischen Wissens*, publicado por primera vez en Jena en 1791.

36. "Weit mehr Philosoph, als Locke, - der für seine *einfachen* Vorstellungen...-, suchte und fand Leibnitz für seine *angebohrnen* Vorstellungen und für den sie ankündigenden Charakter der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, in dem Satze des *Widerspruchs* einen letzten *wissenschaftlichen* Grund, einen ersten Grundsatz für alle streng *wissenschaftliche* Sätze", *Über das Fundament...*, pp. 26-27.

37. "So ist die wichtige Rolle, die dieser Grundsatz, nachdem ihn Wolf an die Spitze des von ihm ausdrücklich dargestellten Systems gestellt hat", Idem, p. 28.

38. "Aber auch nur durch jene Verwechselung verschiedener Bedeutungen und durch diesen Zirkel konnte ein Satz, der richtig ausgedrückt und wohl verstanden der *erste Grundsatz der Logik* ist, als erster Grundsatz der *Metaphysik* gebraucht werden", Idem, p. 30.

39. Cfr., KW, I, pp. 637-639.

40. Cfr., KrV, A 598/B 626.

41. "Der Satz des Widerspruchs setzt einen von ihm selbst verschiedenen Grund seiner richtigen Anwendbarkeit voraus, und ist also in soferne keineswegs der *Fundamentalsatz* der Philosophie. Der Grund, den er voraussetzt, betrifft nichts geringeres, als die Realität der *Sätze*, die durch ihn nur dann, wenn ihnen diese Realität nicht fehlt, erweislich sind... Der Satz der Widerspruchs drückt also nur den Grund der blossen Möglichkeit des Denkens, nie der Wirklichkeit, aus", *Über das Fundament*, pp. 42-43.

42. "In Rücksicht ihrer Erweislichkeit auf Gegenstände möglicher Erfahrung, das heisst, auf solche Gegenstände eingeschränkt, zu deren sinnlichen Vorstellung durch äussere Eindrücke ein Stoff gegeben werden kann, und denen zwar gewisse, in der Gemüthe a priori bestimmten Möglichkeit der Erfahrung gegründete, Merkmale nothwendig und allgemein zukommen, welche Merkmale aber, da sie ursprünglich nichts als Formen der Vorstellungen sind, ihre *objektive Realität*, d.h., ihre nicht bloss mögliche, sondern wirkliche Beziehung auf wirkliche von blossen Vorstellungen verschiedene Gegenstände, nur dem Eindruck ein einer wirklichen Erfahrung verdanken", Idem, pp. 64-65.

43. "Zu Grundlegung einer Wissenschaft gehört als vornehmste Bedingung und wesentliches Merkmal ihres vollendeten Fundamentes die Entdeckung und Aufstellung ihres *ersten Grundsatzes*", Idem, p. 68.

44. "Von dieser Entwicklung der im Gemüth bestimmten Möglichkeit der Erfahrung oder ursprünglichen Einrichtung der Erkenntnisvermögens hängt also das Schicksal der durch Kant erfundenen neuen Metaphysik ab..., aber nicht eher allgemeingeltend werden kann..., welches eben so viel heisst, bevor nicht die Propedeutik der Metaphysik selbst zur Wissenschaft des Erkenntnisvermögens erhoben worden ist", Idem, p. 70.

## Capítulo 6

### LA FUNDAMENTACIÓN TRANSCENDENTAL DEL SISTEMA EN LAS *MEDITACIONES PERSONALES SOBRE LA FILOSOFÍA FUNDAMENTAL*

#### § 15. Introducción

Aunque no poseemos una total certeza respecto de la fecha del inicio de la redacción de las EM, no hay duda de que esta se produce con posterioridad a las dos *Reseñas menores*, la de Creuzer y la de Gebhard, y que coincide, al menos en parte con la *Reseña de Enesidemo*, si bien se prolonga más allá incluso de la publicación de la misma. Reinhard LAUTH fija como muy probable la redacción del manuscrito entre Diciembre de 1793 y Febrero de 1794, incluyendo en esa datación el Manuscrito que lleva por título *Filosofía práctica*, y que es en realidad la continuación de las EM<sup>1</sup>.

Se trata, por tanto, de un escrito en el que Fichte se siente ya con elementos suficientes como para elaborar un ensayo de su sistema personal frente a Reinhold, y que como tal se hace eco y recoge las conclusiones a las que Fichte había llegado tras las redacción de las *Reseñas*. En cuanto a la *Reseña de Enesidemo*, es cierto que también en ella aparecen resumidas esas conclusiones, pero dado el carácter del escrito, no es en realidad sino un avance de lo que está elaborando con más detenimiento en las EM.

A nuestro entender esas conclusiones se pueden resumir en el esbozo de sistema de la *Reseña a Gebhard*. Allí había señalado Fichte que había de poder demostrarse que la Razón es práctica, y que el principio de esa demostración era, en cuanto a la materia, el principio de toda la filosofía, caracterizándole como lo incondicionado. Con ello apuntaba a la noción fundamental de la filosofía de Reinhold, es decir, al primer principio de la filosofía. Ahora bien, ese principio que tiene en mente en este momento Fichte es, a la vez que principio capaz de demostrar que la razón es práctica, frente a Reinhold, principio material de toda la filosofía. Si recordamos que en la *Reseña a Creuzer* Fichte había centrado su crítica a Reinhold en la incapacidad de la filosofía de éste para explicar la praxis, se hace entonces evidente que lo que Fichte añade frente a Reinhold es precisamente la posibilidad de obtener a partir de la praxis el elemento material de toda la filosofía, y que sólo mediante ello puede trasladar al principio de Reinhold la carga y la orientación general de su propia meditación hasta ese momento: pensar las condiciones de posibilidad de la unidad entre teoría y praxis.

Pero a su vez este planteamiento denuncia ya la diferencia fundamental de la concepción práctica fichteana frente a Kant. Pensar un principio común a teoría y praxis significa tanto como abandonar la concepción formal de la praxis kantiana. Frente a esta concepción, y por la dinámica misma del problema que trata de resolver, Fichte está obligado a pensar la libertad en el interior mismo de la necesidad. O expresado con otras palabras:

*"la libertad no surge ya del deber, como en Kant, sino de la necesidad existencial del ser"<sup>2</sup>.*

Esa tarea, planteada en términos trascendentales, define y orienta en gran medida el trabajo que emprende Fichte en las EM, y su asunción confirma que, en efecto, Fichte ha dado un paso más a partir de la crítica contenida en la *Reseña a Creuzer*, y que concibe una noción de primer principio que, situada a la misma altura sistemática que el primer principio de Reinhold, es capaz de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la reunión teoría-praxis. Sólo desde ese problema y esa tarea se comprende la apelación a un elemento material que ha de ponerse en relación con la filosofía teórica, pues lo que Fichte afirma es que el principio de la praxis es a la vez principio de toda la filosofía en cuanto a la materia, y precisamente la parte restante que junto con la filosofía práctica constituye ese todo es la filosofía teórica. Con ello el principio anunciado y esbozado en la *Reseña a Gebhard* presenta un doble carácter:

1) En primer lugar lo es simultáneamente de la teoría y la praxis, y es, en los términos planteados por Fichte, un principio transcendental que recae sobre el *Factum* de la unidad de ambos<sup>3</sup>.

2) En segundo lugar, y en la medida en que se trata de un principio común a teoría y praxis, lo es de toda la filosofía y ocupa entonces el lugar del principio de Reinhold, pero corrigiendo sus deficiencias.

Pero llegados a este punto es preciso hacer algunas observaciones.

En primer lugar hay que recordar que la *Filosofía fundamental* representa para Fichte sólo la filosofía teórica, y consiguientemente Fichte se sitúa en un ámbito que no se

corresponde exactamente con el propio del primer principio de toda la filosofía, sino más bien con el *principio de conciencia* de Reinhold.

En segundo lugar hay que recordar que si Fichte se propone meditar personalmente sobre la *Filosofía fundamental* de Reinhold es porque está ya en posesión de ese primer principio al que ha llegado en su reflexión acerca de la unidad entre teoría y praxis, y que su pretensión no puede ser otra que la de "deducir" a partir del primer principio todos los elementos de la filosofía teórica, incluido el primer principio de ésta, es decir, lo que podríamos considerar el equivalente del *principio de conciencia* de Reinhold.

Por último, y en la medida en que su principio se caracteriza precisamente por ser común teoría y praxis, o principio de la filosofía teórica según la materia, la presentación del principio teórico que es la propia de la EPh ha de contener ya de algún modo aquel elemento material que viene dado en el primer principio de toda la filosofía, y que sin embargo, se distingue del principio teórico mismo.

En su *Filosofía fundamental* hay en juego, por tanto, dos principios que no pueden caber sin más en el marco que la meditación asume, es decir, el de Reinhold, pues para éste el *principio de conciencia* es ya el principio de toda la filosofía, mientras que para Fichte lo es sólo de la filosofía teórica.

Las primeras páginas de las *Meditaciones personales* son un esfuerzo dirigido a clarificar la relativa complejidad de elementos presentes como fruto de la combinación de los elementos que hemos recogido en las tres observaciones precedentes. Se trata de unas páginas

en las que asistimos al esfuerzo teórico de Fichte por alcanzar su propio punto de vista, su propia interpretación de la *Filosofía fundamental*, a partir del principio esbozado en las *Reseña a Gebhard* y en la *Reseña de Enesidemo*.

La obra, sin contar con las *Meditaciones sobre filosofía práctica*<sup>4</sup> puede dividirse en dos partes. A la primera podemos denominarla *investigación fundamental*, y en ella debe incluirse la investigación preliminar sobre lógica y *Filosofía fundamental*, así como la decisiva en torno a la primer principio. La segunda parte presupone la primera en la medida que sólo a partir de la solución obtenida en ella le resulta posible presentar la sensibilidad, el entendimiento y la razón, que constituyen consecutivamente el objeto de la obra<sup>5</sup>.

La característica más importante y destacable para nosotros radica en el hecho de que eso que hemos llamado *investigación fundamental* está dedicada a presentar el primer principio, y por tanto en ella se entrecruzan los distintos elementos que hemos señalado más arriba. Como quiera que el texto es más una reflexión que la presentación de un pensamiento previamente ordenado, aquellos tres elementos en juego, la búsqueda del principio de toda la filosofía, el hecho de que la investigación verse sin embargo sobre la filosofía teórica, y finalmente el hecho de que ese principio de la filosofía teórica, por su origen mismo, es decir por surgir de la crítica a Reinhold, deba ser compatible con la filosofía práctica, le conducen a Fichte a hacer distintos ensayos hasta encontrar la formulación acorde con la evolución de su pensamiento. Veremos como en un primer momento confunde el principio de toda la filosofía con el principio de la filosofía teórica, lo que le lleva a un círculo del que sólo logra salir abandonando momentáneamente el principio de la toda la filosofía y centrándose en el de la filosofía teórica. Pero ese abandono tiene como consecuencia la pérdida de la

perspectiva alcanzada por el principio de toda la filosofía, es decir, por el principio ya presente en la *Reseña a Gebhard* y en la de *Enesidemo*. Ahora bien, perdida esa perspectiva, Fichte no consigue deducir satisfactoriamente a partir del primer principio de la filosofía teórica. Ello le obliga a volver a reconsiderar ese primer principio común a toda filosofía, pero ya no como primer principio a partir del cual deducir formal o metafísicamente, es decir, según el modelo de Reinhold, pues el punto de partida de la deducción sólo puede ser el principio de la filosofía teórica, sino como última condición de posibilidad de éste, es decir, como principio transcendental en el sentido más riguroso del término.

Es aquí donde, a nuestro entender, alcanza Fichte por primera vez, la posición y la concepción característica de la WL y de su primer principio. Este aparecerá como condición de posibilidad del *Factum* que constituye la unidad entre teoría y praxis, y por tanto también del *Factum* de la praxis, y del de la teoría, lo que es el caso de las EM. Una concepción y un modo de proceder que Fichte hace consciente de modo explícito en una nota de la página 123, es decir en un momento relativamente avanzado de la obra, y en el que ha resuelto las dificultades iniciales. Desde esa posición resulta ya posible comenzar la deducción de la filosofía teórica a partir de un principio que, sin embargo, no es ya el principio de toda la filosofía, pero teniendo a la vez en cuenta que ese principio de toda la filosofía, sin el cual el primero es insuficiente, ha de jugar como principio común a todos los momentos de la deducción tanto de la teoría como de la praxis, y por tanto ha de estar también de algún modo presente en el principio teórico. Con ello ha rebasado claramente el marco de la *Filosofía fundamental* de Reinhold, a pesar de que estructuralmente el escrito pretende mantenerse dentro de la sistematización de éste. El resultado sería comparable a un

presentación de la KrV en la que Kant hubiera intentado sin éxito comenzar la obra presentando la Apercepción trascendental, para finalmente mantener la ordenación que conocemos de la *Crítica*, pero explicitando el Yo pienso en cada uno de los momentos decisivos de la doctrina trascendental de los elementos.

En lo que sigue, y dado que nuestro objetivo es poner de manifiesto el carácter trascendental del primer principio de Fichte respecto del *Factum* de la unidad teoría-praxis, vamos a centrar la exposición en aquellos momentos decisivos en los que Fichte intenta introducir su primer principio, ya obtenido, en el ámbito de la *Filosofía fundamental*, hasta que finalmente consigue realizarlo, precisamente del único modo acorde con su pensamiento, es decir, como principio trascendental. Y desde ahí nos será fácil reconocer en los distintos momentos de la obra el juego de ese principio trascendental en cuanto tal. Omitiremos, por tanto, el curso de algunos razonamientos, un curso con frecuencia tortuoso, especialmente en la tercera parte. Tendremos, sin embargo, ocasión de comprobar que la solución a cada dificultad en los momentos decisivos remite siempre al juego del Yo como principio trascendental.

#### § 16. La construcción del *Factum* de lo teórico<sup>6</sup>

Las *Meditaciones* se inician, como decíamos, con una consideración preliminar sobre las relaciones entre la Lógica y la *Filosofía fundamental*. Bajo el epígrafe titulado *Lógica de la Eph*, inicia Fichte una reflexión metodológica. El mismo Fichte se había ocupado de esta

cuestión en la *Reseña de Enesidemo*. Schulze había objetado a Reinhold que su *principio de conciencia* no era tal primer principio toda vez que presuponía el principio lógico de contradicción. A esa objeción había respondido Fichte en la mencionada *Reseña* que

*"la reflexión sobre el principio de conciencia está en cuanto a la forma bajo el principio lógico de contradicción, así como toda posible reflexión, pero la materia de este principio no viene determinada por él"*<sup>7</sup>.

Hemos visto cómo en su esbozo de primer principio de la *Reseña a Gebhard* afirmaba Fichte que el principio capaz de demostrar que la razón es práctica debía ser también el principio de toda la filosofía en cuanto a la materia. En la medida que las *Meditaciones* pretenden ser un primer intento de desarrollo de toda la filosofía teórica a partir de ese principio, en esa medida la cuestión de las relaciones entre materia y forma ha de tener en el manuscrito una decisiva importancia<sup>8</sup>. Y, en efecto, en las *Meditaciones* se refiere Fichte al inevitable círculo del espíritu<sup>9</sup>. En distintos lugares a lo largo de la trayectoria de Fichte hemos visto como lo formal aparecía vinculado al universo teórico, es decir, a la necesidad, y como la solución al problema entre libertad y necesidad aparecía siempre como la capacidad de intervenir desde la espontaneidad en esas leyes<sup>10</sup>, lo que en ese sentido había de representar el elemento material. Desde ahí se comprende que lo decisivo para Fichte en este momento en el que pretende presentar un sistema propio sea precisamente la materia, es decir, aquel elemento que el primer principio debe aportar al ámbito de la filosofía teórica:

*"Y ahora queda la pregunta decisiva. ¿Cual debe ser la*

*materia de estos pensamientos?... Ciertos acontecimientos de nuestro espíritu, que son traídos a conceptos según leyes de nuestra conciencia*<sup>11</sup>.

El problema consiste, por tanto, en hallar la condición de posibilidad de la materia, o por mejor decir, en explicar como es posible a partir del primer principio de la filosofía la materia de la filosofía teórica. Pero esta materia no es otra que ciertos hechos de conciencia, lo que podríamos llamar ya a partir de este momento el *Factum* de la filosofía teórica, que tiene la peculiaridad de deber ser compatible con la praxis, es decir con la libertad. Desde una posición semejante resulta comprensible que Fichte considere infundadas las críticas de Salomon Maimon a Reinhold:

*"Estas consideraciones desvelan también la falsa apariencia de Maimon contra Reinhold, "de que él deba pensar algo deduce que debe darse algo". Ese algo del que se habla son sólo hechos de nuestra conciencia*<sup>12</sup>.

Y resultan infundadas porque desde el punto de vista transcendental que Fichte adopta no hay una relación de exterioridad entre el *Factum* a explicar y el principio explicativo del mismo:

*"La Filosofía fundamental se verifica a partir de sí misma a partir de un acuerdo consigo misma... Tiene verdad interna. En ella no tiene lugar una externa. Este es - a recordar*

*también contra Enesidemo - el verdadero modo de proceder de Kant*<sup>13</sup>.

Desde las primeras páginas, pues, de las *Meditaciones* Fichte sitúa la investigación sobre la *Filosofía fundamental* en el marco de una investigación trascendental, en el que no cabe duda que el objeto de la filosofía teórica es un *Factum*. Desde las primeras páginas aparece claro que el verdadero problema es la explicación de ese *Factum* a partir del principio que ya posee, el incondicionado de la razón práctica que ha presentado ya claramente en la *Reseña a Gebhard* y en la *Tathandlung* de la de *Enesidemo*. Ahora bien, a diferencia del hecho de conciencia de Reinhold, el *Factum* teórico de Fichte debe ser compatible con la libertad, de ahí que lo decisivo para Fichte en este momento sea precisar y determinar con exactitud los rasgos del *Factum* mismo y su relación con el principio del que depende<sup>14</sup>. O dicho en otros términos, el primer problema es alcanzar el *Factum* mismo, pues lo que hasta ahora ha alcanzado en su reflexión es el principio de toda la filosofía, pero no aún un principio de la filosofía teórica compatible con la praxis a partir de ese principio común a ambas. Y una vez alcanzado el hecho de la filosofía teórica, el siguiente problema será el de establecer su relación respecto del primer principio de la filosofía.

Es en ese contexto en el que aparece por vez primera una referencia a la intuición intelectual. Fichte busca el método mediante el cual pueda llegar al hecho a explicar<sup>15</sup>:

*"Qué debe ser observado? Toda observación es empírica. Las formas de la facultad de representar de las que aquí se habla*

*son intuitas intelectualmente... Pero esta intuición intelectual se funda de nuevo en una precedente expresión de la espontaneidad*<sup>16</sup>.

La intuición intelectual aparece provisionalmente como el modo de alcanzar el hecho a partir del principio de la autoactividad, de la absoluta espontaneidad, es decir, desde la expresión de ese primer principio de la filosofía que Fichte ya posee. En realidad Fichte sólo insinúa ese problema en este momento<sup>17</sup>. Un problema previo es precisamente determinar el contenido de esa intuición intelectual, es decir aquello que aparecía en la página 23 como la pregunta decisiva: ¿cual ha de ser la materia? O dicho con otros términos: ¿cual ha de ser el *Factum*, si éste ha de depender de un principio común a teoría y praxis?

*"¿puede construirse toda la Filosofía fundamental sobre un único factum o ha de apoyarse en más... ¿Se puede pensar un camino desde la unidad de la apercepción hacia la legislación práctica de la Razón, y desde esta de nuevo hacia aquella, lo que sería en el primer caso el método sintético y el analítico el segundo? ¿podría cada uno probar el otro? ¿Hacia dónde van el principio del juicio estético y el teleológico?"*<sup>18</sup>.

Con ello ha enunciado la condiciones que debe cumplir el *Factum* y los problemas a los que debe responder, y ha avanzado provisionalmente la intuición intelectual como modo de acceder al mismo a partir del principio. En ese punto inicia la investigación propiamente dicha.

En efecto, bajo el epígrafe *Hacia la Filosofía fundamental misma*, comienza Fichte con una expresión de perplejidad que nos reconduce a aquella multiplicidad de elementos en juego a que hicimos referencia más arriba:

*"El primer principio es el del "Yo", ¿pero no presupone éste ya el concepto de representación? El Yo es representado, pero entonces presupone el principio de conciencia el del Yo... En todo caso me encuentro en un círculo"<sup>19</sup>.*

¿Cual es el problema que Fichte debe remediar aquí, un problema del que depende la filosofía en su conjunto? ¿Cual la naturaleza del círculo en la que parece estar encerrado? A nuestro entender la primera cuestión a tener en cuenta a la hora de responder estas cuestiones es el hecho, que ya señalamos, de que la *Filosofía fundamental* no es la filosofía en su conjunto, sino sólo la parte teórica, cuyo punto de partida es la conciencia misma, y por tanto el ámbito de la conciencia. Ahora bien, Fichte no se propone, en principio, explicar la filosofía teórica a partir de Reinhold, sino hacer posible una explicación de la filosofía teórica que permita la reunión de teoría y praxis a partir de la noción práctico transcendental del Yo que ya posee. Es evidente, por tanto, que Fichte ha de tener en cuenta el Yo, pero el punto de partida no puede ser el Yo, puesto que este sólo ha de serlo en una presentación conjunta de filosofía teórica y práctica que no es todavía su objetivo aquí.

Y sin embargo no deja de ser cierto que el Yo fichteano, en la medida en que viene a ocupar el lugar el principio de Reinhold, y en la medida en que ha surgido precisamente por las críticas de Fichte al principio de Reinhold, parece obligar inercialmente a Fichte a

partir de él como de un primer principio en términos análogos al principio de conciencia de Reinhold. Lo que revela esta duda inicial de Fichte es precisamente su conflictiva relación con Reinhold. El punto de partida de Reinhold es un hecho, y el hecho supremo de la filosofía teórica. Fichte está aquí en la filosofía teórica. Pero a la vez Fichte sabe que el principio de Reinhold, en la medida que es hecho no es el principio de la filosofía. Fichte ha situado ese principio en el Yo como principio de toda filosofía, corrigiendo en eso a Reinhold. En las EM Fichte está en posesión ya de ese elemento corrector, y su objetivo es precisamente elaborar su sistema a partir de ahí: " el principio ha de ser el Yo ". Ahora bien, el primer principio de la filosofía teórica no es todavía de la filosofía en su conjunto en los términos de la GL, sino el equivalente de Reinhold corregido por la presuposición del Yo, y eso nos sitúa de nuevo en el ámbito de la conciencia. El Yo tiene, pues, ya en este momento una doble dimensión: como principio anterior a la conciencia, y como elemento interior a la conciencia. El círculo en cuestión reside precisamente en ese hecho: la filosofía teórica debe presuponer el Yo, pero el principio de la filosofía teórica no es inmediatamente el Yo, puesto que el principio de la filosofía teórica es la conciencia misma, presupone la conciencia<sup>20</sup>. De ahí que inmediatamente afirme:

*"Lo que el Yo sea, es decir, como haya que pensarlo, de eso no se trata aún aquí. No se puede explicar a quien previamente no lo sepa, ni debe ser explicado"*<sup>21</sup>.

Porque, en efecto, ¿cómo explicar aquello que es condición de posibilidad de toda explicación? Ese no puede ser objeto de la *Filosofía fundamental*, sino que más bien el objeto de ésta es explicar la conciencia, y por tanto sólo la conciencia puede ser el punto de

partida<sup>22</sup>.

El objetivo es, pues, como ya señalamos más arriba, hacer posible el *Factum* de la filosofía teórica, y hacerlo posible con los rasgos que el propio Fichte se había exigido. Y para hacer posible el *Factum* es necesario, efectivamente, tener en cuenta el Yo como principio, pero es necesario también diferenciar ese principio del *Factum* mismo. El elemento intermedio entre el principio y el *Factum* es precisamente lo que en las páginas 27-28 aparece como primer enunciado:

*"Primer principio : el Yo es intuible. Intúyete. Eres consciente de tu Yo... Quien no pueda se consciente de su Yo , no puede pretender filosofar... El principio tiene que probarse simplemente por intuición. Quien mediante esa intuición sea verdaderamente consciente de su Yo, confirma la verdad del principio"*<sup>23</sup>.

Y decimos que este enunciado es un término medio porque en él no estamos todavía ante el *Factum* de la filosofía teórica que Fichte trata de hallar a partir del Yo, ni ese enunciado es propiamente el del primer principio de la filosofía. Se trata, como el propio Fichte nos dice, de una "Heischesaz", es decir de un enunciado que incorpora una dimensión práctica<sup>24</sup>, capaz de mediar entre el Yo, desde el que sólo es posible realizar la intuición, y la conciencia, resultado de esa intuición, que es lo que Fichte aquí persigue. El término principio aparece aquí al menos con tres sentidos:

1.- primer principio de la filosofía: Yo.

2.- Enunciado a partir del cual hacer posible desde 1 el principio de la filosofía teórica. Exigencia de intuición intelectual.

3.- Principio de la filosofía teórica o *Factum* de lo teórico, equivalente al hecho de conciencia de Reinhold, pero que tiene la peculiaridad de tener que ser compatible con la práctica y con los objetos de la tercera *Crítica*.

Ahora bien, precisamente porque se trata de hacer posible el *Factum* de la filosofía teórica, el verdadero problema es llegar a los objetos externos dados a la conciencia, es decir, a lo que más tarde en la GL llamará Fichte el Yo empírico<sup>25</sup>. De ahí que Fichte sea consciente de que su *Heischesaz* en los términos arriba formulados no es capaz de hacer posible el *Factum* de lo teórico.

*"¿Qué ocurre con la convicción de la existencia del mundo exterior...? Mostrar esto es el objeto de la EPh"<sup>26</sup>.*

La *Heischesaz*, por tanto, no basta por sí misma, puesto que la intuición del propio Yo, sin otra determinación, no llega al *Factum* de lo teórico. De ahí que deba añadir un segundo enunciado en el que sí está ya contenido el elemento decisivo de lo teórico:

*"Para poder ser consciente del propio Yo hay que poder distinguirlo de algo que sea el no Yo"<sup>27</sup>.*

Ahora bien, la distinción que nosotros hemos hecho entre 1) Principio de la Filosofía, 2) enunciado capaz de hacer posible el *Factum* de lo teórico, y 3) *Factum* de lo teórico, no debió ser tan clara para Fichte, quien en este momento precisamente está haciendo tentativas para alcanzar su propio sistema a partir del de Reinhold. Esos tres sentidos del término *Principio* se entrecruzan y se intercambian, siendo ese cruce la principal fuente de dificultades de esta primera parte de las EM. Situado en el marco de Reinhold, tan pronto coloca Fichte el primer principio de la filosofía en el lugar de la *Thatsache* de éste, como lo hace con el enunciado capaz de hacer posible el *Factum*. En el primer caso vimos que Fichte apuntaba a un círculo, precisamente después de haber afirmado que el principio era el del Yo. Ahora le ocurre algo análogo al pretender convertir la *Heischesaz* en principio equivalente a la *Thatsache*. En efecto, momentáneamente olvida Fichte que la función de la *Heischesaz* no es tanto la de ser principio de la filosofía teórica como a de hacer posible el *Factum*, y es por ello que trata de deducir a partir de ésta, como a partir de un primer principio, la evidencia del mundo exterior, decisiva para la filosofía teórica.

*"Para ser consciente del propio Yo tiene que poder distinguirse del algo que sea no Yo. Debe ser, pues, posible llegar a ser consciente de un no Yo. Explicación. Aquí precede un "diferenciar": en todo caso no se trata de un diferenciar mediante conceptos sino mediante intuición"<sup>28</sup>.*

Para Fichte no cabe duda de que la filosofía teórica exige el no Yo. Ahora bien, el problema es cómo probar éste de modo necesario a partir del Yo como principio de la filosofía. Si se adopta el marco de Reinhold tal cosa debe ser posible, pues según el modelo

de éste debe ser posible obtener toda la filosofía teórica a partir del primer principio. Pero el problema reside en que el principio de Reinhold es en realidad un *hecho* en el que el elemento equivalente al no Yo está de algún modo dado, y por tanto no exige deducción alguna. Fichte en cambio pretende llegar a la conciencia a partir del Yo mediante la intuición intelectual, es decir, pretende, según la fórmula que hemos adoptado más arriba, hacer posible el *Factum* equivalente al principio de conciencia de Reinhold, en el que el no Yo está ya dado. Pero en la medida en que confunde esta operación de la intuición intelectual con el *Factum* mismo, es decir, en la medida en que sitúa esa operación en el lugar de la *Thatsache* de Reinhold, en cuanto primer enunciado, en esa medida el no Yo no puede ser nunca alcanzable. En efecto, el objetivo de la operación es precisamente llegar al no Yo, sin el cual no hay conciencia ni principio teórico. Si colocamos la operación en el lugar de ese principio, el no Yo debería estar dado, pero como el fin de la intuición intelectual es precisamente llegar al no Yo, éste no puede estar dado en ella, y por tanto no puede ser deducido de ella como a partir de un primer principio.

*"Por supuesto, si te representas un no A, este no puede ser A: pero afirmas que un no A pertenece necesariamente a la mera representación de A. Claramente a la posibilidad de pensar la representación de A. Cómo quieres probarlo? El enunciado intermedio es: nada puede ocurrir en la conciencia (ser intuido) si a la vez no es intuido algo diferente... Mi convicción interna es que ese principio a probar es completamente verdadero. Pero, como probarlo necesariamente? El principio de contradicción es meramente*

*analítico, mi proceder es sintético. Entonces lo tercero: cómo podría ser, puesto que tengo dos principios. Reinhold procede más cómodamente, relación y diferencia se prueban mutuamente*<sup>29</sup>.

La alusión final a Reinhold resulta decisiva a la hora de interpretar el texto. En la medida en que éste parte de un hecho en el que relación y diferencia están ya implícitas, el problema al que se enfrenta ahora Fichte no existe para Reinhold. Ese problema sólo surge cuando a partir de un Principio, el Yo, y mediante una operación, la intuición intelectual, se pretende obtener el hecho del que parte Reinhold. Ahí sí que es necesario un paso desde un principio a un principiado, y por tanto un enunciado intermedio, que es el que Fichte necesita probar, pero que no puede a partir del principio analítico de contradicción, pues el no Yo no añade algo respecto del Yo. El resultado es que, si tomamos la intuición intelectual como principio de la filosofía teórica, se nos niega el acceso al no Yo y por tanto esa intuición intelectual no cumple su objetivo, precisamente el de hacer posible el *Factum* de la filosofía teórica<sup>30</sup>. En el primer principio de la filosofía teórica el No Yo es condición del Yo, o por mejor decir ambos se condicionan, pero en la operación que pretende obtener ese *Factum* a partir del Yo como principio de la filosofía, el no Yo no puede condicionar el principio mismo, salvo al precio del que el Yo como principio deje de ser tal, lo que arruinaría todo el proyecto de Fichte y le situaría en el lugar de Reinhold que pretende superar. Ahora bien, a esa situación llega precisamente por confundir los planos en juego: principio de la filosofía, operación dirigida a obtener el *Factum* de lo teórico, y el *Factum* de lo teórico mismo. Una nota del propio Fichte en página 29 es bien significativa a este respecto:

*"Es claro que A puede darse sin -A. -A no es condición de A.*

*Pero entonces se contradice el primer principio*"<sup>31</sup>.

Si tomamos la operación capaz de hacer posible el *Factum* teórico por el *Factum* mismo, entonces, en efecto, -A se convierte a su vez en principio de A, pues ambos juegan en el mismo plano. Una confusión que viene facilitada por el hecho de pretender presentar al Yo como principio de la filosofía teórica sin más, y que reproduce el círculo inicial de la página 26. La superación de la dificultad exige delimitar claramente el ámbito de la conciencia, como ámbito de la filosofía teórica y el Yo como principio de la filosofía, lo que de hecho Fichte vislumbra ya en nota de la página 28. Allí establece por primera vez la distinción entre el Yo Inteligente y el Yo sin más. Y nos dice que el Yo inteligente sólo es posible mediante el no Yo, mientras que el Yo es supuesto meramente sin necesidad de no Yo alguno.

Consciente de esas dificultades, y aunque sin determinar con claridad los distintos elementos en juego, Fichte abandona el proyecto inicial:

*"El segundo principio no puede ser deducido, sino que debe ser anticipado como principio*"<sup>32</sup>.

Lo que esto significa es que el *Factum* de lo teórico no puede ser sin más el Yo, sino la oposición Yo-no Yo. Con ello Fichte abandona el círculo en cuestión y se sitúa ya directamente en el ámbito de la filosofía teórica.

*"Ambas intuiciones, la del Yo y la del no Yo parecen igualmente necesarias; ninguna de ellas presupone la otra, ninguna puede probarse mediante la otra. Para poder pensar un Yo debo poder pensar un no Yo. Esta es, pues, la primera síntesis necesaria. Lo primero subjetivo que encontramos, lo que desde el principio se nos aparece como lo característico de los espíritus finitos, y que nos remite a un círculo que no podemos abandonar"*<sup>33</sup>.

De este modo describe Fichte finalmente el *Factum* de lo teórico. No el Yo absoluto, primer principio de la filosofía. Tampoco la intuición intelectual, sino el producto de ésta en la reflexión: la finitud, "lo primero subjetivo que encontramos y que desde el principio se nos presenta como lo característico de espíritus finitos"<sup>34</sup>.

El primer principio, el Yo al que se refería en la página 26 queda en un segundo plano. No puede decirse que el *Factum* de lo teórico haya sido deducido a partir de él. Más bien cabe decir, a la luz del desarrollo del pensamiento de Fichte en las primeras páginas de las EM, que Fichte no deja de tenerlo presente, que es el punto de referencia último de todas sus reflexiones, pero en ningún caso un principio análogo a la *Thatsache* de Reinhold, es decir, un principio a partir del cual realizar lo que en la sección anterior hemos denominado deducción metafísica<sup>35</sup>. Más bien al contrario, los titubeos y las dificultades iniciales que Fichte encuentra en las primeras páginas de las EM demuestran la imposibilidad de realizar una deducción semejante, y por tanto la imposibilidad del modelo de deducción metafísica. Existen dos razones por las que Fichte se ha visto impulsado inercialmente a realizar un

intento en este sentido:

1.- En primer lugar hay que recordar que Fichte en virtud de su trayectoria y de sus reflexiones en torno a la posibilidad de pensar la unidad de teoría y praxis, ha llegado al primer principio, y por tanto está ya en posesión del mismo antes incluso de afrontar los problemas de la filosofía teórica, lo que hace por primera vez en las EM.

2.- Ese dato, unido al hecho de que, una vez en posesión del primer principio, Fichte asuma el marco sistemático de Reinhold, parece empujarle a ensayar el juego de ese primer principio en términos análogos a los de Reinhold.

Ahora bien, como hemos mostrado reiteradamente a lo largo de la primera parte, el Yo de Fichte tiene un origen bien diverso a la *Thatsache* de Reinhold, y no es fruto sin más de una modificación realizada por Fichte a partir de ésta. La consecuencia es que su incorporación a la *Filosofía fundamental* no sólo modifica el primer principio de ésta, sino la estructura y el sentido de la misma. Precisamente su origen y naturaleza transcendental es lo que hace de ella una WL y no una *Filosofía fundamental*, un hecho éste que Fichte va descubriendo precisamente a lo largo de las EM, es decir, a lo largo de la reflexión en la que por primera vez confronta su primer principio con el sistema de Reinhold. Pero en un sistema transcendental, es decir en una WL, el principio, a diferencia de una filosofía como la de Reinhold, no puede ser ya sino un principio transcendental. Un principio transcendental en sentido kantiano es precisamente aquel que no tiene que ver con el objeto sino con las condiciones de posibilidad del mismo. Un principio transcendental presupone siempre un *Factum* cuyas condiciones explica. Kant parte de la experiencia como de un dato, y desde

esta llega en la KrV a la Apercepción trascendental. Fichte ha partido de la unidad teoría-praxis, como hemos tenido ocasión de ver, y desde ésta llega al Yo. Pero una vez en posesión de éste su problema es volver a pensar el *Factum* de lo teórico como compatible con el práctico, lo que Kant no había hecho de modo satisfactorio. De ahí que en el momento de afrontar esta operación, que coincide justamente con el comienzo de la EM, se de la apariencia de que estamos ante un principio en sentido metafísico, es decir, un principio anterior al *Factum* mismo, un principio del que el *Factum* debe ser deducido. Pero un principio anterior al *Factum* no es ya un principio trascendental, ni un *Factum* que debe ser deducido en sentido metafísico es propiamente hablando un *Factum*. Las dificultades iniciales de Fichte parecen ser fruto de esa apariencia:

*"El primer principio es el del Yo. Pero no presupone éste ya el concepto de representación? El Yo es representado. Pero igualmente presupone el principio de conciencia el del Yo. Sin duda me encuentro en un círculo"*<sup>36</sup>.

En la expresión "el primer principio es el del Yo" parece Fichte pensar ese carácter principal en términos metafísicos. De ahí que encuentre problemático el círculo, cosa que no le ocurriría si ese carácter principal es pensado en términos trascendentales, pues lo propio del principio trascendental es darse simultáneo con el *Factum* a explicar, inmanente al mismo.

*"¿Cómo resolver este asunto? Una investigación de la que depende completamente del destino de la Filosofía"*

*fundamental*<sup>37</sup>.

Pues bien, hemos visto que la solución ha consistido en destruir esa apariencia metafísica del principio, mediante un proceso en el que Fichte no "deduce" el *Factum* como tal sino que únicamente vuelve a pensarlo como tal *Factum* y en condiciones tales, es decir, con una estructura tal, que permita el acceso a la praxis. En ese proceso el Yo es mentado y está presente, pues si Fichte emprende sus *Meditaciones* es precisamente porque está en posesión del Yo como principio capaz de explicar la unidad teoría-praxis, pero desaparece del primer plano para dejar paso a la "primera síntesis necesaria, lo primero subjetivo que encontramos y que nos sitúa desde el principio en lo característico de los espíritus finitos". Es decir, el *Factum* de lo teórico que no puede ya coincidir sin más con el kantiano, pues se trata de un *Factum* derivado de aquel que permitió acceder al Yo, el de la unidad teoría-praxis. Con ello aquel destino de la *Filosofía fundamental* al que Fichte se refería se consolida como transcendental. O dicho en otros términos, el Yo surge como fruto de una investigación en la que el punto de partida no es ya la experiencia como en Kant, sino la experiencia pensada como compatible con la praxis. Pero este punto de partida original de Fichte obliga a reconsiderar ese *Factum* en lo teórico. Y es en ese momento donde parece como si Fichte no poseyera más que el principio, lo que inevitablemente lleva a considerar éste como metafísico. La realidad es, sin embargo, que el *Factum* está ya incluido en el dato originario de la unidad teoría-praxis, y el problema es pensarlo de nuevo desde la perspectiva teórica, para lo cual es evidente que ha de tenerse en cuenta el Yo, pero precisamente porque en cuanto principio transcendental de la unidad teoría-praxis, sólo él puede hacer posible la traducción teórica de ese dato originario.

Las *Meditaciones* constituyen precisamente el punto de encuentro entre un principio que Fichte ha pensado transcendentamente a partir del *Factum* de la unidad teoría-praxis y una noción de primer principio, la de Reinhold, que no es ya transcendental. Y justamente porque aquel principio transcendental se proyecta sobre un sistema metafísico como el de Reinhold, el Yo tendía a aparecer como aislado e independiente del hecho a explicar, "aquella síntesis, característica de los espíritus finitos", que no es otra cosa que el aspecto teórico de la unidad a partir de la cual inició Fichte su investigación en la *Crítica de la revelación*. El problema de las *Meditaciones*, será, una vez obtenido el Yo a partir de la unidad teoría-praxis, el problema de recobrar el aspecto transcendental del mismo en su aplicación a la teoría, representada por la *Filosofía fundamental* de Reinhold<sup>38</sup>. La superación que en ese escrito lleva a cabo transcendentamente Fichte de la filosofía de Reinhold debería constituir, en este sentido, un argumento más capaz de disolver todas aquellas interpretaciones que siguen apegadas a los malentendidos generados en la primera recepción de Fichte. Sus contemporáneos desconocieron este texto, y se aferraron a la presentación de la GL, mucho más deudora de Reinhold que la de las *Meditaciones*, como trataremos de mostrar en su momento.

En el texto más arriba citado de la página 30 de las *Meditaciones* y al que Fichte llega después de las problemas suscitados por la apariencia metafísica de su primer principio, el sistema recobra su naturaleza transcendental. De ahí que en la continuación de ese mismo texto, es decir, después de recobrar el *Factum* de lo teórico sin el cual su principio dejaba de ser transcendental para ser "metafísico", haga Fichte la siguiente reflexión:

*"Pero Kant pretende, según parece, probar la necesidad del No*

*Yo a partir de la necesidad de pensar el Yo. En ningún caso. En eso consistiría por consiguiente aquella presuposición kantiana de la experiencia, que me permitirías entonces dejar intacta. Ninguna de ellas es una conclusión sino que ambas son con seguridad inmediatas".*

Esta referencia a Kant se produce precisamente después de haber alcanzado Fichte lo que venimos denominando el *Factum* de lo teórico, y en ella se reproducen de modo esquemático los dos polos entre los que se ha movido Fichte a lo largo de la deducción que le ha conducido hasta aquí. La primera parte de la reflexión parece presentar la filosofía teórica de Kant, y en particular la noción de primer principio desde el punto de vista metafísico:

*"Pero Kant parece pretender probar la necesidad del No Yo a partir de la necesidad de pensar el Yo".*

En una consideración a posteriori de la filosofía de Kant, y en particular a partir de la noción de primer principio, que es la que Fichte realiza siguiendo a Reinhold, la Aperccepción transcendental, que viene aquí designada como el Yo por Fichte, tiende inevitablemente a aparecer como el principio a partir del cual es deducida la experiencia, que vendría aquí designada como el no Yo. Hemos visto cómo precisamente las primeras páginas de las EM significan el esfuerzo de Fichte por liberarse de esa apariencia y llegar al punto de vista transcendental. No es de extrañar entonces que, una vez resuelto el problema, pretenda Fichte acudir a la filosofía de Kant, de la que se siente continuador, para contrastar

con ella los resultados de su propia reflexión. Y en el primer momento de esa comparación vuelve a reproducir la apariencia metafísica del principio de la filosofía teórica kantiana. Pues si consideramos la *Crítica* a partir de la Deducción trascendental no resulta difícil concluir que la experiencia depende en último término del Yo pienso, y que por consiguiente la experiencia es deducida a partir de éste. Pero de hecho el punto de partida de la *Crítica*, y lo que hace de ella una filosofía trascendental, es precisamente la presuposición de la experiencia en la que el Yo pienso se da como su condición última, y por tanto no de modo anterior, sino simultáneo al *Factum* de lo teórico.

Ahora bien, en el texto que comentamos Fichte ha abandonado, ha suspendido momentáneamente su reflexión en el marco de la EPh de Reinhold, para enfrentarse sin más y directamente al pensamiento de Kant. Podríamos decir que se ha liberado de la carga metafísica inherente a la EPh apareciendo entonces a sus ojos con nitidez el carácter trascendental de la filosofía kantiana, lo que viene marcado por una frase que niega de modo contundente aquella apariencia metafísica según la cual el no Yo sería deducido a partir del Yo:

*"Pero esto no puede ser en ningún caso".*

Y desde ahí se dirige directamente a la presuposición kantiana de la experiencia como clave de la relación entre principio y principiado, lo que justamente vendría a ser conforme con el resultado de su propia meditación en el manuscrito, es decir, con el *Factum* alcanzado, aquella primera síntesis necesaria que se nos presenta desde el principio como lo característico de los espíritus finitos:

*"En eso consistiría aquella presuposición kantiana de la experiencia que me permitirás dejar intacta. Ninguna de ambas necesidades es una conclusión sino que ambas son inmediatamente seguras".*

Es decir, en el seno de la filosofía trascendental, y la de Fichte pretende serlo, no resulta posible obtener el no Yo (la experiencia) como conclusión a partir del Yo (la Aperccepción trascendental). Ambas son inmediatamente seguras, y se coimplican precisamente por ser una unidad, que no es sino el aspecto teórico de aquella unidad teoría y praxis, que es el punto de partida de la filosofía de Fichte. Pero obtenida esa unidad en lo teórico, el verdadero problema, el problema trascendental es: cómo es posible pensarla, cuales son sus condiciones de posibilidad. Donde Kant se había preguntado cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, se pregunta ahora Fichte cómo es posible pensar esa primera síntesis necesaria, que si bien es el punto de partida de la teoría, contiene ya, y esa es su diferencia con el punto de partida de Kant, la posibilidad de, a partir de ella, pensar también la praxis. Con ello está ya Fichte en condiciones de iniciar, una vez despejada la apariencia metafísica inherente a la EPh, su reflexión trascendental de la filosofía teórica.

#### § 17. Las condiciones de posibilidad del *Factum*

El texto de las *Meditaciones* continúa en los siguientes términos:

*"El principio podría rezar así: Somos conscientes de un Yo y de un no Yo opuesto a éste. Y éste sería un principio innegable. Primer enunciado: en la conciencia se opone el Yo a un No Yo". 1.) Toda diferencia es sólo posible mediante oposición. 2.) Cual de ambos elementos opuestos sea el Yo y cual el no Yo eso lo da la intuición. Pero cómo? El Yo es considerado originariamente como activo, sustancial, el no Yo como pasivo"<sup>39</sup>.*

Con ello ha alcanzado Fichte definitivamente el *Factum* de lo teórico y podemos decir que es aquí donde realmente comienza la *Filosofía fundamental* de Fichte, si podemos darle ese nombre al esbozo de sistema de las *Meditaciones*. Obtenido el *Factum* el objetivo debe ser desplegar, según el marco de Reinhold, y mediatamente el de Kant, una explicación de los elementos propios de la filosofía teórica, intuición, conceptos, ideas, para dar paso finalmente a la filosofía práctica<sup>40</sup>.

Ahora bien, a pesar de que las dificultades iniciales le han conducido a una solución transcendental, y a pesar de que a partir de un *Factum*, obtenido y caracterizado en esos términos, sólo es posible una deducción transcendental, a pesar de ello Fichte no se ha liberado en este momento de la dimensión metafísica inherente al proyecto de Reinhold, del que las EM no dejan de ser una lectura personal. Ello significa que la deducción a partir del *Factum* va a ser intentada en términos metafísicos, si bien la formulación misma del problema es ya en sí misma transcendental. De ahí que a lo largo de las páginas que siguen Fichte se vea enredado en una serie de dificultades de las que sólo saldrá abandonando el

intento de respuesta metafísica a un proyecto que era en sí mismo transcendental. El Yo como principio de la filosofía será recuperado entonces en un punto culminante de las EM, pero ya no como punto partida en los términos de las primeras páginas del escrito, sino como el principio último capaz de dar cuenta de las condiciones de posibilidad del *Factum*.

En realidad la pregunta mediante la cual se inicia la deducción no es otra que la de las condiciones de posibilidad del *Factum*. En efecto:

*"El siguiente segundo enunciado debe poderse probar a partir del principio de contradicción. Segundo enunciado. Cómo pueden realidades opuestas ser reunidas en una? Esta es la cuestión que abre aquel principio. Originariamente no tenemos más que identidad y oposición. Estas deben ser aplicadas aquí."*<sup>41</sup>.

La formulación del problema aparece claramente en términos transcendentales. Si para Kant la pregunta clave de la *Crítica* era por las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori, porque este era el dato del que partía, para Fichte se trata de establecer las condiciones de posibilidad del *Factum* establecido, la oposición entre Yo y no Yo, lo que se traduce de modo inevitable, como él mismo nos dice, en la cuestión de reunir dos opuestos en un tercero. Una pregunta que por otra parte no deja de ser un eco del problema fundamental de Fichte: cómo pensar la unidad de dos realidades en principio opuestas, teoría y praxis, necesidad y libertad, Yo y no Yo en el *Factum* de lo teórico. Sin embargo, a pesar

de plantear la pregunta en esos términos, la vía para responderla se sitúa en la senda de la lógica:

*"Originariamente no tenemos más que el principio de identidad y el de contradicción. Estos deben ser aplicados aquí.*

*Segundo enunciado. Dos cosas opuestas no pueden ser reunidas sin un tercero diferente que en parte coincida con una de ellas y se oponga a la misma, y que en parte se oponga a la otra y coincida con ella. Explicación. Aquí aparece la palabra reunir: también coincidir. Por tanto reunir significa traer un tercero entre A y B que sea igual a ambos. Identidad y oposición están ahora suficientemente aclarados"<sup>42</sup>.*

Ese tercero, que Fichte denomina a lo largo de las *Meditaciones* con el término C coincide con la representación en general, que como tal está implícita en el *Factum* de lo teórico, al que precisamente Fichte ha pensado como unidad. El problema no es, por tanto, otro que pensar C, es decir, establecer las condiciones de posibilidad de C, toda vez que sin éstas tampoco es posible establecer las condiciones de posibilidad del *Factum*.

Pero la pretensión de deducir la posibilidad de C en términos estrictamente lógicos le obliga a tratar los elementos a reunir de un modo estrictamente formal, designados como A y -A, lo que supone precisamente prescindir de la carga transcendental alojada en los mismos, y aproximarse al planteamiento del principio de conciencia de Reinhold. De ahí que

Fichte acuda inmediatamente, y de modo casi inevitable, a la terminología de éste, es decir, a los conceptos de relación y diferencia. En efecto, en un primer intento tratará de encontrar la condición última en la noción de diferencia:

*"A=A. No A=no A. A se opone a no A.*

*A=no A en C. Lo que significa que C no se opone a A ni a no A. Pero tampoco es A ni no A. No es por tanto un opuesto sino un diferente. Cómo se distingue originariamente diferente y opuesto? Quizá se da aquí en primer lugar el concepto de diferencia. Correcto. Diferente no es idéntico ni opuesto. En la medida en que no es opuesto debe ser idéntico. En la medida en que no es idéntico debe ser opuesto. Esta es la única definición originaria: sólo negativa. Por el momento nada está dado más que como idéntico y opuesto, y a partir debe definirse, y ello da lugar al comienzo a una definición negativa. Por lo tanto  $C=C$  (C es unidad). En C  $A=no A$ . Lleva el principio material de la síntesis de lo diverso hacia la unidad de la apercepción"<sup>43</sup>.*

Semejante referencia a la unidad de apercepción pone una vez más de manifiesto que lo que Fichte tiene en mente es una explicación en la que pueda recobrar desde el *Factum* por el alcanzado la condición última de la filosofía teórica de Kant. A pesar de ello, y de la final referencia a un principio material, cree poder alcanzar esa condición mediante el simple juego del principio lógico de contradicción a partir del *Factum*:

*"La tarea es  $A = \text{no } A$  en  $C$  en virtud del postulado del primer párrafo. Cómo puede ser  $C$  en virtud del principio de contradicción, el único que tenemos. Esta es la tarea, y mediante ella un nuevo enunciado.  $C=C$ .  $C=A$ .  $C=\text{no } A$ . De lo que se sigue que  $A=\text{no } A$ , lo que en virtud de lo anterior se contradice.  $C$  se opone a  $A$  y se opone a  $\text{no } A$ . Lo que contradice la presuposición. Por tanto  $C$  diferente de  $A$  y diferente de  $\text{no } A$ .  $C=C$ , que puede ser expresado así:  $C=A$  y opuesto a  $A$ .  $C=\text{no } A$  y opuesto a  $A$ "<sup>44</sup>.*

Y en nota al comienzo de este texto:

*"La representación se diferencia de ambos, sujeto y objeto. Principio de la diferencia"<sup>45</sup>.*

Pero con ello no ha dado un paso más allá de Reinhold, a quien sin duda tiene presente en esa nota, y que también había presupuesto, como en su momento denunció *Enesidemo*, un principio de diferencia. En un párrafo tercero pretende Fichte avanzar en la deducción a partir del enunciado obtenido en el texto anterior:

*" $C=C$ .  $C$  opuesto a  $A$  e = a  $A$ .  $C$  opuesto a  $\text{no } A$  e = no  $A$ ..."<sup>46</sup>.*

Pero lo que nos interesa no es tanto el razonamiento en sí como el resultado, que no

es otro que el descubrimiento de la imposibilidad de avanzar a partir de la diferencia:

*"!Me muevo en un círculo: que C deba ser diferente de A y de no A, eso ya lo he probado. De manera que sólo queda acudir a x!"<sup>47</sup>.*

La x en cuestión, ese tercero había aparecido en la página 34, y la apelación a la misma indica ya una diferencia frente a Reinhold, que no hace sino reproducir la diferencia dada en el *Factum* mismo al que Fichte ha llegado, como hemos visto, precisamente con la confesada pretensión de superar las deficiencias de aquel. Y esa diferencia consiste en que mientras Reinhold se limita a constatar la relación y diferencia entre sujeto y objeto en la representación, Fichte trata de establecer las condiciones de posibilidad de esa relación. Si podemos decir que C coincide sin más con la representación, esta x es una condición en el interior de la misma. Cerrado el paso mediante la noción de diferencia, retoma ahora la deducción Fichte a partir de esa x. Pero esa x le conduce al otro concepto presupuesto por Reinhold, el de relación:

*"x es arbitrariamente supuesta. Admitir algo arbitrariamente es relacionar... Ensayo con la x.*

*x igual a A y pero se opone a la vez a A y C. x igual a C y a no A, pero se opone a la vez a C y no A (la representación se relaciona al Yo y viceversa. Se relaciona al no Yo y viceversa"<sup>48</sup>.*

Y unas páginas más abajo:

*"oponer y hacer idéntico a la vez se llama relacionar. Algo como la unidad sintética de apercepción? no consiste ésta en general en relacionar?"<sup>49</sup>.*

Una expresión que parece confirmar una vez más que la referencia última de Fichte sigue siendo un principio transcendental capaz de suplir en la *Filosofía fundamental* el principio último de la filosofía teórica de Kant. Ahora bien, la naturaleza transcendental del principio que Fichte busca está alojada en el Yo de la página 26 que, sin embargo, debió abandonar porque no podía jugar sin más como principio de lo teórico. Y ciertamente el Yo no es el *Factum* mismo, pero no por ello ha desaparecido de éste. El problema para Fichte, lo que le cierra el acceso al juego transcendental de ese principio, está precisamente en que, sumergido en una deducción formal, donde Yo y No Yo se convierten únicamente en símbolos sobre los que juegan principios lógicos, no puede hacer uso de la fuerza explicativa encerrada en el contenido de uno de los elementos contrapuestos. Si al *Factum* ha llegado precisamente por la insuficiencia del principio de conciencia de Reinhold, al convertir los elementos de ese *Factum* en símbolos formalmente opuestos, estos se desvinculan de la naturaleza transcendental con la que fueron pensados, y en nada se diferencian ya del sujeto y objeto del *principio de conciencia* de Reinhold. Y de hecho hemos visto como repetidamente Fichte sustituye las nociones de Yo y No yo por las de sujeto y objeto en manifiestas alusiones al principio de conciencia de Reinhold. La diferencia decisiva está precisamente en la búsqueda de C, una búsqueda que no existía en Reinhold, para quien precisamente la relación entre sujeto y objeto es dada en el *hecho de conciencia* y no requiere

otra ulterior explicación.

Por ello la pregunta por la búsqueda de C es desde el principio transcendental, y por eso es a la vez estéril mediante meros análisis formales, como Fichte pretende, puesto que en tanto investigación de esa naturaleza, sólo puede encontrar respuesta mediante un principio transcendental. Y este principio tiene, como había señalado en la *Reseña a Gebhard* un carácter material.

Un paso en la dirección a pensar ese principio en términos materiales lo da Fichte en un nuevo intento de deducción a partir de la página 38. Allí, aunque sin abandonar de modo explícito el proyecto formal, utiliza por primera vez los términos positivo y negativo referidos al Yo y al no Yo<sup>50</sup>. Sea consciente de ello o no el propio Fichte, el término positivo, "positiv" tiene una etimología latina que reconduce al verbo "poner", que es precisamente el equivalente del verbo alemán "setzen", que es el verbo decisivo para pensar la *Tathandlung* en que el primer principio se expresa. En la GL nos dirá Fichte:

*"Así como tesis no es posible sin antítesis, y antítesis sin síntesis, así tampoco ninguna de ellas es posible sin tesis, es decir, sin un mero poner, mediante el cual un A (el Yo), sin ser igual ni opuesto a otra cosa, es meramente puesto"<sup>51</sup>.*

Pero síntesis y análisis es precisamente lo que está en juego en las *Meditaciones*. La síntesis viene dada precisamente por el *Factum* al que Fichte había denominado "la primera síntesis necesaria de los espíritus humanos finitos". Y la deducción transcendental es siempre

un proceso analítico que busca las condiciones de posibilidad de los elementos en juego en la síntesis. Es en una *Análítica del entendimiento* donde Kant obtiene la Apercepción trascendental. La investigación de C en las *Meditaciones* es también una investigación de esa naturaleza.

Por otra parte, hemos visto en la primera parte que una constante del pensamiento de Fichte en la búsqueda que le lleva hasta el Yo ha sido la de vincular la posibilidad de reunir teoría y praxis a un elemento material caracterizado como práctico, el cual, al incorporarse a las relaciones formales propias del universo teórico, hacía posible pensar la libertad en éstas, y éste es justamente, como hemos señalado, el problema al que se enfrenta en las EM. Pues bien, la introducción del término *positivo* para caracterizar el Yo es un paso decisivo en orden a recuperar esa solución aplicada ahora en el interior de la EPh de Reinhold, en el interior de la teoría. Considerado el Yo como positivo, el término más adecuado para definir su contenido es precisamente el de Realidad. A partir de este momento Fichte sustituye los símbolos A y no A por las categorías de Realidad y Negación:

*"C es reunido con la Realidad y opuesto a ella, realidad dependiente. Dependencia. Realidad que no depende de la Realidad. Realidad y sustancia. C es reunido con negación y opuesto a ella. Negación que afecta a algo. Causa. C es reunido y opuesto a la sustancia y a la causa. Acción recíproca. El Yo actúa sobre el no Yo, el no Yo sobre el Yo. Limitación. Limitación. Lo que evidencia oposición. Claro y luminoso. Ahora queda la cuestión de saber adonde pertenecen realidad, negación, limitación, si al primer enunciado o al*

*segundo*<sup>52</sup>.

Es la primera vez que Fichte parece dar muestras de satisfacción en el proceso de deducción. Sin duda ha dado un salto cualitativo sobre los razonamientos anteriores, y lo ha dado precisamente porque también por primera vez abandona el tratamiento formal, lo que le aproxima, como decíamos, a la solución acorde con su propia trayectoria. Sin embargo la expresión final del texto demuestra que todavía no ha sido capaz de extraer las consecuencias del giro que ha dado a la investigación. Se pregunta Fichte si esas nociones pertenecen al primer enunciado, es decir, al *Factum* mismo, o bien al segundo, es decir, a aquel que según su proyecto debe ser deducido a partir del principio lógico de contradicción.

De hecho opta por la segunda posibilidad, puesto que inmediatamente a continuación vuelve a formular el segundo enunciado en los siguientes términos:

*"§. 2. Dos cosas opuestas no pueden ser reunidas más que en un tercero, que no es idéntico ni opuesto a la una ni a la otra. (...). Concepto originario de diferencia que es dado antes que el de limitación. Realidad y negación pueden ser expresadas también como ser y no ser"*<sup>53</sup>.

Pero considerar el concepto de diferencia como anterior al de limitación supone hacer depender este último de una deducción lógica en términos próximos a los de Reinhold. En las páginas que siguen va a avanzar Fichte, a pesar de ello, nociones decisivas, precisamente pensables a partir del elemento material introducido, como lo son las de *Automodificación*

y *Esponaneidad* entendida como causalidad sobre sí mismo<sup>54</sup>, lo que indica que está ya en la senda adecuada. Sin embargo el camino de la deducción sólo quedará explícito cuando abandone el ámbito formal. En la p. 43 hace una nueva recapitulación tratando de integrar los nuevos elementos obtenidos, lo que hace una vez más desde el planteamiento de deducción lógica, si bien los conceptos de Realidad y Negación se han consolidado ya frente a los meros símbolos A y no A. Pero el problema sigue siendo la prioridad dada por Fichte al concepto de diferencia, y por tanto el carácter formal de la deducción. Consciente de que la dificultad está ahí, Fichte se detiene ahí e inicia una investigación acerca del "carácter interno de la diferencia"<sup>55</sup>, al que denomina limitación.

Hemos visto como la noción de limitación surgía precisamente en el momento mismo en el que Fichte se acerca a un planteamiento material. Pues bien, esa investigación de lo que el denomina el carácter interno de la diferencia, es decir, de la limitación, es el último paso en orden a abandonar definitivamente el proyecto meramente formal de deducción, y con él el marco de Reinhold. El resultado será la recuperación del Yo como principio transcendental que aporta lo "material" en la filosofía teórica, justamente lo que había ya avanzado en la *Reseña a Gebhard*.

En la medida en que Fichte ha hecho depender el concepto de limitación del concepto de diferencia, y este a su vez del principio lógico de contradicción, aquel concepto de limitación se desvincula del origen material a partir del cual había sido obtenido, y queda así desvirtuado. El resultado es que el concepto de limitación le lleva a un progreso infinito:

*"Se trata de investigar el carácter interno de la limitación.*

*(están dados los conceptos sintéticos de realidad y negación, y el principio formal de identidad) ... Con ello C sólo puede tener una parte de la realidad A y una parte de la negación no A. Es limitado. En el diferente C, por tanto, hay algo que distinguir nuevamente: es decir una parte de C es opuesta a la vez con la otra y viceversa, y así hacia lo infinito, lo que no tenemos por qué investigar ahora"<sup>56</sup>.*

El concepto de limitación, a pesar de su carga material se convierte así en un concepto formal que no permite encontrar la condición de posibilidad de C. La pregunta por la condición de posibilidad de C se traslada así a la condición de posibilidad de la limitación.

Fichte se vuelve ahora hacia el otro concepto implícito en el principio de conciencia de Reinhold, el de relación, para hacer posible la limitación. Podemos prescindir del curso de la deducción en el que repite expresiones ya conocidas y acudir directamente al resultado de la misma:

*"De esto se seguiría que C se contradice a sí misma y se suprime si debe haber una realidad. C es por tanto no realidad, pero es igualmente no negación: es por tanto limitación de ambas, y sólo pensable en relación a ellas.*

*Correcto: C en cuanto realidad se contradice, también en cuanto negación. Pero qué es si no pienso un efecto? cómo quieres deducir la relación a partir de la limitación sin tener*

*ésta?*"<sup>57</sup>.

La importancia de la pregunta que cierra este texto está en el hecho de que Fichte descubre en ella que la limitación no puede hacerse depender de la relación ni de la diferencia, sino que más bien éstas últimas sólo resultan explicables a partir de aquella. Pero eso quiere decir que hay que abandonar la pretensión de una deducción en términos estrictamente lógicos, de las que ambas dependen, y por tanto hay que acudir a otra vía que permita obtener la limitación, para, a partir de ella, recuperar, entonces sí, relación y diferencia:

*"Limitación sólo se puede pensar (sin contradicción) mediante comparación entre realidad y negación. Pero qué significa comparar? Ciertamente es relación, lo afirmo. Es así, pero cómo deducir a partir de la relación el concepto de efecto? Se puede meramente a partir de la lógica, sin contradicción, sin el principio de razón suficiente? No, luego éste falta en la serie. Cómo obtenerlo?"*<sup>58</sup>.

Con ello abandona Fichte definitivamente la pretensión de una deducción formal, y por tanto abandona también por segunda vez en las EM el aspecto metafísico inseparable de la noción de primer principio de la EPh de Reinhold. El único camino que le queda es el que constituye en realidad su profunda relación con el sistema de Kant, del que se siente continuador. Ha de volver al Yo. Sin embargo el aspecto metafísico está tan inseparablemente unido al proyecto de Reinhold que Fichte duda por un momento si ese

regreso al Yo no exige reiniciar una deducción metafísica a partir del mismo, en los términos intentados al comienzo del escrito:

*"La pregunta sobre la posibilidad de una EPh no es otra que ésta: está todo relacionado en nuestro espíritu como en una cadena, o son posibles varios comienzos? Tal vez no he comenzado correctamente: acaso debería investigar otra vez en el Yo. No, sin el no Yo no hay comparación posible. El primer enunciado permanece el primero. Pero, también el segundo?"<sup>59</sup>.*

El texto resume escueta e intensamente la encrucijada en la que Fichte se encuentra. Si el proyecto de Reinhold es metafísico lo es precisamente por su pretensión de deducir todos los enunciados de la filosofía a partir de un principio. Hemos visto como en el marco de la filosofía teórica Fichte pretendió realizar esa deducción a partir del Yo, y cómo al descubrir la imposibilidad de ese intento sustituye el Yo por el *Factum* expresado en el enunciado: "El yo se opone al no Yo". En posesión de ese primer enunciado, que debería poder ejercer una función análoga al principio de conciencia de Reinhold, retoma Fichte el proyecto de deducción de éste, es decir, retoma un modelo de deducción metafísica, en el que mediante meras relaciones formales a partir del *Factum* debería poder obtenerse el conjunto de la filosofía teórica. Sin embargo, el *Factum* fichteano había sido ya concebido en términos trascendentales, de manera que una deducción metafísica sobre el mismo resultaba impracticable. Así las cosas, Fichte parece tomar conciencia de que no hay más que dos posibilidades:

1.- O bien el planteamiento de una *Filosofía fundamental* en términos metafísicos, es decir, en términos de una deducción a partir de un principio, es equivocada, alternativa a la que responde la pregunta por la posibilidad misma de la *Filosofía fundamental*, entendida en términos de un único comienzo.

2.- O bien, la *Filosofía fundamental* debe ser entendida en esos términos, pero en ese caso el modo de deducción por él adoptado es erróneo, lo que le lleva a preguntarse si no se ha equivocado en el punto de partida.

En realidad lo que están en juego son los dos modelos de deducción, metafísico y transcendental. El primero, por su propia definición, no permite más que un punto de partida. El segundo, al no identificar el principio con el punto de partida, permite comenzar bien por el *Factum* a explicar, como hace Kant, y él mismo Fichte en las EM, o bien por el principio transcendental mismo, como hará Fichte en la GL y en la *nova methodo*. Fichte, no da una respuesta definitiva a la cuestión de cómo deba entenderse la *Filosofía fundamental*, pero respecto de la segunda es contundente: el primer principio permanece como tal. Sin no Yo no es posible comparar. Ello parece inclinar la balanza a favor de la filosofía transcendental, puesto que el análisis del proceso mediante el que llegó al mismo, vino a poner de manifiesto la imposibilidad de un modelo metafísico a partir del Yo. Sin embargo, en la medida en que deja sin responder la primera cuestión, es decir, en la medida en que no extrae las consecuencias derivadas de que el no Yo deba formar parte del primer principio, en esa medida su proyecto queda hipotecado por una ambigüedad fundamental. Una ambigüedad que podemos expresar en los siguientes términos: su sistema obedece a un método y a una concepción transcendental, pero anhela una presentación metafísica,

empujado por la noción misma de primer principio. Y es esta ambigüedad la que está en la base de la mayor parte de los malentendidos, críticas e interpretaciones con las que fue recibida la WL. La GL representará precisamente el momento de mayor acercamiento al momento metafísico de esa ambigüedad. En ella, a pesar de las reiteradas afirmaciones respecto del carácter transcendental de su sistema, éste aparece organizado y presentado como una deducción a partir del primer principio, y por tanto principio como sistema tienen toda la apariencia de un principio y un sistema metafísicos. Entre 1794 y 1797 la mayor parte de los escritos de Fichte están dedicados a combatir las dificultades derivadas de esa apariencia. Las dos *Introducciones*, y la presentación *nova methodo* insisten en la relación entre la WL y el pensamiento de Kant, es decir, entre la WL y la filosofía transcendental.

Lo cierto es que en las *Meditaciones*, verdadero punto de partida de la WL, y a pesar de dejar abierta esa ambigüedad, Fichte se decanta de modo indudable por un planteamiento transcendental, que es el que se corresponde con su trayectoria, con el problema que le ha permitido obtener el Yo, y con él método único que le permite superar las dificultades e insuficiencias de Reinhold. Ante una disyuntiva que parece no permitir salida, algo parecido a una inspiración parece allanar finalmente el camino:

*"Un destello de luz: con el principio meramente formal no puedo avanzar, me lleva al infinito sin hacer posible el Factum, por lo tanto debo tener un más alta, absoluta e incondicionada unidad, que sería tal vez el principio del fundamento, en último término el imperativo categórico. Hasta llegar a él debo concebir el próximo y luego el próximo, y de*

*este modo deben ser dados nuevos hechos de conciencia. Yo y no yo son absolutamente condicionados. Sí, el Yo. Hay algo que hacer con él? Avanza conforme a la incondicionalidad del Yo*"<sup>60</sup>.

Es importante recordar que el *destello de luz* se produce en un momento en el que Fichte ha agotado las posibilidades de deducción conforme al modelo de Reinhold. Un momento, por tanto, en el que pone en duda, bien la concepción misma de la *Filosofía fundamental*, bien el punto de partida por él adoptado. Se pregunta entonces si no debería acaso volver al Yo como punto de partida, y su respuesta negativa es contundente. Sin embargo el *destello de luz* parece dirigirle hacia el Yo como clave de solución a sus problemas, a la vez que se produce inmediatamente después de esa reflexión en la que rechaza la posibilidad de reconsiderar toda la deducción a partir del Yo. Es evidente, por tanto, que la función asignada al Yo en este texto decisivo de las EM, no puede jugar papel alguno en términos de una deducción metafísica, es decir, formal a partir de un principio que sería el Yo mismo. Lo primero que ilumina el *destello de luz* es precisamente esa imposibilidad:

*"Mediante el principio meramente formal no puedo avanzar,  
me conduce al infinito sin hacer posible el Factum"*

La consecuencia que de ello extrae es que debe encontrar una más alta absoluta e incondicionada unidad:

"...en último término el imperativo categórico"

Ahora bien, sabemos que éste no es otra cosa que el Yo mismo, el cual, según el esbozo de la *Reseña a Gebhard* debía jugar como principio de toda la filosofía según la materia. Y la recuperación que aquí hace Fichte del Yo parece apuntar a ese carácter material, toda vez que aparece por contraposición y como alternativa frente a un intento de deducción formal. Pero, según su propia expresión, lo que ese elemento material debería aportar frente al formal es precisamente la capacidad de hacer posible el *Factum*. En términos kantianos, la recuperación de ese principio es claramente trascendental. Nada tiene, pues, de extraño que Fichte se permita acudir al Yo precisamente después de haber negado de modo rotundo que el primer principio pueda ser el del Yo. No puede serlo en el sentido metafísico, pero sí en cuanto condición de posibilidad capaz de explicar el *Factum* de la filosofía teórica. La oposición entre enunciado formal y material es en realidad traducción de la oposición entre deducción metafísica y deducción trascendental. Con arreglo a la primera el Yo no puede tener papel alguno, pues Fichte había descubierto ya en las primeras páginas de las *Meditaciones* la imposibilidad de una deducción semejante a partir del Yo. Con arreglo a la segunda el Yo recupera su papel de primer principio. Ahora bien, entendido en esos términos, el Yo no puede sino jugar como la condición última de todas las síntesis, es decir, de las sucesivas síntesis que una exposición de la filosofía teórica ha de presentar:

"Hasta llegar a él (al Yo, al imperativo) debo concebir el próximo y nuevamente el próximo, y deben ser dados nuevos hechos de conciencia".

Con ello ha encontrado Fichte definitivamente la clave que le permite avanzar en el interior de la *Filosofía fundamental*, y que es ya, a pesar de que el nombre aparezca más tarde, la WL. El imperativo categórico ocupa en ese proyecto que define la WL, el lugar que la Apercepción trascendental jugaba en Kant. Pero el hecho de partida no es sin más la experiencia, sino la unidad de la teoría y la praxis, un *Factum* cuya formulación en la filosofía teórica se expresa mediante el enunciado donde Yo y no Yo se oponen en la conciencia. Frente a éste, el Yo de Fichte se comporta exactamente igual que el Yo pienso kantiano, es condición última de la síntesis encerrada en ese enunciado, y acompaña a todas las representaciones, es decir, a cada una de las síntesis, la última de las cuales, en el sistema de Fichte, es precisamente la síntesis o unidad entre teoría y praxis. Las *Meditaciones*, sin embargo, no realizan este proyecto en su totalidad, puesto que el escrito *Practische Philosophie*, que supuestamente debería haber presentado esa última síntesis, debe quedar interrumpido cuando Fichte es llamado a Jena para ocupar la cátedra de Reinhold. Sin embargo, el proyecto resulta perfectamente acabado en lo que a la filosofía teórica respecta. En la sección siguiente trataremos de seguir el curso de la deducción trascendental contenida en las EM, es decir, el modo en el que Fichte cumple el camino que el mismo se marca en este momento decisivo del manuscrito:

*"Yo y no Yo son absolutamente condicionados. Sí, el Yo. Hay algo que hacer con él? Avanza según su carácter incondicionado".*

## Notas al capítulo 6

1. Cfr., GA, II, 3, "Vorwort", p. 19.
2. O. MARKET, "Fichte y Nietzsche...", p. 116.
3. La diferencia decisiva de Fichte frente a Kant estaría justamente en el hecho de que el *Factum* de la validez cognoscitiva y el *Factum* de la decisión, por utilizar los términos empleados por Felipe MARTINEZ MARZOA (Cfr. *De Kant a Hölderlin*, pp. 15-23, y antes *Releer a Kant*, donde están las premisas del trabajo anterior) no aparecen ya como separados, sino reunidos en un nuevo *Factum*, el de la unidad teoría-praxis, en el interior del cual, sin embargo, cada uno de esos elementos sigue siendo irreductible al otro.
4. GA, II, 3, pp. 181-266.
5. En realidad Fichte divide la obra en tres partes, además de aquella dedicada a las relaciones entre lógica y Eph. La primera dedicada a la deducción de la intuición abarcaría desde la página 26 a la 99. La segunda estaría dedicada a la deducción de los conceptos y abarcaría desde la página 100 a la 129. La tercera estaría constituida por la deducción de las Ideas y abarcaría desde la página 129 hasta el final del texto. Por lo tanto lo que nosotros denominamos *investigación fundamental* pertenecería a la primera parte, y en concreto abarcaría hasta la página 49, en la que una vez resueltos los problemas relativos a la naturaleza del Yo y de la investigación misma, Fichte inicia propiamente la deducción de la intuición. Francesco MOISO, en la obra ya citada, divide las EM en tres partes. La primera de ellas dedicada a lo que denomina el *Primer ensayo de fundación del sistema* y que llegaría hasta la página 48 (cfr., o.c., pp 39-59), la segunda a lo que denomina *la segunda fundación del sistema* y que abarcaría desde la 48 a la 129 (cfr., pp. 60-80) y finalmente una tercera parte que comenzaría en la 129 para llegar hasta el final del texto (cfr., p. 143 y ss.).
6. El término *construcción* no hace aquí referencia a construcción a partir de algo, a deducción, a generación, sino más bien a formulación, en el sentido de que ésta última posibilite una posterior avriguación de las condiciones de posibilidad, una *epagogé*. Cfr., MARTINEZ MARZOA, *De Kant a Hölderlin*, pp. 26-27.
7. "Die Reflexion über den Satz des Bewusstseyns steht ihrer Form nach unter dem logischen Satze des Widerspruchs, so wie jede mögliche Reflexion, aber die *Materie* dieses Satzes wird durch ihn nicht bestimmt", FW, I, p. 5. Edición castellana, p. 62.
8. De hecho la tiene ya en la *Reseña de Enesidemo*, donde Fichte reprocha a Reinhold no haber sabido dar materia al principio (cfr., FW, I, p. 8) y donde esa materia viene caracterizada, de modo consecuente con el esbozo de la *Reseña a Gebhard*, por la libertad, y expresada en la *Tathandlung*.

9. Cfr., GA, II, 3, p. 21.

10. Cfr., en particular los análisis contenidos en la primera parte acerca del parágrafo 7 del VeKaO, así como de la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*.

11. "Jetzt nun die grössere Frage: was soll denn die Materie dieser gedanken seyn? *Gewisse Vorgänge in unsrer Seele*, die den Regeln unsers Geistes nach (...) auf Begriffe gebracht... werden", GA, II, 3, p. 23.

12. "Diese Betrachtungen entblössen auch den falschen Schein der Beschuldigungen Maimons gegen Rhd\_ "Daraus, dass er sich etwas denken könne, schliesse er, etwas müsse seyn". Dieses Etwas, von dem die Rede ist, sind doch Thatsachen unsers Geistes", Ibid.

13. "Elementarphilosophie bewahrheitet sich demnach aus sich selbst; aus ihrer Uebereinstimmung mit sich selbst... Sie hat *innere* Wahrheit. Eine *äussere* findet in ihr nicht Statt... Das ist denn auch, \_ gegen Aenesidemus zu erinnern, \_ die wahre Beweisart Kants", Idem, p. 24.

14. En este sentido nos parece acertada la caracterización que OBERBEIL hace de la *Thathandlung* como principio que funda a la vez el factum y la actividad explicativa del mismo. Cfr., *Die transzendentale Synthesis*, p. 13.

15. Es lo que STOLZENBERG llama el *teorema de la construcción*, que en principio habría tomado de Reinhold. Cfr., o.c., pp. 15 y ss.

16. "Was soll beobachtet werden\_ Beobachten ist empirisch. Giebt es nicht auch reine intellectuelle Anschauungen. Die Formen des Vorstellungsvermögens, von dem eben die Rede ist, werden *rein intellektuell* angeschaut\_ Aber diese Intellectuelle Anschauung gründet sich zum Theil doch erst wieder auf vorhergegangene Aeusserung der Spontaneität, des Denkens", GA, II, 3, p. 24.

17. En este sentido MOISO considera esta noción de intuición intelectual como provisional y dirigida a expresar las operaciones del espíritu. Cfr., o.c., p. 43.

18. "Lässt sich die ganze Philosophie auf ein einziges Faktum aufbauen, oder muss man mehrere zu Hülfe nehmen?... Lässt sich nicht dennoch ein Weg denken von der Einheit der Apperception bis zur pr. Gesetzgebung der Vernunft herauf: u. von ihr wieder zu jener herabzusteigen; welches, das erstere die synthetische, das letztere die analytische Methode wäre.- Könnten diese einander zur Probe dienen?\_ Wohin kommt das Princip der ästhetischen, u. teleologischen Urtheilskraft?", GA, II, 3, p. 26.

19. "Der erste Satz ist der des "Ich"\_ Aber setz dieser nicht schon den Begriff der Vorstellung voraus? Das Ich wird vorgestellt.\_ Aber eben so wohl setz der Satz des Bewusstseyns den des Ich voraus. Allenthalben treffe ich mich auf einen Zirkel", Ibid.

20. En este sentido afirma J.BARATA-MOURA, en un penetrante artículo sobre la noción de materialismo en Fichte "A consciência não é, para Fichte, uma instância última, susceptível de constituir-se em ponto de partida absoluto. É uma instância segunda, derivada; mas não dedutível de qualquer força transcendente. Tudo se dá numa imanência que há de

perscrutar e sondar. A raiz da consciência está na espontaneidade, na capacidade de determinação a partir de si: na liberdade absoluta", "O inimigo da liberdade: sobre o sentido do materialismo para Fichte", en *Dinâmica do pensar. Homenagem a Oswaldo Market*, p. 5.

21. "Was das Ich sey, d.i. wie es zu *denken* sey, davon ist hier gar noch nicht die Rede. Das lässt sich überhaupt dem nicht erklären, der es nicht schon vorher weiss, u. soll nicht erklärt werden", GA, II, 3, p. 27.

22. Que el primer principio no es él mismo susceptible de explicación es algo que Fichte ha mantenido reiteradamente. Significativa esa este respecto la expresión contenida en la carta a Reinhold de 2 de Julio de 1795: "la entrada en mi filosofía es lo meramente no conceptualizable", FBW, carta 246.

23. "Ister Satz./"Das Ich ist anschaulich". "Schaue Dein Ich an". Du bist Dir Deines Ich bewusst"... Wer seines Ich nicht bewusst werden kann, wird ohne Zweifel keinen Anspruch machen zu philosophiren... Der Satz ist bloss durch Anschauung zu beweisen. Wer durch diese Anschauung sich seines Ich wirklich bewusst wird, der bestätigt sich die Wahrheit dieses Satzes", GA, II, 3, pp. 26-27.

24. Sobre esa noción, y el uso de la misma en Wolff, puede verse STOLZENBERG, o.c., pp. 61-62, nota 71.

25. Si bien la distinción entre el Yo empírico y el Yo Inteligible estaba ya dada en la "Reseña a Creuzer". Cfr., O. MARKET, "Ética y racionalidad en Kant", p. 73.

26. "Wie es mit der Ueberzeugung vom Daseyn äusserer Dinge, ..., zu zeigen, ist eben der Zweck einer E.Ph.", GA, II, 3, p. 28.

27. "Um seines Ich bewusst zu werden, muss man dasselbe von etwas unterscheiden können, das Nicht-Ich sey", Ibid.

28. "Um seines Ich sich bewusst zu werden, muss man dasselbe von etwas unterscheiden können, das Nicht-Ich sey. Es muss demnach möglich seyn, sich auch eines Nicht-Ich bewusst zu werden\_/ \_ Erklärung. Es kommt hier "Unterscheiden" vor: damit wird aber keineswegs ein Unterscheiden durch Begriffe, sondern bloss durch die Anschauung verstanden", Ibid.

29. "Ja wohl, wenn Du Dir schon ein nicht-A, vorstellst, so kann es allerdings nicht A seyn: aber Du behauptest, dass zur blossen Vorstellung A.- nothwendig ein nicht A. gehöre.- Nemlich zur Möglichkeit sich die Vorstellung A zu denken - wie willst Du das beweisen - Der Mittelsatz ist der - *Nichts kann zum Bewusstseyn kommen (angeschaut werden) wenn nicht zugleich etwas anderes verschiednes angeschaut wird.* Dieser ist zu erweisen... Mein inneres Gefühl ist dafür, dass der zu erweisende Satz wohl wahr sey; aber wie in aller Welt ist er zu erweisen.- Der Satz des Widerspruchs ist bloss analytisch.- Mein Verfahren ist synthetisch.- Also das dritte: wo könnte es seyn, da ich erst 2. Sätze habe / Rhd. macht sich's bequemer; beziehen u. unterscheiden beweis't er durch einander", Idem, p. 29.

30. En posteriores presentaciones, en particular en la *nova methodo* la intuición intelectual podrá aparecer ya sin dificultades como primer principio. Pero en ese momento Fichte aborda la presentación de su sistema de un modo distinto, lo que además le resulta posible gracias a la investigación llevada a cabo en las EM y en la GL. Aquí estamos en una fase inicial en la que Fichte se ve obligado a realizar tentativas para llevar a cabo uno de los pensamientos más novedosos de su tiempo. Justamente porque a la altura de la *nova methodo* no hay ya una división de la filosofía en teoría y praxis, es por lo que la intuición intelectual puede ejercer sin problemas como principio. En las EM el problema es encontrar la libertad en el ámbito de lo teórico, porque el punto de partida es lo teórico, aunque considerado desde la exigencia de su unidad con lo práctico. Desde semejante punto de partida, la intuición intelectual como principio resulta problemática. Tal vez esto justifique el silencio sobre la misma en la GL, donde la distinción entre parte teórica y práctica se mantiene.

31. "Wohl. Aber A kann seyn, ohne nicht-A. - -A ist nicht die Bedingung von A. Denn das widerspricht geradezu dem ersten Satze", GA, II, 3, p. 29.

32. "Der zweite Satz kann nicht *gefolgert* werden, sondern er muss als Grundsatz vorausgeschickt werden", Ibid.

33. "Beide Anschauungen, die des Ich, u. die des Nicht-Ich scheinen gleich nothwendig; keine setzt die andere voraus, keine lässt sich aus der andern beweisen. Um ein Ich zu denken muss ich mir nothwendig ein Nicht-Ich denken\_ Dies ist also die erste nothwendige Synthesis. Das erste subjective was wir antreffen, das uns gleich zu Anfange auf das Charakteristische endlicher Geister; in unsern Zirkel verweis't, den wir nicht überschreiten können.\_ Aber K. will ja, scheint es, aus der Nothwendigkeit das Ich zu denken, die Nothwendigkeit des Nicht-Ich beweisen \_ Das denn nun wohl nicht \_ Das wäre demnach jene Kantische Voraussetzung der Erfahrung, die ihr mir dann wohl würdet stehen lassen.\_ Beide Nothwendigkeiten sind kein Schluss sondern sie sind unmittelbar sicher", Idem, p. 30

34. A nuestro entender este texto es de extraordinaria importancia para comprender no sólo las EM, sino el sentido de toda la WL. Contra cualquier interpretación que pretende ver un regreso a posiciones precríticas en Fichte, la filosofía de éste aparece íntimamente vinculada al proyecto kantiano, y la noción de primer principio sólo tiene sentido en referencia a la finitud, como su condición inmanente. No hay, pues, algo así como una dependencia ontológica de lo finito respecto de lo absoluto, sino una explicación transcendental de la finitud. Sobre este punto nos parecen especialmente acertadas las explicaciones de L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della Libertà*, pp.189-96.

35. En sentido señala acertadamente OBERBEIL que el primer principio no es "anterior" ni históricamente ni siquiera genético-transcendentalmente al mundo real fenoménico, sino que se trata de su condición inmanente al sistema. Cfr., o.c., p. 15.

36. GA, II, 3, p. 26.

37. Ibid.

38. En este sentido afirma Eusebi COLOMER: "De ahí la inflexibilidad fichteana de deducirlo todo a partir del Yo. Pero esa exigencia que suena a exagerada, cobra un sentido bastante más plausible, si se cae en la cuenta de que esta pretendida deducción no tiene un

sentido formal, sino lógico transcendental. Deducir no quiere decir en Fichte sacar lo particular de lo universal, sino dar cuenta refleja del contenido empírico de la conciencia inmediata", *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. II El idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*, p. 32.

39. "Der Satz könnte so heissen.

*Wir werden uns eines Ich, u. eines davon unterschieden \_ dieses entgegengesetzten Nicht-Ich bewusst.*- U. das wäre ein nicht zu läugnender Grundsatz.

1. Satz "Im Bewusstseyn wird das Ich einem Nicht-Ich entgegengesetzt."

1.) alle Unterscheidung ist nur durch Gegensatz möglich 2.) Welches von den beiden entgegengesetzten das Ich, welches das Nicht-Ich sey, giebt die Anschauung: \_ aber wie? das Ich wird ursprünglich thätig, substanzialisch \_ das Nicht-Ich leidend betrachtet", GA, II, 3, p. 30.

40. El propio Fichte resume muy bien el proceso y el proyecto en la nota de la p. 123 a la que ya hicimos referencia, y en la que tras la expresión *ein Blitzgedanke* señala el tránsito de la intuición al concepto y de éste a la filosofía moral, haciendo depender todo el proceso de la libertad.

41. "Der folgende 2te Satz nun muss aus dem Satze des Widerspruchs sich beweisen lassen. 2. Satz. \_ "Wie können entgegengesetzte in Einem *vereinigt* werden? \_ Das ist die Frage, die jener Satz aufgibt. \_ Ursprünglich haben wir nichts als Identität und Gegensatz. Diese müssen hier angewendet werden", GA, II, 3, p. 31.

42. "2.Satz. Entgegengesetzte Dinge können nicht in Einem vereinigt werden, ohne durch ein von beiden verschiednes drittes, welches theils mit dem einen übereinkomme, u. dem andern entgegengesetzt sey, theils mit dem einen übereinkomme, u. dem andern entgegengesetzt sey. \_ Erklärung. \_ Hier kommt das Wort *vereinigen*: auch übereinkommen. \_ Was heisst das: Identität. \_ diese wäre erklärt genug.- Also vereinigen heisst zwischen A. u. B. ein drittes C. hervorbringen, das beide gleich sey. \_ Identität, u. Gegensatz sind nun erklärt genug", Ibid.

43. "A=A.

Nicht A = Nicht A. A entgegengesetzt. Nicht A.

A = Nicht A in C. \_ Was ist C. nicht *entgegengesetzt* A. nicht entgegengesetzt Nicht A. \_ Aber auch nicht A noch nicht A. Also ein nicht *entgegengesetzt*, sondern *verschiednes*. \_ Wie unterscheidet sich ursprünglich *verschieden* von *entgegengesetzt*./ Wird vielleicht hier erst Verschiedenheit gegeben. richtig. Verschieden ist nicht *identisch*, u. nicht *entgegengesetzt*. \_ insofern es nicht entgegengesetzt ist, muss es identisch, u. in sofern es nicht identisch, muss es entgegengesetzt seyn. \_ Das ist die einzige ursprüngliche Definition; sie ist nur negativ. Es ist noch nichts gegeben, als identisch u. entgegengesetzt, u. daraus muss definirt werden, u. das giebt vor's erste nur eine negative Definition. \_ Mithin  $C = C$  (C ist Einheit) \_ In  $C A = \text{Nicht } A$ . \_ gäbe den materiellen Satz der Synthesis des Verschiednen zur synthetischen Einheit", Idem, pp. 31-32.

44. "Die Aufgabe  $A = \text{Nicht } A$  in C. laut Postulat des ersten Paragraph. - Wie muss dem Satze des Widerspruchs nach, den einzigen, den wir haben, C. seyn? \_ Diese Aufgabe ist zu finden, u. durch sie ein neuer Satz.

$C = C$ .  $C = A$ .  $C = \text{Nicht } A$ . woraus folgt  $A = \text{Nicht } A$ . \_ was sich laut den obigen widerspricht.

$C$  entgegengesetzt  $A$ , entgegengesetzt  $\text{Nicht } A$ . Was der Voraussetzung widerspricht. Mithin  $C$ . *verschieden* von  $A$  u. *verschieden* von  $\text{Nicht } A$ .

$C = C$ . der so ausgedrückt wird.  $C = A$  u. entgegengesetzt  $A$ .  $C = \text{Nicht } A$  u. entgegengesetzt  $\text{Nicht } A$ ", Idem, pp. 35 y 36.

45. "2.) Die Vorstellung wird von beiden, \_ S. u. O. unterschieden. Mithin  $C$ . Grundsatz der Verschiedenheit", Idem, p. 35

46. " $C = C$ .  $C$  entgegengesetzt  $A$  u.  $= A$ .  $C$ . entgegengesetzt  $\text{Nicht } A$  \_ u.  $= \text{Nicht } A$ ...", Idem, p. 36.

47. "O ich treibe mich im Zirkel; dass  $C$ . von  $A$  u. von  $\text{Nicht } A$ . *verschieden* seyn sollte, ist schon oben erwiesen. \_ Also nur gleich die Zuflucht zum  $x$ . genommen", Idem, p. 37.

48. " $x$ . wird willkürlich angenommen. Willkürlich annehmen heisst *beziehen*...  $x$  aequirt  $A$  u.  $C$ . setzt aber zugleich  $A$  u.  $C$ . entgegen.  $x$  aequirt  $C$  u.  $\text{Nicht-}A$ , u. setzt zugleich  $C$ . u.  $\text{Nicht-}A$  entgegen. \_ (Die Vorstellung wird auf Ich bezogen, u. umgekehrt. Sie wird auf's Nicht-Ich bezogen u. umgekehrt.)", Ibid.

49. "Entgegensetzen, u. indentisiren zugleich aber nennt man beziehen./ Etwa die synthetische Einheit der Apperception? besteht die nicht durchgängig in Beziehen?", Idem, p. 40.

50. Cfr., Idem, p. 39.

51. "So wenig Antithesis ohne Synthesis, oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist; ebenso wenig sind beide möglich ohne Thesis: ohne ein Setzen schlechthin, durch welches ein  $A$  (das Ich) keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss schlechthin gesetzt wird", FW, I, p. 115.

52. " $C$ . wird mit Realität vereinigt, u. ihr entgegengesetzt. abhängige Realität, *Dependez*, \_ Realität die nicht von Realität abhinge. Realität u. Substanz.  $C$ . wird mit Negation vereinigt, u. ihr entgegengesetzt., Negation, die etwas afficirt \_ Ursache \_  $C$ . wird vereinigt u. entgegengesetzt der Substanz, u. der Ursache. \_ Wechselwirkung. Ich wirkt aufs nicht Ich, Nicht Ich aufs Ich. Limitation. Limitation zeugt Konkurrenz. \_ Hell u. klar. jezt ist nur die Frage, wo gehört die Erinnerung an Realität, Negation, Limitation hin. noch in den ersten § oder in den zweiten", GA, II, 3, p. 39.

53. "§. 2. Zwei entgegengesetzte Dinge können nicht vereinigt werden, als in einem dritten, welches weder mit dem einem, noch mit dem andern identisch, noch auch dem einen oder dem andern entgegengesetzt sey. (Beweis wie oben) Ursprünglicher Begriff der Verschiedenheit der hier zuerst gegeben wird/ der Limitation./ Realität, u. Negation können auch ausgedrückt werden wie Seyn, u. Nichtseyn", Ibid.

54. Cfr., Idem, p. 43.

55. Cfr., Idem, p. 44.

56. "Ist zu untersuchen der innere Charakter der Verschiedenheit. (Gegeben sind die synthetischen Begriffe der Realität, u. Negation; u. der formelle Satz der Identität... Mithin kann C. nur einen Theil der Realität A. u. einen Theil der Negation Nicht-A haben. Es ist limitirt. In dem verschiednen C. ist also selbst wieder etwas zu unterscheiden; d.i. ein Theil von C. ist entgegengesetzt, u. gleich zugleich mit dem andern Theil von C. u. umgekehrt. \_ / u. so geht es denn fort, was wir jetzt nicht weiter zu untersuchen haben, in's Unendliche", Idem, pp. 44-45.

57. "Daraus aber würde folgen dass C. sich selbst widerspräche, u. aufhÖbe, wenn es eine Realität seyn sollte. C. ist also nicht Realität, es ist aber eben so wenig Negation: es ist demnach Limitation beider, u. ist nur denkbar in Beziehung auf sie. Richtig C. als Realität angenommen widerspricht sich \_ als Negation gleichfalls; aber was ist es - ohne dass ich eine Wirkung denke. / Wie willst Du nur aus Limitation *Beziehung* ableiten? \_ ohne *schon sie zu haben*", Idem, p. 47.

58. "Limitation lässt sich nur (ohne Widerspruch) denken durch Vergleichung mit Realität u. Negation \_ was aber heisst vergleichen; \_ seiner Identität, u. seines Gegensatzes nach denken./ ist das schon *beziehen*: ich behaupte es. \_ / Wohl es sey; aber aus diesem Begriffe des Beziehens den der Wirkung abzuleiten? Bloss aus dem logischen; ohne Widerspruch verstehen: \_ ohne den Satz des zureichenden Grundes? Nein; also *der* fehlt in der Reihe. \_ Wo soll dieser herkommen?", Ibid.

59. "Die Frage über die Möglichkeit einer Elementarphilosophie ist keine andere, als die: hängt alles in unserm Geiste an *Einer* Kette zusammen, oder giebt es mehrere Anfänge. \_ Oder hab' ich nur nicht recht angefangen: hätte ich dem Ich erst weiter nachspüren sollen. \_ Nein, ohne Nicht-Ich habe Ich keine Vergleichung. Der erste Satz bleibt der erste Satz; aber auch der zweite?, Idem, p. 48.

60. "Ein Lichtfunke: mit dem blossen formellen Grundsatz komme ich nicht fort, der treibt mich in's unendliche hinaus; ohne das Factum möglich zu machen: \_ also ich muss einen unbedingten, absoluten, eine höchste Einheit haben: / das wäre vielleicht der Satz des Grundes/ zuletzt der categorische Imperativ \_ Bis dahin muss ich immer den nächsten u. wieder den nächsten, u.s.f. ergreifen; u. werde wohl neue Thatsachen des Bewusstseyns zugeben müssen. \_ Ich, u. Nicht-Ich sind selbst absolut bedingt \_ Ja, das Ich. \_ ist etwa da was zu machen? Gehe der Unbedingtheit des Ich nach. \_", Ibid.

## Capítulo 7

### EL JUEGO TRANSCENDENTAL DEL PRINCIPIO

#### § 18. La concepción trascendental de Salomon Maimon

A lo largo de las páginas precedentes hemos ido presentando el proceso mediante el cual Fichte asimila e interpreta la filosofía de Kant. Hemos visto como desde el primer momento se entrega a la tarea de explicar la filosofía crítica como una unidad, en la que teoría y praxis aparecen conciliadas. Es este pensamiento el que le lleva a la noción del Yo, a la que más tarde, como fruto de su lectura de Reinhold, encomienda la función de convertirse en primer principio de la BPh. Precisamente es en las EM donde por primera vez intenta Fichte construir un sistema partiendo del Yo. Y es por ello por lo que las primeras páginas de las EM constituyen una lucha de Fichte por integrar en el marco de un sistema metafísico y formal como el de Reinhold, un principio concebido como trascendental. El resultado de esa lucha es, como acabamos de ver, la recuperación del Yo en cuanto condición última de la posibilidad de las sucesivas síntesis en las que la presentación de la unidad teoría y praxis consiste<sup>1</sup>.

Esto supone que el Yo debe reunir dos condiciones:

1.- En primer lugar debe acompañar a todas las síntesis.

2.- En segundo lugar debe aparecer como la condición última de la todas ellas,

y en definitiva del *Factum* único constituido por la unidad teoría-praxis.

El problema para Fichte es, por tanto, explicar en qué medida el Yo práctico puede reunir esas dos condiciones la unidad teoría y praxis consiste.

En 1790, es decir, unos tres años antes de la fecha de redacción de las EM, se había publicado en Alemania una obra en la que podía leerse lo siguiente:

*"En lo que a mí respecta, afirmo con los Idealistas, que mi Yo ciertamente es una mera Idea (en la medida en que no es pensado ni determinado por nada), pero es a la vez un objeto real, porque según su naturaleza no puede ser determinado por nada que no sea él mismo. Y añado que si bien en sí mismo no puede ser determinado como un objeto, puede sin embargo ser pensado en sus modificaciones como un objeto mediante una aproximación al mismo que va hacia el infinito"*<sup>2</sup>.

El autor de estas palabras no es otro que Salomon Maimon, y la obra a la que pertenecen es el *Ensayo sobre la filosofía trascendental*, obra a la que Kant dispensó una gran acogida. El texto citado, aislado del resto de la obra, nos recuerda ciertamente a una música que podríamos llamar fichteana, pero no parece en principio guardar excesiva relación con el problema de las dos condiciones que el imperativo categórico debe cumplir en las EM. Sin embargo, si hemos decidido comenzar por este texto esta parte de nuestra

exposición es porque en él se contiene ya un elemento que sí conocemos del Yo fichteano. En realidad propiamente hablando, y al margen de la pretensión fichteana de que el Yo reúna teoría y praxis, lo que precisamente va a tratar de mostrar en las *Meditaciones*, la única característica incuestionable que conocemos del Yo es que se trata de una autoactividad que se caracteriza por determinarse a sí misma<sup>3</sup>.

Pues bien, en otro lugar de la misma obra, refiriéndose al Yo, encontramos la siguiente expresión de Maimon:

*"El señor Kant considera al Yo como objeto de la sicología por un en sí, una representación vacía según el contenido, y por tanto a todos los enunciados a partir de él como paralogismos.*

*Yo, en cambio, considero al Yo como una intuición pura a priori que acompaña todas nuestras representaciones, aunque no podemos dar ningún rasgo de esa intuición, puesto que es completamente simple..."<sup>4</sup>.*

Maimon, pues, parece haber pensado a esa noción, absolutamente indeterminada y determinable por sí misma, como reuniendo una de las dos condiciones que el Yo de Fichte necesita para llevar adelante el proyecto de las EM. La primera condición era la posibilidad de acompañar a todas las síntesis, es decir, a todas las representaciones. La segunda condición exigía que el principio fuera capaz de explicar la posibilidad de las síntesis a las que acompaña. Y en el caso concreto de Fichte en las EM esa posibilidad se formulaba en

la pregunta acerca de la posibilidad de pensar C como el lugar donde A y no A, Yo y no Yo se reunían. En su momento vimos como a lo largo del proceso de deducción de C, y en el interior de una deducción formal, Fichte había intentado resolver sus dificultades abandonando momentáneamente el carácter formal dado al Yo en interior de lo que hemos denominado el *Factum* de lo teórico. Eso supuso dejar de pensarlo como A, para pasar a pensarlo como dotado de un contenido. Y ese contenido no era otro que la capacidad de automodificarse:

*"El Yo debe actuar de nuevo sobre el no Yo mediante la representación (por tanto inmediatamente sobre la representación, automodificación). Automodificación, causalidad sobre sí mismo significa espontaneidad"<sup>5</sup>.*

Pero en aquel momento todavía no había Fichte abandonado el proyecto de deducción formal. Esto lo hace en el párrafo en el que alude al *destello de luz* y que culmina precisamente volviendo hacia el Yo como condición transcendental. Ahora bien, si el *destello de luz* supone, como el mismo Fichte dice, abandonar el proyecto formal, debe suponer a la vez la recuperación de ese rasgo del Yo. Y como quiera que esa recuperación pretende ser transcendental, la caracterización del Yo como autodeterminación ha de tener algo que ver con las condiciones exigidas al Yo. En concreto, ¿puede residir en ese rasgo del Yo, inmanente al *Factum* de lo teórico, la segunda condición exigida al principio transcendental?

Como resultado de una investigación que presenta como la búsqueda de la posibilidad objetiva de una síntesis en general<sup>6</sup> expone Maimon lo siguiente:

*"O más brevemente, según espero, cualquiera debe admitir que fundamentos distintos no pueden tener una misma consecuencia; pues si son completamente diferentes, esto es, la posición del uno implica la anulación del otro, entonces es indudable que cuando A es el fundamento (condición) de algo, entonces no A (o la superación del fundamento) no puede ser a la vez el fundamento de ese algo. Si en cambio no son completamente distintos, sino sólo en parte distintos y en parte iguales, entonces puede ser que si A es el fundamento de algo, a la vez B, sólo en la medida en que coincide con A sea también fundamento de ese algo, y en esa medida el fundamento de ese algo no es A o B sino lo común a ambos"<sup>7</sup>.*

Estas palabras nos recuerdan inmediatamente al problema al que se había enfrentado Fichte a la hora de establecer el *Factum* de lo teórico en las *Meditaciones*: "en la conciencia el Yo se opone al no Yo". Vimos como a la hora de buscar la condición de posibilidad de esa oposición, Fichte había establecido que en C esos dos elementos debían ser diferentes, pero a la vez debían ser idénticos. Exactamente, pues, la misma solución que da aquí Maimon. Ahora bien, para éste la condición de posibilidad debe residir precisamente en aquello que ambos tienen en común. Y a ese fundamento le llama condición, en un el curso de una investigación que había presentado como la de las condiciones de la posibilidad objetiva de una síntesis. A primera vista esta fórmula de Maimon no parece guardar una clara relación con la segunda exigencia que debe cumplir el Yo de Fichte, la de ser precisamente condición de posibilidad de la síntesis. Sin embargo esa relación se aclara algo más a la luz

de las siguientes palabras del mismo Maimon:

*"El fundamento de un objeto es una regla o condición, según la cual el objeto puede ser representado....Fundamento en sentido amplio es el sujeto pensado como fundamento del juicio<sup>8</sup>.*

Y unas páginas más abajo ejemplifica Maimon en los siguientes términos

*"Cual es el fundamento de que la línea recta sea el camino más corto entre dos puntos? Y la respuesta es: porque es una línea recta, esto es, el fundamento del predicado está en el sujeto mismo"<sup>9</sup>.*

Ahora bien, todas estas expresiones dependen en realidad del carácter indeterminado que Maimon atribuye al sujeto y del carácter de determinación que atribuye al predicado<sup>10</sup>. Si el sujeto puede ser fundamento, y por tanto también condición de la síntesis, es precisamente por su carácter indeterminado, por su capacidad de recibir determinaciones, cada una de las cuales es una síntesis, pero contenida como posible en el sujeto del mismo modo que el predicado "recto" está contenido en el sujeto línea como una determinación de la misma<sup>11</sup>. De manera que en la fórmula de Maimon que explica la condición de posibilidad objetiva de una síntesis, es la estructura determinabilidad-determinación la noción decisiva.

Pues bien, lo que definía el Yo de Fichte era precisamente su capacidad de autodeterminación, una absoluta indeterminabilidad capaz de autodeterminarse. Eso quiere decir que el Yo de Fichte, tal como fue concebido en un período incluso anterior a su conocimiento de Reinhold, contenía ya en él la estructura mediante la cual Maimon explica la condición de posibilidad de la síntesis. Es decir, en juego con la explicación mostrada por Maimon, es capaz de ser condición de posibilidad de la síntesis, que era lo que Fichte necesitaba para que el Yo jugara como principio transcendental. El sistema de Maimon parece, pues, haber explicitado y explicado, de un modo muy próximo al Yo fichteano, las dos condiciones que Fichte necesitaba:

- El Yo acompaña a todas las representaciones

- La estructura del Yo coincide con la explicación dada por Maimon a la condición de posibilidad de la síntesis.

La pregunta surge inevitable. ¿Hasta qué punto es deudor Fichte del pensamiento de Maimon? La literatura que se ha ocupado del tema parece inclinarse a reconocer esa deuda. ERDMANN habla de Maimon como de un tránsito entre Kant y Fichte<sup>12</sup>. KUNTZE hace un inventario de elementos que Fichte parece tomar de Maimon<sup>13</sup>. También GUEROULT muestra las analogías de tal modo que parece difícil resistirse a reconocer esa influencia<sup>14</sup>. Por su parte CASSIRER afirma sobre las coincidencias entre ambos que "no es, en realidad, sino la expresión de una afinidad sistemática mucho más general, que penetra hasta las últimas profundidades del planteamiento mismo del problema"<sup>15</sup>.

El propio Fichte cita reiteradamente a Maimon en sus primeros escritos<sup>16</sup>. En las *Meditaciones* aparece una primera mención en la que se hace cargo de las críticas de Maimon a Reinhold<sup>17</sup>, lo que evidencia que en el momento de redactar el texto le tiene presente. Algo que resulta de gran interés si tenemos en cuenta que algunos de los argumentos de Maimon frente a las críticas de *Enesidemo* contra Reinhold, en particular en lo que a la cosa en sí respecta, coinciden con los del mismo Fichte<sup>18</sup>, y consideramos a la vez que las *Meditaciones* son el primer intento de Fichte por desarrollar un sistema propio frente al de Reinhold. En la Introducción del escrito *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* hay una referencia a las "exigencias de los escépticos" entre los que parece presumible que incluye a Maimon junto a *Enesidemo*<sup>19</sup>. En la GL cita el escrito de Maimon *Sobre los progresos de la Filosofía*, del que dice que es bien digno de ser leído<sup>20</sup>. En carta a Reinhold del marzo-abril de 1795 se expresa en términos de especial respeto para el talento de Maimon y su aportación a la filosofía de Kant<sup>21</sup>.

Todo ello parece confirmar que el pensamiento de Maimon forma parte del contexto en el que Fichte ha formado la WL. Ello no supone en ningún caso afirmar que Fichte se haya apropiado del pensamiento de Maimon. La noción del Yo como absoluta determinabilidad precede al conocimiento que Fichte tiene de la obra de aquél<sup>22</sup>. La idea fichteana del Yo, en la medida en que ha sido pensada paso a paso a lo largo de un camino que hemos recorrido con Fichte no se debe tampoco a Maimon. Más aún, las pretensiones de uno y otro filósofo son en lo más radical opuestas, puesto que Maimon afirma un escepticismo que él llama transcendental, mientras que Fichte pretende asegurar mediante el Yo una ciencia que acaba definitivamente con los argumentos escépticos. En concreto donde Fichte afirma la unidad de teoría y praxis como *Factum*, es donde Maimon se aparta de Kant,

en la cuestión del *quid facti*<sup>23</sup>. Y sin embargo la combinación de distintos elementos pensados por Maimon parece facilitar el camino a Fichte, una vez integrados en su concepción del Yo.

Y justamente ese proceso, mediante el cual los elementos de una concepción trascendental y escéptica se integran en un sistema que pretende superar definitivamente el escepticismo, se produce en las *Meditaciones*. Las nociones de Maimon ajustaban de modo tan adecuado a las necesidades del Yo práctico que Fichte había convertido en principio de unidad de teoría y praxis, que le bastaba a Fichte subordinar esos elementos al principio del Yo, para poner a su servicio el sistema escéptico de Maimon, y permitir así al Yo jugar como principio trascendental. Porque justamente lo que convertía en escepticismo la concepción trascendental de Maimon era el rechazo de la cuestión de *hecho* kantiana. Pero en el caso de Fichte toda la investigación que le ha conducido al Yo se basa en una cuestión de hecho que abarca además la unidad teoría y praxis: aquella presuposición kantiana de la experiencia que le hemos visto afirmar en las EM. Resuelto ese problema bastaba con hacer jugar las ideas de Maimon al servicio de la fundamentación trascendental del *Factum*, para que éstas perdieran el sentido escéptico. Y de hecho la primera alusión que Fichte hace de Maimon es también una de las pocas ocasiones en las que parece estar de acuerdo con Reinhold:

*"Estas observaciones descubren también la apariencia de la acusación de Maimon contra Reinhold. De que algo debe ser pensado deduce que debe darse algo". Ese algo del que se trata, son únicamente hechos de nuestra conciencia*<sup>24</sup>.

Una vez obtenido el *Factum* de lo teórico, y orientada debidamente la investigación en términos transcendentales mediante la apelación a la incondicionalidad del Yo práctico, el camino queda libre para realizar la explicación material y transcendental mediante unas fórmulas como las de Maimon, que siendo transcendentales, dejan ya de ser escépticas e incorporan justamente la posibilidad de explicación material buscada por Fichte para superar el modelo metafísico.

En primer lugar hay que recordar que en cierto modo el problema que se presenta a ambos es el mismo. Se trata de explicar las condiciones de posibilidad de la síntesis. En el caso de Fichte ésta venía expresada en los términos: "en la conciencia el Yo se opone al no Yo". El destello de luz parecía abrir una nueva fase en la investigación. En efecto, en la página siguiente al párrafo donde Fichte ha decidido recuperar el Yo, vuelve a comenzar la exposición de toda la Filosofía fundamental desde el comienzo:

*"Completamente desde el comienzo. Postulado. Parágrafo 1.  
En la conciencia el Yo se opone al no Yo. Este principio se  
determina mediante el Factum que expresa y mediante sí  
mismo"*<sup>25</sup>.

El principio es el mismo que en las páginas precedentes Fichte había intentado explicar sin éxito. Sin embargo ahora, después de enunciar el principio, Fichte hace una serie de afirmaciones que expresan de modo indubitable que es éste y no otro el principio buscado, y que parecen referirse a un rasgo que Reinhold había predicado de su principio de conciencia, y que *Enesidemo* había contradicho.

Frente a una análoga caracterización del *principio de conciencia* por parte de Reinhold, había reprochado *Enesidemo* que ese principio no se determinaba por sí mismo, en la medida en que era determinado por el principio de contradicción. En la *Reseña de Enesidemo* Fichte se hace cargo de esa objeción precisamente recordando un texto de Reinhold en el que éste señala que el *principio de conciencia* se determinado sólo formalmente por el de contradicción, pero no materialmente. Y añade Fichte a continuación:

*"Si a pesar de todo la observación de Enesidemo debe tener un sentido correcto, entonces tiene que atribuir al principio de contradicción, aparte de su validez formal, también una real- si bien él nunca se ha pronunciado claramente sobre esto-, es decir, tiene que suponer o aceptar en el espíritu un hecho cualquiera que funde originariamente este principio. Lo que esto signifique se esclarecerá enseguida"*<sup>26</sup>.

E inmediatamente pasa Fichte a hacerse cargo de otra objeción de *Enesidemo* contra Reinhold: el principio de conciencia no se determina a sí mismo, toda vez que es determinado por las nociones de relación y diferencia. Ante lo cual, Fichte, después de mostrar su conformidad con esta objeción de *Enesidemo*, se pregunta:

*"Pero cómo [explicarlos] si precisamente la indeterminación e indeterminabilidad de estos conceptos señala un principio fundamental superior y aún por investigar, una validez real del*

*principio de identidad y oposición? ¿Cómo, si el concepto de relación y diferencia sólo pueden determinarse mediante la identidad y la oposición?"<sup>27</sup>.*

Pues bien, la caracterización que hace Fichte del principio en las *Meditaciones* revela que es consciente de haber superado esa carencia del principio de Reinhold, lo que justamente aparece vinculado al abandono del proyecto formal de deducción a partir del "Lichtfunke". Ahora bien, la única diferencia que el "Lichtfunke" ha introducido es precisamente la apelación al imperativo categórico, es decir, al Yo. Ello revela que la sola mención del Yo debe ir acompañada por una capacidad explicativa incorporada al mismo que Fichte en ese momento no explicita, y que es la que le permite superar la dificultad de Reinhold. Y esa capacidad explicativa no es otra que la incorporada en aquella fórmula de Maimon según la cual la condición de posibilidad de la síntesis viene dada por el sujeto en cuanto absoluta determinabilidad. Desde ese presupuesto había podido afirmar Maimon ante el mismo problema que Reinhold resolvía con las nociones de relación y diferencia:

*"...son en cambio diferentes en parte y en parte idénticos, entonces cuando A es el fundamento de algo, puede B serlo a la vez sólo en la medida en que es idéntico con A, y en ese caso no es A ni B el fundamento de ese algo, sino sólo lo que es uno en ambos"<sup>28</sup>.*

El juego del principio de determinabilidad hace posible establecer el fundamento de la síntesis, mediante la noción de divisibilidad (limitación) incorporado al mismo, y evitan

la vaguedad y el regreso infinito de las nociones de relación y diferencia utilizados por Reinhold.

Inmediatamente antes del "Lichtfunke" Fichte había vislumbrado la fuerza explicativa del concepto de limitación, y había visto incluso que la noción de relación debía depender de él:

*"¿Cómo quieres obtener el concepto de relación a partir del de limitación sin tener ya éste?"<sup>29</sup>.*

A partir de ese momento el problema es encontrar el concepto de limitación. Y es ahí donde el "Lichtfunke" se introduce para dar un nuevo curso a la investigación:

*"Con meros principios formales no puedo continuar, me llevan al infinito sin hacer posible el Factum, debo tener por tanto un unidad absoluta e incondicionada, que sería tal vez el principio del fundamento, en último término el imperativo categórico"*

Pero no se introduce como un principio metafísico, sino con el objetivo de hacer posible el *Factum*, es decir, de hacer posible la síntesis, para la cual la noción decisiva a la que Fichte había llegado era precisamente la noción de limitación. Ciertamente Fichte no da más explicaciones en este punto, pero no es de esperar que las de en un escrito no dirigido al público y sí sólo a clarificar su propio pensamiento. Sin embargo resulta evidente que la

noción del Yo como fundamento en ese preciso lugar sólo tiene sentido si en ella se está pensando una estructura capaz de hacer posible la limitación y con ella el *Factum*. De hecho el imperativo categórico no vuelve a aparecer de modo explícito hasta un momento muy posterior de las *Meditaciones*, y sin embargo Fichte da por resuelto el problema que le había venido ocupando, lo que parece confirmar que el imperativo categórico está pensado ya aquí como reuniendo aquellas dos condiciones exigibles a un principio transcendental, y que Maimon, a su modo, había ya pensado con anterioridad.

O dicho con otras palabras, si el pensamiento del Yo no vuelve a aparecer de modo explícito, y sin embargo Fichte da por resuelto el problema, es decir, da por resuelta la posibilidad de la síntesis, es porque en cada síntesis lo está pensando como acompañando a ésta (primera condición), y haciéndola posible de modo inmanente (segunda condición). En realidad, como tendremos ocasión de mostrar, la fuerza explicativa del Yo como determinabilidad y automodificación reaparecerá una y otra vez bajo distintas formas en los momentos decisivos de las *Meditaciones*, es decir, acompañará cada uno de los momentos culminantes de la deducción de los nuevos hechos de conciencia a los que se refiere en el *destello de luz*, haciéndolos posibles. Estamos, pues, ante todo un programa de filosofía transcendental:

*"En último término el imperativo categórico. Hasta llegar allí  
debo concebir sucesivamente nuevos hechos de conciencia..."*

Pero si estas palabras son todavía un tanto balbucientes y suponen el comienzo, en un momento ya muy avanzado de las EM, casi al inicio de la tercera parte, confirma Fichte

en una nota, y ante el camino recorrido, el sentido de las mismas:

*"Un pensamiento relámpago: cuanto más alto se eleva la representación al puro Yo en la conciencia, tanto más se convierte de nuevo en no Yo lo que antes era Yo... Creo que se trata siempre de una triada. Yo, mediación, no Yo. En la intuición el tiempo es Yo, en el concepto no Yo. Pero el concepto es Yo (todo lo espontáneo es Yo, todo lo necesario no Yo). Así en la filosofía moral es el concepto de nuevo no Yo. Así se asciende ya en la filosofía teórica hacia la libertad. Sin la libertad nada es posible"<sup>30</sup>.*

Estamos, pues, ante lo que se podría describir como un proceso perfectamente análogo al que le había conducido a Kant en la primera *Crítica* a calificar la Apercepción transcendental como el "Höchstpunkt". Sólo que el *Factum* de partida era la experiencia, mientras que el punto de partida fichteano incluye a la praxis, de manera que el proceso analítico no puede detenerse hasta llegar a ésta como condición última, del mismo modo que el proceso analítico de la primera *Crítica* no se detenía hasta llegar a la condición última que acompañaba todas las representaciones. En el sistema fichteano es pues la libertad, en forma de espontaneidad, es decir, de capacidad de autodeterminación lo que ha de acompañar cada síntesis, haciéndola posible precisamente mediante sucesivas determinaciones.

Ahora bien, en la medida en que la condición transcendental fichteana, a diferencia de la kantiana, ha de llegar hasta la libertad, y en cierto modo se identifica con ella, en esa

medida sólo puede ser concebida como un objeto susceptible de aproximación en el infinito, nunca realizable, lo cual no impide que juegue como elemento material en el ámbito de la filosofía teórica, realizando así el esbozo de la *Reseña a Gebhard*. Pero justamente esa característica es la que nos permite volver ahora a aquella primera cita que hicimos de Maimon, en la que éste afirmaba que a diferencia de Kant, concebía la posibilidad de considerar al Yo como objeto de una intuición, como una realidad nunca alcanzable, y sin embargo real, justamente en la medida en que hacía posible sucesivas síntesis. Aquel texto continúa unas líneas más abajo en los siguientes términos:

*"Tenemos, pues, no sólo un método que en la construcción nos puede acercar siempre hacia la idea del Yo, sino también una regla práctica, mediante la cual a la vez avanzamos en nosotros mismos, o mejor, en cuanto tales alcanzamos más realidad. Pues, como ya he señalado, cuanto más generales sean las modificaciones de nuestro Yo, tanto más llegamos a ser sustancia (sujeto de nuestras representaciones), y cuanto más generales sean éstas, tanto más se reúnen unas bajo las otras, y más simples somos nosotros, y cuanto más larga sea la serie de representaciones reunidas de este modo, tanto más llegamos a ser iguales a nosotros mismos en tiempos diferentes. Es decir, recibimos un mayor grado de personalidad."<sup>31</sup>*

El texto pone de manifiesto que la estructura determinabilidad-determinación no sólo permite resolver el problema al que Fichte se enfrentaba en la filosofía teórica, sino que

también permite el acceso a la práctica, justamente la última condición que el Yo de Fichte debía cumplir y cumple como principio transcendental del *Factum* teoría-praxis.

### § 19. Sentidos del Yo como principio en las EM

En lo que sigue nuestro objetivo será mostrar el juego del principio transcendental a lo largo de las *Meditaciones*, es decir, a lo largo de aquellos momentos decisivos del proceso que el propio Fichte describía en la nota de la página 123 y que, sólo unas páginas más abajo, el mismo Fichte resume en los siguientes términos:

*"La primera (parte) trata de la reunión de un -A con A intuido en general mediante la intuición, la segunda de la reunión de un múltiple -A consigo mismo mediante los conceptos. La tercera de la unión de un no A pensado con el A pensado mediante las Ideas"<sup>32</sup>.*

El resultado será el llamado *Ich Intelligenz*, que a su vez se convertirá en el nuevo elemento de oposición frente al Yo práctico en el que culminaría la exposición de la filosofía en su conjunto. Las *Meditaciones* se ocupan únicamente de la filosofía teórica, y de hecho ni siquiera en la *Practische Philosophie* presentará Fichte esa última síntesis, que finalmente podrá explicar en la GL. Ahora bien, es importante destacar que tanto la filosofía teórica como la práctica están supuestas como hecho, en la medida en que está presupuesto

como hecho la unidad de las mismas. Ello quiere decir que el *Ich Intelligenz*, es decir, la filosofía teórica, se corresponde con la presuposición kantiana de la experiencia, tal como el propio Fichte recordaba en un momento decisivo de las primeras páginas de las EM. Esto supone que lo que hasta aquí hemos llamado el *Factum* de lo teórico, es decir, la oposición inicial que Fichte alcanza tras no pocas dificultades al comienzo de las *Meditaciones*, es ya en realidad el *Ich Intelligenz*, sólo que todavía no explicado transcendentamente.

Es evidente entonces que si el Yo ha de jugar como principio transcendental no puede identificarse con el *Factum* mismo. O dicho con otras palabras, el principio de la filosofía al que se refiere Fichte en las *Meditaciones* no lo es el Yo en el sentido que veremos aparecer en la GL. Y sin embargo en el punto de partida de la filosofía teórica, es decir, en el momento en que Fichte inicia la deducción transcendental, una vez resueltas las dificultades a partir del *destello de luz*, ese *Factum* aparece caracterizado en los siguientes términos:

*"Completamente desde el principio. Heischesaz.*

*Parágrafo 1. En la conciencia se opone el Yo al No Yo.*

*A) Este principio se determina completamente por sí mismo y por el Factum que expresa. 1) mediante el Factum y por ello se llama Heischesaz: se puede ser consciente del propio Yo. Esto no puede probarse, sino que cada cual, para tener certeza de esto, debe tener hacer esa prueba consigo mismo. Mucho menos puede ser aclarado que sea el Yo, pues aquí no se considera como hay que pensarlo, sino sólo como ha de*

*intuirse. Tampoco se considera aquí como debe ser pensada la conciencia, sino sólo como se da inmediatamente en nuestro espíritu en la representación del Yo. Como se da en nuestro espíritu, cuando intuimos nuestro Yo, esa es la conciencia que aquí es considerada y nada más. Es la única pero exclusiva condición de todo filosofar. Sólo sobre ella hay filosofía, y más allá de ella no hay filosofía. Con aquel que la niega no es posible filosofar. Todo lo demás debe poder probarse y deducirse a partir de ella<sup>33</sup>.*

Nos encontramos aquí con la misma ambigüedad inevitable de la que nos hemos ocupado a lo largo de las páginas anteriores. Sin embargo en esta ocasión esa ambigüedad es más aparente que real. Porque Fichte establece claramente una nítida distinción entre un principio y el hecho que ese principio expresa. Pero el principio al que aquí se refiere no es ya equiparable a un primer principio de la filosofía en el sentido de un principio deductivo, o incluso en el de un principio transcendental. Estamos más bien ante una exigencia extrafilosófica, pero que es condición de la actividad filosófica misma. Es decir, ante una condición anterior a la filosofía misma, en la medida en que para entrar en la filosofía es necesario cumplir esa exigencia. Pero por lo mismo no puede identificarse con el principio de la filosofía ya sea ésta entendida transcendental o dogmáticamente. Y es más que notable que Fichte no hable aquí del principio de la filosofía sino del filosofar. En definitiva, estamos ante una exigencia práctica, la que interpela al filósofo a fin de que este opte si decide o no filosofar. Y sólo en este último caso hemos entrado ya en la filosofía, cuyo campo aparece determinado por un *Factum* análogo a la presuposición kantiana de la experiencia, y por un

principio, el Yo, que es análogo a la Apercepción trascendental kantiana. Estamos pues, ante una tercera acepción del término principio.

En realidad nos hemos encontrado ya con ella, cuando en la sección anterior nos referimos a la intuición intelectual como la operación capaz de hacer posible el *Factum* de lo teórico. Pero en aquel momento nos ocupábamos de una fase de las EM en la que Fichte no había recuperado aún el Yo como condición trascendental, es decir, no había alcanzado todavía el *Lichtfunke* de la página 48. En aquel momento nos referimos ya a la diferencia que la noción de intuición intelectual tenía en el ámbito de la primera *Crítica* kantiana y en el de las EM de Fichte, y tuvimos ocasión de señalar que lo decisivo entre ambos estaba en el hecho de que Fichte se enfrentaba a la filosofía teórica estando ya en posesión del principio trascendental equivalente al Yo kantiano, que además tiene la peculiaridad de ser un principio común a teoría y praxis.

Por otra parte sabemos que el problema filosófico para Fichte no es otro que la unidad teoría y praxis, a partir y en función de la cual encontró ese principio. En la medida en que las EM representan el esfuerzo por pensar la filosofía teórica desde ese problema fundamental, es evidente que la Filosofía fundamental sólo resulta realizable si se puede pensar el *Factum* de la teoría como subsumido bajo el hecho más amplio de la unidad teoría y praxis. Y Fichte sabe, antes incluso de afrontar las *Meditaciones*, puesto que es su presupuesto, que tal cosa sólo resulta realizable a partir del Yo. Pero pensar esa unidad en la teoría a partir del Yo es en realidad pensar la libertad en el ámbito teórico, en el interior mismo del reino de la necesidad, es decir, pensarla como vinculada a aquello que se opone al Yo mismo, el No Yo, pero conservando su condición de libertad. Ello quiere decir que

la filosofía para él, a partir de su problema fundamental, sólo es posible si es posible a su vez pensar el Yo, es decir, si es posible llegar al único enunciado en el que libertad y necesidad se encuentran. Pero ello exige precisamente que toda representación vaya siempre acompañada por la representación de la libertad, incluso la representación de lo natural, esto es, de lo necesario. Y justamente el único modo de realizar esta exigencia es comenzar siempre la indagación filosófica por la intuición de la libertad, pues en caso contrario, y a posteriori esta no es ya recuperable, o sólo lo es al precio de perder la unidad entre teoría y praxis. En efecto, si iniciamos la indagación filosófica del mundo sensible sin conciencia de la libertad, ésta puede recuperarse más tarde, como Kant lo hace en la segunda *Crítica*, pero nos encontraremos con las mismas dificultades que Kant encontró para establecer la unidad entre esos dos reinos. De ahí que la intuición del Yo sea la primera condición del filosofar sin la cual éste no es posible para Fichte, pero no es posible sino porque sin esa exigencia tampoco es posible el *Factum* mismo que debe explicarse<sup>34</sup>, la unidad teoría-praxis, cuya expresión en lo teórico es precisamente el enunciado que constituye el punto de partida de las *Meditaciones*. Pero por ello mismo esa exigencia no puede ser el principio, como decíamos, en el sentido de una deducción trascendental o metafísica<sup>35</sup>. Es sólo la exigencia que nos sitúa en el campo de lo que es para Fichte la filosofía, y es una vez situados en este campo donde habrá que indagar el principio, el cual sólo podrá ser un principio trascendental, justamente el Yo intuitivo en virtud de la exigencia y que se da simultáneo a la necesidad. En la primera *Introducción* comienza Fichte con estas palabras:

*"Fíjate en ti mismo: vuelve tu mirada hacia tu interior, y prescinde de todo aquello que te rodea. Esta es la primera exigencia que la filosofía pide a su aprendiz. En ella se habla*

*únicamente de ti mismo y de ninguna otra cosa fuera de ti*<sup>36</sup>.

Estamos ante un principio de la filosofía, pero ante un principio en sentido cronológico, ante una decisión, una invitación al filosofar, pero no todavía ante el principio de la filosofía en sentido sistemático. Fichte no habla aquí de un principio, sino del acto inaugural mediante el cual un principiante se enfrentará más tarde a la noción misma de principio de la filosofía.

*Factum* a explicar, principio transcendental de explicación, y condición del filosofar son pues las tres nociones claves en torno a las cuales se estructuran las *Meditaciones*. En realidad no son sino tres expresiones de la primacía dada por Fichte a la libertad. El *Factum* de lo teórico está pensado desde la libertad, el principio de invitación a la filosofía es en realidad una apelación al ejercicio de la libertad, y el principio transcendental no es otra cosa que el modo mediante el cual es posible explicar la libertad como compatible con el mundo sensible, o por mejor decir, es una explicación del mundo sensible desde el punto de vista de la libertad.

Lo que esto último supone es precisamente la posibilidad de que la libertad acompañe cada una de las síntesis en que Fichte, siguiendo a Reinhold y a Kant, estructura la filosofía teórica, intuición, concepto e idea. Dado el carácter de boceto y de reflexión más que de exposición de las EM, el proceso mediante el cual llega a Fichte a dar esa explicación resulta a veces tedioso, puesto que se suceden intentos fallidos y regresos de Fichte al punto de partida. Pero lo que todos esos proyectos, inicios, regresos al punto de partida,

consideraciones y reconsideraciones, tienen en común constantemente es la posibilidad de pensar la libertad en el ámbito teórico.

Decíamos más arriba que de hecho el *Ich Intelligenz* era ya en realidad el *Factum* mismo de partida, sólo que desarrolladas debidamente sus condiciones de posibilidad, y por tanto explicado filosóficamente. Y justamente nosotros habíamos dejado el texto de las *Meditaciones* en el momento en el que Fichte, una vez recuperada la fuerza explicativa del imperativo categórico, se dispone a desplegar las condiciones de posibilidad de C, como el lugar donde A y no A, es decir, libertad y necesidad se encuentran. En su momento habíamos presentado dos condiciones que debía cumplir el imperativo categórico para ser condición trascendental, y habíamos mostrado además que esas dos condiciones habían sido pensadas a su modo y desde su propio sistema por Maimon. Pues bien, es este el momento de hacer uso de la capacidad explicativa desarrollada por la estructura teórica de Maimon. En realidad nos vamos a servir de esa estructura como un modelo teórico a partir del cual analizaremos el texto, a veces un tanto confuso, de Fichte. Ello quiere decir que en los tres momentos culminantes de la síntesis teórica, trataremos de confirmar si se cumple la estructura en cuestión. Para ello se hace necesario comenzar por recordar que básicamente ésta integraba los siguientes elementos:

1.- Una relación entre sujeto y objeto

2.- Una caracterización del sujeto como absoluta determinabilidad, y simultáneamente como fundamento de los sucesivos predicados entendidos como determinaciones.

Esos elementos son en realidad los mismos a los que Fichte llega después del considerable rodeo que le hemos visto dar en las *Meditaciones*. El primer elemento, la relación sujeto objeto es en realidad el *Factum* de lo teórico mismo. Y de hecho vimos en su momento lo decisivo que era para Fichte incluir el no Yo en el enunciado, una vez que descubrió la imposibilidad de deducirlo a partir del Yo según un planteamiento metafísico. El segundo elemento es precisamente el Imperativo categórico, es decir, el contenido del Yo incluido en el *Factum* como capacidad de autodeterminación, y por lo mismo absolutamente determinable y susceptible de determinaciones dadas precisamente sobre esa determinabilidad que le caracteriza, y en un proceso con tendencia al infinito. En definitiva eso supone pensar al relación sujeto-objeto en términos de determinabilidad-determinación como un movimiento tendente al infinito, si bien en las EM en la medida en que se ocupa Fichte únicamente de la filosofía teórica el proceso se detiene, a efectos analíticos, en el *Ich Intelligenz*, como realidad teórica plenamente desarrollada y debidamente explicada, y a partir de la cual hay que establecer la nueva síntesis entre teoría y praxis.

## § 20. El curso ulterior de la deducción trascendental

Pues bien, en ese proceso la primera determinación era precisamente la intuición. ¿Cómo es posible C si ha de ser idéntico y a la vez opuesto a A, y si ha de ser también idéntico y opuesto a no A? ¿Cómo es posible - en definitiva- pensar la síntesis entre el Yo y el no Yo? La respuesta dada por Maimon a ese mismo problema era la noción de "Teilbarkeit"(Divisibilidad)<sup>37</sup>, por más que no la explicitara con ese nombre que le dará

Fichte más tarde. Dos cosas sólo pueden ser opuestas e idénticas a la vez en la medida en que son en parte iguales y en parte idénticas. Luego en C debe darse una medida, es decir, una determinación de A, y esa medida viene dada por no A. Ello quiere decir que en principio sólo tenemos A como absoluta determinabilidad, y la determinación recae sobre ella. A esa medida es a lo que Fichte denomina cantidad. O dicho con otros términos, la condición de posibilidad de la determinación en general es la cantidad, y por tanto es también la condición de posibilidad de la primera síntesis. Recordemos que Fichte había caracterizado ya al Yo como realidad y al no Yo como negación. La aplicación del esquema determinación-determinabilidad da como resultado considerar la cantidad como una medida de la realidad, es decir, como una primera determinación:

*"Así pues, la realidad sólo puede ser distinguido de la realidad mediante un tercero. Y esto es (medida) cantidad"<sup>38</sup>.*

O dicho en otros términos, A sólo es susceptible de una primera determinación en C desde el punto de vista de la cantidad. Y esa primera determinación se corresponde exactamente con la medida de -A. De ello extrae Fichte dos consecuencias:

1.- Desde el punto de vista de la cantidad A considerada como determinabilidad y C se comportan como sustancia y accidente, pues C no deja de darse en A.

2.- Desde ese mismo punto de vista -A y C se comportan como causa y efecto, pues C en cuanto medida de A es dada por -A.

En el primer caso la relación de A respecto de C es de espontaneidad, en el segundo, en cambio de receptividad.

Si nos situamos ahora en esa segunda característica, es decir, en la consideración de C como efecto de no A, y nos preguntamos cómo es posible pensar C como real estamos obligados a pensar una noción de ilimitabilidad que permita el más o menos en que la limitación misma consiste. Pues bien a esta cantidad ilimitada condición del límite la denomina Fichte cantidad sustancia. Como tal, es efecto de -A, pero en la medida en que es pensada como realidad y no como mera negación, en esa medida es pensada como sustancia, es decir, como poseyendo la propiedad inherente a A. Por tanto aquí en C, A es ya en cierto modo igual a no A. A esa condición en la que C es ya en cierto modo igual a A es lo que Fichte denomina extensión, espacio.

Una pregunta análoga por la posibilidad de C como accidente de A nos va a permitir obtener el tiempo. Pensar C como accidente de A es pensar A en cuanto sustancia, es decir, en cuanto indeterminabilidad en C. Pero C es por definición limitación. Por tanto la condición de posibilidad de esta segunda característica exige pensar un límite sin cantidad, y ese es el punto, es decir, intensión, tiempo: limitación sin cantidad<sup>39</sup>.

El resultado es que C es limitado en el espacio como efecto de - A y en el tiempo como accidente de A. Con ello resulta ya parcialmente alcanzado el objetivo, pues tanto en el espacio como en el tiempo  $A = -A$ . Pero esa reunión buscada sólo encontrará satisfacción cuando resulte posible pensar como reunidos espacio y tiempo, es decir, sensación externa e interna, lo que dará la intuición. Si suponemos C como intuición externa, es decir, como

efecto de -A en los términos que venimos de ver, sólo resulta posible reunirla en A haciéndola depender de C como accidente de A, es decir, de la intuición interna. En efecto, en esta segunda C se dan simultáneamente el efecto de -A y el accidente de A, y por siguiente es a la vez receptividad y pasividad. Sin embargo esta segunda C no deja de ser pasividad en la medida en que es causado por C1. Sólo en un tercer C que limite la pasividad de C2 se reúnen definitivamente actividad y pasividad, es decir intuición externa e interna, y se hace posible la primera síntesis, la intuición<sup>40</sup>.

Si recapitulamos brevemente el desarrollo de la argumentación fichteana no podemos dejar de observar que estamos ante una sucesión de preguntas por las condiciones sucesivas de la síntesis que constituye el *Factum*. La consideración del Yo como determinabilidad, es decir, el juego de la estructura determinabilidad- determinación permite obtener la síntesis de la cantidad, y a partir de ella las nociones de espacio y tiempo, como un juego de sucesivas determinaciones. La pregunta decisiva es, sin embargo, el paso de la determinabilidad a cada una de esas determinaciones. La condición de ese paso es la condición última de la deducción de la sensibilidad. De ahí que una vez obtenida la misma se pregunte Fichte qué es lo que permite pensar como reunidas actividad y pasividad. Y la respuesta de Fichte no es otra que la noción de *Kraft* como la facultad de ser causa y convertir a algo en accidente<sup>41</sup>. Lo propio de la *Kraft*, nos dice Fichte, es la capacidad de que A pasiva respecto de -A transfiera por el hecho de ser pasiva su realidad a ésta última. Ahora bien, ese juego recíproco de pasividad y actividad exige una medida y ésta sólo puede estar en A<sup>42</sup>. Y lo que esto significa lo aclara Fichte en los siguientes términos:

*"Por supuesto, el Yo determina su propio ser"*<sup>43</sup>.

Es decir, la misma expresión que Fichte utilizará en el primer párrafo de la GL. Pero lo que allí es presentado como el primer principio aparece aquí en un momento y con un sentido bien distintos, pues se trata sólo de establecer las condiciones de posibilidad de la intuición, es decir, de la primera síntesis. A la operación mediante la cual se realiza esa autodeterminación la llama Fichte transferencia y realización, es decir, realización de A en no A, transferencia de la realidad de A en no A<sup>44</sup>. Y a la facultad mediante la cual se realiza esa operación la denomina aquí por primera vez "Einbildungskraft"(imaginación):

*"Por supuesto, el Yo determina su propio ser. Esta es desde luego su característica, es mediante sí mismo, por su propia fuerza (Kraft). Más fuerza, más ser, menos fuerza, menos ser. Pero qué significa determinar el propio ser a partir de la propia fuerza? (determinarse a sí mismo). Sin embargo hay que distinguir entre lo que determina y aquello que ha de ser determinado. Lo primero es el Yo absoluto, lo segundo el Yo accidente. La fuerza (Kraft) del Yo absoluto consiste precisamente en determinar su propio ser, en producir un accidente, en el que se de ese ser. Una fuerza semejante se llama Imaginación"<sup>45</sup>.*

Pero, a su vez, la Imaginación, en la medida que debe realizar la determinación del Yo sobre sí mismo, depende de una condición superior aún, aquella en la que el Yo se pone a sí mismo, y es a ésta a la que llama Fichte *Darstellungskraft*:

*"Discursivamente. Qué es en realidad la imaginación pura? El sujeto determina su propio su propio ser en un accidente de sí mismo. La pregunta es sólo ¿qué significa determinar? El sujeto es activo, es autónomo, por tanto tiene fuerza. El sujeto es para sí en virtud de su propio ser. Es para sí mismo causa y efecto de su ser. Esto ocurre mediante un ser activo, ese ser actividad es causa del ser, del que es también efecto. Una acción semejante se llama (Presentar) ponerse a sí mismo en la existencia, y la fuerza correspondiente: fuerza de presentación (Darstellungskraft)"<sup>46</sup>.*

Estas palabras de Fichte no pueden confirmar de modo más explícito que, en efecto, el modelo teórico de Maimon se cumple en la deducción de la primera síntesis. Esta sólo es posible si es posible explicar la reunión de actividad y pasividad implicada en la simultaneidad espacio temporal. Pero esta última sólo resulta explicable acudiendo a una estructura mediante la cual la absoluta determinabilidad del sujeto recibe determinaciones. Pero a su vez la posibilidad de recibir tales determinaciones depende, en último término, de lo que es la característica decisiva del imperativo categórico: el Yo se determina a sí mismo. De manera que en ese texto decisivo en la explicación de la primera síntesis parece confirmarse:

- a) Que es la estructura determinabilidad-determinación la que hace posible la síntesis.
- b) Que esa estructura viene dada, a su vez, en la capacidad del Yo de determinarse

a sí mismo.

c) Que, por tanto, en último término la síntesis depende del imperativo categórico, en la medida en que éste contiene la capacidad explicativa de la fórmula de Maimon.

Es decir, justamente los extremos que nos habíamos propuesto confirmar para determinar el carácter transcendental del Yo, y en general del proceso explicativo de las EM.

De hecho el mismo Maimon se había servido del término "Darstellungskraft" para designar una actividad que es anterior a la representación misma y que posibilita y describe la misma estructura que está jugando en este momento de las *Meditaciones* fichteanas.

En el *Ensayo sobre la filosofía transcendental* se expresa Maimon en estos términos extremadamente próximo a los que venimos de presentar de Fichte:

*"La palabra Representación usada para la conciencia primitiva, conduce aquí a un error, pues de hecho no estamos aquí ante ninguna representación, esto es un hacer presente lo que no es presente, sino más bien ante una Presentación (Darstellung), esto es, un presentar como existente lo que antes no existía. La conciencia surge cuando la imaginación reúne distintas representaciones sensibles, las ordena según sus formas (la sucesión en espacio y tiempo), y forma con ello una única intuición"<sup>47</sup>.*

La coincidencia de planteamientos y soluciones es demasiado grande como para tratarse de una simple coincidencia. En estas pocas palabras parece como si estuviéramos leyendo un resumen del proceso de deducción de la intuición seguido por Fichte. La condición última es la *Darstellungskraft*, ésta hace posible la *Einbildungskraft*, y mediante ellas son reunidas y ordenadas espacio y tiempo, que era justamente el problema que Fichte pretendía resolver al introducir como condiciones sucesivas la imaginación y la *Darstellungskrat*.

*"Posición del Yo se llama Presentación (Darstellung), poner el no Yo como real Representación (Vorstellung). Todo lo que se da en la conciencia empírica es Representación. La Presentación (Darstellung) no se da nunca en la conciencia empírica"<sup>48</sup>.*

Con ello Fichte es consciente de haber alcanzado su objetivo. Ha explicado las condiciones de posibilidad de la representación, en concreto de la primera síntesis en la intuición, y lo ha hecho en una deducción trascendental, cuyo punto de partida era el *Factum* de lo teórico, y cuyo punto de llegada no es otro que la capacidad de autodeterminación del Yo, en definitiva el imperativo categórico que juega como condición trascendental última y que en la *Filosofía fundamental*, es decir, en la teoría se presenta bajo la forma de *Darstellungskraft*, pues como tal el imperativo categórico sólo reaparecerá en la filosofía moral. En un texto que constituye el cierre de esta primera parte, resume el propio Fichte muy bien su trayectoria hasta ese momento, su objetivo a partir de él, y sus diferencias con respecto a Kant:

*"¿Cómo se puede ser consciente de un - A distinto de A, eso sería la teoría de la relación condicionada, que fácilmente sería divisible en varias partes. Me pongo como existente, luego existo. Pone me exitentem, ergo existo. No: pienso luego soy. Kant relaciona varios no Yo entre sí. Yo relaciono el absoluto no Yo al absoluto Yo. Ciertamente ocurre esto último en la filosofía moral. Con ello tendríamos una doctrina de la relación condicionada y una de la incondicionada"<sup>49</sup>.*

La referencia a Kant, la presentación del problema, la alusión a una filosofía transcendental, no dejan dudas de que el punto de referencia sigue siendo la doctrina de Kant, y que el imperativo categórico pretende ocupar el papel de la Apercepción transcendental. Sólo que la aparición de éste como tal se aplaza hasta la filosofía moral, mientras que en la filosofía teórica aparece bajo la forma de facultad de presentar (*Darstellungskraft*). Pero lo que esta expresa en realidad es el contenido mismo del imperativo, de ahí que Fichte establezca con claridad las diferencias frente a la solución kantiana. Este refiere varios no Yo a un sólo no Yo, es decir, refiere al pluralidad de lo teórico a un sólo principio también teórico. Fichte, en cambio, en la medida en que el *Factum* a explicar es la unidad teoría y praxis refiere el no Yo, es decir, la teoría en su totalidad, al Yo, es decir al imperativo como su condición de posibilidad. No estamos ante un principio metafísico, sino ante un principio transcendental. Pero un principio transcendental que se da en el interior de la teoría, y que sin embargo ha sido descrito reiteradamente por Fichte con términos que reproducirá literalmente en el párrafo primero de la GL<sup>50</sup>. A nuestro entender, y en la medida en que las *Meditaciones* constituyen el

primer esfuerzo y el más libre por parte de Fichte para presentar la WL, la GL y las alusiones en la misma al primer principio exigen una interpretación a partir de las *Meditaciones*. A ello dedicaremos la sección siguiente.

En todo caso, el juego del imperativo categórico debe mostrarse una vez más en las sucesivas síntesis, conceptos e ideas, y con él la estructura determinación determinabilidad que nos sirve como hilo conductor para la presentación del en ocasiones laberíntico manuscrito.

En el caso de los conceptos, del "pensar", que constituye la segunda parte, el objetivo de Fichte es justamente el de encontrar una nueva unidad, una nueva síntesis, y por tanto una nueva determinación. Como nuestro objetivo aquí no es tanto una exposición de las *Meditaciones*<sup>51</sup>, cuanto el análisis del juego trascendental del Yo en la deducción de la filosofía teórica, nos limitaremos a mostrar cómo el nervio del razonamiento fichteano obedece una vez más al esquema presentado, según el cual la capacidad de autodeterminación del Yo es la condición de posibilidad de cada nueva síntesis. El problema de la segunda parte no es otro que el de pensar las condiciones de la unidad de lo plural<sup>52</sup>. Pues bien, una vez más esa posibilidad viene dada por la capacidad de autodeterminarse de A, en definitiva del Yo:

*"A es uno. Unidad. Si las representaciones, intuiciones, etc., son modificaciones de A., entonces A debe poder transferirlas esa unidad sobre ellas. Pensar significa transferir esa unidad"*<sup>53</sup>.

Y la facultad mediante la cual se produce esa transferencia vuelve a ser una vez más *Darstellungskraft*, pero ahora la condición del No Yo que limita esa actividad se denomina concepto:

*"Ese acto de la absoluta capacidad de presentar (Darstellungskraft), de ordenar ahora en una imagen la posición en el tiempo de la capacidad de representar, se llama pensar. Pero la condición del no Yo, mediante la cual esa capacidad del Yo es limitada, son los conceptos"<sup>54</sup>.*

Y por eso puede afirmar inmediatamente que toda acción del espíritu mediante conceptos se denomina pensar<sup>55</sup>. Por ello mismo, la caracterización última de ese acto de transferir no es muy diferente, ni puede serlo, de la que hemos visto en el ámbito de la intuición:

*"El Yo transfiere simplemente porque transfiere"<sup>56</sup>.*

Estamos una vez más ante una afirmación que nos remite a la presentación del primer principio en la GL, y sin embargo, no estamos ahora en una presentación del primer principio de la filosofía, sino únicamente en un momento de la deducción trascendental de la parte teórica de la misma, el que corresponde a la síntesis del entendimiento, cuya única especificidad es que se limita a ordenar la pluralidad de representaciones ya dadas.

La última síntesis en el ámbito de la filosofía teórica será la de las Ideas, en la que

la pluralidad a unificar no es ya la pluralidad de la sensación, sino justamente las tres categorías fundamentales obtenidas en la síntesis del entendimiento, sustancia, causalidad y acción recíproca<sup>57</sup>. Aunque la deducción es en esta *tercera parte* especialmente tortuosa, tanto la solución como el planteamiento son claros, y confirman el método transcendental que domina todo el escrito. Se trata de obtener una nueva determinación, o por mejor decir, una autodeterminación del Yo, que recaea ahora sobre la espontaneidad que hemos visto actuar en la segunda parte:

*"El Yo, en cuanto representando el no Yo, debe ser  
pensado"*<sup>58</sup>.

Y el mecanismo mediante el cual esto ocurre vuelve a ser una vez más una *transferencia*, sólo que ahora se transfiere espontaneidad sobre espontaneidad<sup>59</sup>, por lo que Fichte habla de "un esquema del esquematismo en general"<sup>60</sup>.

En cuanto esa determinación procede del propio Yo, puede pensar con absoluta libertad todo aquello que no contiene contradicción (posibilidad)<sup>61</sup>. Pero esa determinación, en la medida en que lo es del No Yo, es decir, de lo sensible, es a la vez una limitación para el Yo entendido como absoluta determinabilidad (realidad)<sup>62</sup>, y en la medida en que esa determinación es sometida a ley, sin la cual no podría ser pensado, el Yo está obligado a pensar de modo necesario en el no Yo (necesidad)<sup>63</sup>.

Con ello Fichte cree haber obtenido a partir de la estructura de la autodeterminación la filosofía teórica. Y, en efecto, él mismo reconoce:

*"Pero la Inteligencia es para ella su propio sujeto y predicado"<sup>64</sup>.*

Pero si volvemos ahora el resultado del juego de esa estructura, descubrimos que cada síntesis presupone un sujeto, el Yo, pero en la medida en que se realiza como síntesis se convierte en predicado, de manera que toda la filosofía teórica no es sino un absoluto predicado:

*"Pero en -A tenemos un absoluto predicado"<sup>65</sup>.*

Y es evidente que es precisamente esa condición de predicado lo que ha permitido dar cuenta del *fundamento* de lo teórico, precisamente porque en cuanto predicado remitía constantemente al sujeto. El proceso de deducción sólo deberá detenerse, por tanto, en la presentación del sujeto, que en último término aparecerá como sujeto absoluto:

*"Pero todavía no tenemos un absoluto sujeto, esto es, un sujeto que no pueda ser ya predicado"<sup>66</sup>.*

Un sujeto que se presente a sí mismo,  $(A=A)$ <sup>67</sup>, y que como tal exige una nueva deducción, la de una facultad de desear:

*"Hay que deducir una facultad de desear, si no no podemos avanzar. Pero una facultad semejante no puede deducirse nada*

*más que a partir de la Razón práctica: como hecho empírico no debe admitirse*"<sup>68</sup>.

La presentación de éste último, y por tanto de la condición última no pertenece ya a la filosofía teórica, sino a la práctica. Con ello Fichte cierra el círculo, y parece regresar a aquella *Teoría de la voluntad* de la segunda edición del VeKaO, donde, no por casualidad, habló por primera vez de un principio más allá del cual no había lugar para la filosofía. Y sus palabras en las *Reseña a Gebhard*, así como sus críticas a Reinhold en la *Reseña a Creuzer*, cobran ahora un sentido preciso:

*"Esta última (la razón práctica) no se puede extraer ni de un hecho, ni se puede postular ningún hecho conforme a ella, sino que debe ser probada. Hay que probar que la razón es práctica. Un fundamento semejante, que a la vez sería el fundamento de todo filosofar (según la materia), debería ser conducido aproximadamente así:..."*<sup>69</sup>.

Y era de esperar que el manuscrito bajo el título *Practische Philosophie*<sup>70</sup>, contuviera ese último momento de la deducción transcendental. Pero, como ya señalamos en su momento, Fichte debió interrumpir la redacción del mismo para iniciar la del escrito programático, *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, el llamado *Programmschrift*, es decir para presentar, ahora públicamente, su sistema. El trabajo intenso realizado en las *Meditaciones* le permitía abordar con cierto apresuramiento ese encargo, y comenzar la

redacción de la GL. Pero, como trataremos de mostrar, la forma elegida para la presentación de esos resultados obtenidos en las *Meditaciones*, traicionaba en parte el sentido de los mismos, dando lugar a que el indudable carácter transcendental de su pensamiento quedara en un segundo plano, dejando en su lugar una noción de primer principio de apariencia *ontológica*, que orientará la mayor parte de las críticas a la WL, así como su recepción, y marcando con ello de modo decisivo la evolución posterior del Idealismo alemán<sup>71</sup>.

## Notas al capítulo 7

1. En este sentido Fichte habría completado desde la práctica, efectivamente, como pretendía la filosofía de Kant, si admitimos que para éste no basta tampoco con el "mero *Yo pienso* o Apercepción transcendental", y que "es preciso enlazar la acción teórica con el *Yo actúo*", Jacinto RIVERA DE ROSALES, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, p. 74. Cabe entonces pensar que el Yo práctico ocupe en la fundación del sistema, que reúne teoría y praxis, el mismo lugar que la Apercepción transcendental respecto de la experiencia en la KrV.
2. "Was mir anbetrifft, so behaupte ich mit dem Idealisten, dass mein Ich zwar eine blosser Idee (in so fern es durch nichts bestimmt, gedacht wird), es ist aber zugleich ein reelles Objekt, weil es seiner Natur nach durch nichts ausser sich selbst bestimmt werden kann; ich füge noch hinzu, dass wenn schon es nicht an sich als ein Objekt bestimmt werden kann, so kann es doch in seiner Modifikationen durch eine Näherung zu demselben bis ins Unendliche als Objekt bestimmt gedacht werden", Salomon Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, p. 164.
3. Así viene caracterizado por Fichte de modo constante en una trayectoria que arranca en el VeKaO y llega hasta las *Meditaciones*, pasando por los textos del año 93.
4. "Hr. K. hält das Ich als den Gegenstand der Psychologie für ein an sich, sein Inhalt nach leere Vorstellung und daher auch alle daraus her, geleitete Sätze für blosser Paralogismi", o.c., p. 208.
5. "Das Ich soll wieder *wirken*, auf's Nichtich, vermittelst der Vorstellung: (also unmittelbar auf die Vorstellung \_ zur *Selbstmodification*.) Selbstmodification, Kausalität auf sich selbst heisst *Spontaneität*", GA, II, 3, p. 43.
6. Cfr., o.c., p. 85.
7. "Oder noch kürzer: jeder wird, wie ich hoffe, mir zugeben, das verschiedene Gründe nicht einerlei Folge haben können; denn sind sie völlig verschieden, d.h., ist die Setzung des Einen, die Hebung des Andern, so ist gewiss, dass, wenn A ein Grund (Bedingung) von Etwas ist: so kann nicht zugleich non A, oder die Hebung des Grundes, der Grund von diesem Etwas seyn. Sind sie aber nicht völlig, sondern bloss zum Theil verschieden, zum Theil aber einerlei; so kann, wenn A der Grund von Etwas ist, zugleich B, nur in so fern es

mit A einerlei ist, der Grund von diesem Etwas seyn, und alsdann ist nicht A, nicht B, sondern bloss das, was bei ihnen einerlei ist, der Grund von diesem Etwas" Idem, p. 90.

8. "Grund eines Objekts: ist eine Regel oder Bedingung, wonach ein Objekt vorgestellt werden kann... Grund in weiterer Bedeutung ist bloss das Subjekt als Bedingung des Urteils gedacht", Idem, pp. 105-106.

9. "Was ist der Grund, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist? Und man antwortete: weil sie eine gerade Linie ist; d.h., der Grund des Prädikats ist im Subjekte selbst" Idem, p. 109.

10. Cfr., Idem, p. 145.

11. Cfr., Idem, p. 96.

12. Cfr., o.c., p. 46.

13. En especial destaca la importancia del principio de determinabilidad para Fichte (Cfr., *Die Philosophie Salomon Maimons*, p. 298), su dependencia respecto de la teoría del espacio y el tiempo (cfr., Idem, p.325), y sobre todo la estrecha relación entre la concepción del Yo fichteana y la de Maimon (cfr., Idem, p. 352).

14. Entre otros aspectos destaca uno especialmente interesante a la luz de los análisis que venimos de hacer de las primeras páginas de las EM, el hecho de que Maimon enfatice el carácter material de la identidad. Cfr. *L'evolution...*, I, p. 124.

15. Cfr., o.c., p. 159. Y algunas páginas más abajo se refiere a diversos momentos del *Versuch* de Maimon como gérmenes conceptuales de la WL de Fichte. Cfr., Idem, p. 162.

16. Sobre las relaciones entre ambos con especial referencia a la respectiva interpretación de Kant se puede ver el trabajo en de ONCINA COVES, "Maimon y Fichte. Una interpretación postkantiana de la filosofía del criticismo", en *KANT después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989.

17. Cfr., GA, II, 3, p. 23.

18. Cfr., W. KABITZ, o.c., pp. 77-78.

19. Cfr., FW, I, p. 29.

20. Cfr., Idem, p. 101.

21. Cfr., FWB, carta 228.

22. En este sentido creemos que la aportación de Maimon no está tanto en la concepción sistemática general, sino en la coincidencia entre las nociones de Maimon, en particular el principio de determinabilidad, y la previa solución práctico-transcendental al problema de la unidad teoría-praxis. A partir de esa coincidencia, desde planteamientos generales muy diversos, encuentra Fichte la solución técnica que le permite salir del laberinto representado

por los elementos *precríticos* inherentes al proyecto de Reinhold.

23. Cfr., Manuel CARMO FERREIRA, "Maimon, crítico de Kant", p. 103.

24. GA, II, 3, p. 23.

25. "Ganz von forne./ *Heischesaz*

1.) *Im Bewusstseyn wird das Ich dem Nicht Ich entgegengesetzt.*

A.) Dieser Saz ist ganz durch sich das Factum das er ausdrückt, und durch sich selbst bestimmt", Idem., p. 49.

26. "Soll nun Aenesidem's Erinnerung einen richtigen Sinn haben: so muss derselbe, unerachtet er sich darüber nirgends deutlich erklärt, dem Satze des Widerspruchs ausser seiner *formalen* auch noch eine reale Gültigkeit beimessen, d.h., er muss irgend eine Thatsache im Gemüthe annehmen, oder vermuten, welchen diesen Satz ursprünglich begründet", FW, I, pp. 5-6.

27. "Wie nun, wenn eben die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieser Begriffe auf einen aufzuforschenden höhern Grundsatz, auf eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität und der Gegensetzung hindeutete, und wenn der Begriff des Unterscheidens und Beziehens sich nur durch die der Identität und des Gegendheils bestimmen liesse?", Ibid.

28. Cfr., o.c., p. 90.

29. Cfr., GA, II, 3, p. 47.

30. "Ein Blizgedanke! je höher die Vorstellung dem reinen Ich kömmt/ dem Bewusstseyn, desto mehr wird wieder, was vorher "Ich" war, "Nicht- Ich". Sollte sich dieses Verhältniss nicht deutlich berechnen lassen. Ich glaube es geht immer durch die Dreiheit. Ich-Mittelding- Nicht Ich. Bei der Anschauung ist die Zeit-Ichlich -- beim Begriffe wird sie Nicht-Ichlich. -- Der Begriff aber Ichlich (Alles Spontane ist Ichlich, alles Nothwendige Nicht-Ichlich). So in der Moralphilosophie ist der Begriff wieder Nichtichlich. -- So steigt man schon in der theoretischen Philosophie herauf zur Freiheit.- Ohne Freiheit ist gar nichts möglich", GA, II, 3, p. 123, nota.

31. "Wir haben also nicht nur eine Methode, wie wir uns zu der Idee Ich immer in der Konstruktion nähern können, sondern auch eine praktische Regel, wodurch wie gleichsam in uns selbst gehen, oder besser, immer als solcher mehr Realität erlangen. Denn, wie ich schon bemerkt habe, je allgemeiner die Modifikationen unsres Ich werden, desto werden wir Substanz (Subjekt unsrer Vorstellungen), und je allgemeiner diese werden, desto mehr werden sie unter einander verknüpft, und desto einfacher werden wir dadurch, und je länger die Reihe der auf diese Art Vorstellungen wird, und desto mehr werden wir zu verschiedenen Zeiten mit uns selbst einerlei, das heisst: einen desto höheren Grad Persönlichkeit bekommen wir dadurch", o.c., p. 166.

32. "Der erste handelt von der Verbindung eines -A. mit A. dem angeschauten überhaupt/durch Anschauung/ der zweite von der Verbindung eines mannigfaltigen -A mit sich selbst, durch Begriffe; u. der dritte von der Verbindung eines gedachten -A. mit dem gedachten A. durch Ideen", GA, II, 3, pp. 150-51.

33. 1.) *Im Bewusstseyn wird das Ich dem Nicht Ich entgegengesetzt.*

A.) Dieser Satz ist ganz durch sich das Factum das er ausdrückt, und durch sich selbst bestimmt-

1.) Durch das *Factum* u. darum heisst er ein Heischesatz: Man kann seines Ich sich bewusst werden.- Das kann man keinem beweisen, sondern jeder muss um dessen gewiss zu werden, die Probe mit sich selbst anstellen. Eben so wenig kann man einem erklären, was das Ich sey, denn es ist hier gar nicht gemeint, wie man sich das Ich zu *denken* habe, sondern nur, wie man es *anschaut*; eben so wenig ist hier das Bewusstseyn gemeint, wie man es sich zu denken habe, sondern nur, wie es uns in der Vorstellung des Ich unmittelbar zu Muthe ist.- Wie es uns zu Muthe ist, wenn wir unser Ich anschauen, das ist das Bewusstseyn, was hier gemeint ist u. weiter nichts.- Er ist daher auch die ausschliessende, aber einzige Bedingung alles Philosophirens. Ueber ihn allein u. über ihn hinaus findet keine Philosophie Statt; wer ihn läugnet, mit dem kann man nicht philosophiren. Alles übrige aber muss aus ihm sich erweisen, u. erklären lassen", Idem., pp. 49-50.

34. En el *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* se expresa Fichte con suma claridad a este respecto: "Von der Sinnenwelt aus giebt es sonach keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen Weltordnung aufzusteigen", FW, V, p. 181.

35. En este sentido PHILONENKO, apartándose de las tergiversaciones operadas por Schelling y Hegel y por los historiadores que las heredan, afirma que la noción de intuición intelectual es sobre todo una respuesta práctica a un problema teórico. Cfr., *La liberté humaine*, p. 79.

36. "Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres - ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich, von dir selbst", FW, I, p. 422.

37. En este sentido la *aporía de la síntesis del Yo y el no Yo mediante el concepto de divisibilidad* (Una aporía que sutilmente sigue LÜTTERFELDS en sus diversas ramificaciones, pero que podemos simplificar en los siguientes términos: ¿cómo puede el Yo poner toda realidad, y a la vez puede el no Yo *realmente* oponerse al Yo? Cfr., LÜTTERFERDS, *Fichte und Wittgenstein*, pp. 546-549), sólo es tal aporía si se considera desde el punto de vista metafísico motivado por la presentación y la pretensión deductiva de la GL. En las EM, en cambio, el problema no se da toda vez que estamos ante un *Factum*, la oposición Yo y no Yo, y su condición práctico transcendental que recae en el Yo como capacidad de autodeterminarse. En algún sentido esa supuesta aporía tiene el mismo sentido que la pregunta a la que hará frente el propio Fichte en la GL: ¿qué había antes del Yo? La posición del Yo como conteniendo toda realidad tiene una naturaleza práctica, puesto que se trata de hacer posible un *Factum* teórico capaz de explicar la unidad de teoría y praxis. La lectura que LÜTTERFELDS hace del término realidad olvida el contexto transcendental en el que se mueve el pensamiento de Fichte (y de Maimon). La realidad a la que parece referirse es más bien la dada en el *Factum* mismo y que el Yo práctico transcendental trata de explicar filosóficamente.

38. "Also die Realität selbst kann von Realität unterscheiden werden, durch ein drittes; u. das heisst (*Mass*) Quantität", GA, II, 3, p. 53.

39. Cfr., Idem, pp. 80-81.
40. Cfr., Idem, pp. 64-65.
41. Cfr., Idem, p. 85.
42. Cfr., Idem, p. 87.
43. "Doch ja: das Ich bestimmt sein eignes Seyn", Idem, p. 88.
44. Cfr., Idem, p. 87.
45. "Doch ja: das Ich bestimmt sein eignes Seyn./ Dies ist freilich sein Charakteristisches: es ist durch sich selbst, aus eigener Kraft, mehr Kraft, mehr Seyn, weniger Kraft, weniger Seyn.- Was heisst nun sein Seyn, aus eigener Kraft bestimmen; (es für sich selbst bestimmen). Da ist aber Bestimmer, u. das für welches es bestimmt wird, zu unterscheiden. Das erste ist das Ich absolutum, das zweite das Ich Accidens. Die Kraft des Ich absolutum besteht also darin, sein eignes Seyn zu bestimmen. ein Accidens hervorzubringen, in welchem dieses Seyn sey: so eine Kraft ist nun *Einbildungskraft*", Idem, pp. 88-89.
46. "Discursiv. - Was ist denn eigentlich, die reine Einbildungskraft? - Das Subject bestimmt sein eignes Seyn in einem Accidens seiner selbst. Nur ist die Frage was heisst bestimmen? - Das S. ist thätig; es ist selbständig: es hat also Kraft. - Das Subject ist (für sich) vermöge seines Seyns: es ist sich selbst Ursache, u. Wirkung seines Seyns: - Dies geschieht durch ein Thätig seyn, dieses Thätig seyn ist Ursache des *Seyns*, von welchem es doch auch die Wirkung ist; diese Handlung heisst (Darstellen) sich selbst im Daseyn setzen; u. die Kraft: *Darstellungskraft*", Idem, p. 89.
47. "Das Wort, Vorstellung, von dem primitiven Bewusstseyn gebraucht, verleitet hier zu einem Irrtum; denn in der Taht ist dieses keine Vorstellung; d.h., ein blosses Gegewärtigmachen dessen, was nicht gegenwärtig ist, sondern vielmehr Darstellung, d.h., als existirend vorstellen, was vorher nicht war", Salomon Maimon, *Versuch über...*, p. 30.
48. "Setzung des Ich heisst Darstellung: Setzung des Nicht=Ich als Real, - *Vorstellung*.- Alles was in's empirische Bewusstseyn kömmt, ist Vorstellung; Darstellung kömmt nie in's empirische Bewusstseyn", GA, II, 3, p. 90.
49. "Wie A. sich eines verschiedenen -A. bewusst werden könne; das wäre die bedingte Beziehungslehre, die leicht wieder in mehrere Theile zerfallen könnte.  
*Ich setze mich existirend, also existire ich*: der Saz ist identisch. Pono me existentem, ergo existo. Nicht cogito, ergo sum. Kant bezieht bloss mehreres NichtIch auf einander. Ich beziehe das absolute NichtIch, aufs absolute Ich. Eigentlich geschieht das letztere erst in der MoralPhilosophie..- Dies gäbe eine transcendente (unbedingte) Beziehungslehre; u. eine bedingte Beziehungslehre", Idem, p. 91.
50. Allí una vez presentado el principio se refiere también Fichte a Descartes y al *cogito*, corrigiéndolo en los mismos términos que venimos de ver, es decir, sustituyendo el *pienso* por el *represento*. Y se refiere también a la Apercepción transcendental kantiana. Cfr., FW, I, 99-100.

51. Una exposición más detallada de la segunda y la tercera partes de las EM puede encontrarse en la obra de MOISO ya citada, pp. 123-169.

52. Cfr., GA, II, 3, pp. 100-101.

53. "A ist Eins /Einerley/ sollen die Vorstellungen, Anschauungen u.s.w. Modificationen dieses A seyn: so muss A. auch seine Einheit auf sie übertragen.- Diese Einheit übertragen heisst denken", Idem, p. 109.

54. "Dieser actus der absoluten Darstellungskraft nun einem Bilde der repräsentirenden eigenmächtig seine Stelle in der Zeit anzuweisen, heisst *Denken*. Die Bedingung von Nicht-Ich aber, durch welche die Eigenmacht des ich eingeschränkt wird, sind die Begriffe", Idem, p. 113.

55. Cfr., Idem, p. 114.

56. "Das Ich überträgt, *weil* es überträgt", Idem, p. 118.

57. Cfr., Idem, p. 131.

58. "Das Ich, als vorstellend das Nicht Ich, soll *gedacht* werden", Idem, p. 143.

59. Cfr., Idem, p. 152.

60. Cfr., Idem, p. 153.

61. Cfr., Idem, p. 168.

62. Cfr., Ibid.

63. Cfr., Idem, p. 169.

64. "Aber die Intelligenz ist ihr eignes Subject u. Prädicat", Idem, p. 170.

65. "Im -A haben wir ein *absolutes Prädicat*", Ibid.

66. "Aber wir haben noch kein absolutes Subject, d.i. ein Subject das nicht wieder Prädikat seyn könne", Ibid.

67. Cfr., Idem, p. 176.

68. "Es muss ein *Begehungsvermögen* abgeleitet seyn, sonst kommen wir nicht weiter.- Ein solches aber lässt sich nur aus der praktischen Vft. ableiten: als empirische Thatsache angenommen, darf es nicht", Ibid.

69. FW, VIII, p. 425.

70. El escrito no llega a abordar ese problema, pero contiene en cambio elementos imprescindibles para estudiar la estética de Fichte, y sus relaciones con la tercera *Crítica* kantiana. Para un estudio de la misma remitimos a las obras de MOISO y de SCHRADER

ya citadas.

71. Cfr., Manuel RIOBO GONZÁLEZ, *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, p. 21.

## Capítulo 8

### LA PRESENTACIÓN ONTOLÓGICA DEL SISTEMA

#### § 21. La forma del sistema según el ÜdB

Una de las conclusiones que pudimos extraer de los primeros capítulos de nuestro trabajo era justamente que la reflexión fichteana tenía un carácter claramente trascendental, y se dirigía a fundamentar trascendentalmente el *Factum* teoría-praxis. El análisis de las EM parecen haber confirmado este origen y este sentido de la reflexión fichteana. Sin embargo tuvimos ya ocasión de señalar como esa reflexión, en la medida en que era capaz de fundar como unidad teoría y praxis en el seno de la filosofía trascendental, incidía inevitablemente en la noción de sistema, en cuanto que ésta presuponía también la unidad de teoría y praxis. Y, como pusimos de manifiesto en su momento, ese hecho resultó decisivo en lo que hemos denominado el encuentro con Reinhold, porque sólo desde esa coincidencia pudo Fichte corregir, a la altura de la *Reseña de Enesidemo*, la *Filosofía fundamental* de Reinhold, y al hacerlo situar su pensamiento en el lugar de éste, es decir, en el lugar de una filosofía que pretende presentar en forma sistemática y acabada la filosofía trascendental kantiana.

Ahora bien, la noción de sistema en Fichte es en realidad un corolario de la fundamentación trascendental de la unidad entre teoría y praxis. Precisamente sólo desde sus hallazgos en torno a esta última cuestión, se encuentra Fichte en disposición de abordar la crítica a Reinhold, una crítica que, como sabemos, se vertebra en la incapacidad de éste para fundar la praxis. En el caso de Reinhold, en cambio, la noción de sistema es un

*desideratum*, cuya única justificación se encuentra en la tradición prekantiana. Sólo una vez cumplida la exigencia de sistema, Reinhold encuentra en ella como su corolario, resuelto, al menos formalmente, el problema de la unidad teoría-praxis.

Los caminos recorridos por Fichte y Reinhold son, en este sentido, inversos. El punto de partida de Fichte es transcendental, y desde él llega, en la medida en que la noción de sistema implica para Kant la unidad teoría y praxis, a la noción de sistema. En el caso de Reinhold, el punto de partida es prekantiano. La exigencia de sistema se asienta en la filosofía precrítica, y su definición del sistema es también precrítica y vinculada a la ontología de Wolff, y sólo desde ella llega al problema kantiano de la relación entre teoría y praxis.

Lo que le da apariencia transcendental no es por tanto la pretensión del sistema, en sí misma formal, sino el contenido, que al menos en apariencia recae sobre nociones kantianas, y parece permanecer en el marco de la filosofía transcendental. De manera que lo kantiano de la exigencia de sistema de Reinhold estaría en el contenido, y lo dogmático en la forma. Pero se da el caso que lo que le aparta a Fichte de Reinhold no es tanto la forma cuanto el contenido.

En efecto, si Fichte se reconoce en la pretensión sistemática de Reinhold es precisamente porque su trayectoria le ha llevado a solucionar el problema del sistema. Y si se aparta de él es precisamente porque el contenido del sistema de Reinhold, y en especial su primer principio no resolvían lo que había sido el punto de partida de Fichte, la unidad teoría-praxis. Resuelto ese problema material, Fichte no considera necesario cuestionar el

aspecto formal de la noción de sistema de Reinhold, precisamente porque el *sistema* de Fichte sí posee una naturaleza transcendental. Ahora bien, la noción de sistema en la que esas dos direcciones parecen converger, en la medida en que reconduce a distintos puntos de partida, el uno dogmático y crítico el otro, no es la misma, a pesar de su coincidencia formal.

Al analizar la *Reseña de Enesidemo* señalamos que ésta constituía la culminación de una trayectoria más que un punto de partida de Fichte. Pero señalamos también que esa culminación lo era precisamente porque en ella recibía el pensamiento de Fichte la altura sistemática inherente al proyecto de Reinhold. Pero junto a esa afirmación hicimos otra, a saber, que el pensamiento de Fichte sufría allí una desviación o una alteración fundamental, dejándose arrastrar por lo que el profesor MARKET ha llamado el *conflicto de las interpretaciones*, lo que se concretaba en la asunción de la noción de sistema de Reinhold. Si lo que Fichte asume de ella es estrictamente el aspecto formal, en definitiva la exigencia precrítica de sistema condensada en la aspiración a un primer principio, entonces la pretensión de presentar su pensamiento transcendental en términos próximos a la noción reinholdiana de sistema, se traducirá en una tensión entre el contenido transcendental de su pensamiento, y el carácter dogmático ontológico aparejado a la noción de sistema de Reinhold.

Y de hecho hemos tenido ocasión de comprobar como una gran parte de las dificultades de las EM no son sino un reflejo del esfuerzo fichteano por expresar un pensamiento transcendental en el marco dogmático que supone la forma sistemática a partir de un principio primero.

Y sin embargo las *Meditaciones* acaban por resolver transcendentemente y en términos de unidad el proyecto de Fichte superpuesto a la *Filosofía fundamental*. Nada, pues, parecía más lógico que cuando se le pida a Fichte un escrito programático para iniciar su actividad docente en la cátedra que había sido de Reinhold, respecto del que había asumido el proyecto formal, se ocupe en ese escrito de un problema que - atento como había estado hasta entonces, y con éxito, al contenido - no era otro que la noción de sistema. En posesión ya de todas las piezas de su pensamiento, bastaba con darle la forma sistemática de Reinhold, para mostrar que, en efecto, su pensamiento culminaba el kantiano en los términos exigidos por Reinhold, es decir, presentando la unidad teoría y praxis en términos de sistema, y superaba así todas las objeciones escépticas, reproduciendo con ello un motivo bajo el cual ya había situado su pensamiento en la anterior publicación, la *Reseña de Enesidemo*<sup>1</sup>.

En este sentido el *Escrito programático*, en gran medida despreocupado - como corresponde a un escrito de esta naturaleza - de los problemas materiales fundamentales que habrían de ser presentados más tarde, establece una serie de consideraciones generales acerca de la noción de sistema. Fichte abandona en parte, y por primera vez, el suelo firme en el que se había movido su reflexión, y se explica sobre nociones respecto de las cuales no se le conocen dedicación alguna hasta ese momento<sup>2</sup>. Filósofa sobre su propia filosofía, las EM, como él mismo dice<sup>3</sup>. Si tenemos en cuenta que el tiempo del que dispuso para la redacción del escrito fueron apenas dos meses, se comprende que el resultado pueda considerarse en gran medida superficial y provisional<sup>4</sup>, como también el propio Fichte reconoce<sup>5</sup>.

En definitiva estamos ante un escrito que se ocupa de los aspectos formales de la noción de sistema, de la forma de la WL, es decir, de lo único que Fichte parece no criticar

de Reinhold, y que, sin embargo contiene en sí mismo un aspecto que hemos denominado precrítico, justamente aquel aspecto de la filosofía de Reinhold que hemos denominado ontológico por oposición al transcendental.

El prólogo de la primera edición es bien revelador en este sentido. En él confirma Fichte sus pretensiones de dar continuidad a la *Filosofía fundamental* de Reinhold. Como sabemos la pretensión de Reinhold, lo que hemos denominado el *desideratum* precrítico, residía precisamente en la pretensión de acabar con las disputas entre los distintos filósofos mediante la recuperación de la forma sistemática de la filosofía, y en la que la noción de primer principio jugaba el papel decisivo. Pues bien, en el comienzo mismo del prólogo del *Escrito programático* Fichte confiesa que el objetivo último de la obra no es otro que el de haber encontrado el camino para resolver y reunir, mediante la *filosofía crítica*, las distintas pretensiones de los diversos sistemas dogmáticos<sup>6</sup>. Si recordamos el prólogo del *Versuch* de Reinhold del 89, encontramos que ese es, efectivamente, el punto de partida y el objetivo de Reinhold. Fichte parece, pues, dejar ahora en un segundo plano lo que ha sido el verdadero motivo y contenido de su pensamiento a lo largo de los años precedentes, la fundamentación transcendental de la unidad teoría-praxis, para sustituirlo por el corolario formal representado en la noción de sistema de Reinhold.

Y de hecho, en lo que sigue, el prólogo, al margen de una consideración respecto de la naturaleza hipotética de la obra misma, está dedicado fundamentalmente a situar su proyecto filosófico en el interior de la filosofía de Kant, respecto de la cual afirma Fichte estar persuadido de que:

*"Después del genial espíritu de Kant, no se le puede haber hecho mejor regalo, que mediante el espíritu sistemático de Reinhold".*

La estrecha relación entre el escrito y el espíritu sistemático de Reinhold aparece así confirmada como la clave del primero. Su contenido es en este sentido estrictamente formal, y por formal entendemos aquí precisamente aquello que toma de Reinhold, la forma de sistema. El contenido del pensamiento de Fichte, aquello en lo que se aparta de Reinhold, y que constituye el verdadero punto de partida, así como el verdadero núcleo de su pensamiento, queda, como decíamos, en un segundo plano. En este sentido, para un lector que no conociera de Fichte otra cosa que ese escrito, la imagen que podría hacerse de su pensamiento sería en gran medida deformada respecto del verdadero proyecto fichteano y su naturaleza transcendental. Y lo cierto es que los contemporáneos de Fichte estaban justamente en esa situación.

No es de extrañar entonces que en el prólogo de la segunda edición, cuatro años después y librado de la inmediatez con que debió concebir y publicar el escrito, considere Fichte necesario hacer frente a una recepción errónea del escrito en relación con su proyecto filosófico:

*"Incluso la esencia y el objetivo de este escrito, a pesar de lo concreto de su título y de su contenido, han sido con frecuencia mal comprendidos, y se ha hecho necesario en esta segunda edición, algo que tuve por completamente innecesario en la*

*primera, explicarse concretamente sobre este punto en el prólogo*"<sup>8</sup>.

Pues bien la explicación que sigue en este prólogo de 1798 se articula en dos momentos. En el primero de los cuales el objetivo de Fichte es dejar claro que el ÜdB no puede confundirse con el contenido de la WL misma, con lo que está limitando ya el valor del escrito al de una consideración de segundo orden sobre la WL. Y en este sentido establece una analogía entre las relaciones que tiene la presentación del ÜdB y WL y las que tienen la Crítica y la Metafísica:

*"La crítica no es la metafísica misma, sino que se sitúa más allá de ésta, y se comporta respecto de la metafísica del mismo modo como ésta respecto del punto de vista habitual del entendimiento natural"*<sup>9</sup>.

Pero en un segundo momento limita todavía más el alcance del ÜdB al distinguir en el seno de esa consideración formal, distinta de la WL misma, entre aquella parte que estudia la relación entre la WL y el saber común según la materia, y aquella otra que se ocupa de ese mismo objeto según la forma. Pues bien, Fichte limita ahora el alcance del escrito programático al primer aspecto:

*"Lo dicho determina exactamente la esencia del presente escrito. Es una parte de la crítica de la WL. En ningún caso la WL misma ni una parte de ésta... Se ocupa especialmente de*

*presentar, según la materia, la relación de la WL con el saber común y de las posibles ciencias a partir del punto de vista del mismo*<sup>10</sup>.

Y a continuación afirma que, junto a esa consideración acerca de las relaciones entre la WL y el saber común según la materia, que habían sido el objeto del escrito programático, existe otra capaz de evitar tales malentendidos y de ofrecer a la vez un concepto más adecuado de la WL. Y esa consideración es la que versa sobre las relaciones entre el pensamiento transcendental y el saber común según la forma:

*"es decir, la descripción del punto de vista desde el que el filósofo transcendental contempla todo saber"*<sup>11</sup>.

De manera que esa nueva parte de la crítica que debe completar y corregir aquella que, presentada en el *Escrito programático*, había dado lugar a malentendidos, pone el énfasis en el carácter transcendental de la WL. Llama la atención el uso del término transcendental en dos ocasiones en una misma frase, frente a la ausencia total de ese mismo término en el prólogo de la primera edición. Y llama más la atención si tenemos en cuenta que esa segunda parte de la presentación de segundo grado de la WL, el análisis de la WL y el saber común según la forma, la declare Fichte como contenida en las dos *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia* de 1797, es decir, en dos obras escritas en gran medida para hacer frente a una lectura incorrecta de la GL<sup>12</sup>.

Estamos, pues, ante dos consideraciones formales de la WL. La primera, según la

materia, se correspondería con el ÜdB, la segunda, según la forma, con la primera y segunda *Introducciones*.

A nuestro entender tal distinción, hecha a posteriori por Fichte, y en la que ordena distintas obras separadas por espacio de cuatro años, es puramente artificial y tiene como único objetivo integrar y justificar el *Escrito programático* en el punto de vista alcanzado a la altura de 1798. Y ese punto de vista es entonces claramente transcendental, es decir, se corresponde con la nueva versión dada por Fichte en las dos *Introducciones*<sup>13</sup>. El problema de la forma sistemática no es ya desde ese punto de vista el de la forma sistemática según Reinhold, sino el *del punto de vista transcendental con que el filósofo transcendental contempla todo el saber*, según la expresión reiterativa utilizada por Fichte en el prólogo de la segunda edición. Ese punto de vista, y los escritos correspondientes, las dos *Introducciones*, vienen en cierto modo a sustituir el escrito programático. En ellos la noción de sistema en términos de Reinhold vuelve al segundo plano que hemos visto jugó en la génesis del pensamiento de Fichte. La consideración formal de la WL atiende ahora al aspecto transcendental y la presentación formal del *Über den Begriff* se mantiene, pero a costa de ser integrada bajo el punto de vista transcendental, y reducida a ser una consideración de segundo orden sobre la relación entre la WL y el saber común *según la materia del saber*.

Y esa es justamente la principal consecuencia que podemos extraer del análisis a posteriori realizado por el propio Fichte: el *Über den Begriff* debe ser completado desde el punto de vista transcendental, es decir, debe ser completado con aquello que constituye el núcleo del pensamiento fichteano. Y si debe ser completado precisamente en ese aspecto, es

porque ese aspecto, efectivamente, había quedado en un segundo plano en el año 94.

Pero junto a esa consecuencia aparece implicada otra no menos importante a la hora de analizar el papel de ese escrito en la trayectoria de Fichte: la noción de sistema allí contenida, aislada del aspecto transcendental que Fichte considera necesario introducir en 1798, es en realidad una pieza ajena al pensamiento de Fichte, y en la medida en que obedece al planteamiento precrítico de Reinhold, su adopción formal por parte de Fichte no hace sino imprimir en éste un carácter precrítico u ontológico del que carece en sí mismo.

La cuestión no tendría en sí misma mayor importancia si no fuera por dos hechos decisivos para la recepción de la WL.

En primer lugar porque el *Escrito programático* condiciona en gran medida la GL de 1794. Ello quiere decir que en este último escrito, donde Fichte presenta ya los hallazgos obtenidos en las EM, la naturaleza transcendental de los mismos queda en parte falseada por ese aspecto ontológico y precrítico aparejado a la noción de sistema en los términos del ÜdB.

Y el segundo hecho decisivo es que son precisamente esos dos escritos, el ÜdB y la GL, los que dan a conocer al público el sistema de Fichte, atrayendo hacia ellos la recepción y las críticas a ese sistema, y condicionando así de modo casi irreversible el destino de ese sistema en la historia posterior del pensamiento occidental. De hecho acabamos de ver como en el prólogo de 1798 al ÜdB Fichte considera imprescindible aclarar el contenido del mismo y limitar su alcance a fin de despejar los malentendidos que ha generado. Las dos *Introducciones*, citadas por el propio Fichte en ese prólogo, tienen el mismo objetivo, y en

ambas la cuestión de fondo es el carácter transcendental de la WL frente a interpretaciones erróneas. Ninguna de las presentaciones sucesivas de la WL volverá a adoptar el aspecto y la forma de la GL.

En la sección que sigue nos ocuparemos de cada uno de estos hechos. Mostraremos en primer lugar de qué modo y en qué medida la GL, condicionada por el ÜdB, recibe una forma ontológica. Y desde ahí pasaremos a abordar cómo es esa apariencia, ajena a la verdadera dimensión del pensamiento de Fichte, la que ha permitido una recepción decisiva del pensamiento fichteano, la que podemos considerar dominante. En la medida en que en esta última está precisamente incluida la del joven Schelling estaremos ya en condiciones de analizar, en la segunda parte del trabajo, la génesis del pensamiento de éste, que es también la génesis de sus diferencias con Fichte.

## § 22. La apariencia *precrítica* de la GL de 1794

Lo que el *Escrito programático* toma de Reinhold es justamente la noción de sistema, es decir aquella exigencia precrítica que había guiado la investigación reinholdiana, y que aparecía a la vez como corolario de la investigación del propio Fichte. No es de extrañar entonces que a la hora de caracterizar la ciencia como sistema tome Fichte aquellos elementos que habían servido a Reinhold para el mismo propósito. En el *Über das Fundament*, una obra por la que Fichte confesó haber sentido una especial admiración<sup>14</sup>, resume Reinhold su concepción de la ciencia y de la filosofía como ciencia estricta, y lo hace

en unos términos que Fichte parece haber calcado en el *Über den Begriff*.

En el mencionado escrito de Reinhold, nos dice éste que la forma de ciencia en general es algo conocido desde antiguo, y que se resume en la existencia de un primer principio con respecto al cual se ordenan todos los demás, siendo determinados por el primero<sup>15</sup>. Y Reinhold se remite inmediatamente al principio de lo que llama la escuela de Leibniz, cuya principal deficiencia es haber presentado un principio estrictamente lógico, es decir, estrictamente formal. El progreso de la *Filosofía fundamental* está precisamente en añadir un contenido a ese principio formal, y en la mutua determinación de forma y contenido en ese principio formal<sup>16</sup>, siendo justamente esa coimplicación de forma y contenido en el primer principio lo que convierte a éste en un primer principio absoluto y fundamento último de la ciencia. A partir de ese principio la ciencia se caracteriza para Reinhold por los siguientes rasgos:

1) Su primer principio es absoluto en los términos descritos, es decir, se determina por sí mismo<sup>17</sup>.

2) Ese primer principio debe ser "allgemeingeltend"<sup>18</sup>.

3) Ese principio debe ser uno<sup>19</sup>.

4) Ese principio lo es también de la lógica<sup>20</sup>.

5) Todas las demás ciencias lo son en cuanto se subordinan a ese principio.

Pues bien todos esos rasgos son los que caracterizan la noción fichteana de ciencia en el ÜdB. El párrafo primero está dedicado mostrar la existencia de una ciencia de todas las demás ciencias, que lo es justamente porque contiene el principio común a toda ciencia, lo que Reinhold había denominado *Filosofía fundamental*, y Fichte denomina ya aquí *la ciencia de una ciencia en general, la Wissenschaftslehre*<sup>21</sup>. Ahora bien, si la WL es la ciencia de una ciencia en general, debe ser ella misma ciencia, y si debe serlo es porque posee las características de toda ciencia, en definitiva posee un primer principio que se determina por sí mismo<sup>22</sup>, y la prueba de que se determina por sí mismo está en el hecho de que forma y contenido se coimplican en el primer principio<sup>23</sup>.

Con estas consideraciones generales, que hemos resumido esquemáticamente, completa Fichte la primera parte del escrito, y pasa en la segunda a analizar la relación de esa ciencia con todas las demás, una relación que, en todo caso, depende de la caracterización del saber como subordinado a una ciencia de la ciencia en general y que contiene el primer principio. Nosotros no vamos a detenernos en aquellos elementos del escrito que, a pesar de esta caracterización formal en todo coincidente con la de Reinhold, delatan las diferencias de Fichte<sup>24</sup>. Lo que nos interesa es lo que Fichte toma prestado de Reinhold, y la importancia de ese préstamo a la hora de redactar posteriormente la GL. Y desde esta perspectiva es indudable que la noción clave es la de primer principio como principio que se determina a sí mismo y en el que materia y forma aparecen mutuamente determinados.

Si recordamos las *Meditaciones*, la primera fuente de dificultades que había encontrado Fichte tenía su raíz en la pretensión de deducir la filosofía teórica a partir del Yo,

considerado éste como primer principio en los términos de Reinhold. Esas dificultades le habían conducido finalmente a pensar el primer principio de la filosofía teórica como expresión de un *Factum*, donde el Yo y el no Yo aparecían como opuestos en la conciencia, lo que había señalado como análogo a la presuposición kantiana de la experiencia. A partir de ese momento la investigación iniciaba una segunda fase en la que se trataba de pensar las condiciones de posibilidad del *Factum*, y que acabaría conduciendo a la recuperación del Yo, a partir del *destello de luz*, pero no ya como principio en el sentido metafísico, sino en términos transcendentales, y cuya presentación definitiva remite a la filosofía práctica. Las *Meditaciones* habían significado, en este sentido, la solución del proyecto fichteano tal como aparecía esbozado en la *Reseña a Gebhard*. Una solución que sin duda Fichte debía tener presente a la hora de abordar la redacción del *Über den Begriff*, dado que este último escrito interrumpe de hecho la parte práctica de las EM. Ahora bien, en el *Über den Begriff* Fichte abandona, como hemos señalado, el terreno que le es propio para hacer suya la caracterización de la ciencia como sistema de Reinhold, en la que el primer principio es la noción decisiva, pero no ya entendido en términos transcendentales, sino en los términos precríticos que remiten a la *escuela de Leibniz*, en la que el principio lo es de una deducción metafísica y hace posible el sistema en la medida en que se subordinan a él todos los demás enunciados del saber.

Ello significa que si Fichte quiere aplicar la caracterización formal que de la ciencia y del sistema hace Reinhold, debe hacerlo situando el Yo práctico-transcendental como principio a partir del cual deducir todos los demás enunciados. Es decir, Fichte se enfrenta al mismo problema que le vimos resolver al comienzo mismo de las *Meditaciones*. Pero a diferencia de lo que ocurría en las *Meditaciones* Fichte se enfrenta ahora a ese problema a

posteriori, es decir, una vez ya en posesión de la solución contenida en las EM. Por otra parte, el tratamiento del problema es ahora estrictamente formal, es decir, se trata de presentar en forma sistemática la materia o el contenido que constituye la solución de las EM.

Ahora bien, la clave de la solución de las EM está justamente en el hecho de haber obtenido lo que hemos denominado el *Factum* de lo teórico, lo que Fichte denomina la primera síntesis necesaria de los espíritus finitos, análoga a la presuposición kantiana de la experiencia, y en la que el Yo y el No Yo se oponen en la experiencia. A partir de ese momento y mediante la recuperación del Yo como condición de posibilidad de esa síntesis, llega Fichte a la noción de limitación, quedando así allanado el camino para la deducción de intuición, conceptos e ideas, es decir, de la filosofía teórica, lo que en un momento posterior y mediante la oposición de ésta frente al Yo práctico permitía la deducción de la práctica. En definitiva, la adquisición o el hallazgo decisivo de las EM está en el juego del Yo como determinabilidad y autodeterminación que, aplicado al *Factum* de lo teórico, hacía posible la limitación y la cantidad. El enunciado que expresa el *Factum* de lo teórico expresado en términos de cantidad, es decir, leído a la luz del Yo como principio transcendental, parece así cumplir una de las exigencias del primer principio de Reinhold, a saber, la de transmitir deductivamente su verdad interna a todos los enunciados que hacen posible el saber. Ahora bien ese enunciado no constituye en sí mismo el primer principio. El primer principio es el Yo, que cumple otra de las condiciones exigidas por la caracterización formal de Reinhold, el de ser absoluto e incondicionado en cuanto a la forma y el contenido, pero que ya en las EM aparecía por sí sólo como incapaz de transmitir su verdad interna a los demás enunciados, razón por la cual Fichte debió sustituirlo por aquella primera síntesis necesaria

y característica de los espíritus finitos, donde al Yo absoluto se oponía un no Yo igualmente incondicionado y absoluto<sup>25</sup>. En una presentación transcendental como las de las EM el Yo reaparecía como primer principio en cuanto condición de posibilidad del *Factum* mismo. Pero en una presentación como la asumida por Fichte en el ÜdB, el Yo sólo podría asumir su condición de primer principio si además de su naturaleza incondicionada era capaz de transmitir su certeza a los demás enunciados. Ahora bien, esto último resultaba posible de dos modos distintos. O bien directamente, que es el modo intentado sin éxito por Fichte al comienzo de las EM, o bien indirectamente, en la medida en que sea posible deducir del Yo aquel enunciado que sí es capaz de transmitir su verdad a cualquier otro enunciado posible. Y justamente lo que las EM han aportado a Fichte es un enunciado de tales características, de manera que el único problema para una presentación formal de la WL en términos de Reinhold se reduce a partir de ese momento al establecimiento de una dependencia deductiva de ese enunciado respecto del Yo, pues en tal caso la certeza que ese enunciado transmite a todos los demás depende en definitiva del Yo.

Ahora bien, el enunciado en cuestión contiene en realidad otros dos, justamente los términos de la oposición en que consiste, el Yo y el no Yo, lo que desde un punto de vista estrictamente formal permite respetando las leyes de la lógica considerarlo como deducido de éstos siempre que hayamos sentado como premisas cada uno de los otros. De manera que para obtener su objetivo le bastaba a Fichte con descomponer los dos elementos contenidos en el enunciado y considerarlos como premisas. El tercer enunciado depende así formalmente de los otros dos. El problema que aparece ahora es el de la relación entre el primero y el segundo, pues la relación entre el Yo y la síntesis necesaria, sólo cumplirá la exigencia sistemático-formal de Reinhold en la medida en que el Yo aparezca como único

principio, lo que implica que la segunda premisa, el no Yo, a su vez, dependa del primero, del Yo. Pero esto formalmente no puede ocurrir. Ahora bien, vimos que uno de los rasgos decisivos de la caracterización formal hecha por Reinhold del primer principio consistía en que en éste tanto desde la forma como desde el contenido fuera incondicionado. Para hacer posible la obtención del tercer enunciado resulta imprescindible que tanto el Yo como el no Yo sean formalmente incondicionados. Pero si desde el punto de vista del contenido el segundo enunciado se hace depender del primero resulta posible obtener el tercero y a la vez respetar la exigencia deductiva a partir de un único principio. Si tenemos en cuenta que el Yo desde el punto de vista material es caracterizado como absoluto sujeto en términos de absoluta autodeterminabilidad según el esquema de Maimon, resulta posible considerar el no Yo como una absoluta determinación, y que, por tanto, aún siendo formalmente incondicionado, depende materialmente del Yo. Con ello el Yo aparecería como único principio incondicionado en cuanto a la materia y a la forma, cumpliendo la exigencia de Reinhold, el no Yo como incondicionado en cuanto a la forma, y la síntesis de ambos como el resultado de la deducción a partir de un principio único que reúne todas las características exigidas por Reinhold.

Y así en el *Über den Begriff* nos dice Fichte:

*"Por lo tanto no puede haber más que tres principios. Uno absolutamente y por sí mismo determinado en cuanto a la forma y el contenido. Uno determinado por sí mismo en cuanto a la forma, y uno determinado en cuanto a sí mismo en cuanto al contenido"*<sup>26</sup>.

Y lo afirma como conclusión de un razonamiento en el que las premisas coinciden con los rasgos predicados por Reinhold del primer principio de la ciencia, y de las relaciones entre ese primer principio y los demás enunciados. Y de hecho acabamos de ver que esa conclusión y la consiguiente presentación de los tres principios parece ser el modo en el que Fichte consigue ajustar el contenido de su pensamiento, diferente del de Reinhold, con la exigencia de sistema planteada en términos reinholdianos. Ahora bien, esa vinculación entre la forma exigida por Reinhold y el contenido previamente pensado por Fichte sólo podría ser reconocida por un lector del *Über den Begriff* que tuviera a la vez presente las EM. Pero un lector semejante no existió en el momento de la publicación de la *Grundlage*. En la medida en que ésta aparecerá como la ejecución del programa contenido en el *Über den Begriff*, el origen de la organización del fundamento en tres principios quedaba abstraído, y aparecía del modo más natural únicamente como resultado de la caracterización formal de la filosofía como sistema contenida en el *Escrito programático*. Es decir, para un lector de la GL ésta aparecía bajo su aspecto más metafísico, el representado por la exigencia formal de sistema que Fichte toma de Reinhold.

Y de hecho, la primera parte de la GL, los tres primeros párrafos donde Fichte establece la fundamentación a partir de los tres principios, parece seguir paso a paso las exigencias sistemáticas de Reinhold, corregidas por su confrontación con el contenido pensado en las *Meditaciones*.

Cada uno de los tres párrafos se corresponde con cada uno de los principios obtenidos en el *Über den Begriff*<sup>27</sup>, mientras que la segunda y tercera partes constituyen una deducción a partir del tercer principio, lo que parece asegurar la relación entre el primero

y el contenido de la WL misma, y con ello de todo el saber.

Por otra parte el primer principio, el Yo, es presentado formalmente en términos muy próximos a la caracterización que del mismo vimos hacer a Reinhold en el *Über das Fundament*. Allí nos había dicho Reinhold que la pretensión de deducir un primer principio era antigua, y que la escuela de Leibniz no había llegado a la presentación del mismo porque tal principio se determinaba a sí mismo únicamente mediante la forma. Por su parte Fichte, a la hora de presentar la *Thathandlung* se sitúa justamente en el principio de identidad y descubre en el interior del juicio  $A = A$  una relación necesaria<sup>28</sup>. Pero inmediatamente nos dice que si bien semejante identidad tiene una validez incondicionada en cuanto a la forma, no la tiene en cambio en cuanto al contenido. Para obtener ese elemento material acude inmediatamente Fichte a la acción mediante la que es puesta la identidad, y obtiene una nueva identidad  $Yo = Yo$ . Finalmente busca el fundamento de esa acción en el poner del propio Yo y obtiene así el principio. Ciertamente mediante su razonamiento va más allá de Reinhold, y expresa una *Thathandlung* y no una *Thatsache*. Y de hecho el fundamento último que permite pensar el Yo como *Thathandlung* y no como *Thatsache* recae sobre aquella estructura práctico transcendental que caracteriza el Yo de Fichte. Pero el marco formal en el que Fichte la describe no es ya la problemática transcendental de la que la hemos visto surgir a lo largo de la primera parte de este trabajo. Es más, el *Factum* unidad teoría-praxis que ha dado lugar y sentido al Yo, o lo que hemos denominado el *Factum* de lo teórico en las EM, en realidad un momento de aquel otro, no aparecen. El Yo práctico-transcendental parece así surgir de una mera pretensión análoga a la exigencia precrítica del primer principio de Reinhold, por más que difiera de éste en cuanto al contenido. Una apariencia semejante parece obligar a pensar el Yo en términos ontológicos, en definitiva a preguntarse

por la existencia objetiva del Yo en términos no transcendentales. Y el propio Fichte era ya consciente de esa dificultad en el momento de redactar la GL, como lo atestigua la aclaración entre paréntesis que sigue a la presentación del *absoluto Sujeto*. Allí se expresa Fichte en los siguientes términos:

*"Uno puede muy bien plantearse la siguiente cuestión: qué era yo antes de llegar a la autoconciencia? La respuesta natural a eso es: yo no era nada en absoluto; puesto que yo no era Yo. El Yo es sólo en la medida en que es autoconsciente"*<sup>129</sup>.

Ahora bien la autoconciencia del llamado por Fichte *Sujeto absoluto*, remite justamente al juego de determinabilidad determinación mediante el cual es posible pensar el Yo como condición práctico transcendental, más allá del elemento escéptico que caracteriza el principio de determinabilidad de Maimon. Y a su vez esa posibilidad de pensar el sujeto absoluto en términos tales exige el *Factum* que convierte tal principio explicativo en condición transcendental. Pero en la medida en que ese *Factum* no aparece y ni siquiera es mentado, y si se quiere evitar la objeción que el propio Fichte plantea parece inevitable considerar que el principio es la autoconciencia. Pero esta consideración sigue dependiendo del aspecto ontológico de la presentación del Yo en la GL, y falsea igualmente la concepción transcendental de Fichte. La autoconciencia en cuanto capacidad de autodeterminación del propio Yo es tan nada, al margen del *Factum* que explica transcendentalmente, como ese Yo anterior a la autoconciencia de la que Fichte habla.

En definitiva la apariencia del principio en los términos exigidos por la presentación

formal deforma el sentido transcendental del Yo y conduce, bien a pensarlo en términos ontológicos, bien en términos de una nueva filosofía de la autoconciencia cuyo horizonte último no deja de ser ontológico. Pero los problemas aparejados a esa apariencia son en realidad pseudoproblemas<sup>30</sup> cuando a esa presentación estrictamente formal se le añade el punto de vista transcendental que constituye su verdadero origen. Ese y no otro es el sentido de las explicaciones del propio Fichte en la *Segunda introducción*, precisamente para hacer frente a las críticas hechas a la WL a partir de la GL. El Yo carece de sentido al margen del pensar filosófico transcendental<sup>31</sup>, es decir al margen del hecho mismo de la experiencia, de ahí que Fichte afirma de modo contundente que el Yo sólo puede entenderse, como el Yo pienso kantiano, en los siguientes términos:

*"A todo lo que se piensa como dándose en la conciencia hay que añadir necesariamente, por medio del pensar, el Yo; en la explicación de las determinaciones del espíritu no puede abstraerse nunca del Yo; o como Kant lo expresa: todas mis representaciones deben poder ir acompañadas, ser pensadas como acompañadas del Yo pienso"<sup>32</sup>.*

Pero del mismo modo que el Yo pienso kantiano carecería de sentido interpretado en términos metafísicos, carece de sentido el Yo de Fichte en los términos que la GL parece inducir a pensarlo. Pero esos términos de la GL parecen en todo deudores de la forma proyectada en el ÜdB, que a su vez es deudora del aspecto *metafísico* aparejado al pensamiento de Reinhold. Y no está de más recordar que el texto que venimos de citar pertenece a la segunda *Introducción*, es decir, a una obra que según el propio Fichte venía

a completar, cuando no a sustituir, el *Escrito programático*, precisamente por el mal entendimiento que éste había provocado. En definitiva se trata de una aclaración que viene a incidir, corrigiéndola, en la apariencia metafísica vinculada a la forma del *Escrito programático*, inherente a su proximidad con el pensamiento de Reinhold: la apariencia del Yo del párrafo 1 de la GL descompuesto, a efectos analíticos y formales, del *Factum*, de la finitud, de la problemática de la libertad y su conciliación con la necesidad de la ciencia.

Otro tanto cabe decir del no Yo del párrafo segundo. El curso de la argumentación es aquí perfectamente análogo al del párrafo primero, y no hace sino presentar el otro elemento del *Factum* de lo teórico obtenido en las *Meditaciones*, a fin de permitir el tránsito desde el Yo al tercer principio según el programa del *Über den Begriff*. Como hemos señalado más arriba la fórmula contenida en éste mediante la estructuración en tres principios, el primero incondicionado en forma y contenido, y el segundo y tercero condicionados en el contenido y la forma respectivamente, permitía hacer una deducción a partir del Yo que Fichte no fue capaz de realizar en las *Meditaciones*. Pero se trata en realidad de una construcción artificial, en la que lo que ahora aparece como tercer principio no es en realidad otra cosa que el *Factum* de las *Meditaciones*, a partir del cual, en efecto, la deducción queda ya expedita. De hecho la deducción que en el tercer párrafo realiza ahora Fichte del llamado tercer principio a partir de los dos primeros es un calco del procedimiento seguido en las *Meditaciones* a partir del momento en que Fichte obtiene el *Factum* de lo teórico, pero un calco en el que faltan las vacilaciones y dificultades que hemos visto en las *Meditaciones*, precisamente porque ahora Fichte se sirve de los resultados allí obtenidos y se limita a reproducirlos de forma más clara y ordenada bajo la forma de un tercer principio deducido a partir de los elementos del *Factum*.

Ahora bien, en las *Meditaciones* una vez obtenido el *Factum*, en el que el no Yo no podía ser deducido sino debía ser anticipado como principio, Fichte se había dirigido a la investigación de las condiciones de posibilidad del mismo, es decir, a las condiciones de posibilidad de la oposición Yo y no Yo. Y en el curso de esa investigación le vimos recuperar el carácter incondicionado del Yo a fin de evitar un regreso infinito. Ello significaba que Fichte tenía en ese momento presente el aspecto material del Yo y del no Yo alojados en el enunciado, como realidad y negación, considerado el Yo como positivo, "poner", lo que le allanaba el camino para obtener la "limitación", obteniendo así en una siguiente fase la "teilbarkeit" como fórmula capaz de hacer efectiva la estructura determinabilidad-determinación a partir del Yo, y resolviendo así finalmente el problema clave de la filosofía.

Como quiera que el tercer párrafo de la GL pretende deducir lo que en las *Meditaciones* era la síntesis primera y necesaria a partir de los dos principios anteriores, para cumplir el programa de presentación formal del *Über den Begriff*, Fichte se limita a poner en juego los elementos ya desarrollados en las *Meditaciones* en forma de deducción a partir de dos principios el del Yo y el del No yo, y el resultado será aquel enunciado que ha descompuesto para obtener los principios<sup>33</sup>. Pero en la medida en que esos principios son presentados ya como Realidad y Negación en los dos primeros párrafos, en esa medida, el tercer principio, el enunciado de las *Meditaciones*, aparece ahora incorporando ya la noción de "Teilbarkeit"<sup>34</sup>. En las *Meditaciones* ésta tenía que ser deducida para establecer las condiciones de posibilidad de la síntesis en que consistía el primer enunciado de la filosofía teórica, y es en ese proceso donde Fichte utiliza por primera vez Realidad y Negación, asignando la primera al Yo y la segunda al no Yo. En la GL lo que se deduce es

el enunciado mismo, la síntesis, a partir de dos principios, Realidad y Negación, y por tanto en la deducción debe aparecer ya la "Teilbarkeit" como característica inherente, si es que ha de aparecer como principio, es decir, como incondicionado en cuanto al contenido.

En este sentido cabría afirmar que el contenido de la GI no difiere así en nada del contenido de las *Meditaciones*. Pero la forma en que los distintos elementos aparecen es sensiblemente diversa. Lo que en las *Meditaciones* aparecía como una síntesis a partir de la cual establecer su condición de posibilidad, lo que aparecía como una presupuesto y punto de partida, aparece en la GL como el resultado de una deducción, como un derivado. Y para hacer esto último posible, Fichte se ha visto obligado incluso a situar en un mismo orden nociones cualitativamente diversas. Porque, en efecto, cualitativamente diversa es la síntesis de su condición de posibilidad, y Fichte sin embargo las presenta en una secuencia lógica en la que la primera es deducida de la segunda. Por otra parte la condición transcendental misma, el Yo práctico incondicionado como capacidad de absoluta autodeterminación, ha debido ser descompuesto a su vez, a fin de facilitar esa deducción, en Sujeto y Objeto absolutos, Yo y no Yo, lo que parece alejar aún más la condición de su origen transcendental al desfigurarla artificialmente para cumplir con las exigencias formales del *Über den Begriff*. Pues, en efecto, presentado el tercer principio puede afirmar Fichte, dando así cumplimiento a lo exigido por la noción de sistema:

*"Más allá de ese conocimiento no llega ninguna filosofía, pero hacia el mismo debe ser reconducida aquella filosofía fundamental, y en la medida en que lo hace es Doctrina de la*

*ciencia. Todo lo que a partir de ahí se dé en un sistema del saber humano, debe poder deducirse a partir de lo expuesto*<sup>135</sup>.

La expresión con que se inicia el texto nos es ya conocida en la obra precedente de Fichte. Casi idéntica la hemos visto aparecer por primera vez en la segunda edición del VeKaO y por última vez en el momento de las *Meditaciones* en el que Fichte ha obtenido lo que hemos denominado el *Factum* de lo teórico. En el primer caso, el del VeKaO, apuntaba ya al Yo práctico, que más tarde se convertirá en condición transcendental. En las *Meditaciones* a la primera síntesis necesaria que constituía el primer principio de la filosofía teórica, el *Factum* de lo teórico. Aquí parece reunir ambos aspectos, pues si bien aparece inmediatamente después del tercer principio, que se corresponde con la primera síntesis necesaria, remite al Yo como primer principio. Ahora bien, la reunión de esos dos aspectos es lo que hace a la filosofía de Fichte transcendental: la presuposición de un *Factum* y la presentación de una condición transcendental última.

Las páginas que siguen a la presentación de ese tercer principio y que cierran esa primera parte de la GL contienen justamente la explicación de esa naturaleza transcendental, y a nuestro entender la contienen precisamente porque la presentación de los tres primeros párrafos la desfiguran inevitablemente. La reconsideración de los tres principios en términos de tesis, análisis y síntesis tiene la virtud de su fidelidad al procedimiento transcendental kantiano, a la vez que permite a Fichte mantener la construcción exigida formalmente por la pretensión de sistema contenida en el ÜdB. En la KU se explica Kant explícitamente sobre ese punto:

*"Se ha encontrado digno de reflexión que mis divisiones en la filosofía pura casi siempre caen en tres. Pero esto va encerrado en la naturaleza del asunto. Si una división ha de hacerse a priori, o ha de ser analítica, según el principio de contradicción, y en este caso consta de dos partes ( quodlibet ens est aut A, aut non A), o ha de ser sintética, y si en este caso ha de ser sacada de conceptos a priori (...) tiene la división necesariamente que ser una tricotomía, según las exigencias de la unidad sintética, que son, a saber: 1) condición; 2) condicionado; 3) El concepto que nace de la unión de su condicionado con la condición"*<sup>36</sup>.

El propio Fichte ha reconocido que su proceder en la GL ha sido más analítico<sup>37</sup>, lo que parece remitirnos al proceder kantiano de la oposición entre A y no A y a la búsqueda del elemento sintético, es decir, a la descomposición de la síntesis en sus elementos opuestos. Ahora bien, semejante proceder en el ámbito transcendental no autoriza a pensar que los principios así descompuestos estén dados antes y al margen de la síntesis deducida a partir de ellos. Si la deducción es transcendental es porque el análisis presupone la síntesis. Así Kant nos dice en la deducción transcendental:

*"En consecuencia sólo puedo representarme la unidad analítica en virtud de una unidad sintética previamente pensada"*<sup>38</sup>.

En el mismo sentido afirma Fichte, una vez presentados los tres principios:

*"Ninguna antítesis es posible sin una síntesis, puesto que la antítesis consiste precisamente en que en los iguales es buscada una característica opuesta, pero los iguales no lo serían sino fueran puestos como tales por una acción sintética"<sup>39</sup>.*

Y a continuación aclara Fichte de modo aún más explícito si cabe la filiación trascendental del tercer principio, señalando que el mismo responde precisamente a la pregunta kantiana por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori:

*"La famosa pregunta que Kant colocó en la cima de la Crítica de la Razón Pura, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, queda ahora respondida del modo más general y satisfactorio. Hemos propuesto en el tercer principio una síntesis entre el Yo y el no Yo opuestos, mediante la divisibilidad de ambos, sobre cuya posibilidad no cabe ya pregunta alguna, ni permite exigir ya fundamento ninguno de la misma"<sup>40</sup>.*

De estas palabras podría deducirse que esa síntesis representada por el tercer principio aparece en el lugar de la condición última de toda síntesis, es decir, en el lugar que, siguiendo con la analogía, correspondería en Kant a la Apercepción trascendental. Y de hecho tuvimos oportunidad de ver cómo en las EM vacilaba Fichte a la hora de establecer su primer principio, asignando en un primer momento ese papel del mismo al Yo, hasta que finalmente presentó aquel *Factum* que en la GL aparece como tercer principio. Y en cierto

modo es así, en la medida que estamos ante un *Factum* nuevo que, a diferencia de la experiencia kantiana, tiene la característica decisiva de permitir el acceso a una explicación de la libertad a partir de la teoría, es decir, desde el interior de la necesidad misma. En ese sentido el *Factum* en cuestión, además de serlo, es principio precisamente porque sólo desde su establecimiento y a partir del mismo resulta posible levantar de nuevo todo el edificio de la filosofía trascendental superando la escisión entre libertad y necesidad. En ese sentido toda síntesis remite a ésta, o como el propio Fichte afirma:

*"En ella deben estar contenidas todas"*<sup>41</sup>.

Precisamente por ello la investigación llevada a cabo por Fichte en la primera parte de las EM resultó tan decisiva, porque contiene desde el punto de vista de Fichte, el de la unidad teoría y praxis, la condición de posibilidad de las sucesivas síntesis de la filosofía teórica, y permite a partir de la misma una relectura de toda la filosofía trascendental en términos de unidad<sup>42</sup>. No estamos ante la experiencia sin más de la filosofía teórica kantiana, sino ante una síntesis capaz de fundar la experiencia como compatible con la libertad, y es por ello por lo que la nueva síntesis es a la vez fundamento de toda otra. Es la más alta síntesis, y en ese sentido es fundamento y fundamento último, pero no por ello deja de ser síntesis y exigir a su vez una condición trascendental. Esta no puede ser ya sintética ni condicionada:

*"La necesidad de oponer y unificar de una determinada forma remite directamente al tercer principio, la necesidad de unificar en general al primero, más alto meramente incondicionado. La*

*forma del sistema se funda en la más alta síntesis, el que en general deba ser un sistema, en la absoluta tesis*"<sup>43</sup>.

Pero con ello se iluminan definitivamente las palabras de la *Reseña a Gebhard*, según las cuales la razón práctica sería el principio, en cuanto a la materia, de toda la filosofía. La síntesis suprema de la filosofía teórica, el tercer principio de la GL, capaz a su vez de hacer compatible con la misma la praxis, es principio formal del sistema. Pero la materia viene dada por la absoluta tesis, por la condición práctico-transcendental última que no es sino la libertad. Sin ella no hay filosofía, sin ella no resulta posible entrar en la filosofía, tal como ésta quiere ser entendida por Fichte:

*"... Para ello es preciso elevarse por medio de la libertad a una esfera totalmente distinta, en posesión de la cual no somos puestos inmediatamente por el mero hecho de nuestro existir. Si esta facultad de libertad no existe ni es ejercitada, la WL no puede intentar nada con el hombre. Sola esta facultad da las premisas sobre las cuales se edifica ulteriormente"*<sup>44</sup>.

Una vez ejercida la libertad, y por fuerza de ese ejercicio encontramos aquella síntesis suprema como el "principio" a partir del cual deducir la filosofía como unidad de teoría y praxis, como el principio del que depende la forma del sistema. Pero ese principio depende de la libertad no sólo porque sin ella no hay filosofía, sino también porque contiene la fórmula única en que el *Factum* unidad teoría-praxis, libertad-necesidad encuentra su adecuada expresión. Y es la única forma posible porque sólo desde ella resulta posible

reencontrar la libertad como un fin práctico inalcanzable en el proceso mismo de explicación de la necesidad.

O dicho en otros términos, la libertad abre el ámbito de la filosofía y una vez en éste encontramos la síntesis suprema, lo que venimos denominando el *Factum* de lo teórico, exigido por la forma necesaria del sistema. Pero en la medida en que esa síntesis suprema ha sido hecha posible por la libertad, su condición explicativa última remite de nuevo a la libertad que reaparecerá ahora como condición transcendental en el seno de la filosofía capaz de explicar la síntesis suprema. Ahora bien, en la medida en que la libertad, ya en el interior del sistema escapa por definición del ámbito de lo teórico, de la necesidad, en esa medida en lenguaje teórico sólo podrá apresarla como Idea. La absoluta tesis aparece así en el sistema del saber y en último término como Idea nunca realizable que hace sin embargo posible la síntesis:

*"... no son sin embargo en absoluto unificables en ningún concepto, sino sólo en la Idea de un Yo, cuya conciencia no es determinada por nada fuera de él, sino que más bien determina todo fuera de ella mediante su mera conciencia. La cual idea no es sin embargo pensable puesto que contiene en sí una contradicción. Pero se nos presenta para el más alto fin práctico"<sup>45</sup>.*

Desde el punto de vista de la teoría, de la necesidad, el mero poner del sujeto absoluto es la condición transcendental que se expresa en la estructura determinabilidad-

determinación que Maimon utilizó con éxito, quien no tuvo reparo en calificarla como Idea. Desde el punto de vista de la praxis la libertad es su propio fundamento. Desde el punto de vista del sistema es el fundamento transcendental último, porque explica y asegura la unidad teoría-praxis. Desde el punto de vista de la noción formal de sistema heredada de Reinhold es el principio a partir del cual debe ser deducido todo el sistema.

Sin embargo la estructura un tanto artificial y forzada de los primeros párrafos de la GL, la ambigüedad con la que Fichte usa el término principio allí, donde la síntesis aparece como principio sin mayor explicación y por mor de la construcción artificial del ÜdB, y donde el Yo tiene toda la apariencia de una realidad preexistente y anterior ontológicamente a la síntesis, así como el hecho de que sus lectores desconocieran la trayectoria de Fichte, parecía obligar a tener en cuenta únicamente el último punto de vista<sup>46</sup>, es decir, a olvidar el punto de vista transcendental desde el que la construcción fichteana adquiere su verdadero sentido, y ello a pesar de las explicaciones del propio Fichte en las páginas finales de esa primera parte.

Y sin embargo la caracterización decisiva que Fichte hace del spinozismo en esas páginas finales de la primera parte, viene a confirmar que, más allá de la presentación formal y artificial de la misma, y a pesar de esa ambigüedad con la que Fichte se sirve del término principio, primer y tercer principios guardan en realidad una relación análoga a la que tiene en Kant experiencia, en cuanto *Factum*, y unidad de apercepción en cuanto principio transcendental último. En definitiva viene a mostrar que por debajo de la *apariencia metafísica* de la GL el verdadero nervio del pensamiento de Fichte es el presentado transcendentalmente en las EM y en la segunda y tercera partes de la misma GL.

El principal argumento esgrimido por Fichte en su concepción del spinozismo es que Spinoza afirma la unidad y la necesidad de la sustancia como fundamento último de la unidad conciencia, pero no da un fundamento de esa sustancia una y necesaria. Es decir, Spinoza partiría de la conciencia como el *Factum* dado, y buscaría su fundamento en la necesidad de la sustancia absoluta. Ahora bien, desde el punto de vista transcendental, que Fichte asume explícitamente frente al dogmatismo spinozista, la necesidad de la sustancia carecería a su vez de fundamento, con lo que Spinoza se podía haber ahorrado ese fundamento y haber permanecido en el dato de la unidad de la conciencia <sup>47</sup>. Y concluye:

*"Su más alta unidad no es realmente otra que la de la conciencia, y no puede ser ninguna otra, y su cosa es el substrato de la divisibilidad en general, o la más alta sustancia, donde ambos, el Yo y el no Yo (el pensamiento y la extensión spinozistas) son puestos... Llega en el mejor de los casos hasta nuestro segundo y tercer principios, pero no hasta el primero meramente incondicionado"*<sup>48</sup>.

El argumento afirma que en realidad Spinoza no es capaz de elevarse más allá del hecho a explicar, la unidad de la conciencia, o a lo sumo el substrato donde Yo y no Yo son puestos en la conciencia, el objeto absoluto, el no Yo absoluto<sup>49</sup>. Y a continuación nos dice que a lo sumo llega hasta su segundo y tercer principios. Si el segundo es el no Yo, la referencia al tercero parece conducirnos inevitablemente a la unidad de la conciencia como dato de partida que Spinoza pretendía y no consigue explicar. El tercer principio, más allá de la construcción de los tres primeros párrafos, aparecer ahora como la síntesis que la

condición transcendental, el primer principio, ha de explicar<sup>50</sup>.

Y que esa síntesis es punto de partida, *Factum*, y no realidad deducida en el sentido metafísico, se pone de manifiesto precisamente porque en su comparación entre los dos sistemas, dogmatismo y criticismo, Fichte hace residir la superioridad del último precisamente en el hecho de que ante un mismo problema, el de la fundamentación del saber, y no puede tratarse de otro saber que el saber finito sobre el que recae la *filosofía crítica* kantiana que Fichte trata de completar, el dogmatismo es incapaz de dar un fundamento<sup>51</sup>.

En realidad ese argumento arruina por sí solo toda la apariencia de deducción metafísica de la GL. Según ésta, Fichte habría llegado al tercer principio a partir de la necesidad de los dos primeros. De ser esto así, cómo explicar que Spinoza pueda llegar al segundo y al tercero careciendo del primero? La única respuesta posible está en considerar el segundo y tercero como presupuestos y no como derivados, y considerar el primero como condición transcendental al que el dogmatismo no llega justamente por ser dogmatismo, esto es, por no ser capaz de alcanzar el punto de vista transcendental.

## Notas al capítulo 8

1. Algo que no deja de ser notable una vez más, pues a diferencia de Reinhold, y con la excepción de la citada *Reseña*, el escepticismo no había sido un verdadero objeto de preocupación filosófica para Fichte. Ello vendría a confirmar una vez más que Fichte está en este momento fuera de su propio pensamiento, y más preocupado de la estela abierta por Reinhold que de desarrollar las ideas que en las EM le han ocupado intensamente.

2. En este sentido es llamativo que la obra de KRONER tenga por inexistente toda la trayectoria fichteana y considere como destacable que el primer escrito autónomo de Fichte, el ÜdB, se ocupe de la noción sistema (cfr., o.c., p. 366, nota). En este caso la no consideración de la trayectoria de Fichte y de su valor teórico lleva a desconocer un dato de gran relevancia, el carácter artificial, formal, y ajeno en gran medida que este escrito tiene en Fichte.

3. Cfr., FW, I, p. 32.

4. En este sentido JALLOH afirma, y a nuestro entender con acierto, que la sistemática del ÜdB no es demasiado importante en Fichte. En realidad es importante la recepción que se hace de la misma, pues supone una decisiva incomprensión de su filosofía, y que se la tome por el punto más ajeno a ella misma. Cfr., *Fichte's Kant-Interpretation and the Doctrine of science*, 1988, p. 64.

5. Cfr., FW, I, p. 36.

6. Cfr., Idem, p. 29.

7. Idem, p. 31.

8. "Sogar den Zweck und das Wesen dieser Schrift hat man, ohnerachtet ihres bestimmten Titels und ihres Inhalts, häufig verkannt, und es wird bei der zweiten Ausgabe nöthig, was ich bei der ersten für völlig unnöthig hielt, sich über diese Punkte in einer Vorrede bestimmt zu erklären", Idem, p. 32.

9. "Die Kritik ist nicht selbst die Metaphysik, sondern liegt über sie hinaus: sie verhält sich zur Metaphysik gerade so, wie diese sich verhält zur gewöhnlichen Ansicht des natürlichen Verstandes", Idem, pp. 32-33.

10. "Das gesagte bestimmt genau das Wesen der folgenden Schrift. Sie ist ein Theil der Kritik der Wissenschaftslehre, keineswegs aber die Wissenschaftslehre selbst, oder von ihr ein Theil... Sie beschäftigt sich besonders damit, das Verhältnis der Wissenschaftslehre zu dem gemeinen Wissen, und zu den auf dem Standpuncte desselben möglichen

Wissenschaften, der Materie des Wissens nach, darzustellen", Idem, p. 33.

11. "...d.h. die Beschreibung des Gesichtspunctes, aus welchem der transscendentale Philosoph alles Wissen erblickt", Idem, p. 34.

12. Cfr., Ibid.

13. Que el objetivo principal de ambas es justamente defender la WL de las interpretaciones en términos de dogmatismo sufridas por la obra, es algo que resulta incontrovertible. Bastaría recordar en este sentido las afirmaciones de Fichte en la segunda. Cfr., FW, I, p. 474.

14. Cfr., carta a Reinhold, en FBW, p. 341, donde Fichte califica ese escrito como de obra maestra entre obras maestras.

15. Cfr., *Über das Fundament...*, p. 110.

16. Cfr., Idem, p. 111.

17. Cfr., *Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 155-56.

18. Cfr., Idem, pp. 157-58.

19. Cfr., Idem, pp. 159-60.

20. Cfr., Idem, p.160.

21. Cfr., FW, I, p. 45.

22. Cfr., Idem, pp. 17-18.

23. Cfr., Idem, pp. 49-50.

24. Son muchos las expresiones que, a pesar de la estructura próxima a la de Reinhold que domina en el escrito, recuerdan inevitablemente el carácter transcendental del proyecto de Fichte. Así, por ejemplo en I, 48, después de haber caracterizado el principio en términos de Reinhold, afirma Fichte que ese principio acompaña todo saber y está contenido en todo saber.

25. Cfr., GA, II, 3, p. 48.

26. "Mithin könnte es auch nicht mehrere Grundsätze geben, als drei; einen absolut und schlechthin durch sich selbst, sowohl der Form, als dem Gehalte nach bestimmten; einen der Form nach durch sich selbst bestimmten, und einen dem Gehalte nach durch sich selbst bestimmten", FW, I, p. 50.

27. En este sentido señala BAUMANNNS la estrecha relación entre el ÜdB y la forma deductiva dada a la primera parte de la GL. Cfr. *Fichtes WL*, pp. 122 y p. 143.

28. Cfr., FW, I, pp. 92-93.

29. "Man hört wohl die Frage aufwerfen: *was* war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstseyn kam? Die natürliche Antwort darauf ist: *ich* war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst", Idem, p. 97.

30. En este sentido nos parece muy acertada la observación de la profesora GALCERAN, que respecto de esta cuestión afirma: "quiero decir que el problema que podría plantearse a partir de una sustancialización del Yo al margen de la conciencia, es decir de pensar el Yo como sustrato de su actividad y por tanto del por qué de esa actividad, desaparece desde el momento en que sujeto y actividad se identifican y por tanto no tiene sentido preguntar sobre el por qué de una acción que es el único constitutivo del Yo", *El concepto de libertad en la obra de Karl Marx*, I, pp. 68-69.

31. Cfr., FW, I, pp. 500-501.

32. "Zu allem, was im Bewusstsein vorkommend gedacht wird, muss das Ich nothwendig hinzugedacht werden; in der Erklärung der Gemüthsbestimmungen darf nie vom Ich abstrahirt werden, oder wie Kant es ausdrückt: alle meine Vorstellungen müssen begleiten seyn können, als begleitet gedacht werden von dem: Ich denke", FW, I, p. 501.

33. En este sentido nos parecen muy acertadas las palabras de WILLIAMS, Robert R., para quien: "aunque la WL es un sistema, no lo es en el sentido matemático que procede de lo general a lo particular", *Recognition. Fichte and Hegel on the other*, p. 37. Y añade al autor que en realidad el segundo y primer principios son abstraídos del tercer principio, respecto del que constituyen en realidad sus condiciones. El autor considera, a nuestro entender con acierto, que se trata de dar la apariencia de una deducción, y considera esa deducción meramente formal (Ibid.).

34. BAUMANNNS reconoce en la estrecha relación entre el tercer principio de la GL y este enunciado de las EM (cfr., *Fichtes Wissenschaftslehre*, p. 86), sin embargo, y a pesar de oponerse a la interpretación ontológica que Hegel hace de Fichte, algo que es uno de los motivos centrales de sus investigaciones fichteanas (cfr., en este sentido los primeros capítulos de su *Fichtes ursprüngliches System* dedicados a confrontar la visión hegeliana de Fichte, que denomina fenomenológico-ontológica, con la visión del propio BAUMANNNS, de naturaleza ético-antropológica), y de reconocer que el comienzo de las EM tiene un carácter claramente transcendental, considera que el principio de las EM es el mismo de la GL (cfr., *Fichtes Wissenschaftslehre...*, p. 86), es decir, no establece la distinción entre la presentación ontológica de la GL y la transcendental de las EM. Y lo cierto es que tal distinción respecto de la filosofía de Fichte es manejada por el mismo BAUMANNNS en lo que a la recepción de la WL respecta. El autor se esfuerza en mostrar que la construcción de la GL no se corresponde con la lectura hecha por Schelling y Hegel. En concreto señala, contra la objeción fundamental de Hegel respecto de la imposibilidad de deducir el segundo principio del primero, que no estamos ante una deducción, que Fichte no pretende probar nada, y que no estamos sino ante tres principios que presentan de modos distintos un único principio dirigido a presentar la unidad de infinito y finito como lo propio de la razón humana finita (cfr., *Fichtes ursprüngliches System*, pp. 50-51). De hecho BAUMANNNS llega a rozar la

afirmación de que el fundamento de la interpretación hegeliana está motivada por la propia presentación fichteana en la GL, pues dice que ha pretendido presentar los principios como deducidos (Idem., p. 52), y que podría haber optado por otro modo de proceder, por un análisis de la creencia moral en la libertad (Idem., p. 53). Y en otro lugar considera que el primer párrafo de la GL resulta abstrusamente arbitrario, incomprensible y contradictorio como principio formal del sistema de Jena, lo que constituye, para su interpretación ético-antropológica, la mejor prueba de una consideración estrictamente filosófica de ese sistema (cfr. *Fichtes WL*, p. 139). Para el autor sólo es posible aclarar el sentido de ese primer párrafo si se combina una interpretación trascendental con una ético-antropológica (Idem., p. 185).

35. "Ueber diese Erkenntniss hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im System des menschlichen Geistes vorkommen soll, muss sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen", FW, I, p. 110.

36. "Man hat es bedenklich gefunden, dass meine Einteilung in der reinen Philosophie fast dreitheilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweitheilig (quodlibet ens est aut A aut non A). Oder sie ist synthetisch; und, wenn sie in diesem falle aus Begriffen a priori (...) soll geführt werden, so muss, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein", KW, V, p. 273, nota.

37. Cfr., GA, IV, 2, p. 67.

38. "Also nur vermögen einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen", KrV, B 134 nota.

39. "Keine Antithesis ist möglich ohne eine Synthesis; denn die Antithesis besteht ja darin, dass in Gleichen das entgegengesetzte Merkmal aufgesucht wird; aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn sie nicht erst durch eine synthetische Handlung gleichgesetzt wären", FW, I, p. 113.

40. "Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? - ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Wir haben im dritten Grundsätze eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und nicht Ich, vermittelt der gesetzten Theilbarkeit beider, vorgenommen, über deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen, noch ein Grund derselben sich anführen lässt", Idem, p. 114.

41. "*Sie müssen alle in ihr enthalten seyn*", Ibid.

42. "Así pues, dos determinaciones fundamentales de Kant aparecen en Fichte como especialmente significativas: en primer lugar, la idea de la *Crítica de la Razón pura* de la *Apercepción trascendental* (...); en segundo lugar la idea de la *Crítica de la Razón práctica* de la *libertad*, de la autodeterminación por motivos racionales prácticos. Fichte intenta

unificar ambos momentos, estableciendo con ellos una última unidad. Semejante *unidad absoluta* es el principio fundamental sobre el que la filosofía debe construirse como sistema", Juan CRUZ CRUZ, "Introducción" a J.G. FICHTE, *Doctrina de la Ciencia*, XV-XVI.

43. "Die Nothwendigkeit, auf die bestimmte Art entgegenzusetzen und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundsatz: die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, auf dem ersten, höchsten, schlechthin unbedingten. Die *Form* des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; *dass* überhaupt ein System seyn solle, auf die absolute Thesis", FW, I, p. 115.

44. "...dazu bedarf es der Erhebung durch Freiheit zu einer ganz anderen Sphäre, in deren Besitz wir nicht unmittelbar durch unser Daseyn versetzt werden. Wenn dieses Vermögen der Freiheit nicht schon da ist, und geübt ist, kann die Wissenschaftslehre nichts mit dem Menschen anfangen. Dieses Vermögen allein giebt die Prämissen, auf welche weiter aufgebaut wird", Idem, p. 506.

45. "... sie sind aber in gar keinem Begriffe zu vereinigen, sondern bloss in der Idee eines Ich, dessen Bewusstseyn durch gar nichts ausser ihm bestimmt würde, sondern vielmehr selbst alles ausser ihm durch sein blosses Bewusstseyn bestimmte: welche Idee aber selbst nicht denkbar ist, indem sie für uns einen Widerspruch enthält. Dennoch aber ist sie uns zum höchsten praktischen Ziele aufgestellt", Idem, p. 117.

46. Hasta tal punto ha tenido éxito la *desviación* representada por la GL, que en una de las obras más recientes sobre Fichte se afirma en un epígrafe titulado la *GL como base para la interpretación de Fichte*, que la GL debe tener prioridad sobre cualquier otra presentación. Y en la misma página: "La GL... debe considerarse tal vez el signo más prominente de la función fundante de la autocerteza en la filosofía del Idealismo alemán, y debe por ello estar en el centro de una investigación que pretende hacer una aportación para aclarar tal función", MITTMANN, Jörg-Peter, *Das Prinzip der Selbstgewisheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*, p. 77.

Sin embargo ya tuvimos ocasión de señalar como el propio Fichte se mostró insatisfecho de la GL. Por lo demás no deja de haber autorizados comentaristas que rebajan la importancia de la GL. Así, ya a comienzos del presente siglo E. LASK considera que el Fichte de la GL es más metafísico frente a un Fichte más analítico y transcendental en 1797, (cfr., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, p. 75), si bien señala el hecho de que la historia de la filosofía se ha orientado siempre por los primeros escritos, en particular por la GL (cfr., Idem, p. 72). Por su parte LAUTH señala, en la década de los 60, que uno de los principales impedimentos para la comprensión de la filosofía de Fichte reside un desconocimiento de su idea global de la filosofía, y vincula implícitamente este hecho a las circunstancias que envolvieron la publicación de la GL (cfr., *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, p. 73). Desde otra perspectiva, Michael BRÜGGEN afirma en el prólogo a su resumen y comentario de las presentaciones a partir de 1801, que la de 1801/2 es la primera presentación madura del sistema, y que la GL no deja de ser un *torso* del sistema posterior (cfr., *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassungen*, p. 5).

47. Cfr., FW, I, p. 121.

48. "Seine höchste Einheit ist wirklich keine andere als die des Bewusstseyns, und kann keine andere seyn, und sein Ding ist das Substrat der Theilbarkeit überhaupt oder die höchste Substanz, worin beide, das Ich und das nicht-Ich (Spinoza's Intelligenz und Ausdehnung) gesetz sind... er geht, wo er am weitesten geht, bis zu unserem zweiten und dritten Grundsätze, aber nicht zum ersten schlechthin unbedingten", Idem, p. 122.

49. Cfr., GA, II, 3, pp. 65 y 102 donde Fichte afirma que el Absoluto no Yo sería Dios.

50. De hecho a lo largo del tercer párrafo la unidad de la conciencia aparece repetidamente como el presupuesto no superable y que debe ser explicado, y se convierte en una de las claves de la explicación que conduce al tercer principio.

51. Cfr., FW, I, p. 120.

Departamento de Filosofía II  
Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid

EL PROBLEMA DEL SER EN LOS ORÍGENES DEL  
IDEALISMO ALEMÁN

LA CUESTIÓN DEL PRIMER PRINCIPIO EN FICHTE Y SCHELLING

SEGUNDA PARTE

Tesis que presenta Vicente Serrano Marín  
para alcanzar el grado de doctor

Noviembre 1994

SECCIÓN I

LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO DE SCHELLING

## Capítulo 9

### LA VOLUNTAD DE SISTEMA

#### § 23. Introducción

Refiriéndose a la llamada *polémica sobre el panteísmo* ("Panteismusstreit") que tiene lugar en Alemania en la década de 1780, dice O. MARKET:

*"Esta no sólo ocupó a los pensadores de la época, sino que arrastró a Kant mismo..., y lo que resultó más importante: a través de la polémica se vino a centrar la atención de los filósofos en la obra de Spinoza, lo que significaba la entrada en escena del competidor al que más hubiese podido temer Kant, de haber podido prever la importancia que le iba a prestar la época"<sup>1</sup>.*

Si en el transcurso de la primera parte del trabajo, en el que hemos tratado de seguir la génesis y los motivos fundamentales del pensamiento de Fichte, la figura de Kant ha sido un horizonte y un punto de vista imprescindible, nos parece inevitable iniciar esta segunda parte acudiendo a ese otro horizonte contra el que se recortan los orígenes del pensamiento idealista. La figura de Spinoza y su recepción en el final del siglo XVIII, constituyen un elemento sin el cual resulta inexplicable el pensamiento de la época.

Ahora bien, la época a la que nos referimos constituye una de las más ricas y complejas de la historia del pensamiento de los siglos modernos, y en este sentido la recepción de Spinoza obedece también a una gran riqueza y complejidad, y ha dado lugar a una literatura más que considerable. En ella intervienen varias generaciones y se entrecruzan motivos filosóficos, teológicos, estéticos, políticos. El hecho mismo de que esa recepción se consolidara a partir de una polémica da idea de la complejidad y riqueza a la que nos referimos. Exclusivamente en lo que a nuestro objeto de estudio se refiere se ha afirmado, como tuvimos ocasión de ver, que el primer sistema fichteano, antes del encuentro con Kant, obedecía a motivos spinozistas, y hemos cerrado la primera parte de nuestro trabajo con aquel texto de la GL en el que Fichte convierte a Spinoza en interlocutor privilegiado de la WL. Se ha afirmado incluso que el pensamiento del propio Reinhold es una consecuencia inmediata de la polémica sobre el panteísmo, o al menos que encuentra en ella uno de sus estímulos fundamentales<sup>2</sup>. En lo que a Schelling respecta la presencia explícita de Spinoza en su obra es detectable desde sus primeros escritos. El propio Fichte consideró el *Vom Ich*, el primer escrito relevante de Schelling, como una presentación spinozista de su WL<sup>3</sup>, mientras que Schelling mismo consideró el sistema de Spinoza como modelo de su primer pensamiento maduro, y dedicó en gran parte el escrito que cierra su primera gran época de producción filosófica a saldar cuentas con la filosofía de Spinoza.

Por todo ello es usual considerar que la principal aportación del spinozismo a la génesis del pensamiento idealista radica en la concepción sistemática y en la noción de sistema. En este sentido cabría entender que la polémica sobre el panteísmo, al poner en el candelero la figura de Spinoza, habría convertido a ésta en uno de los motivos fundamentales que condujeron a leer el pensamiento de Kant en términos de sistema, lo que implica a su

vez considerar que el spinozismo está ya presente en los primeros pasos que conducen a la filosofía idealista, es decir, en Reinhold y Fichte.

Con ello vendría a confirmarse, desde esta perspectiva, una de las interpretaciones dominantes del fenómeno idealista, aquella de inspiración hegeliana según la cual el Idealismo constituye un proceso ascendente, integrado, a partir de un hilo conductor común, por sucesivas superaciones que conducen desde Kant a Hegel mismo, y que ha encontrado su mejor expresión en la fórmula *de Kant a Hegel*.

Dos hechos parecen matizar, sin embargo, semejante consideración del fenómeno spinozista en el seno del Idealismo. En primer lugar, no es tan evidente que en el caso de Fichte y Reinhold la noción de sistema tenga su modelo en el spinozismo o esté tomada de Spinoza. A lo largo de la primera parte hemos ido siguiendo el proceso mediante el cual Fichte llega a su WL, y nos hemos referido inevitablemente a la concepción sistemática de Reinhold. Y si la figura de Spinoza no ha jugado allí papel alguno no es porque nosotros lo hayamos silenciado, sino porque nos hemos limitado a seguir los textos en los que, paso a paso, Fichte va elaborando su sistema, y en los que la figura de Spinoza es irrelevante. Y sólo, cuando a la altura de la GL, es decir ya en posesión de las líneas maestras del sistema, Spinoza aparece finalmente en la obra de Fichte, nos hemos hecho cargo de ella, si bien no hemos dado cuenta todavía del sentido de esa aparición, un tanto inesperada a tenor del nulo papel jugado en la trayectoria anterior.

Por otra parte, la cuestión del spinozismo en las décadas finales del siglo XVIII alemán, no se limita, como decíamos, a los aspectos estrictamente filosóficos y teológicos

que dominan en la polémica, y no se reduce a la década de los 80, momento en el que se produce ésta, sino que es detectable en una dimensión que podríamos llamar estética, frente al aspecto sistemático, y en una determinada concepción de la naturaleza, ya en los años 70 en las figuras de Herder y Goethe. Ello permite conjeturar que al desencadenarse la polémica ese spinozismo haya debido jugar algún papel, lo que ha de resultar especialmente relevante a la hora abordar el pensamiento de Schelling, una de cuyas aportaciones originales es justamente la filosofía de la naturaleza, y respecto del que la presencia de Goethe y Herder, así como el medio estético del que arranca y en el que se mueve su pensamiento de la primera época, son generalmente reconocidas.

A partir de esta doble consideración parece prudente preguntarse si el indudable elemento spinozista del pensamiento de Schelling, lejos de proceder de una previa recepción vía Fichte-Reinhold y mediante la noción de sistema, no tiene más bien sus raíces en aquella otra línea que arrancarían de Goethe y Herder, o más genéricamente en el *Sturm und Drang*, sin duda mediada ahora por la polémica, pero alejada en todo caso de la pretensión reinholdiana por fundar la filosofía kantiana a partir de un principio.

De ser esto así, y dado que esa pretensión sistemática constituye el otro elemento fundamental del pensamiento de Schelling desde sus orígenes, esta vez recibido vía Reinhold-Fichte, cabría entonces afirmar que ese peculiar spinozismo ajeno a Fichte y Reinhold, pero integrado en Schelling en la cuestión del sistema proveniente de éstos, constituye un importante criterio a la hora de estudiar las relaciones entre Fichte y Schelling, y en particular a la hora de abordar las diferencias entre ambos. Estaríamos ante una pieza que determina la lectura y la comprensión que Schelling hace de Fichte desde su primer contacto

con la filosofía de éste, y que, por tanto, determina también la posterior evolución del pensamiento de Schelling, así como la debatida cuestión de su ruptura con la WL. En definitiva estaríamos ante un elemento que define la noción del primer principio de Schelling en términos bien diversos de los de Fichte, a pesar de que el propio Schelling, e incluso Fichte mismo, creyeran utilizar la noción de primer principio, el Yo, en un mismo sentido y como referida a un mismo sistema.

Esta será, pues, la hipótesis que guiará esta segunda parte de nuestro trabajo. En ella comenzaremos por delimitar la cuestión de sistema y sus relaciones con el spinozismo en Reinhold y Fichte, para, a continuación, abordar en qué medida el spinozismo que recibe Schelling es deudor de la polémica sobre el panteísmo, y qué elementos de ese spinozismo son en parte ajenos a la misma y le llegan de aquella otra recepción que tiene lugar en el *Sturm und Drang*. Esta última cuestión nos llevará a considerar la peculiar penetración de Spinoza en Tubinga en el período en que Schelling acude al *Stift*, y en particular el papel mediador que puede haber jugado Hölderlin en este punto. Desde ahí estaremos ya en condiciones de afrontar los primeros escritos de Schelling y su adhesión al programa filosófico fichteano.

#### § 24. *Filosofía crítica y sistema*

De sobra es conocido que la Ilustración alemana conoce dos movimientos que se entrecruzan en ocasiones, pero permanecen las más de las veces separados e incluso

opuestos. Uno de esos movimientos, la llamada filosofía de escuela ("Schulphilosophie") se caracteriza precisamente frente a la llamada filosofía popular ("Popularphilosophie), por su espíritu y su voluntad de sistema<sup>4</sup>.

En este sentido conviene recordar que en Wolff, el filósofo que mejor representa la llamada filosofía de escuela, la noción de sistema entra en la noción misma de filosofía, y es el elemento que define el método filosófico, al que Wolff pretende aproximar al matemático. En la *Philosophia rationalis sive logica* se expresa en los siguientes términos:

*"Bajo la expresión método filosófico entiendo el orden del que el del filósofo debe hacer uso en el desarrollo de su doctrina... En filosofía no debe admitirse ninguna proposición que no haya sido deducida legítimamente a partir de principios suficientemente probados"*<sup>5</sup>.

Y más adelante, en el párrafo 139, llegará a afirmar que las reglas del método filosófico son las mismas que las del matemático<sup>6</sup>. Dado el peso que la obra de Wolff tiene en la filosofía del siglo XVIII alemán, nada parece evidenciar que la noción de sistema fuera ajena a la filosofía alemana. Más bien parece que estamos ante uno de sus rasgos característicos, al menos en una de sus direcciones fundamentales. A este respecto dirá Hegel, refiriéndose a Wolff, que fue éste quien sistematizó y dio orden a la filosofía en Alemania. Sin embargo, el espíritu de sistema estaba ya dado en realidad en un sentido profundo en Leibniz, maestro de Wolff. Así, comentando un texto de Leibniz, afirma Cassirer:

*"Estas apretadas frases de Leibniz señalan el camino a toda la filosofía alemana de la Ilustración... Este germen fue lo que libró a la filosofía alemana del XVIII del peligro del puro eclecticismo. Muy fuerte era el riesgo a que se veía expuesta la filosofía popular y muy a menudo cayó en él; pero la paciencia y la filosofía sistemática encontraron siempre hacia las cuestiones primeras que planteó Leibniz antes que nadie con todo su rigor. Wolff siguió siendo el preceptor *Germaniae* y el elogio de Kant de haber sido el auténtico fundador del espíritu fundamental en Alemania, vale en este caso en toda su amplitud"<sup>7</sup>.*

Ciertamente en el momento de publicación de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi, la filosofía de Wolff y su escuela está ya muy desprestigiada, desprestigio vinculado, junto a la influencia francesa e inglesa, al rechazo del principio wolfiano. Pero no es menos cierto que la pretensión del sistema es uno de los pocos elementos que sobreviven, seguramente por estar enraizado en ese espíritu "fundamental".

En efecto, en lo que parecen haber convenido los principales críticos de la filosofía wolfiana es en el carácter especulativo que posee, no fundado, por tanto, en la realidad, no corregido por elementos de experiencia. En este sentido pueden interpretarse las críticas de Crusius, Lambert, Tetens y las del mismo Kant. Lo que se cuestiona no es tanto la concepción de la filosofía como discurso sistemático cuanto el principio mismo del sistema de Wolff. Citemos una vez más a CASSIRER:

*"Así como Tetens, psicólogo analítico plantea este problema, Lambert lo convierte en uno de los goznes de su lógica y su metodología... No se contenta con el cuadro tradicional de la filosofía leibniziana trazado por Wolff... Un conocimiento de la realidad no se puede fundar nunca en una proposición puramente formal... En lo expuesto, la teoría de la verdad de Lambert constituye, en cierto modo, el correlato lógico de lo que Tetens afirma como psicólogo... Cuando estas dos corrientes separadas de la Ilustración alemana confluyan en Kant, se logra la relativa perfección de este pensamiento"<sup>8</sup>.*

Pero será precisamente Kant, ese lugar de confluencia, quien nos diga:

*"La crítica no se opone al procedimiento dogmático de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios a priori seguros) sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar con puros elementos 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. Esta contraposición no quiere, pues, hablar en nombre de la frivolidad charlatana bajo el nombre pretencioso de popularidad o incluso en favor del escepticismo,*

*que despacha la metafísica en cuatro palabras*"<sup>9</sup>.

El elemento común, pues, resumido magistralmente en la noción de *crítica* kantiana, es el establecimiento de límites al discurso especulativo, algo en lo que coinciden incluso autores que suelen considerarse como pertenecientes a la filosofía popular. Un caso bien significativo a este respecto es el de Mendelssohn, quien por otra parte no deja de ser wolfiano en muchos aspectos, y para quien la cuestión decisiva es también la corrección de los excesos de la especulación, lo que no implica rechazar sin más el carácter sistemático de la filosofía, que el mismo Mendelssohn defiende en gran medida<sup>10</sup>, sino moderar, depurar la especulación mediante lo que denomina el "bon sens"<sup>11</sup>, categoría tomada de la ilustración francesa, y que viene a cumplir, y en una versión mucho más tosca y superficial, el papel de las críticas antes citadas a la filosofía de Wolff. Así, la distinción entre la "Sphäre des Denkbaren" (la esfera de lo pensable) y la "Sphäre des Wirklichen" (la esfera de lo real)<sup>12</sup>, responde en este sentido al mismo espíritu que animó las críticas de Crusius, las de Lambert, o las del propio Kant.

No es, pues, el sistema en sí mismo el objeto de la crítica, sino que por el contrario la convicción de la necesidad del sistema parece generalmente admitida entre los filósofos de escuela, si bien se ha convertido en problemática precisamente por la insuficiencia del principio wolfiano, verdadero blanco de las críticas, hacia cuya consecución confluyen desde posiciones diversas las mejores cabezas alemanas de la época.

Ejemplo significativo en este sentido, y que muestra hasta qué punto el problema no es tanto el rechazo del sistema, sino más bien el principio o el método en torno al cual ha

de constituirse éste -una vez mostrada la insuficiencia de los wolfianos-, lo constituye la formulación del problema que la Academia de las Ciencias de Berlín propuso para su concurso en 1763:

*"Se pregunta si las verdades de la metafísica general, y en particular los primeros principios de la teología natural y la moral, son susceptibles de la misma evidencia que las verdades matemáticas y en caso de que no sean susceptibles de ello, cual es la naturaleza de su certidumbre, qué grado de ella pueden alcanzar y si este grado basta para la convicción"*<sup>13</sup>.

Se cuestiona precisamente uno de los presupuestos del pensamiento de Wolff, lo que evidencia hasta qué punto su sistema había entrado en crisis. Al concurso concurrirán Mendelssohn, Lambert, el mismo Kant, y respecto de este último sabemos que es en la respuesta a esta pregunta donde se forjará con definitiva claridad el camino que le conducirá al descubrimiento del problema crítico<sup>14</sup>, primero, y a su solución, después, en la filosofía del Idealismo trascendental. Pero el esfuerzo kantiano, en sintonía con otros esfuerzos de la época, no va dirigido sin más contra el sistema. Antes al contrario, es deudor en gran parte, y en especial en lo que al aspecto sistemático respecta, de la filosofía misma que pretende criticar<sup>15</sup>. En este sentido se ha podido afirmar que la pretensión crítica de Kant:

*"se ha nutrido del pensamiento wolffiano. La relación del pensamiento kantiano con Wolff no es algo extrínseco, accesorio o genérico"*<sup>16</sup>.

Pero precisamente es ese aspecto sistemático uno de los motivos respecto de los que el propio Kant se ha reconocido de modo explícito como deudor de la escuela wolffiana:

*"El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de su propia capacidad... Al contrario, la crítica es la necesaria preparación previa para promover una metafísica rigurosa que, como ciencia, tiene que desarrollarse necesariamente de forma dogmática y, de acuerdo con el más estricto requisito, sistemática, es decir, conforme a la escuela (no popular). Dado que la metafísica se compromete a realizar su tarea completamente a priori, y consiguientemente a entera satisfacción de la razón especulativa, es imprescindible la exigencia mencionada en último lugar. Así pues, para llevar a cabo el plan que la crítica propone, es decir, para el futuro sistema de la metafísica, tenemos que seguir el que fue riguroso método del célebre Wolff, el más grande de los filósofos dogmáticos y el primero que dio un ejemplo (gracias al cual fue el promotor en Alemania del todavía no extinguido espíritu de rigor) de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones. Wolff estaba, por ello mismo, especialmente capacitado para situar la*

*metafísica en ese estado de ciencia. Sólo le faltó la idea de preparar previamente el terreno mediante una crítica del órgano, es decir, de la razón pura... "17.*

El texto nos sitúa ante un universo de problemas que afectan a la filosofía kantiana en su conjunto. ¿La noción kantiana de sistema incluye la *crítica*? ¿Contiene la *crítica* un principio o principios capaces de sustituir los principios dogmáticos, o hay que pensar más bien que es la *crítica* misma en su conjunto la que constituye tal principio o principios? ¿Puede una doctrina negativa contener elementos positivos o ser considerada ella misma como positiva, es decir, como principio? ¿No ha modificado el concepto de *crítica* y la *crítica* misma la noción de sistema? ¿No afecta el concepto de *crítica* al de primer principio que sería en sí mismo dogmático? Interrogantes todos ellos, que al margen de los aspectos relativos a la obra kantiana considerada en sí misma, se hacen especialmente relevantes si atendemos a la recepción que de esa obra hace Reinhold, y a su lucha por hacer de ella:

*"una filosofía como "ciencia rigurosa", estructurada como sistema y apoyada en principios que, en su aplicación, hacen casi forzosas las soluciones dialécticas"18.*

## § 25. Spinoza y la noción de sistema en Reinhold

En otro momento de nuestro trabajo tuvimos ocasión de mostrar el carácter dogmático

y precrítico que implicaba la noción de primer principio exigida por Reinhold a fin de convertir la filosofía de Kant en sistema. Y si suponía un regreso a posiciones precríticas era precisamente porque pretendía hallar en el interior de la KrV un principio que suplía las deficiencias del primer principio de Leibniz-Wolff, un principio que fuera no sólo formal, no sólo principio de la lógica, sino a la vez y también principio material, lo que parecía ir más allá del propio Kant<sup>19</sup>.

También señalamos, sin embargo, que esa pretensión de Reinhold y su realización misma caían de lleno en el horizonte de problemas que dieron lugar a la *Crítica* misma. Más aún, sea correcta o no la interpretación que hace de la filosofía de Kant, el proyecto de Reinhold se enmarca en cuanto a la pretensión genérica, y al menos formalmente, en el ámbito de la filosofía trascendental, y parece ser un eco de las palabras del prólogo de la segunda edición de la KrV que venimos de citar.

De ahí que nada parezca autorizar la consideración de que el motivo fundamental de la obra de Reinhold, la constitución del sistema de la filosofía de Kant a partir de un primer principio, a pesar de su incompreensión del marco trascendental, obedezca a la importación de un pensamiento ajeno a Kant como el dogmatismo de Spinoza. Si hay en Reinhold una vuelta al dogmatismo, ésta parece más vinculada a una incorrecta comprensión del espíritu trascendental y de los problemas que estaban en la base del pensamiento crítico, entre ellos el de la noción de sistema utilizada por el propio Kant en la KrV, que a la implantación artificial del modo de proceder de Spinoza.

Si, como afirmó el propio Kant, el descubrimiento de las antinomias está en el origen

de la filosofía trascendental, parece claro que la *filosofía crítica*, al tratar de situar la filosofía en el camino seguro de la ciencia, constituye también una respuesta, en un nivel de radicalidad nuevo, ante un problema que atraviesa la Ilustración alemana, el del hallazgo de un método y unos principios que permitan superar las disputas entre escuelas, problema que hay que poner de nuevo en relación con el descrédito del dogmatismo wolffiano.

Y es en este mismo marco donde se sitúa desde el principio la filosofía de Reinhold, y la búsqueda, en el seno de la misma, de un principio "allgemeingeltend" (universalmente válido), como instancia que se sitúa más allá de las disputas entre escuelas, y capaz de promover un acuerdo universal de todos los pensadores<sup>20</sup>. Buscar un principio en el seno de la *filosofía crítica* puede significar un regreso al dogmatismo, pero un regreso a partir de elementos que están presentes en el horizonte de problemas que dan lugar a la *filosofía crítica* misma.

Desde ese punto de vista, se equivocase o no Reinhold en su interpretación de la filosofía de Kant, resulta comprensible su búsqueda un primer principio. Si la *filosofía crítica* como propedeútica eliminaba la fuente de disputas, cuyo origen está en el carácter meramente especulativo de los principios dogmáticos, parecería natural -una vez asumido el carácter sistemático de la filosofía al que Kant no parecía oponerse- considerar que de existir tal primer principio, tal instancia ajena a las disputas, ésta habría de surgir en el seno de la *filosofía crítica*, que había llevado a la metafísica al camino seguro de la ciencia. Y ello resulta más comprensible aún si acudimos al concepto que de sistema tiene Reinhold, un concepto de claras resonancias wolffianas, y al que el propio Kant no parece ser del todo ajeno.

Ciertamente Reinhold no se hizo cargo de que la noción de sistema manejada por Kant se había modificado irreversiblemente por la *filosofía crítica* misma, y tal vez por eso creyó que desde ésta podía volver a la definición wolffiana en la que la noción de primer principio resultaba decisiva. Pero la problemática de la relación de Reinhold con la filosofía kantiana no parece fácilmente explicable por la publicación en 1785 de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi, ni por la polémica que ésta inaugura<sup>21</sup>. En el prólogo de la segunda edición, es decir, en 1787 hemos visto a Kant distinguir dos sentidos del término dogmatismo. El primero negativo afectando al conocimiento por conceptos que no limita su propia capacidad, y el segundo positivo que se refiere al rigor con que ha de proceder el conocimiento científico. Y el punto de referencia explícito y común de ambos es Wolff y no Spinoza. Cuando una año antes, en 1786, Kant se pronunció sobre la polémica suscitada por Jacobi, una polémica surgida en el ámbito de la filosofía popular más que en el de la filosofía de escuela<sup>22</sup>, dejó bien clara su posición respecto de la doctrina de Spinoza:

*"El spinozismo es en esto tan dogmático que llega a competir con el matemático en cuanto al rigor de las pruebas"*<sup>23</sup>.

Con ello venía a establecer una fórmula que veremos reaparecer en Reinhold, Fichte y el propio Schelling: el spinozismo como la fórmula más acabada y consecuente del dogmatismo, es decir, como la doctrina que reúne en su máximo grado ambos dogmatismos. El primero por carecer de principios *críticos*, el segundo por su consecuencia, que compite con la de los matemáticos.

Lo decisivo de semejante caracterización es que ambos conceptos de dogmatismo vienen delimitados por la propia *filosofía crítica*, de manera que no es Spinoza sin más, vía Jacobi, quien aporta la noción de sistema al horizonte de problemas del Idealismo, sino que preexistiendo esta noción como decisiva en el pensamiento ilustrado alemán y en la filosofía de Kant, la recuperación de la filosofía de Spinoza por parte de Jacobi aparece como un caso susceptible de ser incluido en esas categorías preexistentes. Lo que vale tanto como decir que no es la filosofía de Spinoza la que en este momento permite traer al primer plano la preocupación por el sistema, sino que más bien parte del interés hacia Spinoza se funda en la previa preocupación por el sistema<sup>24</sup>.

Si acudimos al prólogo del *Ensayo para una nueva teoría de la capacidad humana de representar* de Reinhold<sup>25</sup>, donde el autor explica cómo llegó a concebir su sistema a partir del *principio de la conciencia*, descubrimos ya desde las primeras páginas que esa concepción aparece vinculada, como se señaló más arriba, a la forma científica que Wolff dio al pensamiento de Leibniz<sup>26</sup>. Allí justifica Reinhold la aparición de las sucesivas escuelas a partir de lo que caracteriza al pensamiento de Wolff como dogmático: su naturaleza especulativa, su despreocupación de la experiencia<sup>27</sup>. De forma que no sólo coincide con Kant, sino que apunta también a aquel problema crucial que ha guiado el pensamiento alemán, tal como señalábamos al comienzo de este capítulo. Y sin embargo Reinhold señala que esa corrección del sistema de Wolff no puede hacerse desde la filosofía popular<sup>28</sup>, sino sólo desde una forma sistemática, lo que viene a coincidir una vez más con el texto citado del prólogo de la segunda edición de la *KrV* de Kant.

Parece, pues, que el propio Reinhold tiende a situarse en la tradición sistemática de

Wolff a la vez que hace suyas las críticas de Kant al carácter especulativo de éstas, y desde ahí viene a explicar la disputas entre escuelas, para cuya eliminación propone precisamente la búsqueda de un principio que pueda reunir a todas, y sea a la vez principio de la filosofía. Pero tal objetivo sólo podía lograrlo precisamente mediante una pieza que pudiera:

- 1.- Ser fiel a la concepción sistemática de Wolff.
- 2.- Ser capaz de reunir a todas las escuelas.
- 3.- Ser fiel a la *filosofía crítica* y a los resultados de ésta.

Las dos primeras exigencias sólo resultaban posibles mediante la noción misma de primer principio, en la medida en que ésta mantenía la concepción sistemática de Wolff y a la vez, en tanto ese principio era concebido como *allgemeingeltend* (universalmente válido), reunía todas las escuelas. Respecto de la tercera exigencia, ese primer principio debía, por una parte, ser fiel a las *Críticas* contra el carácter especulativo del principio de Wolff<sup>29</sup>, y de otra debía surgir, en cuanto primer principio, de la filosofía kantiana misma. Y así nos dice el propio Reinhold que es la KrV la que ha descubierto el fundamento sobre el malentendido sobre el conocimiento humano que está a la base de las disputas<sup>30</sup>. Y a continuación afirma que la clave para resolver ese malentendido está dada en la diferencia, contenida en la *Crítica*, entre conocimiento y representación. En esta última descubre el carácter general que debe poseer aquel principio capaz de poner de acuerdo a los distintos partidos filosóficos, pero que, al surgir de la *filosofía crítica*, ha superado ya las dificultades wolffianas<sup>31</sup>.

Pero esta explícita adscripción de Reinhold al pensamiento ilustrado alemán contrasta con el hecho de que no podamos encontrar ni una sola cita a partir de la cual pueda deducirse el carácter modélico que para él presenta la filosofía de Spinoza. Si el nombre de Wolff aparece una y otra vez en las páginas del *Ensayo para una nueva teoría sobre la facultad humana de representar*, de Spinoza apenas encontramos referencias, y cuando las encontramos es para reproducir la fórmula kantiana: el sistema de Spinoza es el más consecuente modelo de dogmatismo<sup>32</sup>. En realidad la filosofía de Spinoza aparece como un sistema entre otros, lo que parece confirmar que para Reinhold la noción de sistema no aparece vinculada al spinozismo.

En efecto, si la pretensión de Reinhold no es una pretensión sistemática sin más, sino que va vinculada a la de reunir las distintas escuelas evitando las disputas, y ello a partir de la filosofía kantiana, en la medida en que el sistema spinozista representa una escuela entre otras, no podía ser modelo para los fines de Reinhold. O dicho en otros términos lo decisivo en Reinhold no es ya sin más la noción de sistema concebido simplemente como procedimiento riguroso, sino el hecho de que es noción aparezca vinculada a la de primer principio, pues sólo esta última es capaz de hacerse cargo a los problemas a los que Reinhold se enfrenta y que se resumen en la reunión de las tres exigencias que enumeramos más arriba.

Si la pretensión sistemática que parece caracterizar al Idealismo tiene su origen inmediato en la exigencia reinholdiana de construir la filosofía a partir de un principio<sup>33</sup>, y ésta exigencia parece, a su vez, ajena a la recepción de Spinoza, no parece fácil sostener que las nociones de sistema y primer principio, decisivas para el pensamiento idealista,

constituyen un acontecimiento "ex abrupto" de la filosofía de los 80 en Alemania. Ello debería permitir matizar el papel en este punto de la publicación de la obra de Jacobi sobre Spinoza, y ello no sólo porque esa obra pertenece más al ámbito de la filosofía popular que a la de escuela, o porque su problema fundamental no sea precisamente el de la noción de sistema, sino sobre todo porque los términos que permiten explicar esas nociones, las de primer principio y de sistema, están ya dados en los problemas de la filosofía alemana que conduce hasta Reinhold. Y en este sentido resulta especialmente valioso el escrito *Sobre el fundamento del saber filosófico* de Reinhold, donde una vez más la noción de sistema y de primer principio aparece vinculada constantemente a esa tradición, mientras que la figura de Spinoza permanece por completo ajena a las explicaciones del propio Reinhold, y ello en un momento en que la obra de Jacobi ha conocido una segunda publicación, y sus efectos se han extendido ya de un modo profundo en la Alemania de la época.

Pero con ello no se niega, sin embargo, la importancia de la obra de Jacobi para el Idealismo, ni se afirma sin más una continuidad entre Ilustración e Idealismo. Las anteriores consideraciones parecen más bien poner de manifiesto una distinción en el seno del propio Idealismo, y situar a continuación la influencia de Spinoza a partir de esa distinción, posibilitando así, también a partir de esa distinción, el verdadero momento de ruptura entre Idealismo e Ilustración. Y esa distinción vendría dada ejemplarmente por la relación entre Fichte y Schelling. Hasta aquí hemos intentado mostrar cómo los motivos que laten tras la noción de sistema son plenamente ilustrados, y con ello lo son también los motivos de la noción de primer principio de la que Reinhold hace depender de la noción de sistema. Ahora bien, esas nociones, sistema y primer principio, van a tener muy distinta concreción y desarrollo en Fichte y Schelling. En Fichte va a tener todavía claras resonancias ilustradas,

o al menos en el primer Fichte, es decir, en el Fichte no influido por Schelling, mientras que en Schelling tales motivos son ya irreconocibles. Y es aquí donde la figura de Spinoza, en una peculiar recepción, va a jugar un papel decisivo, y con ella la obra de Jacobi sobre Spinoza. Pero antes de incidir directamente sobre esa cuestión central de nuestro trabajo, es necesario volver de nuevo sobre la presencia de Spinoza en Fichte, y dilucidarla desde el punto de vista del sistema.

El propio Fichte vinculó en un momento decisivo de su trayectoria la WL a Spinoza. Y la fórmula de Jacobi según la cual la doctrina de Fichte era un spinozismo invertido tuvo el éxito suficiente como para que esa vinculación realizada por Fichte en la GL se haya convertido en un tópico de las investigaciones fichteanas. Y sin embargo sabemos que la noción de primer principio la toma Fichte de Reinhold. La pregunta resulta inevitable: ¿cual es el verdadero papel de la recepción de Spinoza en este punto?

## § 26. Spinoza y la noción de sistema en Fichte

Cabrían al menos dos posibilidades para mantener que la figura de Spinoza, y en particular a través de la noción de sistema, resulta decisiva en el surgimiento del Idealismo sin especificar ni establecer diferencias entre el Idealismo de Fichte o el de Schelling. La primera de esas posibilidades obligaría a probar que Fichte llegó a la noción de sistema influido directamente por la polémica Jacobi-Mendelssohn y al margen del pensamiento de

Reinhold, es decir, que en este punto habría una influencia de Spinoza previa a la de Reinhold. Si descartásemos esta vía quedaría todavía otra, aquella que fuera capaz de mostrar que el impulso decisivo que permite a Fichte "superar" el pensamiento de Reinhold fue su contacto con Spinoza, siendo el pensamiento de éste último el que conforma la versión fichteana del sistema.

Respecto de la primera posibilidad se ha afirmado con frecuencia un contacto del primer Fichte, del Fichte anterior al conocimiento de Kant, con Spinoza. Sin embargo al menos con tanta frecuencia como se ha afirmado esto se ha afirmado también que no hay datos suficientes en este sentido. X. León es quien más ha concretado esta posibilidad. En el volumen I de su monumental obra sobre Fichte relata esa temprana relación de Fichte con la ética de Spinoza <sup>34</sup>. Pero se trata en todo caso de una relación en la que la noción de sistema no es la decisivo, sino más bien el problema del determinismo. Es cierto que entre ambas cuestiones se da una gran proximidad. Sabemos, por ejemplo, que Jacobi acusa de fatalismo y de ateísmo a toda la filosofía de su época basándose en ese parentesco. Ahora bien, por el relato que hace León, no parece que sea ese parentesco de índole metodológica, o esa faceta del determinismo, la que más interesó a Fichte, sino que éste estaba influido sobre todo por el aspecto moral y teológico del determinismo. Ciertamente los *Aforismos sobre religión y deísmo* del 89 parecen confirmar esa convicción determinista, pero como tuvimos ocasión de señalar, el determinismo aparece subsumido bajo una problemática más amplia, cual es la de la relación entre sentimiento y razón, y en la que la figura de Spinoza no parece haber jugado un papel especialmente relevante.

Por otra parte, el determinismo, como la noción de sistema, no es un rasgo que

caracterice exclusivamente el pensamiento de Spinoza. Tanto en su aspecto teológico como en el moral, ha estado siempre presente en el pensamiento alemán, hasta el punto de que las dificultades que ha generado han sido un constante motor de ese pensamiento desde Leibniz a Kant, que es claramente determinista en el ámbito de la naturaleza, es decir, en el de la primera *Crítica*, pero que resuelve el problema a través de su original concepción de lo ético. Bastaría recordar en ese sentido las acusaciones que hubo de sufrir Wolff quien, de creer a sus detractores, enseñaba una doctrina determinista en virtud de la cual los desertores del ejército prusiano no lo hacían movidos por su propia voluntad.

En todo caso, y aún admitiendo ese improbable origen spinozista del primer Fichte, y a pesar de la indudable relación entre determinismo y sistema, las preocupaciones de Fichte anteriores a 1793, fecha en la que ya tenemos constancia de su conocimiento de Reinhold, no parecen girar precisamente sobre un problema de índole teórico-metodológico. Se trata siempre de escritos de carácter religioso, moral o político y basados siempre en la segunda *Crítica* kantiana<sup>35</sup>. Podría pensarse, sin embargo, que esa preocupación de origen spinozista por la noción de sistema habría permanecido incubada hasta el encuentro con Reinhold.

Pero lo decisivo en Fichte frente a Reinhold no es precisamente el sistema, sino su concepción de la libertad y de la praxis. Es esto lo que Fichte añade a un marco, el de Reinhold, que acepta plenamente en la *Reseña de Enesidemo* o en las *Meditaciones personales* en cuanto tal marco teórico y en cuanto proyecto, obras ambas que trazan la frontera a partir de la cual estamos ya en un pensamiento idealista fichteano original. Porque, en efecto, la noción de TATHANDLUNG, al sustituir *-Sache* por *-Handlung* añade precisamente la libertad, la acción, en sentido moral kantiano, a ese marco sistemático de

Reinhold, es decir, a una concepción de sistema basada en un primer principio que Reinhold califica de TATSACHE y que Fichte convierte en TATHANLUNG. De hecho en las *Meditaciones* Fichte conserva incluso la denominación dada por Reinhold a ese proyecto: *Filosofía fundamental*.

Así pues, parece difícil -y vamos ahora a la segunda posibilidad, la de que haya sido Spinoza el inspirador de la ruptura con Reinhold-, que sea precisamente la libertad en oposición a la cosa lo que Fichte ha tomado de Spinoza. De sobra es sabido que ese carácter de cosa atribuido -según Fichte cree erróneamente como la mayor parte de los pensadores de la época- por Spinoza a Dios, es lo que convierte el sistema del judío de Amsterdam en lo más opuesto al criticismo, y en definitiva al sistema de la libertad que defiende Fichte.

Pero si ni el marco en que cristaliza la reflexión de Fichte sobre Kant, es decir el marco de Reinhold, ni la aportación original del propio Fichte al cristalizar en ese marco, provienen de Spinoza, ¿qué procede entonces de éste? La pretensión de rigor estaba ya dada en Reinhold. ¿El método mismo? No precisamente. Fichte, una vez en posesión del hallazgo capaz de superar la *-Sache* de Reinhold, y a fin de hacer frente a una multitud de problemas surgidos por la definición de su primer principio como *Tathandlung*, se ve obligado a hacer otra genial aportación: el método dialéctico, que más tarde explotará Hegel con tan buena fortuna<sup>36</sup>.

Pues bien, a pesar de las evidencias, ciertas expresiones del propio Fichte en la GL parecen inclinarnos a pensar que, en efecto, el pensamiento de Spinoza ha jugado un papel decisivo en la génesis del suyo. Así en el párrafo primero de la GL, después de haber

expresado su primer principio nos dice Fichte refiriéndose a la sustancia Spinoza:

*"Su más alta unidad volvemos a encontrarla en la WL pero no como algo que es, sino como algo que debe ser producido por nosotros, pero que no puede... Y hago notar aún que cuando se sobrepasa el Yo soy se cae entonces necesariamente en el spinozismo (que el pensamiento de Leibniz, pensado en su consecuencia no es otra cosa que spinozismo, lo muestra S. Maimon en el muy digno de leer ensayo Sobre los progresos de la filosofía); y que sólo hay dos sistemas completamente coherentes, el crítico, que reconoce esa frontera, y el spinozista que la sobrepasa"<sup>37</sup>.*

Fichte nos está dando aquí a entender, intencionadamente o no, que su sistema no ha hecho otra cosa que sustituir el principio de Spinoza por el *Yo soy*. Pero con ello nos da a entender que el modelo de filosofar es el spinozista, por más que Spinoza errase en la concepción del primer principio, de manera que sólo hay dos sistemas consecuentes en cuanto al método, si bien el spinozista no está suficientemente fundado por no haber llegado al *Yo*.

Semejante modo de expresarse puede, pues, hacer pensar que Fichte ha llegado a su sistema a partir de una corrección en el primer principio de Spinoza, y que ha sido la filosofía de Spinoza la que le ha señalado el modo de filosofar. Y sin duda este texto de Fichte ha sido fuente de muchos malentendidos. Veamos, como ejemplo, un texto extraído de un intérprete clásico y magistral de la obra de Fichte:

*"Pero esta unidad absoluta, esta inteligibilidad total, esta adecuación perfecta entre lo real y la intelección, la había realizado ya el spinozismo antes de la W-L. Es ahí donde debemos encontrar el prototipo del método fichteano ... Así el sistema de Fichte que se ha formado por el doble concurso de factores spinozista y kantiana, combina en su método dos elementos traídos de cada uno de esos sistemas: la unidad absolutamente inteligible y la subjetividad"<sup>38</sup>.*

Ciertamente el mismo GUEROULT reconoce en este texto que Spinoza llega hasta Fichte a través de la mediación de los pensadores de la Ilustración alemana<sup>39</sup>. Pero, en definitiva GUEROULT acaba por olvidar a esos intermediarios y ve directamente en Spinoza uno de los elementos del pensamiento de Fichte, equiparable al kantiano en cuanto a su peso en ese pensamiento. Y de hecho los dos elementos que vimos aparecían en la cita que hicimos del primer párrafo de la GL son los que definen la caracterización que hace aquí GUEROULT. De una parte la admirable unidad del método, como elemento compartido, de otra, la autonomía del yo y la subjetividad como el elemento fichteano frente a Spinoza.

Pero una interpretación que enfatiza de ese modo el peso de Spinoza respecto a Fichte reside sin duda en un malentendido. Y esta no es otro que considerar una reflexión hecha a posterior por Fichte como el motivo generador de su pensamiento. En efecto, una vez que Fichte ha llegado a su primer principio, le resulta fácil considerar su sistema y el de Spinoza como los dos únicos consecuentes. Y le resulta fácil, precisamente porque ya antes Kant, y después Reinhold, habían caracterizado al sistema de Spinoza como el dogmatismo más

consecuente.

Pero una cosa es la presentación sistemática y otra bien distinta es la génesis de un pensamiento. Y lo que está en juego al valorar la presencia de un autor en otro es ésta última. Y nosotros sabemos que esta última, la de Spinoza en Fichte en este caso, no juega papel alguno, siendo Reinhold y Kant las verdaderas fuentes de Fichte, lo que se confirma incluso por el hecho de que en su presentación sistemática Fichte vuelva a valerse, en relación a Spinoza, de un fórmula inspirada por Kant y recogida por Reinhold.

En el texto de la GL que comentamos y que sigue a la presentación fichteana del primer principio, aparecen también mencionados Kant y Reinhold como predecesores, junto a Descartes, del primer principio de Fichte. De Kant nos dice allí Fichte que lo ha presentado en la deducción de las categorías, pero no como primer principio. En cuanto a Reinhold nos dice que nos es más que una versión del principio cartesiano<sup>40</sup>.

Si hacemos balance de semejante presentación conjunta descubrimos con cierta sorpresa que el papel de Spinoza aparece especialmente potenciado, mientras que el de Reinhold se reduce apenas a una actualización del principio cartesiano, si bien es cierto que dentro de la *filosofía crítica*, en el interior de la cual juega un papel propedeúico en relación al propio Fichte.

¿Cómo valorar entonces la presentación que hace aquí Fichte de su pensamiento en relación a Spinoza? De la literalidad del texto podemos concluir que la figura de Spinoza se ha agrandado en este momento, emergiendo como una gran figura del pensamiento. Y esto

sin duda no dejará de tener sus consecuencias para la posterior evolución del idealismo, consecuencias que afrontaremos y valoraremos en su momento, pero difícilmente permite afirmar que ese renacer haya representado papel alguno en la génesis del pensamiento de Fichte. Ese pensamiento empieza a ser destacable cuando Fichte ha concebido ya una primera obra de madurez y en la que está trazado ya el plan posterior de su pensamiento. Lo interesante es entonces preguntarse por qué aparece Spinoza en este momento como interlocutor privilegiado de Fichte.

Aunque responder a ello detenidamente nos alejaría de nuestro tema en el presente escrito, sí vamos a dar algunas indicaciones que pueden prepararnos el camino para abordar más tarde la relación entre Fichte y Schelling, y el papel de Spinoza en ésta.

En primer lugar parece fuera de duda que el factor desencadenante de esa importancia dada a la figura de Spinoza por Fichte son, aquí sí, las *Cartas de Jacobi* y la polémica sobre el panteísmo. Pero es igualmente cierto que éstas, por sí solas, al margen de esa línea de pensamiento que culmina en Reinhold y que hemos considerado decisiva para el idealismo de Fichte, poco hubieran aportado a la hora de conformar el pensamiento de Fichte que tal como aparece en la GL. El Spinoza que vemos a aparecer en Fichte está bastante alejado del de Jacobi o del de Mendelssohn, y las resonancias que su presencia trae a este texto son también otras. No es aquí una noción de la divinidad lo que está en juego, ni siquiera el problema de la libertad, que en Fichte tiene otras raíces; ni el de la causalidad, que Fichte concibe en términos kantianos corregidos; ni, en fin, el del ateísmo. La función que la figura de Spinoza cumple en ese texto de Fichte ha de buscarse en la significación del primer principio del sistema. Y vimos ya a este respecto que el elemento común que convertía a

ambos sistemas en los dos únicos consecuentes era el de la unidad.

Sin duda en la filosofía moderna el pensamiento de Spinoza ha representado un modelo de pensamiento de unidad. Tal vez desde ese rasgo cabría hablar de una anomalía frente a la escisión que caracteriza el pensamiento filosófico de los siglos modernos. Y en ese pensamiento de la escisión la figura de Kant señala un punto límite. Los esfuerzos de Reinhold pueden interpretarse desde luego como la búsqueda de una *Filosofía fundamental* capaz de dar unidad al pensamiento que va de escisión en escisión como el de Kant. Ese camino a través de sucesivas escisiones culmina en una última e insalvable: la que separa teoría y praxis, y a la que el genio de Königsberg tratará de dar solución a través de la tercera *Crítica*.

En el año 1791, casi nada más conocer la filosofía de Kant, está ocupado en una especie de *Compendio* de la tercera *Crítica*. Avatares de su vida interrumpen el proyecto y Fichte se dedica a escribir sobre moral y religión. Pero de hecho su preocupación fundamental es también en estos escritos la relación entre teoría y praxis. Así, uno de los motivos fundamentales de la obra que le dio a conocer en Alemania, el *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, es precisamente la relación entre libertad y causalidad natural, y en la que la revelación juega allí un papel mediador. En los *Beiträge* le vemos fundir libertad y verdad como el lugar en el que el cielo y la tierra se encuentran. Y otro tanto puede decirse de la *Reivindicación de libertad de pensamiento*. En la *Reseña a Gebhard* afirma que de esa solución depende nada menos que la validez del principio moral kantiano. Y en la *Reseña a Creuzer* nos habla de una más alta legislación capaz de unir ambos mundos.

Cuando a partir de motivos kantianos y desde Reinhold encuentre finalmente la solución al problema de esa escisión, no es de extrañar que vuelva sobre la figura de Spinoza, tan en candelerero ya en esos años a través de la polémica sobre el panteísmo, y quien en palabras de su maestro Kant compite en rigor de las pruebas con los matemáticos. Y ello con la ventaja añadida de que al fundar Fichte su principio de unidad en la libertad eliminaba Fichte el carácter *odioso* de la unidad spinozista: el panteísmo.

Ciertamente también Leibniz y Wolff habían pensado la unidad. Pero carecía de sentido que un kantiano como se reclamaba Fichte volviera la pensamiento de aquellos. Por otra parte Jacobi había acusado de spinozista la filosofía de Wolff, y Mendelssohn y Maimon habían mostrado el carácter spinozista de Leibniz. Sintiéndose en la culminación del pensamiento de Kant, como se sentía Fichte, el interlocutor no podía ser otro que Spinoza. Pero eso no significa que los elementos del sistema de Fichte provengan de Spinoza, antes al contrario.

De manera que es la unidad la que, una vez alcanzada al margen de la filosofía de Spinoza, le permite a Fichte a presentar la filosofía de Spinoza como su verdadero interlocutor, dando así lugar al malentendido al que nos referíamos más arriba.

En la GL vuelve a decirnos:

*"Así Spinoza pone el fundamento de la unidad de la conciencia en una sustancia...y afirma esto porque está obligado a suponer algo absoluto primero, una más alta unidad"<sup>41</sup>.*

La presentación que Fichte hace de Spinoza no prueba que éste haya sido modelo de su pensamiento, que más bien surge de elementos opuestos, pero sí nos permite descubrir una razón profunda del pensamiento idealista, y la que sin duda permite considerar al Idealismo como un movimiento único. Y tal razón es el pensamiento de la unidad que comparten Schelling y Fichte. De ahí que, a pesar del nulo papel jugado por Spinoza en la génesis del sistema fichteano, su utilización permitiera a Fichte explicitar un motivo profundo de su pensamiento. Y esta explicitación no pasará sin duda por alto ni dejará de tener consecuencias para un lector de los primeros párrafos de la GL y que además sí había recibido a Spinoza antes de conocer a Fichte: Schelling.

## Notas al capítulo 9

1. "Kant y la recepción de su obra", pp. 200-201.
2. Cfr., H. TIMM, *Gott und die Freiheit*, p. 404.
3. Cfr. FBW, carta a Reinhold de 2 de Julio de 1795.
4. Para Max WUNDT, la filosofía del barroco se caracteriza, a pesar de todos los prejuicios que afirman otra cosa, por ser una filosofía de escuela, y especialmente en Alemania. Cfr., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, p. 3. El mismo autor tiene a la pretensión de sistema como uno de los rasgos de esa filosofía y esa época, a la que considera como un primer impulso hacia una filosofía alemana propia que culmina en torno a 1800 (Idem., p. 11). Frente a esta raíz profunda hacia lo sistemático, la llamada *filosofía popular* no puede considerarse sino una tendencia fechable con mayor o menor precisión, y que surge justamente con pretensiones de oponerse y superar el espíritu escolástico y sistemático. Cfr., Hans M. WOLFF, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, p. 212, y en general todo el capítulo 10 con el título "Die Popularphilosophie".
5. "Per Methodum philosophicum intelligo ordinem, quo in tradendis dogmatis uti debet philosophus... In philosophiam propositito nulla admittenda, nisi qua ex principiis sufficienter probatis, legitime deducitur", *Christian Wolff Gesammelte Werke, II Abteilung, Band 1.1 Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata, "Discursus preliminaris"*, Kap. 4, 115-118, pp. 53 y 54.
6. Idem, p. 69.
7. *La filosofía de la Ilustración*, p.144.
8. Idem, pp. 153-155.
9. "Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis als Wissenschaft entgegengesetzt, (denn diese muss jederzeit dogmatisch, d.i., aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein) sondern dem Dogmatismus, d.i., der Anmassung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens. Diese Entgegengesetzung soll daher nicht der geschwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemassen Namen der Popularität, oder wohl gar dem Skeptizismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozess macht", Krv B XXXV-XXXVI.

10. Cfr., Martina THOM, "Einleitung" a *Moses Mendelssohn. Schriften über Religion und Aufklärung*, p. 36.
11. Cfr., S. ZAC, *Spinoza en Allemagne*, pp. 24-25.
12. Cfr. Mendelssohn, *Morgenstunden*, en *Gesammelte Schriften*, III, 2, pp. 10-17.
13. Tomado de J. ARANA, *Ciencia y Metafísica en el Kant precrítico*, p. 139.
14. Sobre el sentido de la convocatoria y las respuestas a la misma puede consultarse Juan ARANA, o.c., pp. 139-149. Sobre la especial importancia de esta obra en la trayectoria kantiana, el autor afirma que en ella "Kant logra por fin encontrarse a sí mismo, pues halla en la gnoseología la directriz que va a unificar para siempre su trayectoria intelectual" (p. 152).
15. En este sentido afirma R. MALTER: "El wolfianismo no sólo ofreció un motivo para el surgimiento de la KrV... En la Doctrina trascendental del método parte Kant directamente de Wolff y su escuela en cuanto a la terminología y la organización en el esbozo del plan del "Sistema de la Razón pura", "Logische und transzendente Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Ortes der KrV", en *Revue Internationale de Philosophie* 35 (1981) 287, citado por Giovanni B. SALA S.J., en *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988) 19. En el mismo sentido se expresa Ignacio FALGUERAS: "Kant no sólo admiró y alabó la labor sistemática de Wolff, sino que procuró salvar dentro del criticismo el ideal wolfiano de sistematicidad", "La noción de sistema en Schelling", pp. 32-33.
16. Mariano CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precrítico*, XVI.
17. "...vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muss; denn diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung der spekulativen Vernunft ihr Geschäft auszuführen, ist unnachlässlich. In der Ausführung also des Plans, den die Kritik vorschreibt, d.i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolf, des grössten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst Beispiel gab, (und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde,) wie durch gesetzmässige Feststellung der Prinzipien, deutlich Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten...", KrV, B XXXVI.
18. O. MARKET, "O fundamento do Conhecimento", p. 159.
19. Cfr., Idem, p. 165.
20. Cfr. Idem, p. 166.

21. Ya hemos citado la posición a este respecto de H. TIMM en su importante *Gott und die Freiheit*, para quien fue la polémica lo que condujo a Reinhold al estudio de la filosofía de Kant, más tarde a la publicación de las *Cartas sobre la filosofía kantiana* (cfr., p. 406) y que constituiría en definitiva el motivo de la elaboración de su *Filosofía fundamental*. La polémica le habría evidenciado hasta su extremo la polarización vivida entre sentimiento y razón, y a partir de Kant cree Reinhold encontrar la solución en este punto. Dos observaciones caben a este respecto. La primera es que, sea cierta o no la importancia concedida por TIMM al escrito de Jacobi, la cuestión de la relación entre religión y razón no es exclusiva de éste. Como tal es uno de los temas centrales de la Ilustración alemana, remontándose hasta Wolff, y le había ocupado al propio Reinhold con anterioridad a la polémica (cfr., H. GLIWITZKY, "Karl Leonhard Reinholds erster Standpunktwechsel", en *Philosophie aus einem Prinzip*, p. 29). La segunda observación, más importante para el aspecto que nos ocupa, recae sobre lo improbable de que, aún admitiendo la importancia de la polémica para su adhesión al kantismo, la noción de sistema y de primer principio las haya tomado de Spinoza, a propósito de la polémica. Contra ello habla el hecho de que Spinoza no aparezca mencionado desde ese punto de vista, a diferencia de Leibniz o Wolff (cfr., MENSEN, Bernhard, "Reinhold zur Frage des ersten Grundsatzes der Philosophie", en *Philosophie aus einem Prinzip*, p. 109). Por otra parte, si lo que le llevó a Kant fue la necesidad de salvar el abismo entre una religión racional integral y un salto mortal hacia la creencia, no parece que el modelo de Spinoza, tal como lo presenta Jacobi, le indicara el mejor camino en esa dirección. Por todo ello creemos que de existir alguna relación entre la pensamiento de Reinhold y la obra de Jacobi, ésta debería situarse más en el ámbito del *David Hume* que en el de la obra desencadenante de la polémica. A este respecto señala el profesor MARKET las analogías entre las objeciones hechas al kantismo por Jacobi y el problema al que trata de dar solución Reinhold mediante su *Filosofía fundamental*. Cfr., *O Fundamento do Conhecimento*, p. 163.

22. Con excepción de Kant, de los principales protagonistas de la polémica no puede decirse que pertenezcan a la filosofía de escuela. Mendelssohn y Lessing pasan por ser los principales representantes de la llamada *filosofía popular* (Cfr. CIAFARDONE, "Einleitung" a *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*, p. 32; así como TONELLI, "La filosofía alemana desde Leibniz hasta Kant", en *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, p. 121). En cuanto a Herder y el propio Jacobi sin pertenecer propiamente hablando a la filosofía popular están más próximos a ésta última. De hecho los temas decisivos de la polémica, así como el modo de tratarlos caen de lleno en el ámbito de la filosofía de escuela. En este sentido es muy importante destacar que el carácter sistemático del pensamiento de Spinoza tiene un papel muy secundario en la polémica y vinculado más a sus implicaciones religiosas que metodológicas o gnoseológicas.

23. "...der Spinozism ist hierin so dogmatisch, dass er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert", KW, III, p. 279.

24. El propio HEIDEGGER al referirse a la influencia de Spinoza en el Idealismo cita a Goethe, Lessing, Herder, Jacobi, Schelling, pero en ningún momento a Reinhold o a Fichte (Cfr. *Schelling y la libertad humana*, p. 41). Llama la atención que a pesar de ello insista en la importancia de la noción de sistema cuando, como hemos señalado más arriba, ese aspecto sistemático fue secundario para los protagonistas de la polémica. En cuanto a Schelling tendremos ocasión de mostrar como justamente lo que le vincula a la tradición que

va de Kant a Fichte, pasando por Reinhold, es la noción de sistema.

25. Allí se hace eco de la polémica sobre Spinoza, pero lo hace más bien para mostrar el desacuerdo sobre la noción de sistema (Cfr., *Vorrede*, p. 8) y no para justificar la noción de sistema misma, pues esto último lo realiza a partir de una combinación de elementos tomados de Wolff y Kant.

26. Cfr., *Vorrede*, pp. 1-2.

27. Cfr., *Idem*, p. 6.

28. Cfr., *Idem*, p. 23. Esta manifestación de Reinhold parece alejarle de la filosofía popular a la que sin duda podría adscribirse si tuviéramos en cuenta su período prekantiano o únicamente las *Cartas sobre la filosofía kantiana*. A pesar de ese explícito rechazo de la filosofía popular en el *Versuch* ha sido una constante seguir considerando a Reinhold como un filósofo popular. Así lo hace Max WUNDT. A este respecto ha hecho notar KLEMMT la cesura que la noción misma de *Filosofía fundamental* supone frente a las intenciones de popularizar la obra de Kant que rigen las *Cartas sobre la filosofía kantiana* (Cfr., o.c., IX-X).

29. Cfr. Reinhold, *Versuch...*, pp. 490-92.

30. Cfr., *Idem*, p. 61.

31. Cfr., *Idem*, p. 66.

32. Cfr., *Idem*, p. 11.

33. "En este sentido debe decirse que la filosofía de Reinhold moldeó casi fatalmente, de modo directo o indirecto, el destino de la gran filosofía alemana en lo que atañe a la propia obra de Kant..., a lo largo de los años del acontecimiento idealista", O. MARKET, *O Fundamento do Conhecimento*, p. 158.

34. Sobre este punto nos remitimos al § 3 de nuestro trabajo.

35. De hecho la primera vez que el nombre de Spinoza o el spinozismo aparecen citado en la obra de Fichte es en 1793 en la *Reseña a Creuzer*. Allí se habla del panteísmo spinozista de modo un tanto indirecto y de pasada, sin que el escrito se ocupe ni un instante en esa doctrina (Cfr. FW, I, p. 412). La siguiente mención de Spinoza la encontramos en las *EM*. Pero tampoco allí tiene mayor relevancia, sobre todo si lo comparamos con las referencias constantes a Reinhold o al propio Kant.

36. Sólo en 1796, en la *Grundlage des Naturrechts* le veremos utilizar un modo de exposición que se aproxima al de Spinoza, pero se trata de una obra escrita con posterioridad al momento en el que Fichte ha pensado ya las todas las líneas maestras de su doctrina, y en la que la forma de exposición no constituye lo esencial. Cabe pensar, por otra parte, que en ese escrito se esté haciendo eco de la *forma spinozista* dada por Schelling a su pensamiento. Respecto de la dialéctica en Fichte puede verse HARTKOPF, Werner, "Die Dialektik Fichtes

als Vorstufe zu Hegels Dialektik" recogido en la bibliografía; así como el artículo también recogido en la bibliografía de K. HAMMACHER, "Problemgeschichtliche und systematische Analyse von Fichtes Dialektik".

37. "Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas das *ist*, sondern als etwas das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*.-- Ich bemerke noch, dass man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss! (Dass das Leibnitzische System, in seiner Vollendung gedacht, nichts anders sey als Spinozismus, zeigt in einer sehr lesenswerthen Abhandlung: Ueber die Progressen der Philosophie u. s. w. Salomo Maimon) und dass es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das *kritische*, welches diese Grenze anerkennt, und das *spinozistische*, welches sie überspringt", FW, I, p. 101.

38. Martial GUEROULT, *L'evolution et la esturcture de la doctrine de la science*, I, pp. 164-165.

39. "... no es de él, de Spinoza -de quien, en efecto a través de la mediación de los pensadores de la ilustración- de donde llega Fichte a ese pensamiento de la unidad, tan seductor por su rigor lógico?", Ibid.

40. Cfr., FW, I, pp. 99-100.

41. "So setzt Spinoza den Grund der Einheit des Bewusstseyns in eine Substanz...; und er sagt das, weil er gezwungen ist, etwas absolut-erstes, eine höchste Einheit anzunehmen..." Idem, p. 121.

## Capítulo 10 SPINOZA EN TUBINGA

### § 27. Introducción

El año 1794 es una fecha clave, seguramente la fecha clave si hubiera que fijar alguna, en la historia del Idealismo alemán. Las alusiones fichteanas a Spinoza a que nos hemos referido están vertidas en ese año en la GL, la obra cuyos primeros párrafos lee Schelling también en ese mismo año, que es además el de aparición de su primer publicación. Pero esa fecha tiene un significado distinto en el caso de Fichte y en el de Schelling. Para Fichte constituye un primer punto de llegada, una primera culminación de su trayectoria, por más que los contemporáneos vivieran esa fecha como la de la irrupción pública de Fichte en la escena filosófica. Para Schelling, por el contrario, ese año constituye, más allá de algunos trabajos escolares previos, su inicio propiamente dicho en el ámbito de la filosofía.

Para encontrar una situación análoga en el joven Fichte habría que retrotraerse algunos años, tal vez hasta el año 1784 en el que Fichte termina sus estudios de Teología, y en el que su período de formación fundamental puede considerarse finalizado. Estamos en un período en el que la figura de Spinoza aún no ha saltado a la palestra, puesto que la polémica se inicia en el año 1785. La problemática que en la década de los 80 ocupa a Fichte, aunque no muy alejada de la que lleva a Jacobi a hacer un uso polémico de la figura de Spinoza, es desarrollada y conducida por el primero al margen del spinozismo. En realidad esa problemática, la de las relaciones entre razón y sentimiento, constituye un clima

compartido en la época, y como tal está ya presente en el mismo Reinhold, en Lessing, o en el propio Kant, antes incluso de la traducción polémica realizada por Jacobi en torno a Spinoza, y tiene fuentes diversas que conducen a Rousseau o la tradición leibniziano-wolfiana de la Ilustración alemana<sup>1</sup>. Cuando Fichte se acerque a Kant, y aunque la polémica ha conocido ya una segunda edición y el propio Jacobi ha formulado ya su crítica fundamental frente a Kant en el *David Hume*, lo hará desde aquella tradición y desde aquel contexto, y por tanto completamente al margen de la interferencia y las consecuencias que el espíritu polémico de Jacobi tiene para la recepción kantiana. En ese sentido podemos decir que para la recepción kantiana la incidencia del spinozismo vía Jacobi se retrasa algunos años<sup>2</sup>, justamente los que median entre el de 1790, en que Fichte se acerca a Kant, y 1794, año en el que ya en posesión de un pensamiento propio y elaborado convierte a Spinoza en un interlocutor privilegiado, como venimos de ver.

Ahora bien, ese período de tiempo que media entre 1790 y 1794, coincide en gran medida con la estancia de Schelling en el *Stift* de Tubinga, es decir, con los años decisivos para su formación y su recepción de las distintas corrientes de pensamiento de la época, incluidos Kant, Spinoza y el mismo Fichte. Como tendremos ocasión de ver con algún detalle, la polémica de Jacobi es recibida en el *Stift*, vinculada ya además al pensamiento kantiano, como mínimo a comienzos del año 1791. Y la noticia de esa recepción, anterior de modo inequívoco a cualquier dato sobre un Fichte todavía perfectamente desconocido, nos la da un personaje estrechamente vinculado por entonces a Schelling como es Hölderlin. Ello parece facilitar la interpretación de que el Kant, el Reinhold, o incluso el Fichte que reciba Schelling están ya inevitablemente mediados por la polémica. Ahora bien, mediados por la polémica no quiere decir exactamente mediados por Jacobi. De hecho, si el objetivo de

Jacobi era el descrédito, frente a la ortodoxia religiosa, de toda especulación filosófica mediante su reducción al "ateísmo" y al fatalismo de Spinoza, los resultados de su "cruzada" fueron justamente los contrarios, al menos en un primer momento. La joven generación a la que Schelling pertenece, y con particular intensidad en el caso del propio Schelling, convierte a la especulación y a la filosofía en el verdadero sustituto de la religión, rechaza apasionadamente los conceptos ortodoxos de la divinidad, hace suya la supuesta profesión spinozista de Lessing, y convierte a Spinoza junto con Kant, en el modelo y referente fundamental.

Semejante lectura y recepción de la polémica, en todo contraria y desde el primer momento a las intenciones de Jacobi, resultaría sorprendente, cuando no del todo inexplicable, a partir del Spinoza "traducido" por el propio Jacobi.

Pero lo es ya menos si se tiene en cuenta que, a pesar de que con frecuencia se ha afirmado lo contrario, el spinozismo no es una novedad en el momento de suscitarse la polémica. Porque resulta desde luego indudable que uno de los efectos de la polémica fue proyectar la figura de Spinoza al campo de la especulación filosófica, y en particular al de la recepción del kantismo, pero no es menos cierto que en un ámbito cultural más amplio, o simplemente diverso, el spinozismo está ya presente en la Alemania de la segunda mitad del XVIII.

Pero en ese ámbito al que nos referimos, que no es otro que el *Sturm und Drang*, la recepción de Spinoza se produce en la década de los 70, es decir, de modo simultáneo al proceso de gestación de la filosofía trascendental kantiana. Cabe afirmar, por tanto, que esa

recepción de Spinoza convive con la tradición y el contexto que conducirá a Fichte a la formulación de la WL, y precisamente por ello, y a pesar de que estamos ante tradiciones distintas e incluso en ocasiones opuestas, la comunicación entre ese ámbito y la línea que conduce a Fichte a la WL resulta inevitable. De hecho, si bien se distingue de esa tradición, constituye un substrato cultural en el que los propios filósofos se mueven, y en el que se entrecruzan elementos filosóficos, artísticos, literarios. Basta pensar en el peso que tienen ya en ese momento figuras como Goethe, Schiller, Herder y el mismo Lessing. De las decisiones del primero veremos depender en años sucesivos los destinos de los protagonistas de esa aventura filosófica que llamamos Idealismo alemán<sup>3</sup>. Herder mismo se convertirá en un peculiar crítico de Kant, a la vez que ejercerá una innegable influencia en Schelling. Schiller fue el primero que habló de un spinozismo subjetivo de Fichte en un momento bien temprano.

En este sentido nos parece que el principal efecto de la polémica no fue tanto el de ocuparse *ex novo* de Spinoza, como el de establecer un puente entre ese previo spinozismo de características no filosóficas en sentido estricto, y la esfera de lo que podríamos llamar la filosofía profesional, centrada de modo creciente a partir de los 80 en la obra de Kant. A este respecto las figuras de Jacobi, Mendelssohn y Lessing constituían una combinación especialmente favorable. La vinculación personal de Jacobi y Goethe, y la proximidad del primero al entorno del *Sturm und Drang* facilitaron la participación del propio Goethe y de Herder en la polémica, llevándoles a defender, frente a Jacobi, el spinozismo que habían profesado. Lessing constituía un puente especialmente privilegiado, puesto que su figura se proyectaba tanto en el ámbito de la estética como en el de la teología, que tan decisivo papel jugará en la polémica, y respecto de la cual ofrece una visión plenamente ilustrada en lo que

constituye el problema clave del período también para los filósofos, incluidos Kant, Reinhold y Fichte, el de las relaciones entre creencia y razón. En cuanto a Mendelssohn, su condición de filósofo profesional le hacía especialmente apto para facilitar la penetración del contenido de la polémica en la esfera filosófica en sentido estricto. Y en este sentido no está de más recordar una vez más que el escrito de Kant dedicado a la polémica, *Wass heisst sich im Denken orientieren*, está fundamentalmente dirigido al comentario de Mendelssohn.

La polémica constituye, pues, una confluencia y cristalización de elementos preexistentes, y nada tiene, por tanto, de extraño que la joven generación que se hace eco de la misma en Tubinga a finales del los 80 y comienzos de los 90, lo haga recuperando la inspiración fundamental de aquel spinozismo previo, pero vinculado ahora a la ya ineludible filosofía kantiana, lo que explica la firmeza de sus posiciones frente a Jacobi desde el comienzo.

## § 28. Spinoza y el *Sturm und Drang*

Uno de esos elementos preexistentes es el particular spinozismo compartido por un movimiento, el *Sturm und Drang*, cuyas cabezas visibles son Herder y Goethe. Y decimos particular spinozismo, porque sus elementos marcadamente estéticos, le distinguen de otro spinozismo más o menos oculto que con anterioridad a la polémica existió en la Alemania del XVIII, y sobre cuya importancia y naturaleza existe un radical desacuerdo en la literatura. En este último cabe mencionar a personajes como Dippel, Lau, Schmidt,

Edelmann, Johan Henrich Schulz, Johan Samuel Carl, o Karl Spazier<sup>4</sup>. En la medida en que Lessing podría ser un punto de confluencia de ambos spinozismos<sup>5</sup>, cabría explicar la continuidad entre todos ellos y su cristalización definitiva vía Jacobi en la polémica. En cualquier caso ese aspecto estético del spinozismo de Herder y Goethe parece especialmente decisivo a la hora de valorar la recepción de la polémica y su vinculación al Idealismo, puesto que, como tendremos ocasión de ver, constituye el elemento que con mayor énfasis es recibido en un momento especialmente importante para el Idealismo como es el de la lectura que hace Schelling de los dos primeros escritos de Fichte.

En efecto, por las mismas fechas en las que se está gestando el pensamiento *crítico* kantiano, que constituirá el horizonte fundamental de Reinhold y Fichte a lo largo de los decisivos años 70, y de manera absolutamente independiente, la figura de Spinoza aparece como inspiradora de una concepción en la que Spinoza y Shakespeare aparecen vinculados en palabras de Herder para expresar uno de los motivos fundamentales del *Sturm und Drang*:

*"...y el todo podría bien denominarse mediante aquel Dios de Spinoza, "Pan! Universum!"<sup>6</sup>.*

Por su parte, Goethe, resumiendo el espíritu que animó esa revolución, afirma en su autobiografía:

*"Si alguien quiere experimentar directamente lo que entonces se pensaba, se decía y hacía en esa sociedad viva, debe leer el ensayo de Herder sobre Shakespeare"<sup>7</sup>.*

En los primeros años de la década de los 70, por tanto, la figura de Spinoza aparece como una de las claves de un movimiento literario que, por sus propias pretensiones es más que una escuela artística, y que en su breve y fulgurante duración dejó una huella profunda en la cultura alemana. Ahora bien este Spinoza no es el Spinoza sistemático en cuya recepción, a partir de la polémica suscitada por Jacobi, habría encontrado su modelo la pretensión de sistema de Fichte, y con él de todo el Idealismo. Más bien todo da a entender que el propio Jacobi llegó a Spinoza a partir de esa recepción por el *Sturm und Drang*, y de la que nos ocuparemos inmediatamente.

Y sin embargo Dilthey se esforzó, con éxito más que considerable en mostrar que ese spinozismo nunca existió, llegando a afirmar:

*"sabemos que Goethe ha leído por primera vez a Spinoza en el invierno de 1784/85"*<sup>8</sup>.

Una afirmación que avalaría más bien la tesis de que el primer conocimiento que Goethe tiene de Spinoza se corresponde casi con el momento en que Jacobi desencadena la polémica, lo que a su vez viene a sugerirnos que fue Jacobi y su polémica lo que llevó a Goethe a la lectura de Spinoza, y que vendría a negar la existencia de un spinozismo anterior a la polémica misma, o al menos en esta versión literaria del *Sturm und Drang*. A lo largo del presente siglo toda una corriente ha parecido seguir la línea iniciada por Dilthey, corrigiendo la evidencia contenida en *Poesía y verdad*, y sustituyendo el supuesto spinozismo por otras tradiciones como Platón, Plotino, Saftesbury<sup>9</sup>.

Sin embargo, tanto los datos históricos como el testimonio de los protagonistas, parecen confirmar que, a despecho de la desconfianza de Dilthey, el spinozismo de Goethe constituye un elemento decisivo de su formación.

En su autobiografía nos deja constancia Goethe, refiriéndose a la década de los 70, de que ha tenido conocimiento de la *Ética* antes incluso de su amistad con Jacobi, si bien declara que fue en el curso de conversaciones con éste o al hilo de las mismas, cuando la figura de Spinoza causó en él un profundo impacto:

*"Aunque lo que más me interesaba era la expresión poética, que era lo que propiamente se adecuaba a mi naturaleza, no me era extraña la reflexión sobre asuntos de todo género. Este espíritu que tanta influencia había ejercido sobre mí y sobre mi manera de pensar, era Spinoza; pues ocurrió que, después de haber recorrido en vano todas las fuentes posibles de ilustración, tropecé finalmente con la *Ética* de este hombre. No podía explicar claramente lo que había sacado de la lectura de esta obra y las cosas que me había sugerido; pero el hecho es que hallé en ella un aniquilamiento de mis turbulencias y se abrió para mí un amplio horizonte en el mundo sensible y moral"<sup>10</sup>.*

Y en la siguiente referencia que nos da de Spinoza confirma que su conocimiento de éste precede en algún tiempo la edición de las Cartas de Jacobi:

*"Hacía mucho tiempo que no pensaba en Spinoza y de pronto fui conducido a él por una polémica. Hallé en nuestra biblioteca un librito cuyo autor combatía violentamente aquel singular pensador, y que llevaba su enemiga hasta colocar el retrato del autor frente al título con esta leyenda: Signum reprobationis in vultu gerens...*

*Sin embargo el librito de referencia no produjo en mí impresión alguna...No obstante, la curiosidad me llevó al artículo "Spinoza " en el diccionario de Bayle"<sup>11</sup>.*

Goethe confiesa, algunas líneas más abajo, que fue para liberarse de la penosa impresión que le causó el artículo de Bayle y el tratamiento dado allí a Spinoza, para lo que concibió incluir en su proyecto de "Judío errante" una conversación entre éste y Spinoza. Proyecto que no llegó Goethe a ejecutar, razón por la cual se decide en su autobiografía a:

*"...exponer aquí con toda brevedad y relieve posibles hasta qué punto me resultaron inolvidables las principales impresiones de esta relación con Spinoza, que ejercieron gran influencia sobre mi vida"<sup>12</sup>.*

Por lo demás los datos y documentos que poseemos parecen confirmar las fechas dadas por el propio Goethe. BOLLACHER<sup>13</sup> y LINDNER<sup>14</sup> hacen un meticuloso seguimiento de aquellas cartas, diarios, y fragmentos del propio Goethe en el que se puede detectar la indudable presencia del spinozismo<sup>15</sup>.

En cuanto al spinozismo de Herder, resulta menos controvertido, y se pueden detectar sus primeros rastros a partir del año 1765, aunque todavía un tanto vagos<sup>16</sup>. A partir de 1769 las referencias a Spinoza se hacen más precisas y demuestran de modo creciente el conocimiento de su obra<sup>17</sup>, hasta el momento de su incorporación al programa del *Sturm und Drang* en el ensayo sobre Shakespeare citado más arriba.

Ahora bien, sentada la existencia de ese spinozismo no parece lógico pensar que en el momento en que Jacobi publica las *Cartas*, tanto Goethe como Herder, por alejados que se encuentren del *Sturm und Drang*, retomem la figura de Spinoza a partir de cero<sup>18</sup>. Es evidente que el sesgo dado por Jacobi a Spinoza desde su intención polémica, debió obligar tanto a Herder como a Goethe a ocuparse de aspectos que no formaban parte de su primer spinozismo. Pero sus respectivas posiciones en lo tocante al punto de vista polémico inaugurado por Jacobi, aunque se vieran forzadas por Jacobi a un ámbito distinto, lo que justamente era uno de sus objetivos, obligándoles así a expresarse en una temática que en principio ajena a la de aquel primero del *Sturm und Drang*, deben tener éste como base. El hecho de que tanto Herder como Goethe rechacen la acusación de ateísmo, clave de la intención polémica de Jacobi, demuestra hasta qué punto se vieron sorprendidos por el Spinoza de Jacobi. Aquel primer spinozismo del *Sturm und Drang* no había considerado a Spinoza desde el punto de vista teológico. El "Riesengott" de Spinoza servía más bien para expresar una concepción estética de la totalidad, simbolizada en Shakespeare, que para resolver cuestiones de teología<sup>19</sup>, y en el caso de Goethe, muy lejos del horizonte de problemas teológico-filosóficos, había significado, según sus propias palabras, una serenidad que todo lo armonizaba, confirmando así el sesgo estético fundamental con que la *Ética* había sido recibida e incorporada a su propia visión. La divinidad aparece como totalidad y como

unidad, pero integrada en esa visión estética fundamental. El Spinoza de Jacobi, y el de Lessing, en la medida en que en las *Cartas* Lessing no deja de ser un personaje del propio Jacobi<sup>20</sup>, se sitúa en otro ámbito bien distinto. La visión de la naturaleza desde una perspectiva estética está allí del todo ausente, y en su lugar Spinoza es tratado desde el punto de vista de la religión, y al servicio de los intereses de Jacobi. Incluso los elementos filosóficos del diálogo aparecen subordinados al interés religioso de Jacobi, cuyo objetivo último, como ya señalamos, es demostrar que todo sistema racional conduce al ateísmo.

Pero justamente esos rasgos que caracterizan el spinozismo de Herder y Goethe, su origen estético, su indudable vinculación a la poesía, su exaltación de la naturaleza como totalidad<sup>21</sup>, son los mismos que definen la recepción de Spinoza que tiene lugar en Tubinga a comienzos de la década de los 90, es decir, aquella desde la que Schelling lee a Kant, a Reinhold y especialmente al Fichte de la GL, para quien no existen más que dos sistemas: el criticismo de la WL y el dogmatismo consecuente de Spinoza. Ciertamente esos elementos aparecen ahora modificados por la publicación de las *Cartas* de Jacobi, y el aspecto teológico, así como el filosófico pasan a desempeñar un importante papel. Uno de los efectos de la polémica fue justamente, como ya hemos señalado, llamar la atención de la filosofía académica sobre la figura de Spinoza, y en particular sobre sus relaciones con el pensamiento de Kant, que ya en esos momentos se convierte en el fundamental punto de referencia de toda consideración filosófica. Ahora bien en la medida en que aquellos elementos de la recepción spinozista del *Sturm und Drang* siguen presentes y definen la nueva recepción que tiene lugar en Tubinga, y en la medida en que un motor fundamental de ésta última es la polémica, en esa medida la concepción estética fundamental heredada del *Sturm und Drang* aparecerá combinada con elementos kantianos y problemas teológicos provenientes de Jacobi.

Ejemplo característico en este sentido será la interpretación que se haga de la expresión de Lessing según la cual los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son válidos para él. En el momento de ser enunciada por Lessing no podía referirse a la filosofía de Kant. En cambio, en Tubinga, esta cuestión aparecerá estrechamente vinculada a la filosofía kantiana. Otro tanto cabe decir de la noción de causalidad inmanente, que será inmediatamente traducida al ámbito de la filosofía trascendental. En realidad cabría afirmar que en la recepción de Spinoza que tiene lugar en Tubinga, los aspectos filosóficos son reconducidos siempre a la filosofía y a la terminología kantiana, y más tarde a la fichteana, lo que marca ya una indudable diferencia con respecto al spinozismo presentado por Jacobi en la polémica<sup>22</sup>. Podría parecer extraño hablar de un spinozismo cuya expresión filosófica y cuya terminología serían kantianas, pero nada de extraño tiene si tenemos en cuenta que ese spinozismo, como heredero que es del *Sturm und Drang*, lo que toma de Spinoza es más una visión estética que una filosofía en sentido estricto<sup>23</sup>, una concepción fundamental en la que la naturaleza como totalidad sigue jugando el papel decisivo<sup>24</sup>. En la sección siguiente veremos como es la combinación de esos dos elementos, el filosófico especulativo a partir de Kant-Fichte, y el de la concepción estética de la unidad y totalidad a partir del spinozismo, la que explica la peculiar evolución del pensamiento de Schelling.

Sobre el origen de esta "nueva" recepción de Spinoza en Tubinga parece evidente que hay que vincularla tanto a la polémica originada por Jacobi, como al hecho de que los protagonistas de la misma sean en principio poetas con inclinaciones filosóficas: Conz, Stäudlin, Hölderlin, una de cuyas referencias fundamentales no puede ser otra que la de la generación precedente, aquella que en la década de los 70 había hecho la primera gran

revolución literaria de Alemania. En este sentido, y al margen de la influencia directa del propio Goethe o de Herder, el papel de Schiller como mediador parece indudable<sup>25</sup>. Suavo, poeta y ávido lector de Kant, justamente en los aspectos estéticos, próximo al *Sturm und Drang*, amigo personal de Conz, modelo y genio protector del joven Hölderlin, aunque la presencia de Spinoza en su obra no sea comparable a la de Goethe, todo parece indicar que indirectamente orienta la visión de la poesía y de la naturaleza de esa nueva generación, y que al hacerlo transmite elementos que ésta organizará en torno a Spinoza a partir de la polémica<sup>26</sup>.

Uno de aquellos aspectos que Goethe había asociado a Spinoza era la serenidad de su concepción del todo. En el ámbito de la estética Schiller caracteriza lo *Naive*, sin duda refiriéndose a Goethe<sup>27</sup>, en términos que además de concordar con el sentimiento asociado por Goethe a Spinoza, manifiestan un notable acuerdo con nociones claves de la *Ética*. En *Über naive und sentimentalische Dichtung* habla Schiller de una *serena necesidad*, de una interna necesidad que vincula con perfección, de una perfecta totalidad, de una serenidad de la naturaleza, de una indivisible unidad, que encontraría a su vez una expresión y correspondencia en una idéntica serenidad del espíritu, lo que parece conducirnos al libro V de la *Ética*<sup>28</sup>. Y precisamente la obra que para Schiller expresa y refleja mejor esa serenidad es el *Ifigenia*, un obra de la que extraerá Hölderlin la cita que acompaña a uno de sus primeros documentos spinozistas.

El spinozismo al que nos referimos puede detectarse ya a partir de 1791 en el *Stift* de Tubinga, en el que Hölderlin, al igual que Hegel, entra en 1788, mientras que Schelling lo hará dos años más tarde. Estamos, pues, en unas fechas en las que Fichte es sólo un

reciente conocedor de la filosofía de Kant. De hecho la convivencia entre los tres amigos en el *Stift*, entre 1790-94 coincide exactamente con el período en el que Fichte va gestando su WL a partir de la filosofía de Kant.

### § 29. La recepción de Spinoza en Tubinga

En efecto, mientras que en los escritos de Fichte anteriores a Octubre de 1793 no encontramos una sola alusión directa a Spinoza, ya en el año 91 encontramos en Hölderlin una referencia decisiva. En carta a su madre de Febrero de 1791 confiesa Hölderlin que han caído en sus manos las obras de y sobre Spinoza<sup>29</sup>. Alusión que hace referencia seguramente a la de Jacobi, que había conocido una segunda edición en 1789. 1791 es, pues, la fecha en la que se puede datar la penetración de Spinoza en la sociedad formada por Schelling, Hegel Y Hölderlin en el *Stift*. Pero el término penetración no significa aquí sin más simple información, simple noticia. En realidad el espíritu de Spinoza, correctamente interpretado o no por Lessing, transmitido correctamente o no por Jacobi, se va a convertir en divisa y lema de esa comunidad. En el mismo mes en el que Hölderlin escribe a su madre dándole a conocer su primer contacto con Spinoza, escribe la siguiente dedicatoria en el álbum de Hegel:

*"Amor y deseo son las alas hacia los grandes Hechos.*

*Tubinga 12-II-1791. Symbolum in kai pan"*<sup>30</sup>.

El texto está tomado del *Ifigenia* de Goethe, es decir, justamente de aquella obra en la que Schiller había encontrado en su máxima expresión la serenidad que constituye uno de los elementos del spinozismo goethiano. En cuanto a la expresión griega, y dada la proximidad de la referencia hecha en la carta a la madre sobre la obra de Jacobi parece más que probable que proceda de ésta. Ello parece confirmar que el horizonte en el que la polémica es recibida reúne ya desde el comienzo algunos elementos en principio ajenos al propio Jacobi, hecho éste que vendrá confirmado por el comentario de las *Cartas* que hará el propio Hölderlin, y en el que el elemento kantiano, al que también nos hemos referido más arriba, resulta imprescindible para su correcta interpretación.

En 1938 señalaba SCHNEIDER cinco grupos de problemas respecto de los cuales el estado de la investigación no había encontrado, a su parecer, solución satisfactoria hasta el momento. Se trataba de elementos compartidos por Hegel y Schelling, y de los cuales destacamos nosotros los tres siguientes:

1. Intuición intelectual.
2. Filosofía de la naturaleza.
3. Concepto de divinidad<sup>31</sup>.

SCHNEIDER consideraba que esos problemas se habían interpretado hasta entonces, o bien como una aportación original de Schelling, o bien como fruto de la influencia de Herder, Goethe, Hamann, o Jacobi entre otros. Pues bien, esas tres cuestiones encuentran

su razón suficiente en el desarrollo del *Uno y Todo* y de su sentido, y por tanto, en último término en la presencia de Spinoza. El hecho de que Schneider omitiera el nombre de Hölderlin en este punto no es irrelevante. Seguramente esa omisión puede explicar que Schneider no pueda encontrar en el *Uno y Todo* y en el Spinoza recibido a partir de la polémica el origen de esos tres problemas. Y lo cierto, como veremos enseguida, es que es Hölderlin el primero en desarrollar y apuntar a esas tres cuestiones a partir del uno y el todo que el mismo ha convertido en el lema de los tres jóvenes *Stifter*.

La importancia de Hölderlin para el desarrollo del Idealismo alemán es un dato que parece afirmarse y consolidarse de manera creciente en las últimas décadas. Con anterioridad a la publicación de *Juicio y Ser* en 1961 pueden encontrarse ya afirmaciones en este sentido<sup>32</sup>, pero sólo después de esa fecha ha empezado a desarrollarse una literatura específica sobre la cuestión. Impulso decisivo en esta dirección fue la publicación a mediados de los años 60 del artículo de Dieter HENRICH *Hölderlin über Urteil und Sein*. A partir de entonces se puede registrar un considerable incremento de trabajos sobre el tema, que compartiendo esa valoración del peso filosófico de Hölderlin en los orígenes del Idealismo, dan sin embargo diferentes interpretaciones de ese hecho<sup>33</sup>.

En efecto, aunque estamos ante un poeta resulta posible seguir el desarrollo de un pensamiento de Hölderlin durante esos años, tanto en su primera obra poética en preparación, el *Hyperion*, como en algunos breves ensayos de carácter filosófico, así como en su correspondencia, y justamente durante el período que podemos considerar como el de su recepción de Spinoza, lo cual no tiene nada de extraño, si como hemos afirmado más arriba esa recepción de Spinoza tiene un marcado carácter estético, como heredera que es en gran

medida del *Sturm und Drang*. Por otra parte la formación recibida en el *Stift*, así como la atmósfera en la que se mueve son en gran medida filosóficas, lo que pareció inclinar su genio poético, en contraste con manifestaciones posteriores, hacia el ámbito del pensamiento. Y es interesante destacar que a partir de 1794 la figura de Spinoza aparece en esos textos vinculada a Fichte, por lo que resultan especialmente reveladores a la hora de afrontar la influencia de ambos y la del propio Hölderlin en Schelling. Y ello por razones obvias, dado que Schelling pasa por fichteano, también por spinozista, y ha pasado sus años de primera formación en contacto directo con Hölderlin. Todo ello permite considerar el pensamiento de Hölderlin durante esos años como una encrucijada privilegiada para interpretar las relaciones entre Spinoza y el Idealismo que es precisamente lo que aquí nos ocupa.

Comenzaremos por abordar cada uno de esos textos para extraer de ellos aquellos elementos que consideramos decisivos y que reencontraremos más tarde en Schelling.

Además de las dos citas ya aludidas de 1791, la siguiente referencia de Hölderlin hay que buscarla en un brevísimo ensayo titulado *Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza*<sup>34</sup>. El texto revela inmediatamente la procedencia spinozista, vía Jacobi, del *Uno y Todo*, pues la expresión aparece en el comienzo mismo del escrito. Se trata en realidad de un comentario de la obra, que hay que poner en relación con los dos documentos citados, la carta a la madre y la dedicatoria en el álbum de Hegel.

A pesar de su brevedad, el comentario es muy valioso a la hora de interpretar la penetración de Spinoza en el Idealismo, pues en él hace Hölderlin una selección de aquellas cuestiones que considera decisivas. En realidad es esa selección la verdadera aportación de

Hölderlin en este ensayo, pues por lo demás se limita casi únicamente a parafrasear el texto de Jacobi, aunque dándoles en algunos casos un sentido significativo a la hora de interpretar la posición del propio Hölderlin<sup>35</sup>.

El ensayo se inicia, no por casualidad con la misma fórmula que sólo un mes después de la carta a la madre en la que da cuenta por primera vez de Spinoza, el propio Hölderlin inscribe en el álbum de Hegel, y que se convertirá en el lema de ambos, como también de Schelling, durante su estancia en Tubinga. A continuación Hölderlin se limita a transcribir con gran fidelidad el resumen que el propio Jacobi hace de la doctrina de Spinoza. Según Jacobi el espíritu del spinozismo no puede ser otro que el más antiguo " a nihilo nihil fit":

*"Spinoza encontraba que, tomado esto en su sentido más abstracto, por cada surgir del infinito, por cada cambio en éste, es puesto un algo a partir de la nada. Para ello puso un énsolo inmanente. A este no le dio, en la medida en que es causa del mundo, ni entendimiento ni voluntad. Porque el entendimiento y la voluntad no tienen lugar sin un objeto"*<sup>36</sup>.

Hasta aquí la transcripción hecha por Hölderlin es fiel al texto de Jacobi. Sin embargo, en el fragmento siguiente Hölderlin se permite introducir alguna modificación en la transcripción que Jacobi hace del pensamiento de Spinoza. El texto de Jacobi es el siguiente:

*"En realidad lo que llamamos sucesión y duración no es sino*

*mera ilusión. De manera que, puesto que el efecto real es completamente igual a su causa real, y sólo se diferencian según la representación, entonces sucesión y duración sólo deben ser, según la verdad, una determinada forma de intuir lo diverso en lo infinito*"<sup>37</sup>.

Ante esa afirmación, Mendelssohn había objetado:

*"En lo que usted dice de la sucesión y la duración tiene mi más completa adhesión, sólo que yo no diría que se trata de una mera ilusión. Son determinaciones necesarias del pensamiento limitado, es decir fenómenos, que hay que distinguir de la simple ilusión*"<sup>38</sup>.

En la transcripción de Hölderlin parece haberse tenido en cuenta esta matización, o bien se ha llegado a la misma consideración de modo independiente. Lo cierto es que Hölderlin no menciona el término ilusión y transcribe el pasaje en los siguientes términos:

*"Además la representación de sucesión y duración es simple fenómeno, sólo la forma de la que nos servimos para intuir la diversidad en lo infinito*"<sup>39</sup>.

Hasta ese momento Hölderlin ha sido fiel a la literalidad casi del texto de Jacobi sobre Spinoza. Cuando Jacobi resume el espíritu del autor de la *Ética* en la caracterización de la

sustancia como causalidad inmanente, Hölderlin se limita a parafrasear las expresiones empleadas por Jacobi. Pero éste escribe, como es notorio, desde una intención polémica que se manifiesta en su enfrentamiento con Lessing, en cuanto defensor de las tesis spinozistas, justamente las mismas que Hölderlin, que ha convertido en su divisa el *Uno y Todo*, defiende. No es de extrañar entonces que ante una tergiversación peyorativa del pensamiento de Spinoza, como lo es en este caso el uso de término *ilusión*, el propio Hölderlin corrija las palabras de Jacobi. Y lo que es más interesante, que esa corrección aparezca en un lenguaje claramente kantiano. Donde Jacobi convierte la causalidad inmanente en mera ilusión, Hölderlin nos habla de fenómeno, lo que permite salvar el escollo de Jacobi, y permite a la vez compatibilizar la causalidad inmanente del spinozismo con el criticismo de Kant. Más aún, parece que sólo esto último permite hablar de realidad y no de ilusión.

A este respecto es importante considerar el hecho de que en este momento Hölderlin sea ya lector de Kant. En carta a Hegel desde Waltershausen, Hölderlin confesará a su amigo que se ocupa casi exclusivamente de Kant y los griegos<sup>40</sup>, una dedicación que no es nueva, pues el "kantismo" era objeto de debate en el *Stift* de Tubinga, donde Storr y Flatt habían escrito sobre y contra Kant<sup>41</sup> desde comienzos de los 90. En las *Críticas* veían los estudiantes el fin de la antigua filosofía<sup>42</sup>. El número de trabajos escolares dedicados por estos años a algún aspecto de la obra de Kant es considerable<sup>43</sup>. Nada tiene, pues, de extraño que Hölderlin lea ya en este momento a Spinoza en términos kantianos.

El ensayo parece, pues, confirmar uno de los elementos mediante los que definimos más arriba el spinozismo de Tubinga, la recepción de Spinoza en términos kantianos. Con ello Hölderlin se separa del Spinoza de Lessing/Jacobi, toda vez que, aunque el propio

Jacobi tiene ya a Kant presente en las *Cartas*, explícitamente se preocupa "exculparle" de Spinozismo<sup>44</sup>, mientras que Hölderlin parece, por el contrario, interpretar a Spinoza en términos kantianos. Pero con ello tenemos sólo uno de los dos elementos que según señalamos más arriba caracterizaban el spinozismo de Tubinga. El segundo era precisamente la dimensión estética. En realidad éste último no tenía por qué mostrarse en un ensayo de las características del que hemos comentado. Lo único que ese ensayo parece poner de manifiesto, además del sesgo kantiano dado por Hölderlin a Spinoza<sup>45</sup>, es una cierta pero todavía vaga adscripción al spinozismo que contrasta con las afirmaciones de la carta a la madre<sup>46</sup>, puesta ya de manifiesto en la inscripción del álbum de Hegel, pero vinculada entonces a la *Ifigenia* de Goethe. Conviene no olvidar que Hölderlin, cuyo pensamiento tratamos de seguir en este período, es ya por entonces, y a pesar de sus intereses filosóficos, fundamentalmente un poeta. Aunque no poseemos una datación exacta del *Ensayo sobre las Cartas de Jacobi*, y toda vez que éste ha de ser posterior sin duda a la carta a la madre en la que da noticia de Spinoza, todo parece aproximarle mucho a las primeras referencias que tenemos de la redacción del *Hyperion*. De darse esa dimensión estética correlativa a lo que podríamos llamar el spinozismo filosófico del breve ensayo sobre Jacobi, ha de estar presente en el proyecto del *Hyperion*<sup>47</sup>.

Y en efecto, si en el ensayo en cuestión la aportación de Hölderlin se había limitado a la selección de los textos y a pequeñas modificaciones del sentido dado por Jacobi, en el proceso de redacción del *Hyperion* encontramos ya una posición elaborada por el propio Hölderlin, y una posición que sin embargo parece remitir a la ya adoptada en el ensayo. Mientras que en éste su recepción del spinozismo aparecía estrechamente vinculada a la polémica, y en ella se destacaba lo que hemos denominado el elemento estrictamente

filosófico, que adoptó la forma de una conciliación entre el pensamiento de la causalidad inmanente y el kantismo; en el *Hyperion*, en cambio, y por más que el elemento filosófico no deje de estar presente, el énfasis es puesto en una dimensión estética, como no podía ser de otro modo tratándose de una obra literaria. La noción de totalidad, que había expresado el spinozismo del *Sturm und Drang*, reaparece ahora simbolizada también en la naturaleza, y como correlato estético de la causalidad inmanente.

El prólogo de la *penúltima versión*, que contiene el programa estético-filosófico de toda la obra, parece integrar esa concepción estética de la totalidad con la recepción kantiana del spinozismo que hemos visto caracterizaba el ensayo. La noción de totalidad aparece ahora como un elemento que organizado circularmente, como la *Ética* misma de Spinoza, contiene y define el marco mismo de la novela. Hölderlin nos habla del *ser que hemos perdido y al que aspiramos*<sup>48</sup>, de una totalidad y unidad que constituye el presupuesto fundamental de la novela, y que es definida en términos de ser. Ahora bien, el hecho de que esa unidad aparezca presentada en términos de pérdida parece remitir precisamente al punto de vista de la subjetividad que caracterizaba la lectura kantiana de la causalidad inmanente en el ensayo. Desde esa subjetividad finita el *Uno y el Todo* es vivido como pérdida, y en esa medida también como aspiración. La novela justamente se mueve entre esos dos extremos, así nos dice Hölderlin:

*"También Hyperion se debatía entre esos dos extremos"*<sup>49</sup>.

Pero esos dos extremos aparecen explícitamente formulados en términos de libertad y necesidad, lo que nos remite tanto a la relación entre el libro primero y quinto de la *Ética*,

como a la relación entre la primera y segunda *Crítica* kantianas. Sin embargo eso no puede hacer pensar que spinozismo y kantismo se sitúen a un mismo nivel. Si la relación entre esos dos elementos no quedaba clara en el ensayo<sup>50</sup>, queda ahora definitivamente aclarada en la novela. Al ser la totalidad definida en términos de ser y a la vez de pérdida parece remitir a un horizonte preexistente, con respecto al cual es definido el *exzentrischer Bahn* que rige el tono y la tensión característica de la novela. Estamos muy lejos, por tanto, del punto de vista transcendental. Lo decisivo es una concepción estética del todo en la que se subsumen los resultados de la filosofía transcendental kantiana, que aparecen estéticamente formulados en términos de pérdida de la unidad. Y en esa concepción decisiva y fundamental reaparecen los elementos que habían definido el spinozismo del *Sturm und Drang*: la serenidad asociada la concepción del todo, y la identificación de ese todo con la Naturaleza. En la versión definitiva expresará Hölderlin esa concepción fundamental en los siguientes términos:

*"Ser uno con todo, tal es la vida de la divinidad, tal es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo que vive. Regresar al todo de la naturaleza en espiritual olvido, tal es la cumbre de los pensamientos y las alegrías, la sagrada cima, el lugar de la eterna quietud..."<sup>51</sup>.*

Si comparamos esta recepción de Spinoza con la de Jacobi vemos que justamente es este aspecto estético junto a la versión kantiana del spinozismo lo que marca las diferencias. Y sin embargo, como ya hemos señalado, la polémica resulta decisiva precisamente al situar el spinozismo en un terreno filosófico, y al atraer la atención de los filósofos profesionales sobre el sistema del judío de Amsterdam. Es el caso de Fichte que, ya en posesión de los

elementos fundamentales de su sistema y de su pensamiento, en la GL se vuelve hacia Spinoza como interlocutor privilegiado. Y precisamente la GL aparece por las mismas fechas en que tiene lugar la recepción del spinozismo en Hölderlin, y en ella afirma Fichte, también desde Kant, un principio de unidad. Pues bien, el despliegue filosófico de esa concepción estética o prefilosófica del spinozismo de Hölderlin aparecerá íntimamente relacionado con Fichte, y más concretamente con las críticas a Fichte que analizaremos enseguida. Se trata de un momento en el que Hölderlin ha culminado su formación en el *Stift*, que coincide precisamente con la redacción del prólogo, pero también con la irrupción de la figura de Fichte, intérprete y defensor del otro gran acontecimiento que, junto a la figura de Spinoza ha polarizado la energía y el entusiasmo del ambiente en el que se ha movido Hölderlin en Tubinga: la Revolución francesa<sup>52</sup>. Parecía, pues, inevitable que un hombre como Hölderlin, atraído por el pensamiento, por la Revolución, por Schiller, acudiera a Jena. Y allí llega en 1794, en el mismo año en el que Fichte está en su apogeo, recién tomada posesión de su cátedra.

De ese encuentro entre Hölderlin y Fichte surgirán dos documentos, que son decisivos para el asunto que nos ocupa. Nos referimos a *Urteil und Sein* y a la carta Hegel de Febrero de 1795. En ellos el elemento estético dominante encuentra su expresión filosófica, y lo hace precisamente por contraposición a la noción fichteana de primer principio, cuyo lugar va a ocupar en lo que podría considerarse el "sistema" de Hölderlin.

## Notas al capítulo 10

1. Ver por ejemplo la caracterización y la panorámica general que sobre la cuestión, y como introducción al VeKaO de Fichte, hace M. KESSLER, *Kritik aller Offenbarung*, pp. 136-164. En el mismo sentido, y justamente valorando el distinto peso de Rousseau y a la tradición leibniziano-wolfiana, puede consultarse a PREUL, o.c., pp. 69-71.

2. Cfr. "O Fundamento do Conhecimento", p. 158.

3. Su papel es decisivo para la presencia de Fichte y Schelling en la Universidad de Jena.

4. Cfr. Arseni GULYGA, *Die klassische deutsche Philosophie*, pp. 47-50. Un estudio más extenso puede encontrarse en la obra de Stefan WINKLE, *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*. La importancia atribuida a este spinozismo, incluso su existencia misma más allá de ciertos elementos spinozistas detectables en cada autor es negada por W. SCHRÖDER, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, p. 147.

5. La obra de WINKLE citada establece una clara conexión entre ese spinozismo de Hamburgo y el Lessing editor de los *Fragmentos* de Reimarus (cfr., o.c., pp. 81 y ss), y en cuanto a la relación resulta indudable con el *Sturm und Drang* a pesar del carácter contradictorio que manifiesta. GULYGA habla en este sentido de Lessing a la vez como crítico y como predecesor del *Sturm und Drang* (cfr., o.c., p. 37). John SCHMIDT también considera problemática la proximidad de Lessing a ese movimiento (cfr. *Die Geschichte der Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik, 1750-1950*, I, p. 91). Por su parte TIMM introduce a Edelmann y a Schmidt bajo el epígrafe *Weltliche Theologie der Religiöse Sturm-und-Drang*, y señala directamente la influencia de éstos sobre Herder y Goethe (cfr. *Gott und die Freiheit*, pp. 160-64), y en otro momento de la obra afirma que el mayor influjo del spinozismo de Lessing se ejerció sobre Herder y Goethe (cfr., o.c., p. 275).

6. "Und das Ganze mag jener Riesengott des Spinoza, "Pan!, Universum"! heissen", *Herders Sämtliche Werke*, V, p. 226.

7. "Will jemand unmittelbar erfahren, was damals in dieser lebendigen Gesellschaft gedacht, gesprochen und verhandelt worden, der lese den Aufsatz Herders über Shakespeare", "Dichtung und Wahrheit", en *Goethes Werke*, IX, p. 494. Hay traducción castellana en J.W. Goethe, *Memorias del joven escritor*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1951, p. 45.

8. "Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes", en *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*, II, p. 391. La misma afirmación se repite en otros términos en la página 407, pero la única prueba que ofrece para justificar tales afirmaciones es remitirnos a la carta de Herder a Jacobi del 20 de Diciembre de 1784. En efecto, en esa carta se puede leer: "Desde que te fuiste Goethe ha leído a Spinoza", *Johan Gottfried Herder Briefe Gesamtausgabe 1763-1803*, p. 91. Semejante afirmación prueba, todo lo más, que en efecto Goethe ha leído a Spinoza en ese tiempo, pero ello no implica que no lo haya leído con anterioridad, y en todo caso no parece permitir la reiterada categórica afirmación de Dilthey. Todo lo más permite afirmar que, según Herder, Goethe ha leído por esas fechas a Spinoza.

9. Sobre la evolución de esta línea interpretativa pueden consultarse: Herbert LINDNER, *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, pp. 7 - 23; Martin BOLLACHER, *Der junge Goethe und Spinoza*, pp. 1-16; Hermann TIMM, o.c., pp. 280-81. Los dos primeros se oponen abiertamente a esa interpretación dominante a lo largo del presente siglo, y afirman la existencia y la importancia de Spinozismo en Goethe y Herder con anterioridad a la obra de Jacobi. En cuanto a TIMM, si bien reconoce la existencia de un previo spinozismo relativiza su importancia, así como su duración, y acaba por diluirlo en el posterior a la polémica, con lo que viene a retomar en este aspecto fundamental la línea inaugurada por SUPHAN y DILTHEY. Buena prueba de ello es que trata sólo de pasada el spinozismo del *Sturm und Drang* (cfr pp. 160-171), y cuando se ocupa de Goethe y Herder lo hace explícitamente limitándolo a lo que denomina la teología de la vida orgánica de Weimar (cfr., o. c., p. 275). Este spinozismo habría venido a sustituir al primero, del que nos dice el autor "Er besitzt in Weimar kein Hausrecht" (p. 282).

10. "Dieser Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so grossen Einfluss haben sollte, war Spinoza. Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittels meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die "Ethik" dieses Mannes. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen habe, davon wüsste ich keine Rechenschaft zu geben, genug, ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine grosse und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzutun, GW, X, p.35. Versión española, p. 151.

11. "Ich hatte lange nicht an Spinoza gedacht, und nun ward ich durch Widerrede zu ihm getrieben. In unsrer Bibliothek fand ich ein Büchlein, dessen Autor gegen jenen eigenen Denker heftig kämpfte, und, um dabei recht wirksam zu Werke zu gehen, Spinozas Bildnis dem Titel gegenüber gesetzt hatte, mit der Unterschrift: Signum reprobationis in vultu gerens... Dieses Büchlein jedoch machte keinen Eindruck auf mich... Doch führte mich die Neugierde auf den Artikel "Spinoza" in Bayles Wörterbuch", Idem, p. 76. Edición en castellano, pp.183-84.

12. " ... indem sie eine grosse Wirkung auf die Folge meines Lebens ausübten, will ich so kurz und bündig als möglich eröffnen und darstellen", Idem, p. 79. Edición en castellano, p.186.

13. Cfr., o.c., pp. 88 y ss.

14. Cfr., o.c., pp. 72 y ss.

15. Rolf Christian ZIMMERMMANN parece reconocer la importancia de Spinoza en el joven Goethe, si bien matiza ese spinozismo en dos direcciones. En primer lugar, considera que Goethe no ha comprendido bien a Spinoza, y en segundo lugar considera que la diferencia fundamental entre ambos viene dada por el carácter dinámico que tendría frente a la concepción spinozista, heredera en eso de su recepción del Hermetismo. Cfr., *Das Weltbild des jungen Goethe*, II, pp. 164-67.

16. Cfr., HW, XXXII, p. 32, donde cita a Spinoza y a Descartes.

17. Cfr., H. LINDNER, o.c., p. 69 y ss.

18. En la carta de Herder a Jacobi de 20 Diciembre de 1784 se prueba más bien lo contrario, pues allí afirma Herder, refiriéndose a Spinoza, que ha vuelto a leerlo aunque no exhaustivamente, y que esa lectura le ha confirmado su primera impresión. Es decir, frente al Spinoza de Jacobi defiende Herder el suyo, y llega a decirle a Jacobi: "Te equivocas respecto de lo que Spinoza quiere". Y más adelante: "tú eres un ateo, no Spinoza".

En cuanto a la lectura de Spinoza por parte de Goethe que Herder refiere en esa carta, y que es la única prueba casi que aporta Dilthey, parece muy probable que se trate también de una relectura, como en el caso del propio Herder. La estructura de la frase es casi la misma en los dos casos: "Ich habe ihn, nachdem Du wegwarst, zwar nicht ganz aber hie u. da von neuem gelesen" dice Herder refiriéndose a sí mismo. "Goethe hat, sei Du weg bist, den Spinoza gelesen". Es común a ambos, por tanto, haberse ocupado de Spinoza desde la ausencia de Jacobi. Ello parece indicar que Jacobi les ha obligado a reconsiderar la obra de Spinoza, y que ambos se han ratificado en sus previas convicciones. El propio Herder dice refiriéndose a la lectura por parte de Goethe: "es una piedra de toque de que le ha entendido (a Spinoza) como yo le entiendo".

19. Y en este sentido resulta muy interesante a la hora de valorar el spinozismo de Herder frente al de Jacobi/Lessing de la década de los 80, el hecho de que la concepción shakespiriana de Herder, vinculada a la recepción de Spinoza, se contraponga a la de Lessing. Cfr., Jochen SCHMIDT, o.c., p. 169.

20. El spinozismo de Lessing está lejos de ser incuestionable. En primer lugar depende de la autenticidad que concedamos a la entrevista relatada por Jacobi. Y a este respecto, la intención polémica del escrito debería, cuando menos, introducir alguna reserva sobre esa autenticidad. Ciertamente mediante una presentación spinozista de Lessing Jacobi lograba un éxito decisivo en sus intereses contra la razón ilustrada. El esfuerzo de un Lessing por hacer compatible la religión y la razón recibía un duro golpe al aparecer bajo el aspecto del odiado spinozismo. En este sentido Lessing era un excelente umbral para llegar hacia el punto de flotación de la Ilustración misma. Cfr., sobre este punto, Harald SCHULTZE, "Das Jacobi-Gespräch - ein geheimes Glaubensbekenntnis Lessings?", en *Lessing und Spinoza*, pp. 109-110. Por otra parte, y aún en el caso de que pudiera probarse la autenticidad de la entrevista con Jacobi, no deja de ser arriesgado deducir el spinozismo a partir de las afirmaciones allí contenidas, algunas de ellas muy vagas, incluida la fundamental "los conceptos ortodoxos de la divinidad no son válidos ya para mí". Su concepción trinitarista nada tiene de ortodoxo, y sin embargo parece en todo incompatible con el autor del *Tratado teológico-político*. Estamos ante uno de los pocos casos en la historia de la filosofía en que la literatura parece haber construido exclusivamente a partir de un texto de naturaleza en gran parte ficticia, y

a partir de afirmaciones no contrastadas de un autor ya fallecido, y transcritas por otro que se opone a él.

21. H.A. KORFF, en su *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, considera esa concepción de la naturaleza como totalidad como la idea fundamental del *Sturm und Drang* (cfr., I, pp. 99-100), si bien matiza sus raíces spinozistas en la medida en que reproduce la óptica de Dilthey y reconoce la presencia de Spinoza a partir de los años 80, significándola como una especie de tránsito del "sentimiento de la naturaleza" a la "filosofía de la naturaleza" (cfr., II, p. 17).

22. De hecho sus cuentas con Kant las salda Jacobi algún tiempo más tarde en una obra que él mismo afirma continuación de las *Cartas*, pero en la que no es Spinoza sino Hume el interlocutor. Nos referimos al diálogo de 1787 *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*.

23. El propio DILTHEY reconoce como uno de los rasgos más propios de la concepción del joven Goethe el rechazo de la transcendencia presente en la *Prometeo*, y la afirmación de una causalidad inmanente (cfr., o.c., p. 396), que será, como veremos, uno de los puntos decisivos de la concepción estético-filosófica de Hölderlin, y estrechamente vinculada de un modo explícito al spinozismo.

24. A fines del pasado siglo GRUNWALD afirmaba que sin Goethe, Herder y Schiller no hubiera habido escuela romántica, ni un Schelling o un Hegel (cfr., *Spinoza in Deutschland*, p. 112), para después de señalar que Goethe no consideraba a Spinoza como teólogo ni como metafísico, sino como intérprete de la naturaleza (Idem., p.120)

25. En la obra ya citada, afirma GRUNWALD un tanto retóricamente que si Goethe es el Castor del spinozismo alemán, Schiller es el Polux (cfr., o.c., pp. 126-27). Lo cierto es que faltan datos para confirmar tal spinozismo. Se suele citar la influencia de Haller en este sentido. Cfr., el propio GRUNWALD, o.c., Ibid.

26. Un estudio de las relaciones de Schiller y Hölderlin puede encontrarse en castellano en RODRIGUEZ GARCÍA, *Hölderlin*, I, pp. 147 y ss. MARTÍNEZ MARZOA parece oponer la concepción de *die Natur* de Schiller, deudora de lo que denomina interpretación J de Kant, con la interpretación del propio Hölderlin. Cfr., *De Kant a Hölderlin*, pp. 35 y ss..

27. Cfr., I.P. ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe*, conversación de 21 de marzo de 1830, p. 298.

28. Sobre el análisis de esa noción en términos de intuición intelectual, y vinculado al posterior desarrollo de la misma en una evolución que llega hasta Hegel, cfr., Mark William ROCHE, *Dynamic Stillness. Philosophical Conceptions of "Ruhe" in Schiller, Hölderlin, Büchner, and Heine*, pp. 7-8.

29. Cfr., StA, 6, p. 64.

30. "Lust und Liebe sind die Fittiche zu grossen Taten. Symbolum *en kai pan*", citado por ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p.40.

31. Cfr., Robert SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, p. 1.

32. Obras clásicas del siglo XIX se hacen ya eco de la relativa anticipación por parte de Hölderlin de motivos filosóficos que aparecerán más tarde en Schelling y Hegel. Es el caso de la obra de Rudolf HAYM, *Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. pp. 301-306. En el mismo sentido cabe citar la biografía de Hegel de Karl ROSENKRANZ, o.c., pp.25 y 26. A partir de los años veinte de este siglo autores como Ernst CASSIRER, Wilhelm BÖHN, Kurt HILDEBRANT, o Johannes HOFFMEISTER han debatido sobre la importancia filosófica de Hölderlin. Sobre las posiciones de cada uno de ellos ver D. HENRICH, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie*, pp. 53 y 54.

33. Algunos ejemplos significativos en este sentido son: Hannelore HEGEL, "Reflexion und Einheit. Sinclair und der *Bund der Geister*", en *Hegel-Studien*, Beiheft 17 (1977); Panajotis KONDYLIS, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Kotta, 1979; Christoph JAMME, "Ein ungelehrtes Buch". Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797/1800", en *Hegel-Studien*, Beiheft 23 (1983); Wolfgang JANKE, "Hölderlin und Fichte. Ein Bivium zum unbekanntem Gott (1794-1805)", en *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, herausgegeben von Albert MAUS, Hamburg, Felix Meiner, 1989; Margarethe WEGENAST, *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des "Hyperion"*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1990; o la obra del propio Dieter HENRICH arriba citada, *Konstellationen*, que reúne algunos de sus trabajos más importantes sobre Hölderlin. En castellano cabe mencionar las obras ya citadas de J.L. RODRIGUEZ GARCÍA, *Friedrich Hölderlin: el exiliado en la tierra*, Zaragoza, Universidad, Prensas Universitarias, 1987, 2 v., y la reciente obra de Felipe MARTÍNEZ MARZOA, *De Kant a Hölderlin*, Madrid, Visor, 1992.

34. "Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza", *StA*, 4, pp. 207-210.

35. Cfr., WEGENAST, o.c., p. 36.

36. "Dieses in abstraktesten Sinne genommen fand Spinoza, dass durch ein jedes Entstehen in dem Endlichen, durch jeden Wechsel in demselben ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen. Setzte dafür ein immanentes Ensoph.- Diesem gab er, in so fern es Ursache der Welt ist, weder Verstand, noch Willen", *StA*, 4, p. 207.

37. "Im Grunde aber ist, was wir Folge oder Dauer nennen, blosser Wahn; denn da die *reelle Wirkung* mit ihrer *vollständigen reellen Ursache* zugleich, und allein der Vorstellung nach ihr verschieden ist: so muss Folge und Dauer, *nach der Wahrheit*, nur eine gewisse Art und Weise sein, das Mannifaltige in dem Unendlichen anzuschauen", *Jacobis Spinoza Büchlein*, pp. 68-69.

38. "Wass Sie hierauf von *Folge* und *Dauer* sagen, hat völlig meinen Beifall, nur dass ich nicht sagen würde, sie seien *blosser Wahn*. Sie sind notwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also *Erscheinungen*, die man doch von blosser Wahn

unterscheiden muss", Idem, pp. 223-24.

39. "Überdiss ist die Vorstellung von Folge und Dauer blosse Erscheinung, um die Form, welcher wir uns bedienen, das Mannifaltige in dem unendlichen anzuschauen", StA, 4, pp. 207-208.

40. Cfr., StA, 6, p. 128.

41. Cfr., Wilhelm G. JACOBS, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, p. 52.

42. Así nos dice FUHRMANS, utilizando una expresión de la que encontramos claras resonancias en la carta de Hölderlin a Hegel que comentamos: "... en el círculo de los estudiantes existía e convencimiento de que, mediante las *Críticas* kantianas, la filosofía del pasado había devenido finalmente imposible", "Schelling im Tübinger Stift...", p. 57.

43. Sobre los autores y los títulos de los mismos, ver la obra anteriormente citada de Wilhelm G. JACOBS, pp. 80-84.

44. Cfr., *Jacobis Spinoza Büchlein*, pp. 140-41 en nota.

45. Cfr., en este sentido D. HENRICH, *Konstellationen*, pp. 155-56.

46. Ahí el nombre de Spinoza aparece vinculado a una problemática religiosa, de la que Hölderlin prescinde inmediatamente. La inscripción en el álbum de Hegel puede haber constituido en este sentido un punto de inflexión, cuya expresión más inmediata sería el texto acerca de las *Cartas* de Jacobi sobre Spinoza.

47. De hecho está presente ya antes en otras manifestaciones estéticas de Hölderlin y que coinciden con el momento de recepción de Spinoza. Poemas como *An die Stille* o *An die Natur* podrían ser interpretados en este sentido.

48. Cfr., StA, 3, p. 236.

49. "Auch Hyperion theilte sich unter diese beiden Extreme", Ibid.

50. Aunque en el mismo había una expresión que mostraba ya lo "heterodoxo" del kantismo allí reflejado. Hölderlin hablaba de formas de intuir lo múltiple en lo infinito.

51. "Eines zu seyn mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe...", StA, 3, p. 9.

52. Cfr., W.G. JACOBS, o.c., pp. 11 y ss.

Capítulo 11  
HÖLDERLIN FRENTE A LA WISSENSCHAFTSLEHRE

§ 30. La carta a Hegel del 26 de enero de 1795

Al parecer, y a tenor de sus propias manifestaciones, el primer contacto de Hölderlin con la filosofía de Fichte se produce durante su estancia en Waltershausen, es decir, una vez terminada su estancia en Tübinga. Lo cierto es que ese primer contacto con la WL de Fichte provoca en Hölderlin unas sorprendentes consideraciones. En carta a Hegel de Febrero de 1795 relata del siguiente modo su primera reacción ante el pensamiento fichteano:

*"Al principio se me hizo sospechoso de dogmatismo. Si se me permite conjeturar, parece haber permanecido o permanecer aún en la encrucijada, pretende ir más allá del hecho de conciencia en la teoría, lo que muestran muchas de sus expresiones, y lo que, ciertamente, resulta ser mucho más trascendente aún que lo que los metafísicos han pretendido hasta ahora cuando han querido ir más allá de la existencia del mundo"<sup>1</sup>.*

Lo que resulta notable de estas palabras es que Fichte, quien repetidamente había manifestado que no existen más que dos sistemas, dogmatismo y criticismo, siendo la WL la culminación de éste último<sup>2</sup>, se le aparezca como sospechoso de dogmatismo. Cabría

pensar, por tanto, que tales sospechas son atribuibles a un deficiente conocimiento de la doctrina de Fichte. Sin embargo, pueden entenderse también como manifestación de la libertad de criterio la que se sirve de un término que, a pesar del énfasis con el que ha sido usado por Fichte para definir su sistema por contraposición a Spinoza, es patrimonio de la época desde el momento en que Kant lo divulgó en su obra *crítica*. A nuestro entender lo que esa sospecha pone de manifiesto es que la noción de dogmatismo tiene en mente en ese momento Hölderlin no puede coincidir con la de Fichte.

Como es sabido, para Fichte el spinozismo es la forma más acabada de dogmatismo<sup>3</sup>. Pues bien, la carta de Hölderlin a Hegel continúa en los siguientes términos:

*"Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza) contiene toda realidad, es todo, y fuera de ella no hay nada. No hay, por tanto, para ese absoluto Yo ningún objeto, pues de lo contrario no contendría toda la realidad en él. Sin embargo una conciencia sin objeto no es pensable, y si yo mismo soy un objeto, entonces soy necesariamente limitado, debería esta en el tiempo, es decir, no absoluto, de modo que no es pensable en el absoluto Yo ninguna conciencia. Como absoluto Yo no tengo ninguna conciencia, y en la medida en que no tengo conciencia, en esa medida soy nada (para mí), es decir, el Absoluto Yo es nada (para mí)"<sup>4</sup>.*

Si interpretamos estas palabras considerando que el dogmatismo que tiene en mente

Hölderlin reside en la aparente igualdad del Absoluto Yo con la sustancia de Spinoza, entonces su concepto de dogmatismo coincidiría plenamente con el de Fichte en el citado texto de I, 119, con lo que su crítica a Fichte carecería de sentido. Pero ésta última es precisamente la posición dominante en la interpretación de la carta, la de considerar la expresión de Hölderlin como una acrítica equiparación del Yo de Fichte y la sustancia de Spinoza. En semejante lectura estarían implícitas, a su vez, otras dos afirmaciones. En primer lugar supondría que Hölderlin hace aquí una lectura ingenua de Fichte<sup>5</sup>. Pero además ello obligaría a suponer una posición crítica de Hölderlin frente a Spinoza, a suponer en definitiva que Hölderlin habría abandonado ya en ese momento un previo spinozismo, apareciendo Spinoza ahora a sus ojos como dogmático, con lo que su crítica a Fichte supondría además una crítica a Spinoza.

Frente a esta interpretación cabe entender que la expresión "Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)", lejos de ser ingenua, tiene una carácter polémico, y lejos de evidenciar un abandono del spinozismo, evidencia más bien que sólo desde éste resulta comprensible la posición de Hölderlin<sup>6</sup>.

Para esta segunda posibilidad de interpretación el concepto de dogmatismo que Hölderlin está usando aquí vendría explicado en dos momentos. El primero de ellos precede a la expresión " Su absoluto Yo ( = a la sustancia de Spinoza)", y en él Hölderlin plantearía en términos generales en qué consiste ese dogmatismo. La palabra clave sería aquí el término "transcendente", pues del sistema de Fichte nos dice que parece pretender ir más allá del hecho de conciencia, lo que resulta aún más trascendente que el proceder de los metafísicos cuando pretendían ir más allá de la existencia del mundo. Es decir, el dogmatismo de Fichte

tendría en común con cualquier otro tipo de dogmatismo su pretensión de trascendencia. Pero en este primer momento nos está ya presentando Hölderlin un rasgo específico del dogmatismo fichteano, resumible en el hecho de que su carácter trascendente no pretende ir más allá de la existencia del mundo, como los anteriores metafísicos, sino más allá de la conciencia. Y precisamente esa especificidad del dogmatismo fichteano, el ser un dogmatismo de la conciencia, podríamos decir, es lo que le hace más trascendente que la pretensión de los antiguos metafísicos.

Pues bien, en un segundo momento Hölderlin trataría de explicar por qué un dogmatismo de la conciencia es aún más trascendente que el de los antiguos metafísicos. Y ese segundo momento es el que se inicia con la expresión "Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)". Situar el Yo en el lugar de la sustancia de Spinoza, caracterizarlo con los rasgos de ésta, es decir, como conteniendo toda realidad conduce a la consecuencia absurda de que el absoluto Yo es nada y hace imposible la conciencia misma. Conclusión a la que se llegaría no tanto porque ese absurdo sea inherente a los rasgos de la sustancia de Spinoza, sino precisamente porque transferimos los rasgos de la sustancia de Spinoza al ámbito de la conciencia. Esto último sería lo que caracteriza y especifica el dogmatismo de Fichte, y no el que llegue a convertirse en la sustancia de Spinoza, lo que de hecho no llega a hacer, precisamente por situarse en la conciencia. Parece como si Hölderlin invirtiera la posición de Fichte: si para éste el dogmatismo es spinozismo precisamente porque la sustancia de Spinoza no llega al Yo absoluto, Hölderlin acusa de dogmatismo a Fichte precisamente porque convierte la sustancia de Spinoza en Yo absoluto.

Interpretar de otro modo la sospecha de dogmatismo que Fichte despierta en

Hölderlin, y en particular interpretarlo considerando que en realidad Hölderlin lo que tiene en mente al referirse a la sospecha de dogmatismo es una supuesta caída de Fichte en el spinozismo, impide dotar de inteligibilidad al texto. Ciertamente nos evita la tarea de interpretarlo, mediante la suposición de que Hölderlin o no ha entendido a Fichte, o se ha limitado a realizar un juicio apresurado (lo que en parte es cierto, como veremos). Más aún, nos lleva a pensar que ni siquiera lo ha leído, pues la contraposición hecha por Fichte respecto del dogmatismo de Spinoza no puede ser más clara.

Lejos de tales suposiciones el texto parece hablar por sí mismo, y su argumentación, si bien puede resultar apresurada en cuanto a sus conclusiones, no en cuanto a la posición inicial, pues ésta, lejos de ser fruto de una lectura incompleta, o de un mal entendimiento, resulta coherente con la trayectoria de Hölderlin. Como hemos tenido ocasión de mostrar no parece fácil que Hölderlin tenga el spinozismo por un sistema dogmático. Antes al contrario, en la medida en que lo dogmático es para Hölderlin aquí lo transcendente, el sistema de Spinoza debe representar para él el ejemplo de un pensamiento no dogmático.

Pero, como vimos, en la carta a Hegel el dogmatismo entendido como transcendencia se especificaba en el caso de Fichte por el hecho de darse en la conciencia, y la explicación de esa especificidad del dogmatismo fichteano comenzaba con la expresión "Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)". A la luz de *Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza* y de su spinozismo interpretado en términos kantianos, o si se prefiere del kantismo spinozista que parece profesar Hölderlin en este momento, parece claro que la clave de toda la argumentación reside precisamente en el hecho de que el Yo de Fichte pretenda suplantar la sustancia de Spinoza, pretensión que, según nos muestra Hölderlin conduce al absurdo de

que el Yo Absoluto es nada. Y ello a su vez evidencia que el motivo, el lugar, la posición desde la que Hölderlin hace su crítica es precisamente el peculiar spinozismo que constituye su "pensamiento" en este momento. La carta continúa con una manifestación muy reveladora en este sentido:

*"Esto escribí en Waltershausen, cuando leí sus primeros escritos inmediatamente después de la lectura de Spinoza. Fichte me lo ha confirmado"<sup>7</sup>.*

Si tenemos en cuenta que la carta está escrita a comienzos del 95, queda claro que esa confirmación se refiere a lo que Hölderlin ha escuchado directamente de Fichte en los bancos de la Universidad de Jena durante el período en el que asistió como oyente a sus lecciones.

El ensayo *Juicio y Ser* es precisamente fruto de esa estancia<sup>8</sup>. Y por lo mismo la crítica contenida en ese ensayo debe poseer una continuidad con la contenida en la carta<sup>9</sup>, si bien, como veremos enseguida, a diferencia de la carta, Hölderlin no se limita sin más a conducir al absurdo el argumento de Hölderlin, sino que confronta directamente los dos elementos de la oposición que de forma un tanto oscura se ocultaban en la expresión "Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)". Y ello debido en parte a una mayor penetración en la doctrina de Fichte, en especial de su dimensión práctica, la cual hace inoperante el argumento al absurdo de la carta.

Si el *Uno y Todo* como fórmula capaz de condensar el spinozismo era, según nuestra hipótesis, el lugar desde el que Hölderlin pudo acusar de dogmatismo a Fichte, ese *Uno y*

*Todo* deberá a aparecer ahora como principio frente al Yo de Fichte.

### § 31. El ensayo *Juicio y ser*

Efectivamente, en el mencionado ensayo Hölderlin define su principio, para el que utiliza el vocablo "ser", en términos de unidad. Frente al "ser" el juicio apunta precisamente a la escisión originaria, incompatible por tanto con un principio concebido en términos de unidad. Y, como tendremos ocasión de ver, esa separación originaria aparece vinculada a la conciencia. En este sentido cabe afirmar que la clave del ensayo está justamente en la oposición entre el principio considerado como unidad, el "ser", y el principio considerado como escisión, que será la conciencia, una oposición que no hace sino traducir la que se da entre el Yo absoluto de Fichte, que Hölderlin había leído en términos de conciencia en la carta a Hegel, y la sustancia de Spinoza concebida ahora en términos de "ser".

El ensayo está dividido en dos partes, la primera de ellas dedicada a analizar la escisión implícita en todo juicio, y la segunda a contraponer la noción de "ser" a la de cierta identidad, y decimos cierta identidad porque lo que Hölderlin critica y opone aquí a ser es la identidad implícita en la argumentación que ha permitido a Fichte formular su primer principio en la GL, es decir, la identidad implícita en el modelo de la reflexión. El mismo modelo que años más tarde Schelling afirmará haber superado paradójicamente desde su sistema de la Identidad<sup>10</sup>.

*"Juicio es en su más alto y estricto sentido, la originaria separación del sujeto y el objeto íntimamente unidos en la intuición intelectual, aquella separación mediante la cual son posibles sujeto y objeto, la originaria separación. En el concepto de separación está ya implícito el de la opuesta relación del sujeto y el objeto, y la necesaria presuposición de un todo del que sujeto y objeto son partes. Yo soy Yo es el más adecuado ejemplo de ese concepto de juicio como juicio teórico"<sup>11</sup>.*

El término alemán para el vocablo castellano juicio es "Urteil", en el que el prefijo "Ur" designa lo originario, lo primigenio, mientras que la raíz "Teil" implica separación, división. Este juego con la etimología del término le permite a Hölderlin poner de manifiesto que todo juicio implica de modo inevitable escisión, separación, y por tanto lo más opuesto a la unidad. Más concretamente, en todo juicio está implícito el acto mediante el cual se rompe la unidad, el acto de la ruptura originaria de la misma, pues, ciertamente, y en la medida en que el juicio es partición, exige una unidad previa que el juicio mismo rompe. A esa unidad previa es a lo que Hölderlin llama intuición intelectual en el comienzo mismo del texto. De este modo el ensayo formula ya desde el comienzo mismo la oposición que anunciábamos, cuyos términos se concretan por el momento en una unidad originaria que Hölderlin denomina intuición intelectual, y una escisión originaria, cuyo más adecuado ejemplo, nos dirá inmediatamente Hölderlin en clara referencia al principio de Fichte, lo constituye la expresión *Ich bin Ich*.

Porque, en efecto, parece indudable de que este segundo término de la oposición con el que aquí juega Hölderlin está referido al primer principio de Fichte tal como éste lo presenta en el párrafo primero de la *Grundlage* de 1794<sup>12</sup>, la obra escrita precisamente como base para sus lecciones justamente en el período en el que Hölderlin es su oyente en Jena, y en el que escribe el ensayo que comentamos. Pues bien, en esa misma obra, después de haber caracterizado su primer principio como *Ich bin Ich*, nos dice Fichte, relacionando ese primer principio con la sustancia de Spinoza:

*"Su más alta unidad volvemos a encontrarla en la WL, pero no como algo que es, sino como algo que debe ser producido por nosotros... Y hago notar aún que cuando se traspasa el Yo Soy, se cae necesariamente en el spinozismo"<sup>13</sup>.*

Hemos visto como en la carta a Hegel de Enero de 1795, Hölderlin había contrariado ya directamente el carácter crítico que Fichte reclamaba para su WL, y como le había considerado dogmático por contraposición a Spinoza. Y en concreto hemos visto que ese dogmatismo atribuido por Hölderlin a Fichte se caracterizaba:

a) En general por ser transcendente.

b) En particular por ser transcendente a partir de la conciencia, lo que conducía al absurdo al principio de Fichte precisamente por estar situado al nivel de la sustancia de Spinoza.

*Juicio y Ser* parece confirmar y desarrollar ese punto de partida de la crítica a Fichte. Frente a la pretensión fichteana, según el texto citado de la GL, de haber establecido mediante su principio una unidad capaz de suplir y superar la de Spinoza, Hölderlin invierte una vez más el argumento del propio Fichte, y trata de mostrarnos, ahora con mayor radicalidad, que el principio de Fichte no sólo no es capaz de ocupar el lugar de la sustancia de Spinoza, sino que incluso es lo más opuesto a un principio de unidad, pues representa la escisión originaria, y la representa precisamente, en continuidad con la carta, porque se sitúa en la conciencia.

Lo cierto es que en el texto de Fichte en el que éste compara su propio principio con el de Spinoza, nos dice que esa unidad que reclama para la WL, supera la de Spinoza precisamente porque el error de éste consiste en que:

*"pretende deducir esa unidad a partir de fundamentos teóricos cuando debiera haberlo formulado mediante una exigencia práctica" <sup>14</sup>.*

Hay una expresión en *Juicio y Ser* en la que Hölderlin parece dirigirse directamente contra esa afirmación fichteana:

*"Yo soy Yo es el mejor ejemplo de ese concepto de juicio teórico, pues en lo práctico se opone al no yo y no a sí mismo" <sup>15</sup>.*

No parece probable que Hölderlin ignore que esa dimensión práctica reclamada por Fichte para su principio, y en la que descansa su superioridad frente al principio de Spinoza, remite a la tendencia hacia la reconciliación práctica del Yo: a ese "algo que debe ser producido por nosotros". En la parte práctica de la GL define Fichte la razón práctica como:

*"...aquella exigencia de que todo concuerde con el Yo, de que toda realidad sea puesta meramente por el Yo"<sup>16</sup>.*

Es esa exigencia la que configura y hace posible en último término la unidad del principio y del sistema de Fichte. A pesar de ello, y de la importancia que este dato tiene para la comprensión de la WL, Hölderlin parece desentenderse del juicio práctico, pero, según sus palabras, no porque no constituya también una escisión, sino porque no es originaria. ¿Está con ello obviando el decisivo carácter práctico del primer principio de Fichte? Si su crítica no es capaz de afectar a la unidad práctica del sistema de Fichte, no debemos pensar que resulta insuficiente, toda vez que el propio Fichte sitúa en ella su "progreso" y su diferencia esencial frente a la unidad de Spinoza? La insistencia de Hölderlin por permanecer en el juicio teórico, y su consideración del juicio práctico como una escisión "derivada", y en todo caso no como unidad, podría llevarnos a pensar que no tiene en cuenta la caracterización práctica que de la unidad de su sistema hace Fichte.

Creemos, por el contrario, que en esa escueta afirmación según la cual el ejemplo más adecuado de juicio es el *Yo soy Yo*, mientras que el práctico es sólo oposición entre Yo y no Yo, Hölderlin está tratando de poner en evidencia las dificultades de esa unidad supuestamente práctica de Fichte. O dicho de otro modo, esa afirmación de Hölderlin, en la

medida en que se dirige al principio de Fichte, está teniendo ya en cuenta la dimensión práctica de ese principio.

El término "teórico" utilizado en el ensayo no se identifica sin más con lo que Fichte denomina en su obra parte teórica por contraposición a la parte práctica<sup>17</sup>. Lo que para Hölderlin convierte al juicio *Yo soy Yo* en el más adecuado ejemplo de juicio "teórico", es precisamente el hecho de que exprese una relación de identidad.

Pues bien, en el párrafo 4 de la GL el propio Fichte presenta su primer principio en términos de identidad:

*"Antes de emprender nuestro camino, una breve reflexión sobre el mismo: ahora tenemos tres principios lógicos, el de identidad que es el fundamento de todos los demás..., y luego los otros dos..."<sup>18</sup>.*

Y algunas páginas más arriba había caracterizado su principio como tético (un mero poner), describiéndolo a continuación en los siguientes términos:

*"Un juicio tético sería aquel en el que algo, si no fuera puesto como igual o como opuesto a otra cosa, sería puesto como meramente igual a sí mismo...El originario y más alto juicio de ese tipo es: Yo soy "<sup>19</sup>.*

Descripción esta que coincide plenamente con el ejemplo más acabado de juicio originario al que Hölderlin se refiere en *Juicio y Ser*. Pero este tipo de juicio no es obtenido por Fichte ni en la parte teórica ni en la parte práctica de la GL, sino aquella primera parte que establece los fundamentos para el desarrollo de las otras dos. En este sentido, su caracterización como "teórico" por parte de Hölderlin puede muy bien obedecer al hecho de que la primera parte de la GL tiene sin duda una naturaleza teórica en sentido amplio que no sería negada ni siquiera por el propio Fichte, pero esa caracterización contiene a la vez una crítica implícita a la afirmación fichteana de que la unidad de Spinoza es recuperada en la WL como práctica, mediante la infinita tendencia a la reconciliación del Yo y el no Yo en el Yo absoluto. Pues, en definitiva, la posibilidad de esta unidad se hace depender de la identidad del Yo en el juicio tético originario. Es decir, se hace depender de ese "Yo absoluto (= a la sustancia de Spinoza)" del que se había ocupado Hölderlin en la carta a Hegel, y que ahora trata de contraponer, en cuanto escisión originaria, a la unidad originaria que aquí expresa en términos de "ser". La segunda parte del ensayo se dirige justamente a demostrar lo que hasta ahora sólo ha preparado, a saber, que esa identidad y su correlato, la conciencia, no es = a "ser", no es ni puede ser, por tanto, primer principio.

Pero antes de afrontar esa segunda parte, Hölderlin se detiene en unas consideraciones acerca las categorías de la modalidad, que en principio parecen ajenas al resto de la argumentación<sup>20</sup>. Pero un detenido análisis de esas consideraciones sobre la modalidad nos muestra que estamos ante un argumento decisivo contra la pretendida superación práctica por parte de Fichte de la sustancia de Spinoza. Por ello nos parece que este texto del *Ensayo* puede interpretarse como dirigido a completar la escueta crítica contenida en el fragmento anterior, y la completa en el sentido de que la unidad obtenida mediante la praxis no sólo no

afecta al primer principio entendido como unidad, del que en último término depende, sino que además es trascendente.

En el párrafo en cuestión afirma Hölderlin lo siguiente:

*"Realidad y posibilidad se relacionan como conciencia inmediata y mediata. Cuando pienso un objeto como posible, entonces me limito a reproducir la conciencia precedente, en virtud de la cual era real. Para nosotros no hay ninguna posibilidad pensable que no fuera antes realidad. Por ello el concepto de posibilidad no tiene absolutamente ninguna validez respecto de los objetos de la razón, porque nunca se da en la conciencia como aquello que debe ser, sino sólo el concepto de necesidad. El concepto de posibilidad es válido respecto de objetos del entendimiento, el de realidad de objetos de intuición y percepción"<sup>21</sup>.*

Si consideramos que la unidad práctica del Yo absoluto fichteano implica la idea del Yo como posibilidad, parece claro que el sentido de este párrafo es rematar y explicitar esas críticas a la noción fichteana de unidad a la que no habría llegado supuestamente la sustancia de Spinoza.

Una de las nociones claves de la parte práctica de la GL es la del Yo como condición de posibilidad de la conciencia real<sup>22</sup>.

*"El Yo exige que toda realidad cuadre con él y llene la infinitud. En la base de esta exigencia está necesariamente la Idea del Yo meramente puesto, infinito. Y este es el absoluto Yo del que hemos hablado aquí. (Ahora se aclara completamente el sentido del principio: el Yo se pone meramente a sí mismo. En él no se habla en absoluto del yo dado a la conciencia real; pues éste no es nunca meramente puesto, sino que su situación es siempre fundada mediata o inmediatamente por algo fuera del yo. Se trata de una Idea del Yo, cuya exigencia práctica infinita debe ser puesta como fundamento, pero que no es alcanzable para la conciencia, y por ello nunca puede darse en ésta inmediatamente, [pero desde luego sí mediatamente a la reflexión filosófica])"*<sup>23</sup>.

El párrafo en cuestión de *Juicio y Ser* parece dirigido al centro mismo del argumento de Fichte. Para éste la posibilidad de la conciencia real viene dada por el Yo absoluto (en cuanto absoluta posibilidad) como Idea. Hölderlin, en cambio, nos dice justamente que la realidad no depende de la posibilidad, sino que, por el contrario, ésta última sólo es pensable si previamente es dada en la conciencia real.

*"Cuando pienso un objeto como posible reproduzco únicamente la conciencia precedente, en virtud de la cual es real. No hay para nosotros ninguna posibilidad pensable que antes no fuera realidad"*.

Una vez más Hölderlin ha invertido completamente la argumentación de Fichte, y lo ha hecho desde una consideración indudablemente spinozista<sup>24</sup>, pero expresada inequívocamente en el lenguaje de Kant. Mientras que para Fichte el absoluto Yo como absoluta posibilidad es la condición de posibilidad de la conciencia real, para Hölderlin lo posible tiene su condición en lo real. Con ello Hölderlin está explicitando la crítica contenida ya en la carta a Hegel, y según la cual el dogmatismo de Fichte consistía precisamente en trascender la conciencia, una conciencia que, desde la perspectiva kantiana que vimos Hölderlin asumía como compatible con su spinozismo, no puede ser otra que la conciencia dada. Fichte, en cambio, nos dice que la conciencia dada se funda siempre en algo exterior, que ha de ser precisamente la Idea del Yo absoluto. Resulta, pues, coherente que desde su planteamiento no dogmático en el sentido ya apuntado, es decir, no trascendente, Hölderlin considere como mediato al Yo absoluto, correspondiendo la inmediatez al yo real. Fuera de ésta no hay nada, de ahí que buscar un fundamento más allá sea un dogmatismo de la conciencia.

En términos kantianos, trascendente es aquel uso de un concepto del entendimiento más allá de los límites de la experiencia<sup>25</sup>, y es evidente que es esa noción de "trascendente" la que Hölderlin tiene en mente, puesto que sus consideraciones sobre la modalidad terminan precisamente afirmando que el concepto de posibilidad pertenece al entendimiento y no a la razón, y no puede ser, por tanto, una Idea, en la que se funda la unión práctica defendida por Fichte, y desde la que éste justificaba su superación de la unidad de Spinoza.

Hölderlin afirma en este sentido:

*"El concepto de posibilidad es válido respecto de objetos del entendimiento, el de realidad respecto de objetos de percepción e intuición".*

Con ello niega Hölderlin de forma rotunda y escueta cualquier derecho a la supuesta unidad práctica en la que Fichte hace residir su superación de Spinoza. Y lo hace explicitando e intensificando aún más su acusación de dogmatismo contenida en la carta a Hegel. Ese dogmatismo queda definitivamente aclarado, y precisamente a partir de Kant, que es justamente el otro elemento que, junto con Spinoza, constituía el lugar desde el que Hölderlin lee a Fichte.

Sin embargo, el argumento central del ensayo reside en la oposición entre un principio que sí lo es, "ser", y que se expresa en unidad, y un pretendido principio que es escisión originaria, y cuya forma más adecuada es el *Ich bin Ich* fichteano. En la segunda parte de *Juicio y Ser* Hölderlin no se conforma con haber mostrado genéricamente que todo juicio es escisión, sino que, una vez aclarada la posible dificultad encerrada en la caracterización de la unidad en términos prácticos, se dirige ya a mostrar cómo y en qué medida ese ejemplo más adecuado de escisión, el *Yo soy Yo*, efectivamente lo es. Para ello retoma, como no podía ser de otro modo, la noción de conciencia, que había sido el tema central de la crítica en la carta a Hegel.

*"Ser expresa la unión del sujeto y el objeto. Donde sujeto y*

*objeto están unidos sin más, no sólo en parte, por tanto unidos de manera que no puede precederlos ninguna separación sin dañar la esencia de lo que debe ser separado, sólo ahí puede hablarse de un ser en cuanto tal, como en el caso de la intuición intelectual.*

*Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo: Yo soy Yo, entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que no preceda ninguna separación, sin dañar la esencia de aquello que debe ser separado. Por el contrario el Yo sólo es posible mediante esa separación del Yo"<sup>26</sup>.*

Con estas palabras recobra Hölderlin el presupuesto fundamental desde el que estaba construida la crítica contenida en la carta a Hegel: el Yo absoluto no puede ser equiparado a la sustancia de Spinoza. Si en la carta esa confusión era llevada por Hölderlin al absurdo, ahora, y a partir de las definiciones de "ser" como unidad, y de juicio como absoluta separación, Hölderlin, que sin duda ha profundizado y leído con más atención a Fichte, no se limita a esa reducción al absurdo, ciertamente un tanto precipitada. Porque como acabamos de mostrar, la equiparación del Yo absoluto a la sustancia de Spinoza no se cifraba sólo en el hecho de que el Yo contenga toda realidad, sino que lo peculiar era el modo práctico de contenerla, un modo al que Hölderlin dedica en el ensayo considerable espacio. Y ese modo práctico de contener toda realidad convertía en inoperante el argumento al absurdo contenido en la carta a Hegel, en la medida en que el Yo Absoluto es concebido como Idea, como exigencia a realizar. Hölderlin parece haber tomado conciencia de ello. Sin

embargo las premisas de aquel argumento siguen intactas, toda vez que la dimensión práctica del Yo es el resultado de un uso transcendente de las categorías del entendimiento. En definitiva la dimensión práctica de la WL no impide seguir calificándola de transcendente, que era el reproche fundamental contenido en la carta a Hegel. Por otra parte la dimensión práctica del Yo tampoco elimina la objeción fundamental del ensayo, la consideración del Yo como implicando una separación originaria, siendo incapaz por tanto de convertirse en principio de la filosofía, en un principio equiparable a la sustancia de Spinoza. En efecto, en el ensayo la cuestión decisiva era la oposición entre un principio de unidad (ser, sustancia de Spinoza) y un principio de escisión (absoluto Yo). Al igual que en la carta es esa oposición - "su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)" -la clave de las críticas de Hölderlin. Lo que Hölderlin trata de mostrar es que el principio de Fichte no cumple lo que pretende, a saber, es incapaz de ser principio y de ser unidad. Y lo es precisamente por la misma razón por la que en la carta aparecía como más transcendente aún que los antiguos metafísicos, a saber, precisamente por estar vinculado a la conciencia.

El ensayo continúa en los siguientes términos:

*"Cómo puedo decir "Yo" sin autoconciencia? Cómo es posible la autoconciencia? Mediante el hecho de que me opongo a mí mismo, de que me separo de mí mismo, pero me reconozco como igual a mí mismo a pesar de esa separación. Pero en qué medida como igual? Puedo, debo preguntar, pues en otro respecto es reconocido como opuesto. Por lo tanto la identidad no es ninguna unión entre sujeto y objeto que tuviera lugar*

*pura y simplemente, y por tanto la identidad no es = al ser absoluto*"<sup>27</sup>.

El giro práctico dado por Fichte al Yo no hace ya imposible la autoconciencia, no convierte ya en nada la conciencia, pero el modelo de autoconciencia sigue impidiendo considerar al Yo como principio, toda vez que lejos de ser unidad es separación originaria en el sentido definido al comienzo del ensayo.

Resumiendo ahora el curso de las críticas podríamos establecer la siguiente secuencia:

1.- En un primer momento Hölderlin constata que la equiparación del Yo a la sustancia de Spinoza conduce al absurdo de convertir al Yo en nada. Lo que viene dado precisamente por el hecho de querer transferir los rasgos de la sustancia a la conciencia. A eso lo denomina Hölderlin un dogmatismo de la conciencia.

2.- En un segundo momento advierte Hölderlin que la naturaleza práctica del Yo de Fichte impide atribuirle sin más los rasgos de la sustancia de Spinoza, lo que invalida en parte su argumentación anterior. Se esfuerza en mostrar entonces:

a) que esa naturaleza práctica no deja de ser trascendente, lo que expresa en el párrafo de *Urteil und Seyn* dedicado a las categorías de modalidad.

b) que esa naturaleza práctica depende en definitiva de una estructura teórica

contenida en la fórmula de la identidad, lo que expresa en la primera mitad del *Ensayo*.

3.- En un tercer momento, y dado que según el propio Fichte lo que su principio mantiene de la sustancia de Spinoza es el rasgo de la unidad, sólo que "mejorado" incluso, podríamos decir, Hölderlin demuestra la imposibilidad de concebir la unidad en términos de conciencia. Este segundo momento precedería cronológicamente al segundo, o sería simultáneo con él, constituyendo el verdadero motivo del ensayo.

Como comunes a todos ellos encontramos los siguientes elementos:

1.- Una concepción spinozista combinada con Kant, y articulada fundamentalmente en torno a las ideas de unidad y de immanencia.

2.- Una confrontación entre esa concepción y el principio de Fichte, que al concebirse en términos de conciencia impide tanto la immanencia como la unidad.

Y de todo ello extrae como conclusión la incapacidad de Fichte para superar el modelo de Spinoza<sup>28</sup>.

Estas críticas de Hölderlin a Fichte entre 1794 y 1795 se producen en el mismo momento en el que Schelling hace pública su adhesión al programa filosófico de Fichte. Si tenemos en cuenta que Hölderlin y Schelling comparten algunos presupuestos fundamentales de lo que hemos denominado la recepción de Spinoza en Tubinga, parece más que conveniente interpretar y leer las obras del Schelling de ese período, en particular el *Vom Ich*

y las *Philosophische Briefe*, a partir de los elementos en juego en la crítica de Hölderlin a Fichte. O dicho con otras palabras, se hace necesario considerar esos breves textos de Hölderlin como instrumentos de gran valor a la hora interpretar tanto la trayectoria del primer Schelling como la evolución del Idealismo en su conjunto.

Ahora bien, reconocido este hecho de modo creciente por la literatura, el problema es determinar la procedencia y los perfiles de la línea o el elemento representado por Hölderlin y, en su caso, también por su entorno<sup>29</sup>. Pues bien, la conclusión que parece desprenderse de nuestro análisis es que ese elemento apunta hacia Spinoza<sup>30</sup>, y que se condensa en la noción de causalidad inmanente, formulada en el lenguaje de Kant. Esta noción aparece como clave tanto en la lectura que Hölderlin hace de las *Cartas* de Jacobi, como en las críticas a Fichte de 1794-95, lo que confirma la continuidad entre la primera y las segundas.

Ello excluye considerar la posición de Hölderlin en 1794-95 como una especie de acontecimiento más o menos sorprendente, cuyas raíces habría que buscar en otro lugar distinto del propio Hölderlin<sup>31</sup>.

Pues bien, a la luz de estas conclusiones, cabría preguntarse acerca del origen de la "presentación spinozista", que en palabras del propio Fichte, evidencia el *Vom Ich* de Schelling. Cabría preguntarse en este sentido si las alusiones de Fichte a la figura de Spinoza en la primera parte de la GL fueron suficientes para provocar la dedicación de Schelling a Spinoza. A su vez esa pregunta se coordinaría con otra más amplia acerca del papel jugado por Spinoza en los orígenes del Idealismo. Hemos visto en la primera parte que ese papel era

irrelevante en lo que al énfasis en la noción de sistema respecta, y que en esa medida era irrelevante para el desarrollo del pensamiento de Reinhold, y por tanto también para el del propio Fichte. Hemos visto además que, sin embargo, en la presentación que hace Fichte de su pensamiento en 1794 el diálogo con Spinoza aparecía como importante en cuanto piedra de toque de su primer principio. Pero ello no significaba, como tratamos de mostrar entonces, que Spinoza hubiera sido relevante en el proceso que llevó a Fichte hasta ese primer principio. Pero ese momento constituye precisamente el punto de partida de Schelling, un punto de partida en el que la presencia de Spinoza es reiterada, explícita e intensa, como lo confirmaban las palabras del propio Fichte al considerar el *Vom Ich* como presentación spinozista de su sistema. Más arriba nos preguntábamos si había bastado la alusión de Fichte en la primera parte de la GL para provocar esa "presentación"? De ser afirmativa la respuesta, se confirmaría con ello la interpretación de origen hegeliano según la cual Schelling partió de Fichte y se alejó progresivamente de éste. Lo cierto es que para responder a esa cuestión disponemos ya de un dato de cierto peso: el contraste entre la nula presencia de Spinoza en la génesis del primer Idealismo (Fichte) con el papel decisivo que el mismo Spinoza adquiere para una generación que se forma precisamente en el mismo momento en el que Fichte formula su sistema. En particular hemos visto como Hölderlin, y precisamente en discusión con Fichte, lleva esa figura de Spinoza, cuyo interés a través de la polémica había inundado ya otros ámbitos más generales, al terreno de la especulación en el que surgió el Idealismo. En efecto, el análisis de algunos breves textos de Hölderlin nos ha mostrado como esa implicación del pensamiento de Spinoza con lo que podríamos llamar filosofía de escuela se produce a través de la crítica del primer principio de Fichte desde una concepción de raíces claramente spinozistas.

Pero Hölderlin no deja de ser un aficionado, autor de breves bocetos filosóficos, a diferencia de Schelling y Hegel, y abandonará bien pronto el interés por la filosofía.

Desde estas consideraciones, y dado que Schelling, igual que Hegel, sí es un filósofo profesional, aquella pregunta acerca de si era suficiente o no la alusión de Fichte en la primera parte de la *GL*, se convierte ahora en esta otra: ¿Podemos considerar que es Schelling quien consolida y consuma la tarea emprendida por Hölderlin, la de llevar la presencia cultural de Spinoza al ámbito de la filosofía especulativa del momento? Porque, en efecto, mientras nunca podremos probar hasta qué punto pudo influir Fichte a través de aquella alusión en Schelling, y sí poseemos datos abundantes que nos permitan establecer una relación y una continuidad entre el pensamiento de Hölderlin y el de Schelling. Y desde esa abundancia de datos, la alusión de Fichte no vendría a refutar tal continuidad sino más bien a confirmarla.

Pero lo que está en juego, en definitiva, es si el primer principio de Schelling, tal como aparece ya en el *Vom Ich*, es el primer principio de Fichte, o si a pesar de todas las apariencias posee otro origen y otra caracterización, que desde luego no puede ser otra que un spinozismo análogo a aquel desde el que hemos visto a Hölderlin criticar el Yo de Fichte, como incapaz de adoptar la posición de un primer principio absoluto.

## Notas al capítulo 11

1. "Anfangs hatt' ich ihn sehr im Verdacht des Dogmatismus; er scheint, wenn ich mutmassen darf, auch wirklich auf dem Scheidewege gestanden zu sein, oder noch zu stehen - er möchte über das Factum des Bewusstseins in der Theorie hinaus, das zeigen sehr viele seiner Äusserungen, und das ist eben so gewiss und noch auffallender transzendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Dasein der Welt hinauswollten - sein absolutes Ich (=Spinozas Substanz) enthält alle Realität", StA, 6, p. 155.
2. Cfr., FW, I, pp. 119-20.
3. Fórmula que, a su vez, toma de Reinhold, quien había afirmado en una expresión muy similar a la que luego usarán Fichte y el propio Schelling, que el spinozismo es la forma más consecuente de dogmatismo (cfr., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, "Vorrede", p. 11). Antes Kant, en el escrito que dedicó a la polémica sobre el panteísmo, afirma que el dogmatismo de Spinoza llega hasta su extremo al competir en cuanto a las pruebas con los matemáticos. Cfr., *Wass heisst sich im Denken orientieren*, KW, III, p. 279, nota.
4. "Sein absolutes Ich (=Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, und ausser ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewusstsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewusstsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewusstsein, und insofern ich kein Bewusstsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts", StA, 6, p. 155.
5. Xavier TILLIETTE despacha esa afirmación de Hölderlin considerando que se trata de una ingenuidad de Hölderlin, fruto de una lectura apresurada e incompleta (cfr., Xavier TILLIETTE, "Schelling", en *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, p. 374). Wolfgang JANKE, en el artículo arriba citado abunda en la misma interpretación, si bien matiza considerando que se trata de un prejuicio fruto de la lectura combinada, por parte de Hölderlin, de Kant y Jacobi (cfr., o.c., p. 297). Por su parte Christoph JAMME llega a afirmar desde una semejante interpretación que la citada carta prueba más bien, en contra de HENRICH, que, Hölderlin lejos rechazar radicalmente el principio de Fichte, trata de pensar de modo consecuente a partir de él, anticipándose incluso a posteriores desarrollos del propio Fichte (cfr., Christoph JAMME, o.c., pp. 80-82).

6. En este sentido parece mucho más acertada la afirmación de Hannelore HEGEL, para quien esa expresión tiene un carácter polémico (cfr., o.c., p.97). Por su parte Margarethe WEGENAST, además de denunciar que aquella interpretación que apela a la ingenuidad de Hölderlin, lo que hace en realidad es poner en duda su competencia filosófica, considera que la clave de la equiparación no está tanto en la recepción que Hölderlin hace de Fichte, cuanto en su concepción del spinozismo. Y nos recuerda que, a la luz de la carta a su hermano de 13.4.1795, Hölderlin está lejos de haber entendido el Yo de Fichte en términos de sustancia (cfr., o.c., p. 57).

7. "So schrieb ich noch in Waltershausen, als ich seine ersten Blätter las, unmittelbar nach der Lektüre des Spinoza, mein Gedanken nieder; Fichte bestätigt mir", StA, 6, p. 156.

8. Sobre la datación del ensayo, ver D. HENRICH, *Konstellationen*, pp. 49-63.

9. Y por tanto también una continuidad con el ensayo de 1791, de cuyo pensamiento implícito serían desarrollos tanto la carta como *Juicio y ser*. En ese sentido M. WEGENAST considera que Spinoza habría dado a Hölderlin no sólo un único motivo, sino "el principio metafísico de su filosofía, que en su comentario a las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi, habría encontrado una primera especificación en el concepto de causalidad inmanente". Cfr., o.c., p.41.

10. Cfr., SCHW, III, p. 5.

11. "Urtheil ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Subject und Object möglich wird, die Ur=Theilung. Im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Object und Subject die Theile sind. *Ich bin Ich* ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Urtheilung als *Theoretischer Urtheilung*", StA, 4, p. 216.

12. No faltan interpretaciones que consideran que en realidad el ensayo está dirigido contra Schelling y no contra Fichte (cfr., WEGENAST, o.c., pp. 78-87). En esta interpretación habría que pensar que la expresión *Ich bin Ich* está referida al *Vom Ich* de Schelling, y la intención de Hölderlin sería la de mostrar que la intuición intelectual no puede coincidir con el Yo ni con la identidad, afirmadas ambas por Schelling en el *Vom Ich*. Sin embargo, aún en el caso de que Hölderlin tuviera en mente a Schelling en el momento de escribir el *Ensayo* y que éste reflejara sus discrepancias con él, esas discrepancias versarían en definitiva sobre la interpretación que tanto Schelling como él mismo hacen del principio de Fichte. Ello quiere decir que en todo caso el ensayo pone de manifiesto en último término la posición de Hölderlin frente a Fichte, y sólo sería crítico frente a Schelling en la medida en que éste se "desvíe" de esa posición. Por otra parte la manifiesta continuidad entre el ensayo la carta a Hegel que hemos analizado más arriba confirman que el interlocutor final no deja de ser Fichte, por más que en, en efecto, las discrepancias con Schelling hayan podido coadyuvar a la redacción de *Juicio y Ser*.

13. FW, I, p. 101.

14. Ibid.

15. StA, 4, p. 216.
16. FW, I, p. 263.
17. Cfr., Idem, I, p. 122.
18. "Ehe wir unseren Weg antreten, eine kurze Reflexion über denselben! - Wir haben nun drei logische Grundsätze; den der Identität, welcher alle übrigen begründet; und dann die beiden, welche sich selbst gegenseitig in jenem begründen...", FW, I, p. 123.
19. "Ein thetisches Urtheil aber würde ein solches seyn, in welchem etwas keinem anderen gleich- und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss sich selbst gleich gesetzt würde... Das ursprüngliche höchste Urtheil dieser Art ist das: Ich bin", Idem, p. 116.
20. Según HENRICH el lugar de ese párrafo no está justificado en relación con el conjunto del texto, y constituye más bien un apéndice ajeno a la argumentación general del mismo (cfr., *Konstellationen*, p.63). Esta interpretación es en realidad solidaria con la sorpresa que este autor muestra ante las críticas a Fichte, sorpresa que supone implícitamente no reconocer la continuidad entre este escrito y el dedicado a la obra de Jacobi, y que hace ininteligible no sólo este párrafo sino el texto en su conjunto al prescindir de la idea fundamental desde la que esas críticas se realizan, a saber, la causalidad inmanente de Spinoza que Hölderlin opone tanto en la carta a Hegel como en *Juicio y Ser* al dogmatismo transcendente de Fichte.
21. "Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewusstseyn. Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederhol'ich nur das vorhergegangene Bewusstseyn, kraft dessen erst wirklich ist. Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war. Deswegen gilt der Begriff der Möglichkeit auch gar nicht von den Gegenständen der Vernunft, weil sie niemals als das, was sei seyn sollen, im Bewusstseyn vorkommen, sondern nur der Begriff der Nothwendigkeit. Der Begriff der Möglichkeit gilt von den Gegenständen des Verstandes, der Wirklichkeit von den Gegenständen der Wahrnehmung und Anschauung", StA, 4, p. 216.
22. Cfr., FW, I, pp. 275 y 271.
23. "Das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: das Ich setz sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewusstseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann), Idem, p. 277.
24. Cfr., *Ética*, Libro I, Proposición XXXIII.
25. Cfr., KrV, B 352.

26. "Seyn - drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus.

Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, dass gar keine Theilung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem *Seyn schlechthin* die Rede seyn, wie es bei der intellectuallen Anschauung der Fall ist.

Aber dieses Seyn muss nicht mit der Identität verwechselt werden. Wenn ich sage : Ich bin Ich, so ist das Subject (Ich) und das Object (Ich) nicht so vereinigt, dass gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegentheile das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich", StA, 4, p. 217.

27. "Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewusstseyn? Wie ist aber Selbstbewusstseyn möglich? Dadurch dass ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber in wieferne als dasselbe? Ich kann, ich muss so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also die Identität nicht = dem absoluten Seyn", StA, 4, p. 217.

28. En todo caso no hemos pretendemos en este momento valorar el carácter fundado o infundado de esas críticas. El propio Fichte afirmó de un modo que no dejaba lugar a dudas el carácter inmanente de su principio (cfr., FW, I, 120). No podemos demostrar aquí por qué la presentación de su pensamiento en la GL, demasiado próxima al modo de presentar de Reinhold, impedía ver con claridad el carácter transcendental de su pensamiento, en muchos aspectos más cerca de Spinoza de lo que el propio Fichte pudo reconocer. Antes al contrario, se esforzó en contraponer su sistema al de Spinoza, y es ese esfuerzo el que Hölderlin tiene presente. Pero esa obsesión de Fichte está más fundada en un lugar común de la tradición a la que pertenece que en un verdadero conocimiento de Spinoza. Más allá del tópico totalmente injustificado según el cual el joven Fichte fue lector de Spinoza, y de él tomó su preocupación por el sistema (cfr., Reinhard LAUTH, "Die Entstehung von Fichtes *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre nach der Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie*", en *Transzendente Entwicklungslinien ...*, p. 162, donde señala el autor lo infundado de esa afirmación que viene repitiéndose una y otra vez), lo cierto es que no poseemos ningún dato que avale, en ese momento, no ya un conocimiento adecuado de Spinoza, sino ni siquiera un comercio directo mínimo con su obra.

29. Los trabajos de investigación del llamado "Jena-Programm" en torno a HENRICH (cfr., *Konstellationen*, pp. 217-228) se han centrado precisamente en ese entorno, que incluye a personajes como Carl Immanuel Diez, Friedrich Immanuel Niethammer, Isaak von Sinclair o Jakob Zwilling fundamentalmente, en una línea de investigación que parece ya consolidada. En este sentido puede citarse como ejemplo los seminarios impartidos por Manfred FRANK en Tübingen durante los semestres de invierno de 1991-92, de verano 1992, y de invierno 92-93, bajo el título genérico: *Die Anfänge des Deutschen Idealismus (ERLÄUTERUNGEN zu den Lehrveranstaltungen des philosophischen Seminars der Universität Tübingen, Wintersemester 1992/93, [Tübingen, Philosophische Fakultät, 1992])*.

30. En la literatura en castellano RODRIGUEZ GARCÍA parece ser el autor que más claramente se decanta por el reconocimiento de un importante papel de la obra de Spinoza en Hölderlin. Cfr., *Hölderlin*, I, 189-200.

31. En este sentido HENRICH sitúa ese lugar en una combinación de lo que denomina Reinhold II y Jacobi II (cfr., o.c., pp. 229-244). Por Reinhold II entiende la posición alcanzada por éste en 1794, y a partir de las críticas formuladas por Carl Immanuel Diez. Por Jacobi II entiende una suerte de mixtura entre las posiciones del propio Jacobi y su versión particular del spinozismo, tal como aparece reflejada en la segunda edición de las *Cartas*.

Al margen de que, como decimos, el spinozismo de Hölderlin hace superfluo acudir a otra fuente para comprender sus críticas a Fichte, se da el caso de que esos dos elementos resultan incapaces de dar cuenta de la causalidad inmanente, nervio incuestionable de las críticas de Hölderlin a Fichte. En el caso de Reinhold II porque la versión de Niethammer que supuestamente encontraría su eco en Hölderlin llevaría a tener el spinozismo por un "prejuicio" y una "ilusión" (cfr., HENRICH, o.c., p. 247), es decir convierte en "ilusión" precisamente el lugar de la causalidad inmanente desde el que formula Hölderlin sus críticas. Más aún, equipara en eso al spinozismo y a la WL (cfr., Ibid.), mientras que la crítica de Hölderlin se articula, como hemos visto, a partir de la imposibilidad del principio de Fichte para ocupar el lugar de la sustancia de Spinoza. Por otra parte no dejaría de ser chocante que Hölderlin tomase los elementos de su crítica, aunque fuera mediatamente, de una filosofía que afirma como su principio el "Principio de conciencia", pues sus críticas a Fichte aparecen siempre vinculadas a la pretensión de presentar el principio de la filosofía, el ser, en términos de conciencia.

En cuanto a Jacobi II, parece difícil que Hölderlin haya podido alcanzar una versión del spinozismo "contaminada" por Jacobi, toda vez que en el ensayo sobre las *Cartas* de éste le vimos adoptar la posición de Lessing y corregir aquellos puntos en los que Jacobi tergiversaba intencionadamente la doctrina de Spinoza. Su spinozismo lejos de proceder de la versión del propio Jacobi, se perfila allí frente a éste. Y es de recordar en este punto que en la citada carta a la madre de Febrero de 1791 afirma que han caído en sus manos libros sobre y de Spinoza, es decir, que han caído en sus manos, además de las *Cartas* de Jacobi, los elementos suficientes como para contrastar las afirmaciones vertidas en esa obra. Por otra no dejaría de ser chocante que Hölderlin tomase el elemento clave capaz de criticar la transcendencia, que es el verdadero blanco de su crítica a Fichte, de una filosofía que ha hecho del "Salto mortale" su principio.

## Capítulo 12

### LA ADHESIÓN DE SCHELLING AL PROGRAMA FILOSÓFICO DE FICHTE

#### § 32. Introducción

La cuestión de la raíz spinoziana del pensamiento de Schelling implica un problema más amplio, que es el de la originalidad y autonomía de los comienzos filosóficos de Schelling respecto de Fichte. Sabido es que las primeras obras relevantes de Schelling se sitúan bajo la estela de Fichte y aparecen casi simultáneas a dos obras fundamentales del mismo: *GL* y *ÜdB*<sup>1</sup>. Sabido es también que el propio Schelling en distintos momentos se declara seguidor del Yo de Fichte, y que Fichte, a su vez, no ve en el joven Schelling sino un brillante discípulo suyo<sup>2</sup>. Habrá de pasar un período considerable para que comiencen a aparecer las discrepancias entre ambos, las cuales serán consideradas en un primer momento por Schelling como fruto de un desarrollo del pensamiento de Fichte, y más tarde como una superación; y por Fichte como una mala interpretación de su doctrina<sup>3</sup>. De manera que en la interpretación que ambos hicieron de sus propias relaciones tenían ambos en común considerar que su punto de partida había sido el mismo. Interpretación ésta que no se vio alterada siquiera por el momento en el que se consuma una ruptura pública entre los dos filósofos<sup>4</sup>, y que por otra parte era la compartida en la época por el público, incluido el especializado.

Y ese es también la interpretación que late en el *Escrito sobre la diferencia* de Hegel,

y que más tarde consagrará éste en sus *Lecciones de historia de la filosofía*<sup>5</sup>, y a través de éstas en la historiografía dominante durante el siglo XIX y gran parte del XX<sup>6</sup>. En el escrito de Hegel se reconoce ya, ciertamente, que el primer principio de Schelling ha superado la limitación del carácter subjetivo del de Fichte, cosa que explicitará el propio Schelling en la *Presentación de mi sistema de la filosofía*<sup>7</sup>. Pero tal superación sería, en último término, interna al pensamiento puesto en marcha por Fichte, pensamiento que Schelling llevará a su culminación. Y en todo caso esa superación sería fruto del desarrollo del pensamiento de Schelling y no de su punto de partida, que sería el del propio Fichte. No está por tanto dada en sus primeros escritos que serían sólo un primer estadio de fiel interpretación de Fichte.

Sin embargo, ya a comienzos de este siglo M.SCHRÖTER<sup>8</sup>, editor de las obras de Schelling, defendía la autonomía y la originalidad de éste desde sus primeros escritos. Interpretación que desde posiciones diversas ha ido abriéndose paso en los distintos estudios que se han dedicado específicamente a estudiar esta cuestión, como el de GÖRLAND<sup>9</sup> o el ya citado de R. LAUTH<sup>10</sup> en las últimas décadas<sup>11</sup>.

Por otra parte, a lo largo del siglo XIX, y en una línea de interpretación bien distinta, o simplemente ajena a la hegeliana, comentaristas como el propio Fritz SCHELLING, habían llamado la atención sobre la importancia de Spinoza en los primeros pasos del pensamiento filosófico schellingiano<sup>12</sup>. La intención de nuestro trabajo es precisamente recuperar esa hipótesis, y analizar hasta qué punto esa presencia de Spinoza en los primeros escritos permite encontrar un fundamento de orden sistemático e histórico en el desarrollo del pensamiento de Schelling, así como en la debatida cuestión de las relaciones de éste con Fichte, y finalmente en la explicación y comprensión del Idealismo como movimiento

filosófico.

### § 33. La formación prefichteana de Schelling

Pero antes de desplegar con algún detalle ese proyecto explicativo debemos volver sobre algunos datos de la vida y el desarrollo intelectual del joven Schelling. Si bien es cierto que su presencia en el *Stift*, y su contacto con Hölderlin y Hegel resultan decisivos para interpretar en clave spinozista su punto de partida, no es menos cierto que Schelling, el más joven de los tres, es el último en llegar al *Stift* y el último en salir de él<sup>13</sup>. Eso quiere decir que su desarrollo intelectual en ese período, las lecciones a las que asiste, los temas sobre los que trabaja, su formación, en definitiva, no coinciden enteramente con la de sus compañeros. Este dato tal vez no tendría por qué ser relevante en otro período de la historia de la filosofía, pero en el que nos ocupa una diferencia de dos años puede resultar más que significativa, y más cuando tratamos de averiguar las diferencias respecto de Fichte. Cuando Fichte es nombrado catedrático en Jena, el gran centro filosófico del momento, Hegel y Hölderlin han abandonado ya el *Stift*, pudiendo considerarse que su formación académica ha sido ya completada. No es este el caso de Schelling. Durante la mayor parte del tiempo de estancia de los dos primeros, Fichte es prácticamente un desconocido tanto en los medios académicos como en el ambiente cultural alemán, mientras que Schelling coincide en el *Stift* con el ascenso de la figura de Fichte. Cuando ese ascenso llegue a su cima en el año 94, Hölderlin está ya firme, como hemos visto, en algunas convicciones fundamentales, lo que le permitirá acercarse del modo que vimos a la gran novedad que significa el

pensamiento de Fichte irrumpiendo en el panorama filosófico alemán. Schelling en cambio está ocupado por esas fechas en redactar trabajos escolares.

Pero lo que había atraído a Hölderlin de Fichte no era sin más la notoriedad alcanzada por éste, era sobre todo el otro gran elemento que caracterizó e impactó la sociedad formada en Tubinga. Nos referimos al entusiasmo y la exaltación por la Revolución francesa, un entusiasmo que Fichte había expresado como exaltación de la libertad que ya Kant había afirmado como verdadero y único principio de la moral en la segunda *Crítica*. Sabemos que esa exaltación llevó a problemas para los *Stifter*, que arrastrados por el espíritu de la época mostraban en esos años su disconformidad y oposición a la rígida disciplina del *Stift*, dando lugar a alteraciones e insubordinaciones<sup>14</sup>. Después de 1789 ese estado de cosas se concretó en una celebración de la toma de la Bastilla y en un rechazo abierto del profesorado<sup>15</sup>.

Fichte, una vez alcanzada cierta notoriedad por la publicación del *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, dedicó sus siguientes escritos al análisis de la Revolución Francesa apoyándose para ello en la doctrina de Kant. Era, pues, de esperar que su pensamiento y su figura captaran inmediatamente el interés de esa joven generación, pues aunque las obras citadas aparecieron anónimamente, la autoría no era ignorada por muchos. Sabemos que Fichte hizo una primera visita al *Stift* en junio de 1793, y aún otra en mayo de 1794<sup>16</sup>, cuando todavía Schelling era allí estudiante. En la primera de esas visitas, aunque conocido, Fichte no era todavía el catedrático que se dirige a Jena a tomar posesión de su plaza y pasa por Tubinga, como en la segunda.

Pero, como decíamos, si Hölderlin y Hegel habían completado ya su formación en el momento de esa segunda visita, Schelling está completándola todavía por esa fechas. Meses antes de la primera visita de Fichte, había tenido que superar la *Magisterprüfung* mediante la presentación de dos pequeños trabajos, *Specimena*, que llevaban por título *Sobre la posibilidad de una filosofía sin tacha, junto algunas consideraciones sobre la Filosofía Elemental de Reinhold*; y *Sobre la concordancia de la crítica de la razón pura y de la razón práctica en Kant*<sup>17</sup>. Asombra ver hasta qué punto el interés de Schelling coincidía en ese momento con el de Fichte, en un momento en el que sin duda Schelling todavía no conocía la doctrina de éste. Así las cosas, no es de extrañar que cuando se produzca el primer contacto con el abanderado de la doctrina de la libertad, la adhesión de Schelling a Fichte se convierta en el estímulo que le conduzca definitivamente a la filosofía.

Para Schelling, Fichte será algo más que el defensor de la Revolución y de la libertad, puesto que esa defensa aparece estrechamente vinculada a los dos temas por los que él mismo ha entrado en el estudio de la filosofía, el de la *Filosofía fundamental* de Reinhold, y el de la escisión kantiana entre teoría y praxis, que son sin lugar a dudas los dos elementos decisivos en la primera cristalización sistemática del pensamiento de Fichte en 1794. Ambos elementos, formales en sí mismos, definen una obra y una tarea que el joven Schelling encontrará plasmada en forma de sistema cuando Fichte, el defensor de la libertad y de la revolución, anuncie su sistema en el escrito *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*.

Pero la noción de sistema es en sí misma formal, y la adhesión que Schelling mostrará hacia esa forma del filosofar se basará principalmente en esa coincidencia formal. La senda

había sido abierta por Reinhold, pero la constitución del Idealismo alemán, como tal, no viene dada por la noción misma de sistema, que como señalamos en otro lugar, pertenece a una tradición que parte de Wolff y llega hasta en parte al propio Kant, ni siquiera por el hallazgo del primer principio de Reinhold, sino precisamente por la corrección que se hace de ese primer principio en orden a convertirlo en Absoluto. Es, pues, el contenido y la caracterización de ese primer principio lo decisivo. Y es en este punto en el que la recepción de Spinoza en Tubinga de la que nos hemos ocupado más arriba, resultará decisiva. Hemos señalado ya con algún detalle como desde ella Hölderlin sitúa la sustancia de Spinoza como principio frente al Yo fichteano<sup>18</sup>. Desde esa posición leerá también Schelling las dos primeras obras de Fichte, justamente aquellas en las que el principio transcendental aparece en forma ontológica. Pero a diferencia de Hölderlin, Schelling se adhiere al sistema fichteano. A partir de ese momento su obra se constituye como una tensión por hacer compatible, desde esa lectura ontológica de Fichte, por una parte un proyecto formal que en apariencia es el fichteano, el de deducción a partir de un principio, y por otra el contenido y la caracterización de ese principio a partir de la recepción de Spinoza compartida por Hölderlin. Nuestro hilo conductor será presentar en primer lugar el cómo y el por qué de esa asunción del proyecto fichteano, y a continuación la articulación, en el seno de ese proyecto, de un principio ontológico concebido a partir de la recepción de Spinoza. Con ello habremos trazado los dos elementos que definen la posterior evolución de Schelling hasta el momento en que, ya en posesión del sistema de la Identidad, tenga lugar la ruptura con Fichte. La hipótesis fundamental es, por tanto, que la razón decisiva de la ruptura está dada ya en el momento inicial, justamente en el elemento spinozista, el cual, debidamente desarrollado en el interior de un proyecto aparentemente fichteano, se constituye así en la clave tanto de la evolución del Schelling anterior a 1804, como del sistema de la Identidad mismo.

§ 34. *El escrito Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*

El escrito *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* constituye el primer escrito público de Schelling. Redactado a la edad de 19 años, su aparición sólo está separada en unos meses de la del *Escrito programático* de Fichte, y en él Schelling parece situarse en la órbita de éste, por lo que resulta de extraordinaria importancia a la hora de valorar la adhesión de Schelling a la WL, sobre todo si tenemos en cuenta que el *Escrito programático* obedece, como hemos señalado en otro momento, a un planteamiento ontológico, en gran parte ajeno a la problemática trascendental que ha llevado a Fichte a la WL<sup>19</sup>. En efecto, en el prólogo el propio Schelling se sitúa en la estela del pensamiento que va de Kant a Fichte pasando por Reinhold, y nos relata su relación con Fichte a propósito del escrito *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*. Allí afirma, después de hacer un breve recorrido por el panorama y la situación de la filosofía a partir de la KrV, que la obra de Fichte confirmó su juicio sobre las deficiencias del principio de Reinhold; que si no del todo, al menos parcialmente, la obra de Fichte le permitió penetrar mejor en el problema de la filosofía; y por último, que si bien Fichte le permitió proseguir con más penetración en ese objeto, éste había ocupado ya a Schelling, antes por tanto de la irrupción de Fichte<sup>20</sup>.

Las tres observaciones tienen en común el poner de manifiesto que tanto el planteamiento como el problema mismo, así como la vía para su solución habían sido ya

objeto de reflexión original y autónoma por parte del propio Schelling, y que Fichte no hizo sino confirmar la senda iniciada ya por él. En suma afirma aquí Schelling su autonomía frente a Fichte. Dada la fecha del escrito parece claro que esa senda autónoma había sido iniciada por los dos *Specimena* que desgraciadamente no conocemos al no haberse conservado, y en los que se había ocupado ya de Reinhold y de Kant.

En todo caso, las expresiones utilizadas allí por Schelling son lo suficientemente ambiguas como para que en la reseña de su escrito publicada en los *Jakob's Philosophischen Annalen* se llegara a afirmar que, según Schelling, tampoco Fichte había llegado a penetrar con profundidad suficiente la cuestión que Reinhold había dejado sin resolver<sup>21</sup>.

La respuesta de Schelling a esa reseña apareció en el prólogo de la primera edición del *Vom Ich*<sup>22</sup>. Allí protestó Schelling de una semejante interpretación de sus palabras, y vuelve a citarlas a fin de mostrar que lo que él había dicho era justamente lo contrario de lo que se afirmaba en la reseña. Sin embargo esa corrección no venía a clarificar en nada las cosas, puesto que en el citado prólogo se respeta literalmente el texto del escrito *Sobre la posibilidad*. Y si es cierto que en éste no se llega a decir que Schelling haya dado un paso más sobre Fichte, da a entender al menos su autonomía y originalidad. Porque, en efecto, refiriéndose a los efectos ejercidos en él por Fichte, y más concretamente a los resultados obtenidos por él mismo, utiliza la expresión:

*"Si no completamente, tal vez sí más profundamente de lo que sin él hubiera conseguido"*<sup>23</sup>.

Donde el "si no completamente" demuestra que Schelling pretende reservar para sí ese margen de autonomía y originalidad, y donde el término "gelungen" apunta a los resultados en los Fichte habría ejercido sí influencia, pero no respecto al punto de partida.

Pero tanto la obra de Fichte que Schelling comenta, como el ÜdM del propio Schelling se caracterizan por no presentar el principio del sistema. Se trata tan sólo de sendos programas de filosofía sistemática, en los que aparece ya la exigencia de un primer principio incondicionado como condición de posibilidad del sistema. Situados en éste nivel formal, y reconocida por Schelling la deuda frente a Fichte en los términos que venimos de ver, no es de extrañar que Schelling parezca en ocasiones copiar el texto de Fichte.

Bien conocida es la afirmación de Hegel, según la cual Schelling ha realizado su formación de cara al público. Y en efecto, mientras que al ÜdB de Fichte le han precedido una serie de escritos que culminan en la *Meditaciones personales*, a partir de las cuales da Fichte por resuelto el problema fundamental de su filosofía, y sólo a partir de ahí puede afrontar el ÜdB, Schelling no posee más bagaje que dos trabajos escolares que son además su inicio en el terreno estrictamente filosófico. De ahí que resulte posible afirmar que entre ambos escritos se da una diferencia fundamental, pues mientras el de Fichte está concebido como preparación para sus lecciones de Jena, es decir, como preparación para acceder a un sistema cuyas líneas maestras están ya maduras, el de Schelling es el programa de una investigación todavía no emprendida. Dicho en otras palabras, la presentación formal que Fichte hace está guiada por una investigación ya realizada, guiada por un contenido previo, mientras que la presentación de Schelling es un programa en el vacío, un proyecto, en definitiva, cuyo hilo conductor no es otro que el descubrimiento del carácter incondicionado

y absoluto que ha de tener el primer principio del sistema. Pero este carácter incondicionado y absoluto tiene en Fichte un contenido que es anterior incluso a su discusión y superación de la filosofía de Reinhold, un contenido que Schelling desconoce, precisamente porque su lectura de Fichte recae sobre un escrito de naturaleza formal y desde el que, en ausencia de más información<sup>24</sup>, resulta imposible acceder al núcleo del pensamiento de Fichte, a su concepción práctico-transcendental de la noción de primer principio.

¿Desde donde afirma Schelling que Fichte confirmó su juicio sobre las deficiencias de la filosofía de Reinhold? ¿En qué sentido le pudo permitir Fichte penetrar en el verdadero problema de la filosofía? ¿En qué sentido le facilitó la solución de ese problema? Es evidente que las alusiones de Schelling a esas deficiencias de Reinhold, así como al problema de la filosofía no pueden remitir al pensamiento de Fichte, y sí únicamente al sentido ontológico que puede desprenderse de la presentación del *ÜdB*. En la medida en que ese aspecto ontológico es en Fichte una mera apariencia que remite a un pensamiento transcendental desconocido para Schelling, en esa medida Schelling es, en efecto, mucho más original de lo que él mismo pudo afirmar. Pero no tanto por haberse anticipado a Fichte, sino porque interpreta el proyecto de Fichte en un sentido distinto<sup>25</sup> al que éste realmente tiene. En un sentido ontológico acorde con el *ÜdB*, y confirmado por la parte primera de la GL.

En este sentido es en el que, en efecto, la un tanto ambiguamente proclamada autonomía de Schelling se hace real. Si lo decisivo del planteamiento transcendental fichteano era el carácter práctico a que obedecía su pensamiento, en Schelling el problema de la filosofía, así como la corrección de Reinhold tienen ya desde este primer escrito un marcado carácter teórico<sup>26</sup>.

Ello explica que, una vez expuesto lo que entiende por ciencia, la relación entre forma y contenido, y los tres principios del sistema, todo ello en términos muy próximos a los de Fichte<sup>27</sup>, Schelling se introduzca inmediatamente en una polémica contra los distintos intentos habidos para encontrar un primer principio desde Descartes hasta él mismo, desembocando en esa polémica en un problema tan perteneciente a la filosofía teórica como lo es la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos en términos de Kant<sup>28</sup>.

En efecto, propone ya en este momento, y a fin de superar la ausencia de un primer principio en la filosofía de Kant, una nueva distinción, esta vez entre juicios analíticos, idénticos y sintéticos. Los juicios analíticos de Kant los traduce Schelling en incondicionados, los idénticos en una forma de los analíticos, en los que ese abstrae de qué predicado corresponde a qué sujeto. Los sintéticos los traduce, finalmente, en condicionados<sup>29</sup>.

Semejante formulación delata ya lo que podemos considerar dos de los rasgos decisivos y distintivos del pensamiento de Schelling, con respecto a Kant, y en esa medida con respecto a los elementos kantianos del propio Fichte:

1.- La vinculación de la noción primer principio al pensamiento de Kant, pero no ya como en Fichte a la relación entre teoría y praxis, y por tanto a las tres *Críticas*, sino al problema central de la primera *Crítica* de Kant, el de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori<sup>30</sup>.

2.- Una lectura ontológica de la *KrV*, o para ser más precisos, una traducción al ámbito ontológico de los problemas gnoseológicos, que encuentra su adecuada expresión en

la clasificación alternativa que Schelling propone de las diferentes clases de juicio, y donde por juicio analítico entiende la expresión de lo incondicionado y por sintético la expresión de lo condicionado. Porque, en efecto, los juicios analíticos, en cuanto incondicionados, remiten al primer principio de la filosofía, del cual nos dice Schelling repetidamente que constituye una absoluta causalidad, y precisamente porque es el poner mismo<sup>31</sup>, y respecto de los cuales los juicios sintéticos, y por tanto también los sintéticos a priori, tienen una dependencia en cuanto condicionados. La búsqueda del principio se sitúa así en una dirección claramente ontológica, fácilmente detectable a pesar del carácter formal del escrito.

M. SCHRÖTER habla justamente de un entrelazamiento entre teoría del conocimiento y metafísica, en la que primera estaría constituida por la pregunta y la segunda, apuntando hacia lo incondicionado, por la respuesta<sup>32</sup>. O dicho en otros términos, la cuestión del sistema, aparentemente procedente de Fichte, en realidad está más próxima a Reinhold<sup>33</sup> y al marco de la primera *Crítica*, lo que parece coherente con el hecho de que su conocimiento de Reinhold fuera anterior que su lectura de Fichte<sup>34</sup>, pero desemboca en una ontología que, a diferencia de la de Reinhold, no se limita a los márgenes psicologistas de la subjetividad. En ese sentido la originalidad que reclama Schelling debe vincularse a su lectura de Reinhold<sup>35</sup>, fruto de la cual son los *Specimena*, pero a una lectura crítica de éste, que es justamente lo que le acercará a Fichte. Ahora bien, esa crítica de Reinhold no puede ser la de Fichte, porque sabemos que el elemento fundamental de las críticas de Fichte a Reinhold está en el carácter teórico del principio de conciencia, siendo así que ese carácter teórico sobre el problema de la filosofía caracteriza también el pensamiento inicial de Schelling.

Ello parece obligar a buscar en otro lugar el elemento original de Schelling, aquel desde el que se enfrenta a la lectura de Kant, de Reinhold y de Fichte. Pero el dato fundamental que poseemos a la hora de indagar ese elemento propio de Schelling es justamente la concepción compartida en Tubinga por Schelling, Hölderlin y Hegel<sup>36</sup>.

### § 35. La divergencia inicial frente a Fichte

Ahora bien, lo que definía esa concepción fundamental compartida por Schelling, y cuyo desarrollo hemos seguido en sus líneas generales en Hölderlin entre 1791 y 1794, eran justamente los mismos rasgos que están ya latentes e implícitos en el ÜdM:

- 1.- una concepción ontológica de la totalidad
- 2.- el hecho de que esa concepción ontológica aparezca vinculada a una determinada lectura de la KrV
- 3.- la síntesis de esa lectura ontológica de la KrV con la causalidad inmanente spinozista.

Sólo este tercer elemento parece estar ausente del escrito de Schelling. Ciertamente en él aparece citado Spinoza, y Schelling nos habla de la exigencia de éste de fundamentar

todo el saber a partir de un único fundamento<sup>37</sup>. Pero Spinoza aparece como un discípulo de Descartes, e inmediatamente nos dice Schelling que su forma originaria del saber va más allá del Yo, lo que parece relativizar la importancia concedida por Schelling al autor de la *Ética*. Sin embargo, a la hora de caracterizar el primer principio Schelling ha utilizado en dos ocasiones el término "absolute Causalität", y por dos veces también ha afirmado que la incondicionalidad de ese primer principio reside en que ese Principio es "das Setzende selbst", y no viene determinado por nada fuera de él mismo<sup>38</sup>. A pesar de la apariencia fichteana de esas expresiones, y a pesar de la mención del Yo, el término "absoluta causalidad" parece rebasar el marco fichteano. Porque, en efecto, también Fichte habla del primer principio como "producido" por sí mismo y no determinado por nada exterior, pero tales expresiones en la medida en que dependen de la práctica no autorizan a hablar de una absoluta causalidad, o permitirían usar esa expresión únicamente en un sentido un tanto vago e impreciso, ajeno al rigor que parece caracterizar las pretensiones tanto de Fichte como de Schelling. En la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* la causalidad aparecerá como una de las síntesis obtenida a partir del tercer principio<sup>39</sup>.

En el caso de Schelling, dado que el elemento práctico está ausente, esa afirmación tiene un marcado carácter ontológico en el sentido más fuerte del término, y tiene los rasgos inequívocos de la "causa sui" spinozista. Parece como si una precomprensión schellingiana le obligara a interpretar o a traducir a esos términos el Yo de Fichte en esa dirección, con los que formalmente parece coincidir<sup>40</sup>. En este sentido hay un interesante matiz que permitiría confirmar hasta qué punto malinterpreta Schelling ya en este momento el principio de Fichte. Ya en el *ÜdB* emplea Fichte, a la hora de definir el Yo, una expresión que reaparecerá en la *GL*. Nos referimos a la expresión:

*"Ese enunciado es meramente cierto, esto es, es cierto porque es"<sup>41</sup>.*

Pues bien, en el ÜdM, y justamente para explicar en qué sentido puede entenderse el primer principio como absoluta causalidad, afirma Schelling:

*"Así nada puede ser meramente puesto, más que aquello mediante lo cual es puesto todo lo demás, nada puede ponerse a sí mismo, sino sólo aquello que contiene una meramente y originaria mismidad, y que es puesto no porque es<sup>1</sup> puesto, sino porque es lo que pone"<sup>42</sup>.*

El texto parece corregir directa y explícitamente aquel otro de Fichte. Y el significado de esa corrección es bien preciso, sobre todo puesto en relación con la noción de absoluta causalidad que Schelling trata de explicar. El término "porque" sobre el que hace descansar Fichte su caracterización del Yo remite a la autonomía absoluta del imperativo categórico, y en definitiva es consecuencia de la naturaleza práctica del Yo. Schelling en cambio parece desplazar el problema a la relación entre el incondicionado, *lo que pone*, y lo condicionado, *todo lo demás*.

La supuesta coincidencia con Fichte no puede ser, pues, sino formal, y esa coincidencia hubiera llegado más allá si Schelling hubiera sido realmente un discípulo de

---

<sup>1</sup> La negrita es nuestra

Fichte, es decir si realmente se hubiera dedicado a conocer la obra de éste. Pero ni el planteamiento inicial de Schelling es tal, a pesar de su adhesión, ni Schelling conocía de Fichte en este momento más que el programa, a partir del cual, a pesar de sus dotes de anticipación, le hubiera sido imposible penetrar el sentido profundo y las consecuencias de la WL, de cuya exposición en la GL ni siquiera llegará a poseer más que un conocimiento de la primera parte en el momento de redactar el *Vom Ich*<sup>43</sup>.

Pero este hecho tan evidente hoy para nosotros, no pareció ser tenido en cuenta por los protagonistas, lo que el propio Fichte parece confirmar siete años más tarde refiriéndose a las *Cartas filosóficas sobre Dogmatismo y Criticismo* de Schelling, las cuales ya en su momento le habían despertado la sospecha de que no había comprendido la WL<sup>44</sup>.

Pero si Fichte puede expresarse de ese modo en el cambio del siglo, es porque Schelling para entonces puede presentar ya un desarrollo de su pensamiento, en el que el punto de partida de 1794 ha encontrado una estación de llegada, en la cual, ahora ya sí, mediante un efecto multiplicador, se muestra cuan divergentes eran los inicios de uno y otro. O dicho de otro modo, esa divergencia inicial de Schelling sólo podía evidenciarse una vez que éste abandonara el plano formal que era el único elemento compartido en 1794. Ciertamente si Fichte hubiera leído las obras que su pretendido discípulo iba dando al público a partir de 1794, incluso el ÜdM, habría podido apreciar antes hasta qué punto hablaban ambos de cosas distintas. Pero no es usual que un maestro, tan entregado además a su tarea como Fichte, se ocupe de lo que escribe en su estela un discípulo mucho más joven. Sólo cuando la figura de este último y su obra maduren, cuando aparezcan obras que tratan de la divergencia entre ambos, sólo entonces se verá Fichte obligado a reparar en la distancia

insalvable entre ambos, cuyas raíces están en un malentendido inicial respecto de la verdadera relación entre los dos.

A nuestro entender la verdadera relación entre Fichte y Schelling a la altura de 1794, más allá de ese malentendido inicial, podría resumirse en los siguientes términos:

1.- En primer lugar, la adhesión de Schelling al proyecto de Fichte posee al menos dos fundamentos:

a) La fama creciente de Fichte, vinculada a la defensa de la libertad y de la Revolución, defensa que era compartida por los estudiantes de Tubinga entre los que se mueve Schelling.

b) El hecho de que Schelling y casi con toda seguridad de modo autónomo, hubiera orientado sus primeras reflexiones filosóficas hacia lo que podemos denominar la herencia kantiana, y en particular hacia la noción de sistema filosófica defendida por Reinhold, que es también el marco de Fichte.

La combinación de esos dos elementos permite comprender el impacto que debió causar en el joven Schelling la visita de Fichte a Tubinga y la lectura del ÜdM, figura y obra que en gran medida coincidían con los intereses de Schelling.

2.- En segundo lugar que la preexistencia de esos intereses, asentados en lo filosófico

en las figuras de Kant y Reinhold, de quienes era ya Schelling conocedor, condicionan sin embargo la interpretación que Schelling hace del programa de Fichte, y en particular la condicionan enmarcando la reflexión de Fichte en un ámbito "teórico" que es ajeno a la génesis del pensamiento de Fichte.

3.- En tercer lugar, y dado el escaso bagaje teórico de Schelling en aquel momento, su asunción del planteamiento de Fichte constituye literalmente un programa basado únicamente en la coincidencia formal en cuanto a la noción de sistema y al carácter incondicionado del primer principio del mismo.

4.- En cuarto y último lugar, que ese principio incondicionado formalmente idéntico al de Fichte parece apuntar ya a una concepción próxima a la que vimos en Hölderlin, es decir a una causalidad absoluta. Y decimos sólo parece apuntar porque Schelling, como señalábamos más arriba, no ha reflexionado aún en ese principio, pues está al comienzo de su pensamiento, lo que no es incompatible, sin embargo, con el hecho de que posea ya una concepción prefilosófica: precisamente la expresada en el *en kai pan* compartido en Tubinga<sup>45</sup>. A medida que desarrolle su pensamiento parece inevitable que desarrolle esta y no otra. Y a esta cuestión dedicaremos la sección siguiente.

Para ello debemos retomar ahora el hilo conductor de nuestro trabajo, es decir, la figura de Spinoza en estos años, lo que exige abandonar los límites de la relación entre Fichte y Schelling, y dejar el plano formal del ÜdM para acercarnos a la primera concreción que de ese programa de Schelling, esto es al *Vom Ich*.

## Notas al capítulo 12

1. El escrito "Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt", en SCHW, I, pp. 45-72, aparece en el Otoño de 1794 en Tübingen, mientras que el "Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingt im menschlichen Wissen", en SCHW, I, 1., pp. 73-168, aparece en 1795, llevando el prólogo la fecha del 29 de Marzo. Sobre la relaciones cronológicas entre estas primeras obras de Schelling y los dos primeros escritos de Fichte en Jena puede consultarse R. LAUTH, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, pp.9-16.

2. Cfr., sobre este punto el artículo de Oswaldo MARKET, en *Los comienzos filosóficos de Schelling*, en particular las páginas 99 y 100. "Resulta, pues, incuestionable el que Schelling ha iniciado la actividad filosófica de que dan cuenta los tratados, algunos de máxima relevancia, que se extienden al menos hasta 1800, declaradamente dentro del marco de referencia de la concepción fichteana", p. 100.

3. Del proceso de ruptura entre ambos en el cambio del siglo nos ocupamos en el capítulo 16 de nuestro trabajo.

4. Pues en esa ruptura ve Fichte un alejamiento de las posiciones propias de la WL, y en ningún caso el resultado de un punto de partida distinto. Todavía en Septiembre de 1799 considera como una prueba de la corrección de la WL el hecho de que Schelling tenga un público fiel de seguidores (cfr., FSCHBW, p. 68). El 2 de Agosto de 1800 habla de *nuestro plan crítico* al que vuelve a referirse en Octubre de ese mismo año frente a las pretensiones de Jacobi, Reinhold y Bardili de editar una revista *anticrítica* (cfr., Idem, pp. 76 y 101). El 3 de Octubre de ese mismo año considera las investigaciones sobre filosofía de la Naturaleza de Schelling, que todavía no ha estudiado, como el trabajo de un colaborador, y en este sentido reciben todo su apoyo y confianza (cfr., Idem, p. 90). Por su parte Schelling, en un momento en el ya se ha iniciado el proceso que terminará con la ruptura, señala que sus diferencias no son esenciales, y que en cuanto al primer principio están ambos de acuerdo (cfr., Idem, p. 111). Y en un momento ya muy avanzado afirma que la filosofía de Fichte no deja de ser una propedeútica (cfr., Ídem, p. 135), desmarcándose ya con ello definitivamente del sistema fichteano, pero asumiendo implícitamente que éste ha sido su punto de partida.

5. Cfr., *Sämtliche Werke*, XIX, pp. 613, 646, y 688-691.

6. En el mismo sentido se pronuncia Helmut GIRNDT, *Differenz des fichteschen und hegelschen Systems in der hegelschen Differenzschrift*, X-XI. Una enumeración de intérpretes en la línea de Hegel puede encontrarse en TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir...*, I, p. 61, nota 12.

7. SCHW, III, p. 5.
8. Cfr., *Kritische Studien. Über Schelling und Kulturphilosophie*, en especial los primeros capítulos.
9. Ingtraud GÖRLAND, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973.
10. Nos referimos a la obra ya citada, *Die Entstehung von Schellings Identitätphilosophie...*, que en realidad recoge distintos artículos publicados por LAUTH con anterioridad.
11. En el mismo sentido cabe citar la obra de Birgit SANDKAULEN-BOCK, *Ausgang von Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990.
12. En este sentido cabe citar a Gustav Leopold PLITT, quien refiriéndose al primer Schelling, en su *Schelling's Leben in Briefen*, p. 61, afirma: "Schelling había respirado demasiado en la atmósfera de Benito Spinoza como para dejarse encerrar en la estrechez del idealismo de Fichte". A pesar se ha dado, ya desde el siglo pasado, una tendencia a reconocer predominantemente la presencia de Spinoza en el llamado período de la Identidad, en el que esa presencia es manifiesta y evidente, y a menospreciar esa presencia en los primeros escritos. Ejemplo en este sentido es la *Disertación* de Rosa von Schirnhöfer, que con el significativo título *Vergleich zwischen den Lehren Schelling's und Spinoza's*, Zürich, 1889, limita ese análisis al período de la identidad. De hecho para ese período se acuñó el término "neospinozismo". Dado que la presencia de Spinoza es una constante en Schelling desde los primeros escritos, parece inevitable considerar que el llamado "neospinozismo" en torno a 1801 hunde sus raíces en esos primeros escritos, y en consecuencia parece obligado tener al spinozismo como un importante hilo conductor a la hora de seguir la trayectoria de Schelling.
13. Schelling entra en Octubre de 1790 (cfr., Horst FUHRMANS, *F.W.J. Schelling Briefe und Dokumente*, Band 1, 1775-1809, p. 9), y sale en Noviembre del 95 (cfr., Idem, p. 55), mientras que tanto Hölderlin como Hegel habían entrado en 1788 y dejan Tübingen en 1793.
14. Sobre la recepción de la Revolución francesa en el *Stift*, cfr., W. G. JACOBS, o.c., pp. 11-30, así como FUHRMANS, "Schelling in Tübinger Stift. Herbst 1790--Herbst 1795", en *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*, p. 59.
15. Cfr., FUHRMANS, "Schelling im Tübinger Stift...", pp.58-59.
16. Cfr., Idem, p. 66, y R. LAUTH, *Die Entstehung*, pp. 9-10.
17. Cfr., FUHRMANS, "Schelling im Tübinger Stift...", p. 61.
18. Sobre este punto puede verse nuestro artículo "Sobre Hölderlin y los comienzos del Idealismo alemán", en *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, 10 (1993), pp. 173-94.

19. Ciertamente tanto el escrito programático de Fichte como el de Schelling son "formales" en la medida que no presentan el sistema sino el programa y las exigencias del mismo, lo que no impide, sin embargo, hablar de un sesgo ontológico en ambos, que en el caso de Fichte se concreta en los rasgos que señalamos en su momento. Ello no impide considerar que, en efecto, el ÜdM de Schelling pueda considerarse más "gnoseológico" por contraposición al *Vom Ich*, que sería más metafísico (cfr., W. HARTKOPF, "Die Dialektik in Schellings Frühschriften", p. 8. Sobre todo si tenemos en cuenta que una de las características de Schelling, como el propio HARTKOPF señala, reside en la tendencia a equiparar ser y conocer (cfr., Ibid.), es decir, a traducir la gnoseología en ontología. En este sentido afirma Fritz MEIER: "Schelling piensa tanto gnoseológicamente en la línea de Fichte y Kant, como ontológicamente en la de Spinoza" (*Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling*, "Einleitung", I)

20. Cfr., SCHW, I, pp. 48-49.

21. Cfr., *Schellingiana Rariora*, p. 46.

22. El texto de referencia no aparece, sin embargo en la edición de las obras de Schelling de 1809, ni en la de SCHRÖTER. Cfr., Idem, pp. 46-49.

23. "Wenn nicht ganz, doch vielleicht tiefer, als es ihm ohne diess gelungen wäre, einzudringen", Idem, pp. 48-49.

24. El propio Schelling cita la *Reseña de Enesidemo* (cfr., SCHW, I, p. 49), un escrito que, orientado hacia Reinhold, prepara ya la presentación sistemática y ontológica del ÜdB, y oculta en gran medida el origen del pensamiento de Fichte, autónomo de Reinhold.

25. H. KNITTERMEYER habla, en este sentido, de un "pathos" fundamentalmente distinto entre ambos pensadores, y apreciable ya en este primer escrito (cfr., *Schelling und die Romantische Schule*, p. 49).

26. En el mismo sentido afirma I. GÖRLAND que el carácter de condición que la razón práctica tiene en Fichte frente a la teórica no ha sido comprendido por Schelling (cfr., o.c., p.32).

27. Aunque no hay una coincidencia absoluta es evidente que las líneas fundamentales del escrito están trazadas a partir del modelo ofrecido por Fichte en el ÜdB.

28. Cfr., SCHW, I, pp. 53-54.

29. Cfr., Ibid.

30. Cfr., en este sentido, M. BOENKE, *Transformation des Realitätsbegriffs: Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*, 1990, pp. 173-183.

31. Cfr., SCHW, I, pp. 56-57.

32. Cfr., o.c., pp. 17-18.

33. De hecho el nombre de Reinhold aparece repetidamente citado en el escrito, lo que contrasta con las pocas referencias a Fichte.

34. Cfr., en este sentido la obra de Hartmut KUHLMANN, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*, donde el autor concede considerable importancia a la recepción de Reinhold por Schelling, hasta el punto de afirmar que el ÜdB de Fichte significó para él una continuación de la *Filosofía fundamental* (p. 71).

35. En este sentido la obra de Hartmut KUHLMANN anteriormente citada se ocupa especialmente de esa presencia de Reinhold y del propio Kant anterior incluso a Fichte (cfr., o.c., pp. 41-59 y 65-71).

36. En 1935 había podido afirmar Emil STAIGER, refiriéndose a un pasaje del *Vom Ich*, que en él convierte Schelling el pensamiento primordial ("Urgedanke") de sus amigos (Hegel y Hölderlin) en el principio científico del movimiento espiritual de su época (cfr., Emil STAIGER, *Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling, Hegel und Hölderlin*, p. 25). Xavier TILLIETTE habla de estados de ánimo compartidos y de armonías espirituales y afectivas (cfr., Xavier TILLIETTE, *Schelling, I*, pp. 70-71). Manfred FRANK y Gerhard KURZ hablan de un diálogo entre ambos (cfr., Manfred FRANK und Gerhard KURZ, *Materialien*, "Einleitung", p. 8.). El propio Manfred FRANK afirma que la concepción fundamental de Schelling no es un descubrimiento original, sino que había sido presentada previamente por Hölderlin (cfr., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, p. 60). Más contundente es FUHRMANS, para quien: "Lo vivido en Tubinga por Hölderlin, por Hegel y por Schelling no fue un episodio sin consecuencias. Significó más bien, para todos ellos, el fundamento de todo su trabajo posterior", *Briefe und Dokumente*, I, p. 35.

37. Cfr., SCHW, I, p. 63.

38. Cfr., Idem, p. 57.

39. Cfr., FW, I, p. 136.

40. Cfr., O. MARKET, "La versión schellingiana...", pp. 106-107.

41. "Dieser Satz ist schlechthin gewiss, d.h., er ist gewiss, weil es gewiss ist", FW, I, p. 48.

42. "Nun kann nichts schlechthin gesetzt seyn, als das, wodurch alles andere erst gesetzt wird, nichts kann sich selbst setzen, als was ein schlechthin unabhängiges, ursprüngliches Selbst enthält, und das gesetzt ist, nicht weil gesetzt ist, sondern weil es selbst das *Setzende* ist", SCHW, I, p. 56.

43. Lo que el propio Schelling reconocerá más tarde en carta a Fichte de 3 de Octubre de 1801. Cfr., FSCHBW, p. 138.

44. Cfr., Idem, p. 125.

45. Harald HOLZ ve en el *síndrome* platónico del joven Schelling un elemento fundamental, junto con la recepción del spinozismo, para la comprensión de su evolución filosófica (cfr.,

*Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühschriften*, en especial capítulo II, pp. 19-63). También SANDKAULEN-BOCK señala como elemento valioso para la interpretación del ÜdM el *Comentario del Timeo de Platón* (cfr., o.c., p. 29)

## SECCIÓN II

### EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE SCHELLING

### Capítulo 13

## EL ESCRITO *SOBRE EL YO* Y LA PRIMERA CONCRECIÓN DEL PROYECTO FILOSÓFICO DE SCHELLING

### § 36. La tensión esencial del escrito *sobre el Yo*

¿Cómo explicar que en apenas unos meses la figura de Spinoza se convierta explícitamente en una pieza central del pensamiento de Spinoza? Porque, efectivamente, es esto lo que ocurre si comparamos el *ÜdM* y el *Vom Ich*. En el primero encontramos una única alusión a Spinoza, en la que éste aparece como discípulo de Descartes, mientras que en el segundo Spinoza ya posee al menos tanto relieve como Kant<sup>1</sup>.

En realidad esa en apariencia súbita importancia de Spinoza, no es tan súbita, y debe relacionarse con la penetración del spinozismo en Tübinga, fruto de la cual son también los documentos de Hölderlin que hemos analizado más arriba. Se trataría de una precomprensión<sup>2</sup> cuyos primeros síntomas hemos evidenciado ya en el *ÜdM*, y que se hacen explícitos en el *Vom Ich*, pero precisamente en el marco del proyecto filosófico de Fichte, y en esa medida también el de Kant, que es en ese momento la vanguardia especulativa alemana.

Que Schelling adopta, en efecto, ese marco venimos de mostrarlo en las páginas precedentes. Pero también se ha puesto de manifiesto en ellas que esa adopción de lo que

llamamos el marco fichteano era estrictamente formal por parte de Schelling, y sensiblemente modificado además al situar Schelling la cuestión del primer principio en el ámbito de la primera *Crítica* kantiana. Sin embargo en el primer escrito filosófico de Schelling apenas había una caracterización o concreción del contenido de ese primer principio. Es esta la que debemos buscar en el *Vom Ich*, lo que nos llevará a encontrarnos de nuevo con la figura de Spinoza. En la medida en que el *Vom Ich* supone un primer desarrollo del programa contenido en el *ÜdM*, esos tres elementos, la adopción formal del marco fichteano, su presentación a partir de la primera *Crítica*, y la configuración del primer principio, han de estar presentes en él.

Respecto de lo primero, si leemos el *Vom Ich* en continuidad con el *ÜdM* no cabe duda respecto de las pretensiones de mantenerse en el marco fichteano, por más que no se encuentre alusión alguna a Fichte a lo largo del *Vom Ich*, hecho del que se quejó en su momento el propio Fichte<sup>3</sup>. Esa continuidad entre las dos obras debería confirmar también el segundo elemento, es decir, el sesgo teórico, en términos de la primera *Crítica* dado por Schelling al marco de Fichte. En cuanto al tercer elemento, la concreción y caracterización del primer principio del sistema, el título mismo del escrito deja ya bien claro que ese es el contenido del *Vom Ich*.

Pues bien, en la medida en que la novedad de esta obra, lo que añade respecto de la anterior, es esto último, y en la medida en que esa presencia explícita de Spinoza es también una novedad, todo parece facilitar la interpretación de que Spinoza juega en la obra el papel de caracterizar y concretar el proyecto del *ÜdM*, de llenar de contenido lo que en el *ÜdM* no era sino la presentación formal de un proyecto filosófico. En este sentido fue el

propio Fichte el primero en ver en el *Vom Ich* una presentación spinozista de su sistema<sup>4</sup>. Y esa ha sido en gran medida también una de las interpretaciones mayoritariamente seguidas del *Vom Ich*. Schelling mismo y su hijo parecen haberla facilitado<sup>5</sup>. Ahora bien, de ser cierta esa caracterización y concreción spinozista de un proyecto en apariencia fichteano, ésta ha de ser problemática, puesto que, como sabemos, el propio Fichte había considerado al spinozismo como lo más opuesto a la WL.

En efecto, el prólogo de la obra se abre con una chocante apelación de Schelling dirigida a aquellos lectores que acostumbran a juzgar una obra no por el conjunto sino por expresiones aisladas que encuentran en la misma, sacada de contexto. Pero Schelling concreta inmediatamente el sentido de esa apelación. Su objetivo es evitar que tales lectores, al no hallar en esta obra la figura de Spinoza tratada como un *perro muerto*, según la expresión de Lessing, lleguen a la conclusión de que el autor ha pretendido rehabilitar el sistema del autor de la *Ética*. Contra tales lectores y en relación al trato dado por la obra a Spinoza, nos dice enseguida Schelling que su objetivo es precisamente superar y derribar desde su fundamento el sistema de Spinoza. Pero nos dice también que para él el sistema de Spinoza, a pesar de todos sus errores, resulta infinitamente más digno de respeto que muchos de los sistemas que circulan en el ámbito filosófico alemán<sup>6</sup>.

¿Cómo interpretar esa anticipada defensa ante una posible acusación de rehabilitar el sistema de Spinoza? ¿Cómo interpretarla sobre todo cuando el propio Schelling nos dice que su obra está dirigida a derribar desde su fundamento el sistema de Spinoza? ¿Y cómo interpretar a partir de esta última expresión el hecho de que la figura de Spinoza le parezca

a Schelling, "a pesar de todos sus errores", como infinitamente más digna de atención que la mayor parte de los sistema?

El texto pone de manifiesto una tensión, una ambigüedad en el tratamiento que Schelling hace de la obra de Spinoza. Por una parte es consciente de que su obra puede interpretarse como una rehabilitación del sistema de Spinoza. Por otra afirma que su objetivo no es otro que refutar ese sistema desde su principio.

Analicemos más de cerca esa tensión. En uno de sus extremos está la sospecha de que el *Vom Ich* pretenda rehabilitar la figura de Spinoza. En el otro la pretensión de Schelling de refutar ese sistema desde su fundamento. Entre ambos se sitúa la dignidad que Schelling otorga al juicio de Amsterdam. En cuanto al primer extremo, Schelling había comenzado por poner de manifiesto que esa sospecha sólo se despertaría en aquellos lectores que acostumbran a juzgar una obra sin atender al conjunto y por expresiones extraídas de su contexto. Es, pues, el conjunto de la obra el que puede y debe evitar la sospecha. Pero, ¿cuál es el contexto general de la obra? Sin duda el que viene definido por el *ÜdM*, que constituye el grado de mayor generalidad, y respecto del cual el *Vom Ich* se presenta como un aspecto, aunque decisivo, que no es otro que la caracterización y presentación del primer principio anunciado en el *ÜdM*. Dicho con otros términos, las alusiones que a lo largo de la obra hará Schelling a la filosofía de Spinoza, vinculadas la mayor parte a la caracterización del primer principio incondicionado<sup>7</sup>, deben entenderse siempre referidas a un sistema de la libertad en el marco fichteano en el que ya se había situado formalmente Schelling en el *ÜdM*. Deben referirse, por tanto, a un sistema opuesto al dogmatismo acabado, el de Spinoza, según la definición que de éste ya habían dado Kant, Reinhold y Fichte.

Es, pues, ahí donde hay que situar la pretensión de refutar el sistema de Spinoza. Puesto que Schelling ha asumido, formalmente al menos, el marco sistemático de Fichte, y éste se presenta como el sistema criticista más acabado, en el que el Yo como primer principio se opone a la cosa, resulta coherente que Schelling pretenda y afirme haber refutado el sistema de Spinoza desde su mismo fundamento, es decir, desde el Yo como lo opuesto a la sustancia.

Por tanto es ese marco asumido por Schelling en el ÜdM en los términos que vimos en la sección anterior, lo que constituye uno de los extremos de la tensión que estudiamos, lo que se demuestra indirectamente porque es a ese marco general a lo que Schelling apela para disipar la sospecha, y directamente por su afirmación de haber refutado el spinozismo.

En cuanto al otro extremo, en la medida en que se opone a un marco formal asumido por Schelling, podemos deducir ya que esa alusión y la correspondiente sospecha han de moverse en el ámbito material, es decir, en el de un contenido que, a pesar de la caracterización general y nominal del sistema, se aproxima a Spinoza tanto como para poder infundir sospechas de que pretende rehabilitar el sistema de éste.

Ahora bien, esa aproximación a Spinoza no podía ser consciente para el propio Schelling, que afirma su pretensión de refutar al autor de la *Ética*. Al referirnos al ÜdM, tuvimos ocasión de señalar que su spinozismo obedecía más a una precromprensión filosófica que al fruto de una reflexión, y apuntamos entonces a la concepción hölderliniana de un spinozismo leído desde Kant, y pusimos de manifiesto la vinculación entre esa precromprensión y el sesgo teórico dado por Schelling a la cuestión del sistema, lo que

marcaba ya una diferencia decisiva frente a Fichte, y facilitaba la incorporación subrepticia del elemento spinozista en su lectura de Fichte.

Pues bien, inmediatamente después de la alusión a Spinoza que acabamos de analizar, afirma Schelling el carácter autónomo y original de su propio pensamiento para enfrentarnos inmediatamente con lo que él considera el intento fundamental de la obra:

*"He intentado presentar los resultados de la filosofía crítica en su reconducción a los últimos principios de todo saber"<sup>8</sup>.*

Para, a continuación, decirnos que ese último principio falta en la filosofía de Kant, puesto que cada síntesis remite en Kant a una anterior, hasta llegar a la síntesis de unidad de la conciencia en general, que, a su vez, sólo resulta comprensible por remisión a una más alta y absoluta unidad, y que su obra, la de Schelling, pretende presentar precisamente ese principio expresado en la más alta unidad<sup>9</sup>.

Schelling, se ha vuelto a situar, pues, y nada menos que en la presentación del propósito general de la obra, en el ámbito kantiano, y dentro de éste en el de la primera *Crítica*, por más que haga también alusiones en el prólogo a la filosofía práctica, alusiones que en último término se formulan desde la filosofía teórica. Ello parece reforzar y confirmar uno de los polos de la tensión que estábamos analizando. Si el objetivo del *Vom Ich* no es otro, según el propio Schelling, que llevar hasta su principio último los resultados de la *filosofía crítica*, si su reflexión se sitúa en el ámbito de la *filosofía crítica*, entonces no puede rehabilitar el sistema de Spinoza. Antes al contrario, deberá refutarla desde su fundamento,

porque el spinozismo no es sino el dogmatismo llevado al delirio.

Y sin embargo lo que Schelling entiende aquí por *filosofía crítica* está mucho más próximo a lo que entendía Hölderlin en *Juicio y Ser*, a una lectura ontológica de la KrV, que a la concepción práctico transcendental de Fichte.

Si, como decimos, el *Vom Ich* es la primera concreción del programa esbozado en el ÜdM, y una concreción que se realiza mediante la explicitación del *en kai pan* al nivel del primer principio, entonces toda la obra, el *Vom Ich*, no puede sino estar atravesado por la tensión que abre el prólogo de la misma. El primer extremo de esa tensión ha quedado suficientemente definido mediante la asunción formal del marco y del programa fichteano, mediante la presentación que Schelling hace de su objeto en términos de la filosofía de Kant, incompatibles ambos, en principio con el spinozismo.

Del otro extremo, de la asunción spinozista, no poseemos por el momento más que el indicio dado por la sospecha que el mismo Schelling teme despertar. Más arriba dijimos que era el contenido mismo del *Vom Ich* el que debía convertir en hecho probado ese simple indicio. Ahora bien, ese contenido del *Vom Ich* ha sido resumido por Schelling en los términos que venimos de ver, es decir, como la búsqueda de un primer principio en el interior de la filosofía kantiana, capaz de dar cuenta de los resultados de ésta. Y semejante expresión, aislada del contexto, no parece diferir en mucho de aquella otras de Fichte según las cuales Kant ha presentado los resultados pero no las premisas del sistema, y que resume una vez más el marco formal de Fichte al que Schelling se adhiere. Y, sin embargo, esa afirmación contiene ya y exige el otro extremo de la tensión. Porque Fichte se refiere ahí a

la filosofía de Kant en su conjunto, mientras que Schelling lo sitúa en el ámbito de la primera *Crítica*. Presentar esa cuestión en un ámbito semejante significa buscar un principio de la experiencia, del saber, que no es ya el saber mismo. Pero un fundamento semejante, puesto que se busca desde el interior de la *Crítica*, no puede ser transcendente sino inmanente. Schelling cree estar en el proyecto de Reinhold y Fichte. Pero de Reinhold no puede decirse que buscara un fundamento de la realidad y sí sólo del sistema de Kant. El que se dedicara únicamente a esa tarea es lo que provocó las críticas de Fichte y Schelling. Reinhold se limita únicamente a ver en la representación el hecho más general del sistema kantiano, y pretende, en consecuencia, fundar en ese hecho todo el sistema. Pero un hecho no es principio, como bien vio Fichte. Un principio debe ser incondicionado, no un hecho. Fichte retoma, pues, el proyecto de Reinhold, y asienta su principio en el incondicionado del sistema de Kant: la libertad. Fichte se sitúa, pues, más allá de la primera *Crítica*, y trata de dar unidad al sistema desde la segunda. Que esto fuera posible o correcto en el sistema de Kant es cuestión que no podemos abordar ahora. Lo decisivo es que al caracterizar el incondicionado en términos de la libertad ha abandonado el lenguaje teórico para expresar la relación entre principio y principiado. Su principio contiene en sí toda la realidad pero no es real él mismo, aborda una concepción de la realidad no conceptuable ya en términos de la primera *Crítica*, razón por la cual Fichte se ve obligado a formular una nueva ciencia que es la WL.

En cambio ese mismo incondicionado situado en términos de la primera *Crítica*, no necesita ni puede ya alcanzar esa nueva concepción de la realidad, esa nueva ciencia fichteana. Cuando Schelling traslade ese incondicionado, en apariencia fichteano, a la filosofía teórica, entonces principio y principiado aparecen en un ámbito que no es ya el de Fichte. De este modo la formulación misma del problema en términos kantianos, tal como

la hemos visto en el prólogo, contiene ya todos los elementos de la tensión que estudiamos. Pues de una parte, como vimos, se sitúa explícitamente en el marco inaugurado por la filosofía de Kant, pero a la vez rebasa inmediatamente ese marco y apunta hacia un principio cuyas características coinciden con la recepción que vimos hacer a Hölderlin de la doctrina de Spinoza a través de Jacobi.

Pero, a la luz de aquel texto de Hölderlin, Spinoza y Kant no resultaban incompatibles de un modo tan evidente. La causalidad inmanente de Spinoza aparecía en ese ensayo armonizada con el carácter finito del conocimiento en el ámbito de la representación, donde la primera causa se expresaba mediante las formas finitas. La primera causa se situaba en un plano ontológico, que no tenía porqué ser incompatible con el gnoseológico que representaría Kant. Desde una lectura semejante, correcta o no, la búsqueda del primer principio parece situarse en el interior de la subjetividad, pero a la vez parece ir más allá de ésta, aunque no de modo trascendente, sino inmanente.

Nada tiene, pues, de extraordinario que Schelling considere compatible ese principio con el de Fichte. Se trata de un primer principio, de un absoluto e incondicionado, es uno y contiene toda realidad:

*"Todo lo que es sólo en la medida en que es puesto en el Yo ,  
y fuera del Yo no hay nada"<sup>10</sup>.*

Una afirmación que sólo cobra sentido en el caso de Fichte, sin embargo, en el marco de su filosofía práctica, que Schelling todavía desconoce. En el contexto de Schelling, en

cambio, esa afirmación sólo cobra sentido desde una causalidad inmanente en sentido ontológico, muy próximo al de Spinoza, pero leído desde Kant, lo que constituye precisamente el ámbito del que procede el joven Schelling, el de una concepción de la "divinidad" compartida con sus compañeros del *Stift*. Si el marco fichteano le había aportado la forma, ese universo de Tubinga le aporta el elemento material. La tensión que hemos señalado es tensión entre esa materia y esa forma.

Pero a la altura del *Vom Ich* ese elemento formal tiene todavía el peso suficiente como para que Schelling deba negar a Spinoza, pues, como sabemos, Fichte y Kant habían convertido a éste en el representante del dogmatismo acabado. Sin embargo ya a lo largo del *Vom Ich*, es decir, en la concreción del principio, el desarrollo del elemento material llevará a Schelling a rebasar el marco formal mismo, es decir, a cuestionarse incluso la distinción misma entre criticismo y dogmatismo tal como ésta aparece en los términos de Kant y Fichte. Esta tarea, anunciada ya en el *Vom Ich*<sup>11</sup>, la llevará Schelling a cabo en las *Cartas filosóficas sobre Dogmatismo y Criticismo*. Y sólo a partir de éstas estará Schelling en condiciones de replantearse el marco formal mismo para hacerlo compatible con el elemento material, que acabará por tomar primacía en la medida en que el sistema se define a partir de su caracterización, pues estamos ante un primer principio. El resultado será la filosofía de la Identidad.

Pero nos hallamos todavía en el momento inicial de ese proceso, y cabe decir también que en un momento de cierta confusión por parte de Schelling en la medida en que:

- a) Identifica el proyecto de Fichte con la posibilidad de conciliar la causalidad

inmanente con la primera *Crítica*.

b) Sabe que el sistema de Spinoza es formalmente incompatible con el de Fichte, puesto que éste parte del Yo y aquel de la cosa.

Un documento de extraordinario valor a la hora de analizar esta situación es la carta a Hegel de febrero de 1795, escrita apenas dos meses antes de la redacción del prólogo, y que por tanto debemos considerar simultánea a la redacción del escrito mismo. En ella los dos elementos de la tensión que hemos detectado en el prólogo, aparecen explicitados por el propio Schelling de un modo manifiesto, por lo que su análisis parece inevitable a fin de confirmar la hipótesis desde la que nos hemos acercado al *Vom Ich*<sup>12</sup>.

### § 37. La carta a Hegel del 4 de febrero de 1795

Encontramos en este texto una confesión dirigida a un amigo, una confesión sobre la evolución intelectual del propio Schelling, y que en esa medida constituye un documento valiosísimo para comprender los elementos en juego en este momento crucial para nuestro análisis, pues en un escrito de esas características Schelling no se ve obligado a tomar las precauciones que toma ante un escrito dirigido al público. Y así, mientras que en aquel prólogo se defiende de cualquier ataque de Spinozismo, esta carta gira en torno a una afirmación:

"!Entre tanto me he hecho spinozista!"<sup>13</sup>.

A efectos de analizar su contenido podemos dividir la carta en dos núcleos temáticos, íntimamente relacionados, sin embargo. La primera parte de la carta está dedicada a responder cuestiones ya contenidas en una carta anterior de Hegel, de finales de Enero de ese mismo año<sup>14</sup>. La segunda parte está dedicada a explicar y describir las últimas conclusiones a las que Schelling ha llegado en el ámbito filosófico. Se trata casi de un esquema expresado en pocas líneas acerca de nociones como sistema, primer principio y filosofía. Pero antes de pasar al análisis de esa segunda parte, que es la que a nosotros nos interesa especialmente, es importante destacar ya que el elemento de transición entre las dos partes de la carta es nada menos que Lessing, el Lessing de Jacobi, y a través de él Spinoza. En efecto, las críticas que Schelling comparte con Hegel frente a los intentos de rehabilitar el dogmatismo a través de la prueba moral<sup>15</sup>, culminan en la carta con la siguiente expresión:

*"Tampoco para nosotros valen ya los conceptos ortodoxos de Dios"*<sup>16</sup>.

Lo que no es sino una cita casi literal de la misma expresión de Lessing a Jacobi, y que también Hölderlin había recogido en el breve ensayo *Acerca de las Cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza*. Esa expresión está aquí utilizada por Schelling antes de comenzar la exposición de su propio sistema, exposición que comienza en la línea siguiente en estos términos :

*"!Entre tanto me he hecho spinozista!"*

La segunda parte de la carta, es decir, la de la exposición de su sistema, no es otra cosa que la explicación de esa frase entre exclamaciones. En efecto:

*"no te sorprendas", le dice a Hegel, "inmediatamente vas a escuchar cómo..."<sup>17</sup>.*

Literalmente la explicación de su sistema es la del proceso mediante el cual se ha hecho spinozista. Pero enseguida encontramos la primera sorpresa:

*"... para Spinoza el mundo (el objeto simplemente en oposición al sujeto) era todo, para mí lo es el Yo"<sup>18</sup>.*

¿Cómo es posible que al tratar de explicar su spinozismo comience por decirnos que, mientras que para Spinoza el mundo es todo, para él lo es el Yo? ¿Puede una explicación, en este caso la de su spinozismo, comenzar por contradecir aquello que precisamente trata de explicar? ¿O es que no hay tal contradicción? Aparentemente la hay, y la hay en términos sin duda muy próximos a los del Fichte el primer párrafo de la GL. Pero si avanzamos en la argumentación de Schelling, esa apariencia cede paso a una comprensión más compleja de las relaciones entre la filosofía de Kant y la de Fichte con respecto a Spinoza.

*"La verdadera diferencia entre la filosofía crítica y la dogmática - continúa Schelling - me parece a mí que reside en*

*que la primera parte del Yo absoluto (no condicionado aún por ningún objeto), mientras que la segunda parte del absoluto objeto o No Yo. La última conduce en su más alta consecuencia al sistema de Spinoza, la primera al de Kant*<sup>19</sup>.

Momentáneamente la aparente contradicción llega su punto más alto. Schelling contrapone, en términos que nos resultan ya familiares, el sistema de Kant al de Spinoza. Unas líneas más arriba, en la misma carta, ha caracterizado la filosofía de Kant como un amanecer, pero ha afirmado a la vez que él, Schelling, que pretende culminar ese amanecer, se ha hecho spinozista.

Y, sin embargo, llegados a este punto la contradicción empieza a desvanecerse, porque inmediatamente después nos dice Schelling:

*"La filosofía debe partir de lo incondicionado"*<sup>20</sup>.

A la luz de lo cual queda claro que, según Schelling, al menos un elemento común tienen el criticismo y el dogmatismo, y es que ambos coinciden en el punto de partida: el Absoluto. El criticismo del Yo absoluto, el dogmatismo del Objeto absoluto, donde Absoluto designa en ambos casos lo incondicionado. Pero, continúa Schelling, no resulta indiferente situarse en el Sujeto absoluto o en el Objeto absoluto:

*"... ahora la pregunta es donde reside lo incondicionado, si*

*en el Yo o en el No Yo. Si se decide esa pregunta entonces se decide Todo*"<sup>21</sup>.

A primera vista semejante alternativa parece innecesaria, puesto que lo Absoluto no puede residir ni en un objeto ni en un sujeto. Dicho en otros términos, resulta contradictorio, en principio, hablar de un Objeto o un Sujeto absolutos. Schelling parece iniciar el camino de una solución a la contradicción inicial mediante la noción de Absoluto, pero al iniciar ese camino introduce una nueva contradicción encerrada en los términos Sujeto y Objeto absolutos.

Ahora bien, esta contradicción parece salvable si tenemos en cuenta que aquello de lo que está hablando Schelling, al referirse a un Sujeto o a un Objeto absolutos, no es el Absoluto mismo o el Todo mismo, sino sólo sendos puntos de partida de sistemas distintos para aproximarse al elemento común y compartido: el Absoluto, el Todo.

*"Si se decide sobre esta pregunta, se decide sobre el Todo",*

La decisión no implica que un punto de partida sea más absoluto que el otro, sino sólo el modo de acercarse a lo Absoluto:

*"Para mí el más alto principio de la filosofía es el puro absoluto Yo, esto es en tanto mero Yo, aún no condicionado por objeto alguno, sino puesto por libertad. El alfa y omega de toda filosofía es la libertad"*<sup>22</sup>.

Ese Todo, ese Absoluto, parece, pues, concebido en Schelling, en términos de libertad. Con ello no sólo es fiel a Fichte, sino a sus propias convicciones que son también las de una época que exalta la libertad. Pero hay que preguntarse ahora por qué Schelling necesita de un rodeo semejante para afirmar la libertad. Y la respuesta a esta pregunta debe tener en cuenta:

1.- Que está tratando de mostrar a Hegel el proceso por el que se ha hecho spinozista, intentando evitar la sorpresa que ha podido producir en su amigo una información semejante.

2.- Que el sistema de Spinoza aparece en el contexto de la época, resultado a la vez de dos siglos de teología y de la configuración kantiana y fichteana, como un sistema que niega la libertad.

3.- Que según el sistema de Fichte, y al que formalmente se adhiere Schelling, no hay más que dos sistemas, siendo el de Spinoza el más opuesto al suyo.

Podemos considerar que, en efecto, al afirmar Schelling la libertad en esos términos, se ha liberado de la supuesta contradicción que parece atravesar la carta? ¿No parece que, ateniéndonos a la formulación de Fichte, de la que Schelling se hace eco aquí una vez más, hace definitivamente insalvable esa contradicción? ¿Cómo puede Schelling haberse hecho spinozista, es decir, haberse adherido a un sistema que niega la libertad, y decir a la vez que la libertad es el alfa y omega de la filosofía?

Parece difícilmente creíble que un pensador de la talla de Schelling, y aún en una

carta, incurra en absurdos tan manifiestos. "No te sorprendas" le había dicho a Hegel, lo que demuestra hasta qué punto era consciente de la situación. Más aún, su argumentación, que tratamos de analizar, está dirigida precisamente a disipar esa sorpresa. Y para ello partía del tópico sobre Spinoza, señalaba después una concepción del Absoluto compatible con Kant y con Spinoza, y se proclamaba finalmente partidario de la libertad, razón por la cual situaba el punto de partida en el Yo absoluto. Y todo ello desde el marco de referencia que podíamos llamar kantiano-fichteano. En realidad no podía hacerlo desde otro, dado que el mismo Schelling se había situado desde el ÜdM en ese. Por tanto su "sorprendente" spinozismo debe moverse en ese marco.

Spinoza parte del Absoluto, pero no del Yo. Schelling, como Kant y como Fichte, parte del Absoluto, pero del Yo absoluto, y ello en la medida en que el Yo es puesto por la libertad. El problema no es, pues, otro que el de la libertad. Pero, ¿admitiendo un punto de partida erróneo de Spinoza, supuesto que es una concesión al tópico y al programa de Fichte, se sigue de ello necesariamente que el sistema de Spinoza niegue la libertad?

Tanto el sistema de Kant como el sistema de Spinoza son sistemas de lo Absoluto, nos ha dicho. El Absoluto no se pone, pues, en cuestión por un sistema u otro. Si el Yo absoluto como punto de partida tiene preferencia para Schelling es porque afirma la libertad y la afirma directamente como principio. Pero ese Absoluto que es independiente de los sistemas aparece en Schelling vinculado a la libertad, de manera que en la medida en que tanto el sistema de Kant como el de Spinoza son sistemas del Absoluto, en esa medida los dos son sistemas de la libertad<sup>23</sup>. En efecto, el Yo era considerado por Schelling como principio sólo en la medida en que no era condicionado por ningún objeto, sino "puesto por

la libertad". Libertad e incondicionado se coimplican.

Pero el Objeto absoluto spinozista, ese aparentemente contradictorio Objeto absoluto spinozista, es tan incondicionado, y por tanto tan libre como el Yo, ese aparentemente contradictorio Sujeto absoluto kantiano.

¿Dónde está entonces la diferencia? ¿Por qué parte Schelling del Yo? ¿Por qué distinguir entre Objeto y Sujeto absolutos? La respuesta es que su spinozismo ha de hacerse compatible con el planteamiento que Schelling considera de Kant y Fichte, razón por la cual volver sin más a Spinoza sería impensable. Para Schelling ser spinozista -("entre tanto me he vuelto spinozista")- es serlo en el programa de Kant y Fichte, es decir, su explicación de spinozismo es la explicación de la compatibilidad entre Kant-Fichte y la concepción spinozista. De ahí que el *Vom Ich* esté atravesado y definido por esa tensión que tratamos de concretar en esta carta a Hegel. Para hacer posible esa compatibilidad está obligado a partir del Absoluto, que es lo que ambos sistemas, como nos había dicho, comparten. Pero de un Absoluto en términos de Yo absoluto, a fin de salvar la libertad. La clave está, pues, en lo que debemos entender por ese Yo absoluto.

*"El Yo absoluto comprende una infinita esfera del ser absoluto, en la que se forman esferas finitas, que mediante la limitación de la esfera absoluta tienen lugar a través de un objeto (esfera de la existencia - filosofía teórica). En ésta se da condicionalidad, y lo incondicionado conduce por ello a*

*contradicción*"<sup>24</sup>.

Este lenguaje no es, desde luego, fichteano. El Absoluto aparece desde el primer momento presentado en términos ontológicos, y las expresiones recuerdan incluso a Spinoza, pues encontramos un Absoluto análogo al Dios spinozista que se expresa mediante esferas no absolutas sino finitas, como los modos de Spinoza. Esa esquemática descripción - nos dice Schelling - corresponde a la filosofía teórica, pero a una filosofía teórica concebida desde la finitud. Desde la filosofía teórica no puede, por tanto, rebasarse la finitud:

*"Pero nosotros debemos romper esos límites, es decir, debemos salir de la esfera finita para llegar a la infinita (filosofía práctica). Esto exige la ruptura de la finitud y nos conduce hacia el mundo suprasensible. (Lo que era imposible para la filosofía teórica en la medida en que nacía mediante el objeto, eso lo realiza la filosofía práctica)"*<sup>25</sup>.

Así pues, la diferencia entre filosofía teórica y filosofía práctica es entendida por Schelling en los siguientes términos: la filosofía teórica reconoce lo Absoluto y la tensión entre lo finito y lo infinito, pero no puede rebasar la finitud, y no puede en la medida en que es ella misma la que constituye la finitud mediante el objeto. Como quiera que es necesario, por la práctica, rebasar esa finitud, entonces corresponde a ésta última alcanzar la infinitud mediante el deber. Pero este mundo suprasensible sólo podemos encontrarlo como Yo absoluto, puesto que sólo éste ha mostrado la esfera infinita.

*"No hay para nosotros más mundo suprasensible que el absoluto Yo"<sup>26</sup>.*

Ahora bien estas últimas afirmaciones, que en definitiva vienen a probar su punto de partida, a saber, el Yo absoluto en términos de libertad como lugar de lo incondicionado, estas afirmaciones están hechas desde el plano de la finitud y en esa medida no alcanzan ellas mismas lo Absoluto. Lo Absoluto es presupuesto por Schelling y como tal no es ni objeto ni sujeto, es independiente de los sistemas que traten de aproximarse a él desde la filosofía. Pero la finitud debe rebasar sus límites, debe tender a la infinitud, y eso sólo puede hacerlo, nos dice Schelling, partiendo del Yo absoluto:

*"Para nosotros no hay más mundo suprasensible que el Yo absoluto".*

El Yo absoluto no es, por tanto, el Absoluto en sí, sino sólo el Absoluto para nosotros. Pero el punto de vista de Schelling es aquí el del nosotros, de ahí que el más alto principio deba ser ese aparentemente contradictorio Yo absoluto, pues sólo este permite pensar el tránsito desde la finitud, es decir, sólo este hace pensable, en el marco kantiano en el que Schelling se sitúa, la praxis, la libertad:

*"Para mí el principio es el Yo puro absoluto en cuanto es puesto por la libertad".*

Schelling juega aquí, pues, en los dos planos que serán los decisivos de su filosofía: lo Absoluto y la finitud. Como quiera que él se sitúa en el de la finitud, lo Absoluto se convierte en el Yo absoluto. "el Yo absoluto abarca la esfera del ser absoluto", de modo que en el Yo absoluto es lo Absoluto desde el punto de vista de la finitud.

Y así llegamos a la conclusión de su razonamiento, de un razonamiento que comenzó citando a Lessing:

*"... tampoco para nosotros valen los conceptos ortodoxos de la divinidad...entre tanto me he vuelto spinozista".*

La conclusión que cierra el razonamiento es la siguiente:

*"Dios no es nada más que el Yo absoluto, esto es el yo en la medida en que ha negado todo lo teórico, en que lo teórico es = 0. La personalidad procede de la unidad de la conciencia. La conciencia no es posible sin objeto; pero para Dios, esto es para el Yo absoluto, no hay ningún objeto, pues dejaría entonces de ser absoluto. Por tanto no hay ningún Dios personal, y nuestro más alto impulso es la destrucción de nuestra personalidad, tránsito hacia la absoluta esfera del ser, pero que no es posible en la eternidad. De ahí que sólo sea posible una aproximación práctica al Absoluto y de ahí la inmortalidad. Debo terminar. Salud, Escribe pronto<sup>27</sup>".*

Cerrado así el razonamiento comprendemos enseguida por qué Schelling le dice a Hegel: no te sorprendas. En efecto, cuando llegamos a la conclusión vemos hasta qué punto es posible que el Dios de Spinoza, Dios no personal y que Schelling reconoce como el suyo al hacerse spinozista, sea compatible con la filosofía de Kant y Fichte, tal como el propio Schelling las entiende. Porque, efectivamente, nos ha mostrado, enlazando elementos de Fichte, Kant y Spinoza, que la concepción spinozista de la divinidad es la suya. Y de hecho este y no otro es el pensamiento central de la carta. Los demás giran en torno a él, lo aclaran, lo explican, y lo hacen además, o lo intentan, desde elementos tomados de la filosofía de Kant y de Fichte. Pero esos distintos elementos kantianos o fichteanos (El Yo absoluto, la libertad en términos en principio kantianos, el papel de la práctica, la relación entre filosofía teórica y práctica) se integran en una conclusión difícilmente compatible con la filosofía de Kant e incluso con la de Fichte. Kant nunca habría admitido que el Yo = Dios como Absoluto o principio de la filosofía. En ningún caso habría admitido Fichte que el objetivo final del impulso ético fuera la destrucción de la personalidad. Pero si Schelling llega a estas conclusiones es precisamente porque sobre ese marco formalmente kantiano o fichteano está pensando en realidad el Dios de Spinoza.

Y es este marco, que sin duda asume sinceramente, el que le ha llevado a una distinción entre Yo absoluto y Objeto absoluto. Decíamos más arriba que en ningún momento había afirmado Schelling que la filosofía de Spinoza fuera incompatible con la libertad, y más aún, que según su razonamiento tanto el Yo absoluto, como el Objeto absoluto, en la medida en que ambos eran incondicionados, eran por definición libres, es decir, absolutos. " Para mí el principio es el Yo puro en cuanto no condicionado" De las definiciones III, VI y VII del Libro I de la *Ética* de Spinoza no se llega a otra conclusión:

*"Se llama libre aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar".*

Y Schelling caracteriza el Yo puro como "no condicionado por un objeto sino puesto por la libertad". Y nos preguntábamos entonces por qué establecía Schelling esa diferencia. Si lo Absoluto era libre por definición: ¿por qué el Yo absoluto debe convertirse en principio, y precisamente en virtud de la libertad, alfa y omega de la filosofía? La respuesta pasa por un elemento kantiano que Schelling quiere aquí conciliar con Spinoza. La noción de objeto pertenece a la filosofía teórica, separada por un abismo de la filosofía práctica. El Objeto absoluto no puede ser principio porque su comprensión rebasa el marco kantiano y es transcendente en este sentido. Por más que el Dios de Spinoza, un Dios libre por definición, lo que no puede haber pasado por alto a Schelling, sea el suyo, su descripción no puede hacerse en el ámbito de la representación, en el ámbito de la *filosofía crítica*, en el de la primera *Crítica*, que es en el que Schelling se ha situado. Para llegar de nuevo al Dios de Spinoza hay que salir del ámbito de la finitud, y eso sólo es posible "para nosotros" desde la praxis, es decir a partir del Yo absoluto. Pero el resultado último no es otro que el de, paradójicamente, negar la propia personalidad, la finitud. Si ese resultado fuera alcanzable, lo que Schelling niega en esta carta, entonces el Yo absoluto dejaría de tener sentido, pues no existiría ya un "para nosotros", una finitud, y por tanto tampoco la consiguiente distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica, sino sólo Dios, infinito. Ni Objeto absoluto, ni Sujeto absoluto, sino Absoluto sin más. La sustancia de Spinoza, es, pues, el Dios de Schelling, pero desde el marco kantiano ese Dios sólo encuentra su

expresión en el Yo absoluto. Schelling como Kant y como Fichte olvida aquí la dimensión práctica del pensamiento de Spinoza y ve en ella sólo un conjunto de enunciados teóricos. Juzga a Spinoza desde Kant, pero en lugar de acusar de dogmatismo, como Kant, al Dios de Spinoza, lo hace abandonar el terreno de la filosofía teórica, el del objeto, y le da la forma del Yo absoluto de Fichte<sup>28</sup>.

En realidad el propio Schelling confirma en el *Vom Ich*, y de un modo explícito que es la concepción de la filosofía teórica la que le impide partir del Objeto absoluto. Si se supone que Dios, en la medida en que es determinado como objeto, es fundamento real de nuestro saber, entonces cae él mismo, en cuanto objeto, en la esfera de nuestro saber finito, y no puede ser para nosotros el más alto punto del que depende este saber. Pero tampoco podemos saber ni nos sirve lo que Dios supiera sí mismo, sino qué es para nosotros en relación a nuestro saber<sup>29</sup>. Y la respuesta ya la conocemos: Dios es para nosotros, en relación a nuestro saber el Yo absoluto.

*"... probar objetivamente que el Yo es incondicionado, significa probar que es condicionado"*<sup>30</sup>.

El Yo en cuanto debe ser incondicionado tiene que estar fuera de toda esfera de lo objetivo. Así lo confirma en una nota a pie de página:

*"Dios no puede ser para mí el fundamento real de todo mi saber, en la medida en que es determinado como objeto, porque a través de ello él mismo cae en la esfera del saber"*

*condicionado. Si por el contrario no fuera determinado como objeto sino como Yo entonces sería en todo caso fundamento real del saber. Pero una tal determinación de Dios es imposible en la filosofía teórica... Debo admitir necesariamente que Dios es para sí absoluto fundamento real de sus saber, pero no para mí, pues para mí, en la filosofía teórica no es determinado como yo sino como objeto"<sup>31</sup>.*

En definitiva no niega la divinidad del Dios spinozista, ni su libertad, niega únicamente, acorde siquiera en eso con Kant y Fichte, que sea posible para nosotros esa libertad y esa divinidad, y, por tanto, que sea accesible en términos de objeto. Si queremos presentar ese fundamento último del saber y del ser, el Yo tal como viene definido en el comienzo mismo de la obra, debemos hacerlo en términos del Yo absoluto.

"!Entre tanto me he hecho spinozista.., pero no te sorprendas!", le ha dicho a Hegel. Mi Dios es el Dios de Spinoza, pero no te sorprendas porque es posible traducir ese Dios al lenguaje de Kant y de Fichte, es decir, es posible afirmar ese Dios sin caer en el dogmatismo, sin rebasar los límites de la *filosofía crítica*. Por eso al final de la carta encontramos la ecuación que resume ese esfuerzo de síntesis: Dios es el Yo absoluto. Con ello, y a pesar de todas las apariencias, a pesar del marco y las precauciones tomadas por Schelling, queda claro que su primer principio no es, no puede ser el de Fichte, que su comprensión ha sido del mismo ha sido en términos de divinidad próxima a la de Spinoza. Más aún, del análisis de la carta que nos queda por realizar veremos aparecer ya una crítica implícita al principio de Fichte que será después, años más tarde la crítica explícita de

Schelling a Fichte. Una crítica que tiene su origen precisamente en el hecho de que el primer principio de Schelling es otro que el de Fichte. Y esa diferencia fundamental que ejemplifica la situación gira en torno a la conciencia.

### § 38. El Absoluto y la conciencia

Una primera observación en este punto nos lleva a recordar que si bien el Yo absoluto parece referirse al sujeto, no define en realidad al sujeto, de quien Schelling nos decía que era tan condicionado como el objeto<sup>32</sup>, sino a Dios en el saber humano. *Sobre el Yo o sobre lo incondicionado en el saber humano* es el título de la obra, que se expresará, más tarde en las *Cartas filosóficas sobre Dogmatismo y Criticismo* como *lo eterno en nosotros*. Semejante caracterización es coincidente una vez más en lo formal con la de Fichte. Recordemos de nuevo las palabras de éste en la primera parte de la GL:

*"Esta unidad está en su sistema, el error consiste en que cree deducirlo de la filosofía teórica, donde sólo debía hacerlo desde la filosofía práctica. Su más alta unidad la encontraremos en la Wl de nuevo, pero no como algo que es, sino como algo que debe ser producido por nosotros... Sólo hay dos sistemas completamente consecuentes, el crítico que reconoce esos límites, y el spinozista que los sobrepasa".*

Expresiones todas ellas de las que no parece apartarse Schelling en la carta que comentamos, ni en el primer párrafo del *Vom Ich*. Y sin embargo, esa coincidencia es una vez más formal y superficial. El hecho de que Spinoza piense esa unidad desde la filosofía teórica -según Fichte- es una consecuencia de su punto de partida mismo. No reside en ello, pues, el argumento central que diferencia ambos sistemas. Esa cuestión, la del carácter teórico, aparece en el texto de Fichte como un término medio que conduce a la conclusión de que sólo hay dos sistemas, criticismo y dogmatismo, y de que éste último sobrepasa las fronteras de la filosofía de Kant. La premisa mayor, el punto de partida de Fichte es que el Dios de Spinoza:

*"... niega completamente la conciencia pura... Para él el Yo no es simplemente porque él es, sino porque otra cosa es... Separa la conciencia pura y la empírica. La primera la sitúa en Dios, que de suyo nunca es consciente, puesto que la conciencia pura nunca llega a ser empírica, y sitúa la última en las modificaciones de la divinidad"<sup>33</sup>.*

Por tanto, nos viene a decir Fichte, se sitúa en un terreno en el que no posible contradecirle, pero que carece de fundamento, pues "¿qué le autoriza entonces a salir de la conciencia empírica"? Y a continuación vuelve a aparecer aquella expresión según la cual el error de Spinoza es haber buscado el primer principio en la filosofía teórica y que parece ser un diagnóstico coincidente con el de Schelling.

Ahora bien, hemos mostrado más arriba que el punto de partida y la originalidad de

Schelling respecto de Fichte es que sitúa el problema del primer principio en el ámbito de la filosofía teórica de Kant. ¿Cómo explicar entonces que el Yo absoluto de Schelling, en los términos que venimos de ver, aparezca precisamente por exigencias de la práctica? ¿No ha excluido precisamente Schelling el punto de partida de Spinoza por el hecho de que no puede Dios aparecer a la vez como objeto y como incondicionado, es decir por el hecho de ser un principio teórico? Debemos preguntarnos ahora qué papel juega esta cuestión en la argumentación de Schelling. En la de Fichte en realidad juega el papel de un momento de la argumentación. La premisa de la que Fichte parte es que para Spinoza el Yo *no es porque es sino porque otra cosa es*, en definitiva "sitúa la conciencia pura en Dios". Pero en Schelling esa premisa no aparece por ninguna parte. Más aún la concepción de Schelling parece incurrir en el mismo supuesto que Fichte critica de Spinoza:

*"Tampoco para nosotros valen los conceptos ortodoxos de la divinidad... Dios no es otra cosa que el Yo absoluto... la personalidad surge a través de la conciencia. Pero la conciencia no es posible sin objeto; pero para Dios, esto es, para el Yo absoluto no hay ningún objeto, pues entonces dejaría de ser absoluto. Por tanto no hay ningún Dios personal, y nuestro más elevado impulso es la destrucción de nuestra personalidad, tránsito hacia la esfera del absoluto ser".*

De manera que Schelling, al igual que el Spinoza criticado por Fichte, sitúa al Yo absoluto en Dios, y en un Dios que carece de conciencia de sí, en una "absoluta esfera del ser". He aquí su principio. Es natural entonces que la crítica de Schelling a Spinoza que se

da también en esta carta no puede hacerse depender de la premisa de la que hizo depender su crítica Fichte. A pesar de ello Schelling desemboca en aquella crítica en la que sí coincide con Fichte: el Dios de Spinoza se sitúa en el ámbito teórico. Sin embargo ese elemento común entre Fichte y Schelling respecto de Spinoza tiene en cada uno de ellos distintas consecuencias. Mientras que para Fichte lo que se sigue de ahí es que el principio de Spinoza no puede ser fundado, pues ¿cómo sale después de la conciencia empírica?; para Schelling el problema está en que lo incondicionado no puede expresarse en términos de objeto, porque dejaría de ser incondicionado.

Ciertamente el Yo puro de Fichte es también un incondicionado, pero en la medida en que sólo era alcanzable desde la praxis es decir desde la libertad kantiana, en esa medida expresa una *Thathandlung*. En el caso de Schelling sabemos que ese incondicionado ha sido extraído de una reflexión situada en el ámbito de la primera *Crítica*. Así, a pesar de los conclusiones a las que llega, a pesar de que afirme el Yo absoluto en virtud de la libertad, su definición misma de lo incondicionado tiene un carácter teórico, y su apelación a la praxis es ella misma teórica.

La noción clave para comprender aquí la diferencia, y con ello penetrar el verdadero sentido y alcance del primer principio de Schelling es precisamente la noción de conciencia, la cual aparece como decisiva en la crítica de Fichte a Spinoza, y no aparece sin embargo en la de Schelling. Mientras que para Fichte la expresión conciencia pura va ligada a la perspectiva práctica en la que ha elaborado su sistema, para Schelling el término conciencia aparece ligado siempre al objeto y por tanto al ámbito de la teoría, lo que demuestra una vez más que su concepción y comprensión del sistema de Fichte está dada desde la teoría, y lo

que explica que el ideal práctico por excelencia de Schelling sea ya en esta carta la destrucción de la personalidad. Mientras que para Fichte el primer principio, en la medida en que viene dado desde la praxis, está dado en la conciencia pura como expresión de la libertad, para Schelling la libertad se sitúa más allá de toda conciencia. Si todavía configura aquí su Dios como un Yo absoluto no será sólo por concesión a Fichte, aunque formalmente también por eso.

Fichte parte de la conciencia pura, en cuanto expresión de la libertad, y declara sin fundamento el sistema de Spinoza porque, nos dice, "niega la conciencia pura ", porque su Yo no es *porque es* sino porque *algo, (la sustancia) es*, porque la sitúa en Dios, y hecho esto ¿cómo puede salir después de lo dado en la conciencia empírica? Eso sólo podría haberlo alcanzado partiendo de la praxis y no de la teoría. Pero Schelling ya en este momento ha establecido su primer principio en un Dios sin conciencia (ni pura, ni empírica), y ha colocado junto a él el universo de lo finito, como lo fundado por aquél, y en cuyo ámbito aparece, como fundamento para nosotros, el Yo absoluto. Pero al situar el fundamento más allá del sujeto y del objeto, el problema de su filosofía no puede ser el de la relación entre Yo y No yo, o entre teoría y praxis. Este problema aparece ahora como secundario, siendo el verdadero problema el de las relaciones entre ese ámbito incondicionado y el condicionado<sup>34</sup>, y no concebidos éstos, a pesar de sus afirmaciones sobre la práctica, en términos de praxis sino en términos de teoría, es decir de causalidad absoluta. Algo que, como vimos, estaba ya dado incluso en el ÜdM.

Porque, en efecto, también esta cuestión es una constante en el pensamiento de Fichte, pero en éste es la praxis la que resuelve, y la praxis en Fichte se construye a través de la

relación entre un Yo y un no Yo, nociones que veremos aparecer cada vez con menos frecuencia en Schelling, para quien lo decisivo será en adelante la relación entre dos instancias, en una de las cuales se sitúa el Absoluto, y en la otra el objeto y el sujeto, ambos al mismo nivel, el de lo condicionado, el de lo finito, el de la conciencia. De ahí que, ya en posesión el sistema de la Identidad, es decir, ya en posesión de un sistema desarrollado a partir de ese principio, el sistema de Fichte sea para Schelling un sistema de la conciencia, un Idealismo subjetivo.

Pero esa concepción implícita en la carta a Hegel es la que estaba ya presente en las críticas de Hölderlin a Fichte<sup>35</sup>. No repetiremos aquí el proceso que explicaba la relación entre esa crítica y el pensamiento de Spinoza. Recordaremos únicamente el esquema de la misma tal como aparece en *Urteil und Sein* y en carta a Hegel, es decir tan sólo algunos días antes de la carta de Schelling que comentamos.

El núcleo argumental de ambos textos venía a ser en definitiva, que el *Ich bin*, suponía una separación entre objeto y sujeto, mediante la cual surgía la autoconciencia. En *Urteil und Sein* : "Cómo puedo decir yo soy sin autoconciencia. En la carta a Hegel: "Entonces en el Yo no es pensable ninguna autoconciencia...". En *Urteil und Sein* se llegaba a la conclusión de que el Yo soy no era el absoluto "ser", y en la carta se llevaba al absurdo al Yo de Fichte.

Pues bien, ambos argumentos los encontramos expresados, casi en lo mismos términos, en Schelling. En el primer párrafo del *Vom Ich* nos dice:

*"Precisamente por eso, porque el sujeto sólo es pensable en relación al objeto, y el objeto en relación al sujeto, ninguno de los dos puede contener lo Absoluto"<sup>36</sup>.*

Un texto perfectamente coherente con el final de la carta a Hegel:

*"La conciencia no es pensable sin objeto. Para Dios, esto es, para el Absoluto no hay ningún objeto, pues dejaría de ser absoluto ..tránsito hacia el absoluto Ser".*

En el mismo sentido, en el párrafo 3 del *Vom Ich* nos dice Schelling:

*"Lo incondicionado entonces no puede residir ni en la cosa en general, ni tampoco en aquello que puede llegar a ser cosa, en el sujeto, sino sólo en aquello que no puede llegar a ser cosa, esto es, si hay Yo absoluto, en el Yo Absoluto"<sup>37</sup>.*

El Yo absoluto de Schelling está muy próximo en su concepción al "ser" de Hölderlin en sus críticas a Fichte. Ser absoluto y Yo absoluto se definen ambos por la exclusión de cualquier distinción entre sujeto y objeto, y en esa medida son previos ambos a la conciencia y a la autoconciencia<sup>38</sup>, que se define por esa separación<sup>39</sup>.

Pero al situarse ambos en un lugar previo a la conciencia, tanto a la pura como a la

empírica<sup>40</sup>, se sitúan precisamente en el lugar que Fichte había criticado de Spinoza en el primer párrafo de la GL:

*"Más allá de nuestro principio, en el sentido apuntado, va Spinoza. No niega la unidad de la conciencia empírica, pero niega la conciencia pura...su sistema es plenamente coherente, pero carece de fundamento".*

Como vimos, Hölderlin había utilizado la noción de intuición intelectual para caracterizar ese momento anterior a la conciencia, absoluto "ser". En el párrafo 8 del *Vom Ich* vemos a Schelling caracterizar en los mismos términos esa instancia, aunque la denomina Yo Absoluto, anterior a cualquier escisión y a cualquier conciencia:

*"Pensad en general que el Yo, en la medida en que cae en la conciencia no es puro absoluto Yo, que no se da para el Yo ningún objeto, y que mucho menos puede llegar a ser objeto. La autoconciencia presupone el peligro de perder el Yo"<sup>41</sup>.*

Para evitar ese peligro Schelling sitúa al Yo en la intuición intelectual, en los mismos términos, por tanto, que Hölderlin. La argumentación de Schelling es como sigue: el Yo se pone a sí mismo mediante absoluta libertad, pero puesto que ese ponerse a sí mismo no debe caer en la autoconciencia, es decir, no debe pensarse como objeto, pues caería en la esfera de lo condicionado, pero tampoco como concepto, pues caería igualmente en esa esfera,

entonces ha de ponerse en una intuición, pero no en una sensible donde sería una vez más condicionado, y concluye:

*"... por tanto el Yo es determinado por sí mismo como puro Yo en la intuición intelectual"<sup>42</sup>.*

Y en el párrafo 9 vincula la unidad del Yo a la intuición intelectual:

*"... aquellos que nunca han elevado su yoidad hasta la intuición intelectual deben encontrar absurdo ese principio, que el Yo sólo puede ser uno"<sup>43</sup>.*

Sin embargo, esa caracterización en términos tan próximos a los de Hölderlin, pretende ser fiel a Fichte, y se mantiene al menos formalmente en la marco del proyecto fichteano, hasta el punto de conservar el término Yo para un principio bien distinto al de Fichte, y este hecho marca una diferencia decisiva frente a Hölderlin. Este por las mismas fechas en las que Schelling publica el *Vom Ich*, ha criticado abiertamente el pensamiento fichteano desde posiciones en gran parte análogas a las de Schelling. Schelling, en cambio, aún compartiendo esa posición pretende mantenerse en el ámbito de Fichte, y considera el principio de éste como su principio. Semejante estado de cosas no podía ser muy duradero en un espíritu inquieto como el de Schelling, y lo cierto es que, motivado o no por discrepancias surgidas con Hölderlin<sup>44</sup>, en su siguiente escrito, las *Cartas filosóficas sobre Dogmatismo y Criticismo*, Schelling tratará de resolver la tensión que parece dominar el *Vom Ich*, y al hacerlo dará un paso más en la evolución de su pensamiento.

## Notas al capítulo 13

1. La cuestión del spinozismo del *Vom Ich* es uno de los temas debatidos por la literatura dedicada a este período de la obra de Schelling. [En relación con ello lo es también la intención formulada por Schelling en carta Hegel de Enero del 95 de escribir una "ética a la Spinoza". En este sentido afirmaba el siglo pasado R. HAYM, que si bien el *Vom Ich* no es todavía esa ética a la Spinoza, contiene ya el programa (cfr., o.c., pp. 564-65). Sobre las dificultades de ese proyecto se ocupa KNITTERMEYER (cfr., o.c., pp. 51-52), y más recientemente A. PIEPER en "*Ethik a la Spinoza. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling*", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 31, 545-564]. Para TILLIETTE en menor medida, quien se opone a la caracterización spinozista del escrito hecha por el hijo de Schelling (cfr., o.c. p. 73-74), y sobre todo para SANDKAULEN-BOCK (cfr., o.c., p. 38 n 66), ese spinozismo, de existir, debe matizarse para ser entendido más bien como deudor de Jacobi. KRONER (cfr., o.c., p. 540), F. MEIER (cfr., o.c., p. 17), HOLZ, aunque éste de forma muy matizada (cfr., o.c., pp. 43-45), y BOENKE (cfr., o.c., p. 197), parecen decantarse por reconocer el spinozismo del *Vom Ich*. Sorprendentemente GÖRLAND (cfr., o.c.), Adolf SCHURR, que recoge sin embargo la carta a Hegel de 4 de febrero del 95 (cfr., *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, pp. 98-99) y de hecho polemiza con MEIER respecto de un posible spinozismo en el *Vom Ich* (cfr., Idem, p. 101), y FRANK (cfr., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*) no mencionan a Spinoza para referirse a éste escrito, ni a este período. Por su parte LAUTH parece reconocer implícitamente algún elemento spinozista, en la medida en que cita la carta de Fichte a Reinhold de 2 de Julio de 1795 y la carta a Hegel en la que Schelling confiesa haberse hecho spinozista, pero lo cierto es que su interés está más en mostrar el carácter dogmático del Idealismo de Schelling, que en mostrar su origen spinozista (cfr., *Die Entstehung...*, pp. 17-21).

2. En este sentido FUHRMANS, refiriéndose a la convivencia de Hölderlin, Hegel y Schelling en Tübingen, afirma: "lo vivido en Tübingen no fue ni para Hölderlin, ni para Hegel, ni para Schelling, un episodio insignificante. En ello se realizó más bien el fundamento de todo su trabajo subsiguiente", "Schelling im Tübinger Stift...", *Briefe und Dokumente*, I, p. 73.

3. Cfr., O. MARKET, "La versión schellingiana...", p. 111, nota 5, y p. 113.

4. Cfr., FBW, carta 246.

5. Cfr. TILLIETTE, *Schelling...*, I, p. 71.

6. Cfr., SCHW, I, pp. 75- 76.

7. Este primer principio aparece definido a lo largo del escrito en términos muy próximos a los de la sustancia de Spinoza, en términos de unidad (cfr. SCHW, I, p. 106), totalidad (Idem, p. 110), sustancia (Idem, p. 116), absoluta potencia (Idem, p.120), eternidad (Idem., p. 126); y en muchos casos con alusiones directas a Spinoza (cfr., entre otros, Idem., p. 109, p. 118, p. 120, y pp. 127-28 en nota); y siempre mediante argumentos que muestran un claro paralelismo con los de la *Ética*.
8. "Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Prinzipien alles Wissens darzustellen", SCHW, I, p. 76.
9. "... und diese selbst wieder nur durch einer höhere absolute Einheit begriffen wird", Idem, p. 78.
10. Cfr., FW, I, p. 99.
11. En este sentido afirma TILLIETTE que la indiferencia teórica de los dos sistemas, criticismo y dogmatismo, está ya prefigurada en el *Vom Ich*. Cfr., *Schelling...*, I, p. 75.
12. LAUTH considera esta carta un resumen del escrito (cfr., *Die Entstehung...*, p. 17. En el mismo sentido, TILLIETTE, o.c., I, p. 75.
13. "Ich bin indessen Spinozist geworden", *Briefe und Dokumente*, II, p. 65.
14. Cfr., Idem, pp. 60-63.
15. Ese rechazo de la Teología como freno a la libertad de pensamiento, constituye un argumento más en favor del spinozismo de los jóvenes *Stifter*. Cfr., A. PIEPER, o.c., p. 547.
16. "Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr", *Briefe und Dokumente*, II, p. 65.
17. Ibid.
18. "Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt)- *Alles*, mir ist es das *Ich*", Ibid.
19. "Der eigentliche Unterschied der kritischen und der dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, dass jene vom absoluten (noch durch kein bedingten) Ich, diese vom absolutem Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische", Ibid.
20. "Vom *Unbedingten* muss die Philosophie ausgehen", Ibid.
21. "Nun fragt sich's nur, worin dies Unbedingte liegt, im Ich oder in Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist *Alles* entschieden", Ibid.
22. "Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine, absolute Ich, d.h. das Ich, inwiefern es blosses Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch *Freiheit* gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit", Ibid.

23. En *Las Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Schelling se refiere al sistema de Spinoza como capaz de fundar la libertad "con toda facilidad e incluso con mayor precisión". Edición castellana: F.W.J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Edición bilingüe, Edición y traducción de Helena CORTES y Arturo LEYTE. Introducción de Arturo LEYTE y Volker RÜHLE, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 133.
24. "Das absolute Ich befasst eine unendliche Sphäre des Absoluten Seins, in dieser bilden sich *endliche* Sphären, die durch *Einschränkung* der absoluten Sphäre durch ein Objekt entstehen (Sphären des Daseins- theoretische Philosophie.) In diesen ist lauter Bedingtheit, und das Unbedingte führt auf Widersprüche", *Briefe und Dokumente*, II, p. 65.
25. "Aber wir *sollen* diese Schranke durchbrechen, d.h. wir sollen aus der endlichen Sphäre hinaus in die *unendliche* kommen (*praktische* Philosophie). Diese fordert also Zerstörung der Endlichkeit und führt uns dadurch in die übersinnliche Welt. (Was der theoretischen Vernunft unmöglich war, sintemal sie durch das *Objekt* geschwächt war, das tut die praktische Philosophie)", *Ibid.*
26. "Es giebt keine übersinnliche Welt für uns als die des absoluten Ichs", *Ibid.*
27. "Gott ist nichts als das absolute Ich, das Ich, insofern es *Alles* theoretische zernichtet hat, in der theoretischen Philosophie also =0 ist. Persönlichkeit entsteht durch Einheit des Bewusstseins. Bewusstsein aber ist nicht ohne Objekt möglich; für Gott aber, d.h. für das absolute Ich gibt es *gar kein* Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu sein.- Mithin gibt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unserer Persönlichkeit, Übergang in die absolute Sphäre des Seins, der aber in die Ewigkeit nicht möglich ist; - daher nur *praktische* Annäherung zum Absoluten, und daher - *Unsterblichkeit*. Ich muss schliessen. Lebe wohl. Antworte bald!", *Ibid.*
28. En definitiva no lo comprende o lo malinterpreta en términos muy próximos a la divinidad. Cfr., O MARKET, "La versión schellingiana...", p. 113.
29. Cfr., SCHW, I, p. 89.
30. "Objektiv beweisen dass das Ich unbedingt sey, hiesse beweisen, dass es bedingt ist", SCHW, I, p. 91.
31. "Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissen seyn, insofern er als *Objekt* bestimmt ist, weil er dadurch selbst in die *Sphäre des bedingten* Wissens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nichts als Objekt, sondern als=Ich bestimmen, so wäre er allerdings Realgrund meines Wissens. Aber eine solche Bestimmung Gottes ist in theoretischen Philosophie unmöglich. Ist aber selbst in der theoretischen Philosophie, die Gott als Objekt bestimmt, doch zugleich eine Bestimmung seines Wesens=Ich nothwendig, so muss ich allerdings annehmen, dass Gott für sich absoluter Realgrund seines Wissens sey, aber nicht für mich, denn für mich ist er in der theoretischen Philosophie nicht bloss als *Ich*, sondern auch als Objekt bestimmt, da er hingegen, wenn er= Ich ist, *für sich selbst* gar kein Objekt, sondern nur Ich ist", *Idem*, p. 92.
32. Cfr., *Idem*, p. 95.

33. FW, I, pp. 100-101.

34. SANDKAULEN-BOCK señala en este sentido que la verdadera problemática y el hilo conductor del *Vom Ich* es ya la relación entre incondicionado y condicionado, si bien considera que se trata de una problemática tomada fundamentalmente de Jacobi (cfr., o.c., pp. 41-42), quien constituiría el verdadero punto de referencia de Schelling. En otro momento hemos tenido ocasión de señalar la dificultad de hacer depender de Jacobi un pensamiento que en todo se opone a las pretensiones fundamentales de Jacobi.

35. Cfr., M. FRANK, *Eine Einführung...*, p. 62.

36. "Eben desswegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keines von beiden das Unbedingte enthalten", SCHW, I, p. 89.

37. "Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem was gar kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein absolutes *Ich* gibt, nur im absoluten *Ich* liegen", Idem, pp. 90-91.

38. M. FRANK afirma a este respecto: "...esto es, la autoconciencia sólo puede concebirse como irreflexiva coincidencia de ambos *relata*", *Eine Einführung*, p. 56. En un sentido análogo se expresa Adolf SCHURR al señalar que la autoconcepción de la conciencia no puede ser incondicionada para Schelling, y que lo incondicionado ha de residir en una autoposición anterior a ésta (cfr., o.c., p. 101). Sin embargo ambos autores no dejan de proponer en alguna medida un modelo de autoconciencia solidario con la concepción de HENRICH que ve en el problema de la autoconciencia el problema clave del Idealismo. Superar el modelo de la autoconciencia, que en la interpretación de Hölderlin y Schelling, y más tarde de Hegel, sería supuestamente el de Fichte, supone acudir a otra instancia. A nuestro entender esta no es otra que la concepción spinozista que ni FRANK, ni HENRICH parecen tener en cuenta. La noción de intuición intelectual contiene ciertamente una estructura análoga a la de la autoconciencia, pero la contiene en la medida en que constituye la expresión del principio en el ámbito de la finitud. Más allá de ese ámbito, donde reside el principio en sentido ontológico, no cabe una estructura semejante. El hecho de que Hölderlin primero, y más tarde Schelling asignen un carácter estético a la intuición intelectual, revela ya hasta que punto pretenden superar incluso en ésta cualquier modelo de autoconciencia.

39. Jacinto RIVERA DE ROSALES también niega esa implicación entre conciencia y separación, y habla de un primer acto de conciencia que sería prerreflexivo y sintético. Cfr., "La imaginación trascendental y el proyecto de transformación romántica", p. 153.

40. Cfr., FW, I, p. 97.

41. "Bedenkt ihr überhaupt, dass das Ich, insofern es im Bewusstseyn vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, dass es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und das es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann? Selbstbewusstsein setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren", SCHW, I, p. 104.

42. "*Das Ich also ist für sich selbst als blosses Ich in intellektualer Anschauung bestimmt*", Idem, p. 105.

43. "Die sich noch nie zur intellektuellen Anschauung ihres Selbst erhoben haben, müssen diesen Satz, dass das Ich nur Eines sey, freilich ungereimt finden", Idem, p. 107.

44. Las discrepancias entre Schelling y Hölderlin aparecen documentadas en distintos momentos de la correspondencia de uno y otro, particularmente en la de Hölderlin, y se concentra en torno al encuentro que presumiblemente tuvo lugar entre los dos en Stuttgart (cfr. FUHRMANS, *Briefe und Dokumente*, I, p. 56). Sin embargo es poco el material del que disponemos para concretar con certeza el contenido de esas discrepancias. FUHRMANS considera el *Más antiguo programa para un sistema del Idealismo alemán* como un fruto de esa estancia (cfr., Idem., p. 57). Dada esa escasez de datos que poseemos ninguna de las interpretaciones dadas hasta ahora sobre esas discrepancias deja de ser una especulación. Entre otras cabe citar las de FUHRMANS (cfr., Ibid.), WEGENAST (cfr., o.c., pp. 55-106), FRANK (cfr., *Materialen*, pp.8-11), TILLIETTE (*Schelling...*, I, pp. 91-93). En cuanto al *Más antiguo programa para un sistema del Idealismo alemán*, ha dado lugar desde su publicación por ROSENZWEIG en 1917 a una rica, importante y compleja literatura, en la que el punto central de la discusión viene girando en torno a la autoría del texto, atribuida ya a Hegel, ya a Schelling, o al propio Hölderlin. La fecha de su redacción, en ningún caso anterior a 1795 (cfr., F.P.HANSEN, "*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*". *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, pp. 347 y ss. y p. 474) indica que a pesar de su importancia como documento, y a pesar de lo que el nombre dado al mismo parece evocar, no estamos ante el documento originario y decisivo del Idealismo. Los escritos del propio Schelling, algunos tan importantes como las *Cartas sobre Dogmatismo y criticismo*, y especialmente los *Ensayos* de Hölderlin analizados más arriba, parecen en ese sentido más decisivos. Y a este respecto hay que decir que mientras en estos últimos documentos el spinozismo aparece como una clave insoslayable, el *Más antiguo programa* no sólo carece de referencias explícitas a ese spinozismo, sino que incluso parece contrariar el espíritu del mismo en los mencionados escritos de Hölderlin y Schelling. La referencia, contenida en el primer párrafo, a una creación del mundo a partir de la nada se enfrenta directamente a la concepción inmanente que domina el pensamiento de Schelling y del propio Hölderlin en este momento. Otro tanto cabe decir en lo que afecta al carácter práctico que el "sistema" tiene para el autor del fragmento, sobre todo si lo comparamos con *Urteil und Seyn*. Ciertamente el énfasis estético del escrito concuerda mejor con la concepción de ambos, pero éste aspecto, a pesar de su importancia, es menos decisivo que el spinozismo a la hora de determinar la evolución posterior de Schelling, la cual dependerá en gran medida, y con ella el curso ulterior del Idealismo, de su recepción ontológico-spinozista del primer principio de Fichte.

## Capítulo 14

### LA RECONSIDERACIÓN DEL PROBLEMA EN LAS CARTAS *FILOSÓFICAS SOBRE DOGMATISMO Y CRITICISMO*

#### § 39. Introducción

No es tan sencillo, sin embargo concretar el contenido de las discrepancias entre Hölderlin y Schelling. A nuestro entender estas pueden derivar únicamente de la ambigüedad que preside el *Vom Ich*. Pues ambigüedad aquí significa precisamente que Schelling no acaba de decantarse por el sistema de Spinoza, sino que lucha por mantenerse en el marco fichteano, y de hecho sigue valiéndose de la terminología de éste para caracterizar un principio que como sabemos está bien alejado del Yo fichteano<sup>1</sup>. En realidad podríamos decir que el *Vom Ich*, al presentar el principio de la filosofía en términos spinozistas inaugura inmediatamente un nuevo problema. Si el Yo es concebido ya en términos de una identidad prerreflexiva, el problema es determinar la relación entre el principio y el principiado. Este problema que en realidad va a ser el hilo conductor de la filosofía de Schelling hasta su culminación en la filosofía de la Identidad, y más allá de ésta incluso en el tránsito que supone *Filosofía y Religión*, no encuentra una respuesta satisfactoria en el escrito<sup>2</sup>. Y no la puede encontrar porque, encerrado en la tensión que hemos tratado de poner de manifiesto, Schelling se ha ocupado únicamente de expresar el contenido del principio, y ni siquiera ha tenido tiempo de reflexionar en las dificultades que supone integrar ese contenido en el marco

formal del pensamiento de Fichte. Eso exige una distancia que Schelling no puede tomar todavía en esta obra dedicada precisamente a desarrollar uno de los polos de la tensión entre esos dos elementos.

Sin embargo el siguiente escrito de Schelling revela ya que ha tomado conciencia de las dificultades que encierra una filosofía del Yo en términos spinozistas en el marco de un sistema transcendental. Ese escrito al que nos referimos son las *Cartas filosóficas sobre Dogmatismo y Criticismo*. Curiosamente el escrito tiene el mismo punto de arranque que la carta a Hegel de febrero de 1795. Allí Schelling se había afirmado spinozista precisamente en el proceso explicativo que trataba de negar toda posibilidad de una recuperación dogmática de la prueba de la existencia de Dios mediante el uso del argumento moral kantiano. Pues bien las PhB están concebidas con la explícita intención de refutar cualquier intento de regreso al dogmatismo mediante el uso del argumento kantiano. Este proyecto había sido emprendido por dos profesores de Schelling en el *Stift* de Tubinga. Storr y Flatt, declarados adversarios del kantismo, no desperdiciaron sin embargo la ocasión de servirse de la propia doctrina kantiana para rehabilitar la prueba de la existencia de Dios<sup>3</sup>. A esos intentos se había referido Hegel en la carta de finales de Enero de 1795 dirigida a Schelling, quien le respondió precisamente con la declaración de spinozismo que conocemos. En las PhB la intención declarada de refutar esa nueva forma de dogmatismo no va a ser sino el umbral para hacer frente al verdadero problema que el desarrollo filosófico de Schelling enfrenta ahora: el de la relación que existe entre el contenido y forma de su proyecto filosófico, es decir el de la tensión y la ambigüedad no resuelta, sino más bien explicitada a lo largo del *Vom Ich*.

Que la refutación de ese nuevo dogmatismo debía conducirle al problema de la relación entre el spinozismo y el sistema de Fichte, parecía inevitable si tenemos en cuenta que:

1.- El sistema de Fichte, en la medida en que es la culminación del sistema de Kant, debe llevar a sus últimas consecuencias la refutación de cualquier forma de dogmatismo

2.- Schelling ha vinculado explícitamente en la carta a Hegel de Febrero del 95 la superación de ese nuevo dogmatismo con su declarada conversión al spinozismo.

Desde tales presupuestos la refutación del nuevo dogmatismo en forma de prueba moral evidencia lo que la *Doctrina de la ciencia* y el spinozismo de Schelling tienen en común, y ese rasgo común no es otro que su dependencia de la filosofía trascendental kantiana. Algo que sería inadmisibile desde la perspectiva de un Fichte, quien en la GL ha opuesto su sistema al de Spinoza como dos modelos únicos de filosofar, pero que sin embargo es coherente con el modo de acercarse a Spinoza que hemos visto en Hölderlin, y que a nuestro entender, compartido por Schelling, constituye el verdadero suelo desde el que éste inicia su trayectoria filosófica. De manera que el tema inicial de las PhB era el que mejor podía explicitar la tensión esencial del *Vom Ich* y condensada en toda su profundidad la carta a Hegel de Febrero del 95.

En realidad las PhB pueden ser consideradas como un desarrollo y una maduración de los problemas contenidos en aquella, así como una reconsideración general del problema

de la filosofía una vez caracterizada, desde el punto de vista del contenido, la noción de primer principio tomada de Fichte y Reinhold, es decir, una vez que Schelling ha tomado conciencia de los rasgos spinozistas contenidos en su noción del Yo, que había tratado formalmente en el ÜdM. En esa medida la obra constituye una reconsideración conjunta de la trayectoria de Schelling hasta ese momento y un esfuerzo por integrar los elementos en torno a las cuales se ha vertebrado esa trayectoria, pero todo ello organizado en torno al problema pendiente en el *Vom Ich*<sup>4</sup>, el de las relaciones entre la esfera de lo finito y lo infinito. Si el *Escrito sobre la posibilidad* se había ocupado formalmente de la noción de sistema y de primer principio, adhiriéndose al sistema de Fichte, si el *Vom Ich* había caracterizado materialmente el contenido de ese primer principio en términos spinozistas, es evidente que la reflexión sobre el camino recorrido debía conducir a Schelling a una ponderación conjunta de ambos sistemas. Pero desde el camino recorrido por Schelling resulta igualmente evidente que esa ponderación conjunta de la *Doctrina de la Ciencia* y del spinozismo ha de tener como presupuesto una cierta equiparación de ambos. Pues bien esta equiparación la va a hacer depender Schelling de aquella filiación común respecto de Kant.

#### § 40. Lo Absoluto y el punto de vista de la finitud

La tesis fundamental de las PhB en este sentido es que la KrV no constituye en sí misma un sistema sino solamente el canon para todos los posibles sistemas:

*"Nada me parece más adecuado para probar qué poco se ha captado hasta ahora por la mayoría el espíritu de la KrV, que esa general creencia de que sólo un sistema es propio de la misma, puesto que lo propio de una crítica de la razón debe ser no favorecer de modo excluyente un sistema, sino o bien presentar el canon para todo posible sistema, o bien prepararlo"<sup>5</sup>.*

Semejante expresión es en realidad coherente con las consideraciones sobre la KrV contenidas en el *Vom Ich*. Allí había afirmado Schelling que su objetivo no era otro que el de presentar los resultados de la KrV a partir de un principio que faltaba en la filosofía de Kant. Ahora bien, lo que constituye un sistema es propiamente el principio. En esa medida la KrV debe preparar cualquier sistema, pero carece de principio. Sólo aquellas filosofías que han presentado un principio, sólo éstas constituyen propiamente hablando un sistema. Pero para serlo deben tener en cuenta los resultados de la *crítica*. Y es aquí donde la *crítica* se convierte en canon, porque no todo sistema es capaz de asumir los resultados de la KrV. Por ello inmediatamente establece Schelling una distinción entre dogmatismo y dogmaticismo. El primero, referido a los intentos de probar moralmente la existencia de Dios, no cumple los requisitos exigidos por la *crítica* para ser sistema:

*"Cuando la KrV habló contra el dogmatismo, en realidad se pronunció contra un dogmaticismo, es decir, contra un tal sistema de dogmatismo que se levanta ciegamente, y sin previa investigación de la facultad de conocer"<sup>6</sup>.*

Así pues, el dogmatismo, entendiendo por tal el representado por Spinoza, sí cumple los requisitos de la *crítica*. ¿De qué modo puede cumplirlos un sistema del que Schelling no ignora que ha sido considerado como insostenible por Fichte, y como delirante por Kant?

La respuesta está en lo que vimos era el modo de recepción de Spinoza en Hölderlin, y que era compartido por Schelling: el carácter inmanente de la relación entre principio y principiado. Es ahí donde Hölderlin había podido hacer compatibles a Kant y a Spinoza. Pero precisamente ese planteamiento se corresponde con el problema en el que Schelling ha desembocado tras la redacción del *Vom Ich*, el de la relación en entre absoluto y finitud<sup>7</sup>. Y justamente lo que convierte a la KrV en el canon de todos los sistemas es que niega cualquier posibilidad de explicación trascendente de ese problema, cerrando así el paso a cualquier dogmaticismo, y dejando abierta en cambio la posibilidad para dos modos de explicación posibles, que tienen en común tener su punto de partida en el absoluto: dogmatismo y criticismo, es decir, Spinoza y Fichte.

En realidad en la carta a Hegel de Febrero del 95 ya había establecido Schelling ese elemento común de ambos en el absoluto. En las PhB explicita Schelling la cuestión y lo hace reconduciendo la pregunta fundamental de la KrV a lo que constituye para él a partir de este momento el verdadero problema: el de la relación entre absoluto y finitud.

*"Si tuviéramos que ocuparnos únicamente del Absoluto, entonces no tendría nunca lugar un conflicto entre distintos sistemas. Sólo en la medida en que salimos de lo Absoluto, tiene lugar el conflicto entre ellos, y sólo mediante ese*

*originario conflicto en el espíritu humano tiene lugar a su vez la batalla filosófica. Si se concediera, no ya al filósofo, sino al hombre poder abandonar esa región a la que es conducido mediante el abandono del Absoluto, entonces toda filosofía dejaría de tener sentido con esa región misma*<sup>18</sup>.

Considerado el Absoluto como un ámbito prerreflexivo, como una identidad en los términos del *Vom Ich*, donde no hay preferencia posible para el sujeto o el objeto, en definitiva como esa instancia previa a lo que Hölderlin había denominado la partición originaria, dogmatismo y criticismo no se han constituido todavía como sistemas, pues el Absoluto es compartido por ambos como su premisa. Justamente los sistemas nacen en el mismo punto donde nace la filosofía. O dicho de otro modo, si pudiéramos situarnos en el punto de vista del Absoluto, que coincide como sabemos con el principio spinozista, entonces no habría lugar para oponer dogmatismo y criticismo. Sólo en la medida en que nos situamos inevitablemente en la finitud y filosofamos desde ella, sólo en esa medida se produce la oposición entre sistemas. Pero esa posición que define incluso la tarea filosófica para Schelling no es sino la traducción de una lectura spinozista de Kant o kantiana de Spinoza. Kant se ha situado en el punto de vista de la finitud, en el punto de vista de la teoría, es decir, el de la posibilidad de la experiencia, y es ahí también donde se sitúa Schelling. Sin embargo la tarea del *Vom Ich* había sido precisamente la de presentar el principio del que la finitud dependía, y es ahí donde surgió el Absoluto que hemos visto caracterizado con los rasgos de la sustancia de Spinoza. Ahora bien, en la medida en que a pesar de esa caracterización, Schelling no abandona el ámbito finito que define la filosofía de Kant, en esa medida su sistema pretende mantenerse como un sistema *crítico*, lo que sólo consigue

reformulando el problema de la filosofía kantiana en los términos de la relación entre Absoluto y finitud, problema que no es literalmente otro que el de establecer las condiciones de posibilidad de la finitud a partir del Absoluto, y que en su misma formulación supone ya una síntesis entre spinozismo y kantismo:

*"Así pues, aquel que se proponga como tarea dirimir la disputa de los filósofos, éste debe partir del punto de partida mismo del que parte el conflicto de la filosofía, lo que significa tanto como partir del conflicto originario del espíritu humano. Pero ese punto no es otro que el abandono del Absoluto, puesto que sobre el Absoluto estaríamos todos de acuerdo, si nunca abandonáramos esa esfera"*<sup>9</sup>.

La filosofía es así definida desde el punto de vista kantiano, pero tiene como su presupuesto la noción spinozista del Yo absoluto. El resultado es que el spinozismo del *Vom Ich* aparece ahora transformado y desemboca en un nuevo spinozismo, en aquel que, como un sistema más junto al criticismo, explica la relación entre finitud e infinitud, a partir de la definición kantiana de la filosofía entendida como el canon para toda posible explicación de las relaciones entre finitud e infinitud. Y precisamente porque su lectura de Kant incorpora un elemento spinozista, es por lo que puede Schelling reformular ahora la pregunta clave de la KrV en los siguientes términos:

*"La KrV comenzó realmente también su lucha sólo a partir de*

*ese punto. ¿Cómo llegamos en general a juzgar sintéticamente? se pregunta Kant justo al principio de su obra, y esa pregunta es el fundamento de toda su filosofía, como un problema que coincide exactamente con el punto común a toda filosofía. Pues, expresada de otro modo esa pregunta reza así: ¿cómo llego en general a salir del Absoluto y a situarme en un opuesto?"<sup>10</sup>.*

A partir de este momento el Absoluto considerado en sí mismo desaparece del horizonte de consideración de Schelling, para, en los mismos términos que en la carta a Hegel de Febrero del 95, ser reconsiderado desde el punto de vista de la finitud, es decir, desde un kantismo convertido en canon de todo posible sistema.

Estamos ante un planteamiento en gran medida análogo al que había conducido a Fichte en las EM a expresar el *Factum* de lo teórico. El problema era también allí hacer posible la finitud, y por tanto hacer posible la oposición entre Yo y No Yo. Pero la diferencia es que aquel intento de Fichte y sus resultados conducían a un *Factum* transcendental del que el Yo como principio tenía que dar cuenta. Aquí en cambio estamos ante una deducción en el sentido más fuerte del término. La pregunta kantiana ha sido transformada por una pregunta claramente ontológica<sup>11</sup>. La pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia se ha convertido en la pregunta de cómo es posible al abandono del Absoluto, del que la experiencia en cuanto finitud es el resultado. Con ello Schelling, a diferencia de Fichte, no deja de moverse en una consideración teórica de la filosofía de Kant. Para Fichte, en cambio, el problema de la oposición entre Yo y No yo

aparecía vinculado siempre la cuestión decisiva de las condiciones de posibilidad de la praxis, de ahí que el *Factum* de la experiencia kantiano apareciera transformado en un nuevo *Factum*, y el Yo como principio jugara el papel de la Apercepción trascendental en la medida en que es condición última de posibilidad de la unidad teoría y praxis. En el caso de Schelling el Yo es en realidad el principio del que ontológicamente depende la finitud, pero esta es caracterizada únicamente desde la primera *Crítica*, y no como un hecho originario en el sentido de un *Factum* trascendental, sino por definición como un hecho derivado. Y una vez situado en este ámbito la investigación sigue un curso estrictamente teórico, por más que, como veremos inmediatamente, la solución que va a dar al problema en este momento decisivo de las relaciones entre absoluto y finitud es, al menos nominalmente, práctica.

Y decimos nominalmente porque, habiendo hecho depender el problema de un enunciado estrictamente teórico, cualquier consideración posterior de la praxis es en realidad de naturaleza teórica.

#### § 41. La renuncia provisional al proyecto: la apelación a la praxis

En efecto, una vez situado en el ámbito de la finitud, el problema de las relaciones entre finitud y Absoluto es planteado por Schelling en términos estrictamente teóricos:

*"Sí, amigo mío, estoy firmemente persuadido de que incluso el*

*más acabado sistema criticista no puede contradecir teóricamente al dogmatismo. Ciertamente es derribado en la filosofía teórica, pero sólo para levantarse de nuevo con más poder*<sup>12</sup>.

La explicación dada por Schelling en este punto remite una vez más al argumento que conocemos de Hölderlin en *Urteil und Sein*, y del propio Schelling en el *Vom Ich*. La finitud se constituye precisamente allí donde hay oposición sujeto-objeto. El ámbito teórico definido por la *crítica* viene precisamente delimitado por esa oposición, y es ello lo que la convierte en el canon de todos los sistemas. En un ámbito semejante no cabe pensar un objeto absoluto, pues tanto sujeto como objeto se definen por su respectiva dependencia, lo que ya había afirmado Hölderlin en sus críticas a Fichte, y el propio Schelling en el *Vom Ich*. La consecuencia es evidente: no cabe afirmar, en el ámbito de la síntesis un Objeto absoluto, porque en el ámbito de la síntesis, es decir, en el ámbito teórico, el objeto, como el sujeto son por definición condicionados:

*"Debe (el dogmatismo) admitir que en ninguna síntesis el objeto puede darse como Absoluto, porque en cuanto meramente Absoluto no admite ninguna síntesis, es decir, ningún ser condición mediante un opuesto"*<sup>13</sup>.

Schelling omite aquí que otro tanto ocurre con el sujeto considerado en términos absolutos, algo que sin embargo está implícito, y que finalmente se pondrá de manifiesto en el curso de la argumentación. En realidad el criticismo que tiene en mente en este momento

no coincide sin más con el sistema de Fichte y sí más bien con la KrV en cuanto canon, es decir, precisamente en cuanto doctrina que muestra que en la síntesis no son posibles Sujeto ni Objeto absolutos desde el punto de vista teórico. Para el sistema de Fichte, en cambio, reserva aquí el nombre de criticismo acabado, y que como venimos de ver, equipara en lo teórico al dogmatismo.

*"Hasta ahí es contradicho el dogmatismo en lo teórico. Pero sólo mediante aquella acción de la síntesis no hemos agotado todavía en todo su sentido la capacidad de conocer. La síntesis en general no es posible nada más que bajo dos condiciones"<sup>14</sup>.*

Esas dos condiciones son justamente la unidad empírica y la *Absoluta tesis* de la que una síntesis ha de depender necesariamente. Ahora bien, la *crítica* no quiere ni puede llegar hasta esa *Absoluta tesis*:

*"Una Crítica de la facultad de conocer no puede deducir, como ocurriría en una ciencia acabada, a partir de la absoluta originaria unidad la afirmación de que aquella síntesis conduce finalmente a la absoluta unidad, de la que toda síntesis depende, pues hasta ella no se ha elevado. Pero para ello existe otro medio"<sup>15</sup>.*

Y ese medio no es otro que la tendencia a lo incondicionado como fin de la filosofía. La KrV en cuanto canon, y en la medida en que se mantiene en el ámbito de la síntesis es superior al dogmatismo, pero no es un sistema acabado. Un sistema surge precisamente allí donde se da una unidad última incondicionada, y es en este punto donde dogmatismo y criticismo, no ya en el sentido kantiano, sino en el de la WL de Fichte, aparecen como los dos únicos sistemas posibles:

*"Mientras se mantiene en el terreno de la síntesis domina sobre el dogmatismo, pero en cuanto lo abandona (y debe abandonarlo de modo tan necesario como ha debido entrar en él) comienza de nuevo la lucha.*

*Si esa síntesis debe acabar en una tesis (debo pedir os mucha paciencia), entonces la condición bajo la cual toda síntesis es posible debe ser superada. Condición de toda síntesis es justamente el conflicto en general, y ciertamente el conflicto entre sujeto y objeto"<sup>16</sup>.*

Dogmatismo y criticismo no son sino los dos modos posibles de presentar en tales términos una síntesis. El dogmatismo desde el punto de vista del objeto, el segundo desde el punto de vista del sujeto. El primero como Objeto absoluto, el segundo como Sujeto absoluto.

He aquí la equiparación entre ambos sistemas, y realizada a partir de su común dependencia respecto de la *Crítica* de Kant. Inmediatamente nos dirá, sin embargo, Schelling

que esa equiparación se da sólo en el terreno teórico, y que es en la práctica donde el criticismo tiene superioridad sobre el dogmatismo. Pero antes de analizar el sentido de esa afirmación, que es la segunda tesis decisiva de la obra, se hace necesario reconsiderar brevemente el camino recorrido:

1.- En primer lugar hay que destacar el hecho decisivo de que esa equiparación se produzca en el ámbito de la finitud, y por tanto no en el ámbito del primer principio.

2.- En segundo lugar hay que destacar que la finitud donde ambos sistemas se equiparan es en realidad dependiente de un primer principio, que no puede ya por tanto coincidir con el principio de ninguno de los sistemas, criticismo o dogmatismo, pues estos surgen precisamente cuando se ha abandonado el absoluto<sup>17</sup>.

3.- La consecuencia que se deriva del punto anterior es clara: el primer principio de la filosofía que tiene en mente Schelling no puede coincidir con el principio de la filosofía de Fichte, toda vez que éste es sólo el principio de uno de los sistemas posibles. El mismo Schelling, y en un momento en que sus diferencias con Fichte son explícitas, dirá a éste respecto refiriéndose a las *PhB* que en ellas estaba ya dado en un sentimiento bruto y todavía no desarrollado la idea de que la verdad residía en un lugar más alto que el del idealismo de Fichte<sup>18</sup>.

4.- Todo ello se realiza en el ámbito de la primera *Crítica* kantiana, como el terreno de la finitud, es decir en un ámbito y desde planteamientos estrictamente teóricos, en el que

el primitivo spinozismo que había caracterizado el primer principio reaparece ahora en nuevo spinozismo desde el punto de vista de la finitud, que en ese sentido, como hemos visto es equiparable al criticismo, pero que desde el punto de vista del primer principio constituye sin embargo el fundamento común a ambos sistemas, y en gran medida también de la *filosofía crítica*, toda vez que constituye el principio de la filosofía kantiana misma, tal como vimos era presentado en el *Vom Ich*.

En realidad es la caracterización de ese primer principio de la filosofía en términos spinozistas la que ha conducido a Schelling al problema decisivo de las *PhB*, aquel que traduce en términos ontológicos la pregunta kantiana por los juicios sintéticos a priori, el de la relación entre finito e infinito. Pero ello justamente ha de significar que la respuesta dada a esa pregunta, y la consiguiente inicial equiparación teórica entre ambos sistemas depende de aquel principio. Por lo mismo también depende de él la solución práctica, como decíamos más arriba. Y esto último es decisivo para comprender el lugar de las *PhB* en la evolución del pensamiento de Schelling. Una vez establecida la equiparación de ambos sistemas va afirmar una preferencia del criticismo, pero una preferencia basada en la práctica, con lo que en principio parece aproximarse a Fichte. Sin embargo esa aproximación es sólo aparente, pues no se mueve en el nivel del primer principio, sino sólo en el de lo condicionado, que es, como hemos visto, el marco que define la problemática de la obra. Ello quiere decir que el principio propiamente dicho está presupuesto y sólo desde él resulta posible establecer las diferencias entre sistemas, pero significa también que cuando Schelling emprenda la tarea de presentar un sistema propio, algo de lo que está lejos aún, y la emprenda en coherencia con el programa contenido en el *ÜdM* y el *Vom Ich*, habrá de hacerlo desde ese primer principio y no desde el principio presentado en alguno de los dos sistemas que de él dependen. El

spinozismo interpretado en términos kantianos, es decir, considerado desde la finitud, y el criticismo de Fichte serán sólo las dos manifestaciones, o por mejor decir, las dos presentaciones posibles del único principio en el ámbito finito. Y esas dos manifestaciones van a constituir literalmente las dos ciencias, filosofía de la naturaleza e idealismo transcendental, que en el momento maduro de su sistema hará depender del principio único, ya presente en el *Vom Ich* y en las *PhB*: la identidad, definida todavía en este momento en términos de Yo, o de Absoluto, es decir, de un modo ambiguo.

Pero como el propio Schelling reconoce en la carta a Fichte de octubre de 1801 ese principio aparece todavía presentado de un modo bruto y oscuro, y es más un sentimiento que un enunciado filosófico. El verdadero problema que ocupa a Schelling en este momento es el que había quedado pendiente en el *Vom Ich*, es decir, el de la relación entre Absoluto y finitud. En la medida en que su lectura de la filosofía parte de la filosofía de Kant, es evidente que esa relación no puede resolverse a partir del Absoluto mismo, lo que sin embargo constituye la premisa misma de su concepto de la filosofía. La antigua tensión entre el contenido spinozista del primer principio y la forma del programa transcendental fichteano se resuelve así al precio de una nueva tensión: la que se establece entre la concepción presentada en el *ÜdM* según la cual la filosofía es un sistema a partir de un principio absoluto, y imposibilidad de establecer ese punto de partida en el Absoluto mismo. La filosofía de Kant es la que le ha permitido equiparar aquellos elementos opuestos en su trayectoria filosófica, pero es esa misma filosofía en cuanto canon y límite, la que está en la base de esa nueva tensión que define las *PhB*.

*"Ante todo recordemos, amigo mío, que estamos todavía en el*

*terreno de la razón teórica. En la medida en que nos planteamos esa pregunta (por lo Absoluto) lo hemos sobrepasado. Pues la filosofía teórica se inaugura a partir de las dos condiciones del conocimiento, sujeto y objeto: cuando nos queremos apartar de cualquiera de esas condiciones abandonamos ese terreno y debemos dejar sin decidir el conflicto: si queremos decidirlo debemos buscar un nuevo territorio, en el que tal vez seamos más afortunados"*<sup>19</sup>.

El marco desde el que Schelling se asomó por primera vez al problema y la tarea de la filosofía es la primera *Crítica* de Kant. A partir de ella interpreta en el *ÜdM* la noción de sistema y de primer principio fichteanas. El Yo del *Vom Ich* se configura como el principio del que depende la *Crítica* misma. Y es ella también la que le ha permitido en las PhB conciliar el Yo caracterizado de modo spinozista con la asunción formal del sistema de Fichte. Y sin embargo, la *Crítica* parece no permitir resolver el problema de la relación entre finito y Absoluto, que constituye el verdadero problema de Schelling en este momento de su trayectoria. Una única interpretación es posible a partir de este estado de cosas: Schelling debe abandonar momentáneamente su proyecto filosófico, o si se prefiere, reorientarle a partir de su particular interpretación del principio spinozista: *a nihilo nihil fit*, es decir, de lo infinito a lo finito no hay tránsito.

Hemos señalado más arriba como lo que caracterizaba el proyecto filosófico de Schelling, en especial en relación a Kant, es que la búsqueda del primer principio, a

diferencia de Fichte, se sitúa desde el comienzo en el marco de la teoría, es decir, en el de la primera *Crítica*. En el ÜdM su proyecto no era otro que deducir toda la ciencia a partir de un principio, y ello en el marco de la primera *Crítica* kantiana, pues como vimos se remitía a la distinción entre juicios sintéticos y analíticos, e introducía allí una nueva modalidad, la de los juicios idénticos. En el escrito *Sobre el Yo* el primer principio aparecía como la suposición necesaria que explicaba todas las dificultades de la KrV kantiana, y era formulado como el último fundamento de todo saber y de toda realidad<sup>20</sup>, a partir del cual se condiciona todo saber, y del que depende el completo sistema de la ciencia<sup>21</sup>. En las PhB se sitúa Schelling en el ámbito de lo condicionado, y después de afirmar que el problema de toda filosofía es el de la relación entre principio y principiado, problema que en realidad expresa la pregunta kantiana por la posibilidad de la experiencia, acaba por afirmar sin embargo que en el ámbito de la teoría, es decir en el que el mismo se ha situado, y del que ha hecho depender tanto su concepción de la ciencia como del primer principio, ese problema no tiene solución posible:

*"La razón teórica se dirige necesariamente hacia un incondicionado, produce la idea de ese incondicionado, exige, por tanto, puesto que no puede realizar ese incondicionado, en cuanto razón teórica, la acción mediante la que deba ser realizado"*<sup>22</sup>.

Un detenido análisis de estas palabras de Schelling nos muestra que el incondicionado al que aquí se está refiriendo no puede coincidir sin más con aquel otro incondicionado del que se ocupó en los primeros escritos. Aquel incondicionado no era precisamente una idea,

sino el fundamento real de todo saber y de todo conocer, fundamento último de la filosofía teórica kantiana, y por derivación también de la práctica. El incondicionado al que ahora se remite es justamente el que se produce una vez ya en el ámbito de lo condicionado, de lo fundado. Schelling, como acabamos de ver se ha situado en este nivel al equiparar dogmatismo y criticismo, y es desde éste desde donde afirma la necesidad de salir al ámbito de la práctica. Pero con ello la pregunta decisiva de las PhB queda sin responder: ¿cómo salimos de lo Absoluto? Por toda respuesta nos encontramos situados ya en el ámbito de lo finito, es decir, en aquello que el primer principio debía fundar según las manifestaciones del *Vom Ich*, y es en este ámbito y sólo en éste donde la única salida y solución es la huida hacia la región de lo práctico:

*"Hasta ahí nos ha llevado también la KrV. Ha probado que aquel conflicto no puede ser resuelto en la razón teórica, no ha contradicho el dogmatismo, sino que únicamente ha denegado su pretensión ante el tribunal de la razón teórica: y esto lo tiene en común no sólo con el sistema acabado del criticismo, sino también con el del dogmatismo consecuente. El dogmatismo, para realizar su exigencia, debe apelar a otro tribunal que el de la razón teórica, debe buscar otra región"<sup>23</sup>.*

Pero esa región de la práctica no puede ser el lugar del primer principio, toda vez que la huida hacia la práctica se produce en el ámbito de lo fundado. Ello quiere decir que esa solución no toca siquiera el verdadero problema de la filosofía, tal como el propio Schelling

lo ha presentado: ¿cómo salimos de lo Absoluto? La apelación a la razón práctica lo único que resuelve en su caso, es la decisión o la elección entre dos sistemas, que en virtud de su común dependencia de Kant, pero también en virtud de su común dependencia del principio incondicionado de la filosofía, han sido equiparados en lo teórico. Pero en la medida que ninguno de esos sistemas resuelve tal problema, es evidente que para Schelling el sistema de la filosofía adecuado a su programa del ÜdM y el *Vom Ich* no puede identificarse ni con el spinozismo de las *PhB*, ni con la WL de Fichte, y ha de residir, como reconocerá más tarde en la carta ya citada a Fichte de Octubre de 1801 en un lugar más alto. Y como él mismo dirá en esa carta, este hecho era ya conocido por él de un modo un tanto oscuro. En efecto, en los primeros escritos había identificado la WL con el sistema de los sistemas, en las *PhB*, en cambio, la WL de Fichte no puede ya ser ese sistema de los sistemas, toda vez que es sólo uno de los dos posibles sistemas en el ámbito de lo finito. No es de extrañar entonces que en la quinta carta afirme Schelling de un modo que no deja lugar a dudas:

*"Sólo la KrV contiene o es la auténtica WL, porque es válida para toda ciencia. En todo caso la ciencia ha de elevarse hasta un primer principio absoluto, y si debe llegar a ser sistema, ha de hacerlo necesariamente. Pero es imposible que la WL pueda presentar un absoluto principio, y mediante ello llegue a ser sistema (en el sentido más estricto del término), porque no contiene un principio absoluto, no un sistema acabado y determinado, sino que debe contener únicamente el canon para todos los principios y sistemas"<sup>24</sup>.*

Un texto que confirma en qué medida la huida hacia la praxis supone simultáneamente la renuncia provisional a su programa filosófico. Este había sido presentado como la deducción de la ciencia a partir de un principio. Ni dogmatismo, ni criticismo, en el sentido de Fichte, pueden ser tal, puesto que no presentan el primer principio, pero tampoco lo es la KrV, incluso a pesar de ser aquí identificada con la auténtica WL, puesto que por definición no puede presentar el principio absoluto. Es evidente, sin embargo que, aunque Schelling parece renunciar aquí a desarrollarlo, tiene ya en mente un sistema acorde con su punto de partida, y que de hecho está ya implícito en la argumentación de las PhB, en la medida en que el Absoluto es presentado como principio de la *crítica*, y ésta como el canon de todos los sistemas. Pero decíamos al comienzo de este capítulo que las PhB eran un esfuerzo de Schelling por conciliar los dos polos entre los que se había movido su trayectoria filosófica hasta ese momento, y decíamos igualmente que el único modo posible para alcanzar tal conciliación era acudir a la común dependencia de esos dos polos, Fichte y Spinoza, respecto de Kant. Ahora bien, acudir a Kant significa justamente renunciar a la tarea de fundar su filosofía, lo que era sin embargo el objetivo de los escritos anteriores. En estos se había remontado Schelling al principio último de la filosofía de Kant, y como resultado había obtenido una noción del Absoluto, definiendo así para lo sucesivo el problema fundamental de la filosofía como el problema de la relación entre Absoluto y finitud. El regreso a Kant en las PhB ha de suponer, sin embargo y por definición, la disolución de ese problema fundamental en términos teóricos, toda vez que lo que define la *filosofía crítica* es el establecimiento de la imposibilidad de acceder teóricamente al absoluto. Ahora bien, el argumento implícito que le permite a Schelling llegar a semejante conclusión no está en realidad muy alejado del argumento mediante el cual Hölderlin había rechazado en *Juicio y Ser* el carácter de primer principio del Yo de Fichte.

El Yo de Fichte presupone el juicio, es decir, la síntesis, y por tanto presupone una separación originaria, por lo cual no puede ser igual al primer principio, ser, Absoluto. Para el Schelling de las PhB, la KrV, la auténtica WL, supone justamente situarse en el ámbito de la síntesis, es decir, en el ámbito de la separación, desde el cual sólo es posible recuperar la unidad a partir del sujeto (criticismo) o a partir del objeto (dogmatismo), pero esa nueva unidad no es la unidad originaria, lo que supone hacer extensivas a Spinoza las críticas de Hölderlin al principio de Fichte. Pero es precisamente ahí donde el Hölderlin de *Juicio y Ser* no puede estar de acuerdo con Schelling, precisamente porque las críticas dirigidas contra Fichte presuponen una concepción spinozista basadas en la noción de causalidad inmanente. El Spinoza que Schelling presenta en las PhB no puede por ello satisfacer a Hölderlin, como tampoco puede satisfacer a Fichte. En el caso de éste último porque justamente lo que define para él el spinozismo es su incapacidad para hacer frente al problema de la praxis, mientras que Schelling señala ahora que el problema común a dogmatismo y criticismo es la praxis. En el caso de Hölderlin porque su spinozismo, entendido como causalidad inmanente, no se da en el terreno de la separación, de la síntesis, donde Schelling lo ha situado ahora, sino justamente en el terreno del Absoluto, es decir, en el mismo terreno en el que Schelling había caracterizado su Yo en términos spinozistas en el *Vom Ich*.

En este punto la pregunta que parece inevitable es precisamente la de la relación entre ese spinozismo del *Vom Ich* y el nuevo spinozismo que ahora presenta Schelling. Y en realidad es esa cuestión la que determina el contenido de las cartas séptima y octava. La cuestión está en realidad íntimamente vinculada al abandono de la pregunta decisiva -¿cómo salimos del Absoluto?- y a su sustitución por el problema práctico que en opinión de Schelling determina en este momento el problema de todos los sistemas. Desde el nuevo

planteamiento al que ha llegado Schelling en la carta sexta, parece inevitable que la relación entre lo que podríamos llamar los dos spinozismos presentes en las PhB, el del Yo absoluto como principio absoluto, y el spinozismo equiparado ahora al criticismo en virtud de su común dependencia de la KrV, parece inevitable que esa cuestión se traduzca en una transformación de la pregunta decisiva de la filosofía en términos absolutos, por la pregunta práctica que caracteriza la equiparación entre dogmatismo y criticismo. En definitiva, la nueva caracterización del spinozismo por parte de Schelling parece condenada a reproducir a su vez el abandono de la pregunta ontológica que caracteriza su propia filosofía. Y de hecho ese abandono de la pregunta ontológica se ejemplifica literalmente en el tratamiento que Schelling hace en la carta séptima de la filosofía de Spinoza.

#### § 42. Reconsideración del spinozismo

Al comienzo mismo de la carta séptima, y a pesar de las manifestaciones que ya conocemos en el sentido de que la filosofía debe abandonar el terreno de la teoría, y con ella la pregunta clave misma de la filosofía, a pesar de ello, vuelve Schelling a presentar una vez más esa pregunta, caracterizándola como la ocupación fundamental de toda filosofía:

*"La ocupación fundamental de toda filosofía consiste en la solución del problema de la existencia del mundo: en la solución de ese problema han trabajado todos los filósofos, por*

*más que hayan presentado el problema de modos muy distintos.*

*Quien quiera convocar el espíritu de una filosofía, debe hacerlo*

*en este punto*"<sup>25</sup>.

Pues bien, inmediatamente a continuación de este preámbulo que parece recuperar momentáneamente el planteamiento y el problema que Schelling había abandonado en las cartas 5 y 6, regresa Schelling nada menos que al texto de Jacobi en el que Lessing había presentado el espíritu del spinozismo, el mismo pasaje que años atrás había comentado Hölderlin en su ensayo *Acerca de las Cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza*, y lo que afirma Schelling es nada menos que el espíritu del spinozismo, tal como lo había presentado Lessing, es la única solución al problema que Schelling viene de caracterizar como la ocupación fundamental de toda filosofía:

*"Cuando Lessing le preguntó a Jacobi qué consideraba el espíritu del spinozismo, éste le replicó que no era otro que el antiguo: a nihilo nihil fit... Rechazó por tanto aquel tránsito del infinito a lo finito, y en general todas las causas transitorias y puso en lugar del principio de emanación un principio inmanente, un principio interior, eterno e inmodificable en sí mismo, causa del mundo, que era considerado conjuntamente con todos sus efectos sólo una y la misma cosa*"<sup>26</sup>.

Con leves e intrascendentes modificaciones el texto es fiel a la reproducción que del

mismo había hecho ya Hölderlin en el ensayo mencionado, que a su vez guardaba una gran fidelidad al texto original, y en él el spinozismo aparece caracterizado con el rasgo que vimos fundamentaba las críticas de Hölderlin a Fichte: en definitiva la causalidad inmanente y el consiguiente rechazo del tránsito de lo infinito a lo finito. Pero en esa interpretación de Spinoza asumida por Hölderlin la imposibilidad del tránsito de lo infinito a lo finito se vincula directamente a la afirmación de una causalidad inmanente, noción que, como señalamos en su momento, es la pieza clave de la visión filosófica de Hölderlin, traducción del *Uno y Todo*, y de la que el propio Schelling, según hemos mostrado más arriba, es deudor en su concepción del primer principio. Y el propio Schelling parece reconocer en las PhB esa deuda, puesto que una vez transcrito el texto de Jacobi, añade al mismo el siguiente comentario:

*"No creo que se captar condensar mejor el espíritu del spinozismo. Pero me parece que ese tránsito de lo infinito a lo finito es el problema de toda filosofía y no el de un único sistema. Y creo también que la solución de Spinoza es la única posible, pero la interpretación que deba recibir en ese sistema, pertenece sólo a éste, y que para otro sistema tiene otra interpretación"<sup>127</sup>.*

La argumentación de Schelling resulta cuando menos sorprendente. Inmediatamente después de decirnos que la fórmula y la solución de Spinoza define toda posible filosofía, afirma, sin embargo, que esa fórmula puede recibir diversas interpretaciones en distintos

sistemas, una de las cuales es la que corresponde al sistema de Spinoza. Es decir, convierte a la fórmula de Spinoza a la vez en principio general, en cuanto principio común a toda filosofía, y en un caso particular, en cuanto interpretación especial de esa fórmula en el interior del propio sistema de Spinoza. Con ello no hace, en realidad, sino reproducir los dos spinozismos que están presentes en el escrito: el spinozismo inherente al primer principio del *Vom Ich*, inherente al Absoluto, y el spinozismo que aparece como el sistema alternativo al criticismo, una vez establecido que el problema fundamental de la filosofía no tiene solución en el ámbito teórico.

Y precisamente la noción de interpretación a la que aquí apela Schelling viene a establecer la posibilidad del tránsito entre esos dos spinozismos, o lo que es lo mismo, entre los dos niveles en los que se mueve ahora Schelling, el radical y ontológico, en cuyo marco su concepción es spinozista, y el nivel de la finitud, en cuyo marco se equipara spinozismo y criticismo. Si, como hemos afirmado más arriba, el rasgo más destacado de las PhB es la renuncia provisional al desarrollo de su propio sistema y de la pregunta clave -cómo salimos de lo infinito?- parece inevitable que la respuesta spinozista a esa pregunta exija una revisión, casi un ajuste de cuentas. De lo contrario la equiparación a la que ha llegado en la carta 6 no se sostiene. Schelling ha hecho depender tal equiparación justamente de la imposibilidad de responder a esa pregunta. La respuesta de Spinoza es la causalidad inmanente, pero para llegar a la misma, Spinoza en la interpretación de Fichte, ha debido comenzar por afirmar un Objeto absoluto, lo que desde el punto de vista de Schelling es tan poco susceptible de prueba como la afirmación de un Sujeto absoluto. De ahí que Schelling transforme la causalidad inmanente, en sí misma una respuesta teórica a la imposibilidad del tránsito entre infinito y finito, en un problema de naturaleza práctica:

*"Ningún sistema puede realizar aquel tránsito de lo infinito a lo finito..., ningún sistema puede llenar ese abismo que existe entre ambos. Esto es lo que yo presupongo como resultado de la KrV, que vale tanto para el criticismo como para el dogmatismo, y debe ser igualmente evidente para ambos"<sup>28</sup>.*

Y unas líneas más abajo:

*"A partir de aquí se ilumina para nosotros la Ética de Spinoza. No fue mera necesidad teórica, no una mera consecuencia del ex nihilo nihil fit, lo que le condujo a la solución de ese problema: no hay tránsito del infinito a lo finito, y por tanto tampoco ninguna causa transitiva, sino sólo una causa inmanente del mundo. Tal solución se la debe a la misma sentencia práctica que pertenece a toda filosofía, sólo que Spinoza la interpretó con arreglo a su sistema"<sup>29</sup>.*

Con ello la causalidad inmanente abandona el terreno ontológico y radical, aquel que con Hölderlin podríamos caracterizar como previo a toda separación, para convertirse en una fórmula interna al ámbito de la síntesis, de la separación, de la finitud. Y con ello logra Schelling ciertamente traducir la causalidad inmanente spinozista, caracterizada como el ser y como el primer principio por Hölderlin, en un sistema equiparable al criticismo, y darle un sentido práctico. Lo que en realidad no significa más que explicitar y desarrollar las ideas contenidas en la carta a Hegel del 95, donde afirmaba simultáneamente haberse hecho

spinozista y una concepción en la que la libertad era el alfa y omega de la filosofía, es decir, donde afirmaba el difícil equilibrio entre los dos elementos esenciales de su propio pensamiento: spinozismo y criticismo.

Al comentar aquella carta a Hegel tuvimos ocasión de afirmar que el único modo de hacer conciliables ambos extremos era considerar que Schelling se situaba en un sistema spinozista, pero había decidido entrar en el mismo mediante la subjetividad, es decir, mediante una peculiar síntesis de Kant y Fichte. Y esto es justamente lo que las *PhB* parecen confirmar, y lo que expresa eso que repetidamente venimos denominando el abandono de su proyecto filosófico. La concepción en su nivel más radical depende de lo que FRANK ha llamado un ámbito prerreflexivo, y que comparte con Hölderlin<sup>30</sup>, pero en la medida en que la entrada en su sistema es la subjetividad, la finitud definida por la KrV como canon de todos los sistemas, en esa medida encuentra Schelling vedado el acceso a aquel principio prerreflexivo que sin embargo es ya su presupuesto desde los primeros escritos. Los escritos que siguen a las *PhB* suponen justamente un paulatino ascenso desde la subjetividad hasta aquel principio presupuesto, y en esa medida marcan el progresivo alejamiento respecto de Fichte, pero un alejamiento que está ya dado, sin embargo en el punto de partida mismo, y permanece sin embargo aplazado en tanto Schelling se mantiene en el ámbito de la subjetividad, que cobra la apariencia de un primer principio, y la consiguiente apariencia de un fichteanismo de Schelling que nunca existió como tal<sup>31</sup>.

La peculiar posición alcanzada por Schelling en las *PhB* puede considerarse desde dos puntos de vista. Desde la trayectoria del propio Schelling constituye lo que hemos denominado un abandono provisional de su propio sistema. Ahora bien, en la medida en que

la premisa del mismo, un principio en términos prerreflexivos, es compartida con Hölderlin, puede considerarse también como una afirmación polémica frente al propio Hölderlin, y en un esfuerzo por aproximarse a Fichte. Consideradas así las cosas, la probabilidad de que el destinatario de las cartas sea el propio Hölderlin es muy alta. Desde nuestro punto de vista, el punto culminante de la obra lo que constituye justamente el texto que venimos de comentar y en el que Schelling procede a revisar y a reinterpretar el principio spinozista de la causalidad inmanente. Ese pensamiento, recogido ya por Hölderlin en el ensayo *Acercas de las Cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza* es la clave de la concepción implícita en las críticas a Fichte, y es un pensamiento que en principio hemos supuesto compartido por el Schelling anterior a las PhB, pero compartido de un modo ambiguo en la medida en que su obra aparecía atravesada por una tensión entre el proyecto formal fichteano y el contenido material de su primer principio concebido a partir del pensamiento del *Uno y el Todo*, en último término la causalidad inmanente.

Si como hemos señalado reiteradamente, las PhB no son otra cosa que el esfuerzo por conciliar ambas polos de la tensión que ha teñido su trayectoria, y tienen por resultado final la subsunción de esos dos elementos bajo el elemento común a ambos que sería el kantismo, resulta entonces claro que el pensamiento clave de Spinoza exige una reinterpretación que permita equipararle al criticismo de Fichte. Y eso es justamente la interpretación que Schelling lleva a cabo en la carta séptima. Pero con ello se dirige de modo directo e indudable el núcleo del pensamiento de Hölderlin, a un texto y una concepción compartida por ambos y en torno a la cual han podido seguramente hablar en algún momento. Pero se dirige a esa concepción no para rechazarla, pues Schelling admite aún que esa solución de

Spinoza es la única posible, sino más bien para traducirla provisionalmente a un terreno que no es el ontológico radical en el que Hölderlin, y el propio Schelling, habían leído esa noción, sino en uno nuevo que permita su equiparación con el pensamiento de Fichte, lo que sólo es posible situándola en el terreno de la finitud, de la escisión, donde la causalidad inmanente spinozista no es ahora ya el lugar previo a la escisión originaria, sino sólo un modo de salvar esa escisión partiendo de un Objeto absoluto, que en lo teórico significa una posibilidad equiparada tan legítima como el criticismo de Fichte, y en lo práctico exige la anulación de la individualidad para aproximarse a un Objeto absoluto, como un impulso práctico que definiría toda la *Ética*.

La carta octava es en realidad una reinterpretación de la *Ética* desde ese nuevo punto de vista, y completa así la tarea de relectura que de Spinoza hace Schelling en las PhB. La intuición intelectual, que en la consideración de Hölderlin de *Julcio y Ser* y en la del propio Schelling del *Vom Ich* aparecía identificada con el primer principio, reaparece en la carta Octava, en coherencia con el nuevo ámbito donde se sitúa ahora Schelling, como la aspiración a diluir la propia personalidad en un Objeto absoluto, y el principio de Spinoza como un principio estrictamente moral dirigido a la consecución de tal fin:

*"Esa intuición de sí mismo ha sido objetivada por Spinoza. En la medida en que intuyó en sí lo intelectual, lo Absoluto no era ya para él un objeto... O él era idéntico con lo Absoluto o lo Absoluto era idéntico con él. En el último caso la intuición intelectual era intuición de sí mismo, en el primero intuición de*

*un objeto. Spinoza se decidió por esto último. Creyó que era idéntico con el objeto absoluto y perdido en su infinitud. Se equivocó en la medida en que creyó tal cosa*"<sup>32</sup>.

Con ello completa Schelling su reinterpretación de Spinoza y su asimilación a ese nuevo ámbito, el de la práctica. Pero una vez más se pone de manifiesto que la noción de intuición intelectual que tiene ahora en mente Schelling no puede coincidir con aquella que en Hölderlin había definido el ser<sup>33</sup>, y que en el *Vom Ich* del propio Schelling había caracterizado el primer principio de la filosofía<sup>34</sup>. Una vez más aparece un duplicado de una noción ontológica en términos de la finitud, y que parece incompatible con la concepción de Hölderlin. Conseguido su objetivo, las cartas 8 y 9 abandonan ya definitivamente el problema ontológico. A partir de ese momento dogmatismo y criticismo no aparecen sino considerados desde el punto de vista de la praxis, e incluso el problema ontológico reaparece también traducido en términos morales:

*" Si ambos sistemas de un principio que perfecciones el saber humano, entonces ese principio debe ser el punto de reunión para ambos sistemas. Pues si en lo Absoluto cesa toda contradicción, entonces debe cesar también toda contradicción entre los distintos sistemas, o más bien deben cesar como sistemas contradictorios en lo Absoluto..."*<sup>35</sup>.

Y a continuación presenta ambos sistemas en términos análogos a epicureísmo y

estoicismo, es decir, los dos sistemas en que Kant había presentado su dialéctica de la razón práctica<sup>36</sup>.

La conclusión final de la obra es, sin embargo, que esa unidad última sólo alcanzable en el terreno de la praxis, la realiza de un modo acabado el criticismo<sup>37</sup>.

Así las cosas la pregunta clave es si coinciden los principios de dogmatismo y criticismo con el principio de la filosofía. Es evidente que no, como Schelling señalará más tarde en la ya citada carta. La conclusión es evidente y confirma que ha abandonado momentáneamente su problema, la presentación de su filosofía a partir del incondicionado. ¿Pero qué relación guarda la conciencia con el principio?

Al comienzo de nuestra consideración de las PhB nos habíamos referido precisamente a las discrepancias entre Hölderlin y Schelling. Pues, bien, las PhB muestran bien claramente en qué terreno se mueven. Las afirmaciones de Schelling a lo largo de la obra parecen contrariar directamente cada una de las afirmaciones decisivas de *Juicio y Ser* de Hölderlin, y sin embargo no deja de ser paradójico que, como afirmamos más arriba, el presupuesto desde el que tales afirmaciones se hacen coincide en lo fundamental con el presupuesto compartido por Hölderlin, según el cual el principio, "ser", es anterior al juicio, es decir, a la escisión entre sujeto y objeto. Esa idea es reiterada por Schelling a lo largo de las PhB, y sólo desde ella puede afirmar la oposición entre dogmatismo y criticismo, como resultado de la separación originaria. Por ello cabe afirmar que las PhB lejos de resolver la tensión fundamental que atraviesa el pensamiento de Schelling no hace sino intensificarlo. Su principio sigue siendo el absoluto en términos spinozistas. Pero la consideración que hace del

dogmatismo en la obra, al situarse en el ámbito de la separación, parece contradecir directamente su propia idea fundamental, el principio considerado como causalidad inmanente. Y sin embargo el principio sigue siendo el mismo. La clave de tal contradicción aparente está justamente en el hecho de que Schelling abandona el terreno ontológico, y se sitúa en el ámbito de la praxis, que como sabemos no ha sido su puerta de entrada en la filosofía. Por eso cabe decir que la solución práctica, lejos de ser una verdadera solución al problema pendiente en el *Vom Ich*, parece más bien una solución provisional, y que como tal Schelling abandonará en el momento mismo en que recupere el problema ontológico.

Y en ese sentido es pensable que las discrepancias que en sendas cartas a Niethammer pone de manifiesto Hölderlin<sup>38</sup> versan justamente en la interpretación del spinozismo hecha por Schelling. Esa interpretación del spinozismo tiene, como mostramos más arriba, elementos contradictorios, puesto que diluye la formulación inicial de la causalidad inmanente en un ámbito que no es el de la pregunta ontológica, que el mismo Schelling considera la pregunta filosófica radical, y de la que ha surgido su propia concepción del primer principio.

El resultado es que el mismo pensamiento que le sirvió para fundamentar su distinción entre sistemas reaparece ahora como uno de esos sistemas, y esto no puede hacerlo en el terreno teórico, donde de hecho ese pensamiento conserva su virtualidad fundante. Por ello se ve obligado a retroceder sobre sus propias posiciones, y si en el *Vom Ich* había considerado la KrV desde el punto de vista del principio, en las PhB considera el principio desde el punto de vista de la *crítica*, lo que convierte al principio en un postulado, en una Idea, o en una exigencia práctica. Así lo que, según el *Vom Ich* debería ser el fundamento

de la propia *crítica* reaparece ahora como fundado en la *crítica* misma. Esa es la solución dada por Schelling, y ese podría ser un punto de discrepancia con Hölderlin. Pero en la medida en que las PhB, a pesar de esa solución, sigue compartiendo la formulación misma del problema con Hölderlin, en esa medida esa solución no puede satisfacer a Schelling. La noción de Absoluto sigue presente en ellas y situada en un terreno anterior a la solución práctica. El verdadero problema para Schelling es el acceso desde la subjetividad al Absoluto, pero no desde la práctica, y ello por dos razones:

1.- Porque su concepción de la praxis sigue dependiendo de una formulación teórica, y por tanto resulta vacía sin resolver ésta.

2.- La solución de esta última pasa por un problema teórico que incluso en las PhB ha planteado en términos muy próximos al spinozismo: la causalidad immanente.

La siguiente obra de Schelling supone justamente un esfuerzo por recuperar el punto de vista teórico, pero sin abandonar el planteamiento fundamental en el que ha resumido la doctrina de Spinoza: de lo infinito a lo finito no hay tránsito. Ello quiere decir que va a tratar de replantear en términos teóricos el problema filosófico fundamental. Lo que va a mantener de las PhB no es por tanto la solución práctica, cuanto el punto de vista de la subjetividad al que su peculiar interpretación de esa fórmula spinozista le ha conducido en las PhB. Pero justamente ese punto de vista de la subjetividad no era sino la consecuencia de su esfuerzo por conciliar los dos elementos, spinozismo y fichteanismo, de su propio pensamiento, y lo que le había llevado a hacerles depender de la KrV. De ahí que los *Ensayos para el esclarecimiento del Idealismo* comiencen por considerar una vez más la KrV, y se presenten

en principio como una relectura de la misma. O dicho en otros términos, el objetivo fundamental será pensar la causalidad inmanente desde el punto de vista de la filosofía de Kant, en definitiva, recuperar el carácter fundante del primer principio en términos teóricos, y hacerlo a la vez desde la finitud que define la filosofía de Kant.

## Notas al capítulo 14

1. FRANK y KURZ consideran, en efecto, que el principal desacuerdo de Hölderlin estaría precisamente en el mantenimiento del término "Yo" para designar una realidad prerreflexiva (cfr., *Materialen*, p. 10). Pero señalan también el hecho de que Hölderlin se oponga a considerar el "ser" como identidad, mientras que Schelling caracteriza el principio en términos de identidad (cfr., *Ibid.*). Por su parte WEGENAST considera que la diferencia fundamental vendría dada en este momento por la solución práctica dada por Schelling, frente a la solución estética de Hölderlin, que sería el correlativo de Schelling en las PhB (cfr., o.c., p. 116 y 122 entre otros lugares).

2. En este sentido habla SANDKAULEN-BOCK de la "aporía de los primeros escritos" de Schelling (cfr., o.c., pp. 63-65).

3. Cfr., W.G. JACOBS, *Zwischen Revolution und Orthodoxie...*, pp. 52-53.

4. TILLIETTE considera indisociables las dos obras, el *Vom Ich* y las PhB, aportando éstas últimas un esclarecimiento de la primera (cfr., *Schelling...*, I, p. 89). A nuestro entender, más que de un esclarecimiento cabe hablar de una profundización y de un paso más en el desarrollo de la problemática allí iniciada, lo que conducirá a Schelling, a pesar de la aparente solución práctica, a un claro alejamiento de Fichte. En este sentido señala LAUTH que las PhB señalan un claro tránsito hacia el "idealismo dogmático" por contraposición al "idealismo crítico" de Fichte (cfr., *Die Entstehung*, p. 24). Para TILLIETTE, en cambio, esta obra representa un claro acercamiento al criticismo.

5. "Nichts scheint mir auffallender zu beweisen, wie wenig der grössere Theil bis jetzt den Geist der Kritik der reinen Vernunft gefasst hat, als jener beinahe allgemeine Glaube, dass die Kritik der reinen Vernunft nur einem Systeme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftkritik das seyn muss, kein System ausschliessend zu begünstigen, sondern vielmehr den Kanon für sie alle entweder wirklich aufzustellen, oder wenigstens vorzubereiten", SCHW, I, p. 225.

6. "Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus sprach, so sprach sie gegen den Dogmaticismus, d.h. gegen ein solches System des Dogmatismus, das blindlings und ohne Untersuchung des Erkenntnisvermögens, errichtet wird", SCHW, I, p. 226.

7. Cfr., en este sentido la nota en I, p. 234 en la carta sexta donde explícitamente vincula Schelling la causalidad inmanente spinozista con el problema de la relación entre absoluto y finitud.

8. "Hätten wir bloss mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden. Nur dadurch, das wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen daselbe, und nur durch diesen ursprünglichen Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen. Gelänge es irgend einmal - nicht den Philosophen,

sondern - dem Menschen, dieses Gebiet verlassen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Absoluten gerathen ist, so würde alle Philosophie und jenes Gebiet selbst aufhören", SCHW, I, p. 217.

9. "Wem also zuerst darum zu thun ist, den Streit der Philosophen zu schlichten, der muss gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philosophie selbst, oder, was eben so viel ist, der ursprüngliche Widerstreit im menschlichen Geiste, ausging. Dieser Punkt aber ist kein anderer als das *Heraustreten aus dem Absoluten*; denn über das Absolute würden alle wir alle einig seyn, wenn wir seine Sphäre niemals verliessen", Idem, p. 218.

10. "Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. *Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urtheilen?* fragt Kant gleich im Anfang seines Werkes, und diese Frage liegt seiner ganzen Philosophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinschaftlichen Punkt aller Philosophie trifft. Denn anders ausgedrückt, lautet die Frage so: *Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?*, Ibid.

11. Para MEIER, en cambio, las PhB, suponen una preferencia del punto de vista gnoseológico-práctico frente al ontológico. Cfr., o.c., p. 24.

12. "Ja, mein Freund, ich bin fest überzeugt, selbst das vollendete System des Kriticismus kann den Dogmatismus *theoretisch* nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretischen Philosophie gestürzt, aber nur, um mit desto grösserer Macht wieder aufzustehen", Idem, p. 220.

13. "Er muss einräumen, dass in keiner Synthesis das Objekt als absolut vorkommen könne, weil es als absolut schlechterdings keine Synthesis, d.h. kein Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes, zuliesse", Ibid.

14. "So weit ist der Dogmatismus theoretisch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Synthesis ist das Erkenntnissvermögen bei weitem noch nicht erschöpft. Synthesis überhaupt nämlich ist nur unter zwei Bedingungen denkbar", Ibid.

15. "Nun kann eine Kritik der Erkenntnissvermögens die Behauptung, dass jede Synthesis zuletzt auf absolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wissenschaft geschehen muss, aus der ursprünglichen absoluten Einheit, die aller Synthesis vorangeht, deduciren, denn zu dieser hat sie sich nicht erhoben", Idem, p. 221.

16. "Solange sie nämlich auf dem Gebiete der Synthesis bleibt, ist sie Meister über den Dogmatismus; sobald sie dieses Gebiet verlässt (und sie muss es ebenso nothwendig verlassen, als es nothwendig war dasselbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

Soll nämlich - ( ich muss Sie um noch längere Geduld bitten) - soll die Synthesis in einer Thesis sich endigen, so muss die Bedingung, unter welcher allein Synthesis wirklich ist, aufgehoben werden. Bedingung der Synthesis aber ist *Widerstreit* überhaupt, und zwar bestimmt der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt", Ibid.

17. HARTKOPF, señala a este respecto que ambos sistemas se dan en un ámbito fenoménico, que contrapone a una presupuesta realidad metafísica anterior a ambos. Cfr., *Studien zu Schellings Dialektik*, p. 20.

18. Cfr., FSCHBW, p. 138, carta del 3 de octubre de 1801.

19. "Vor allem Dingen, mein Freund, erinnern wir uns, dass wir hier noch auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft sind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir schon dieses Gebiet übersprungen. Denn die theoretische Philosophie geht schlechterdings bloss auf die beiden Bedingungen der Erkennens, Subjekt und Objekt; nun wir aber eine von diesen Bedingungen wegschaffen wollen, verlassen wir eben damit jenes Gebiet, und müssen den Streit hier unentschieden lassen: wir müssen, wenn wir ihn schlichten wollen, ein neues Gebiet suchen, wo wir vielleicht glücklicher seyn werden", SCHW, pp. 222-23.

20. Cfr., SCHW, I, pp. 86-87.

21. Cfr., Idem, p. 100.

22. "Die theoretische Vernunft geht nothwendig auf ein Unbedingtes: sie hat die Idee des Unbedingten erzeugt, sie fordert also, da sie das Unbedingte selbst, als *theoretische Vernunft*, nicht realisieren kann, *die Handlung*, wodurch es realisirt werden soll", Idem, p. 223.

23. "So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwiesen, dass jener Streit in der theoretischen Philosophie nicht *entschieden* werden könne, sie hat den Dogmatismus nicht wiederlegt, sondern seine Frage vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft überhaupt abgewiesen; und diess hat sie allerdings nicht nur mit dem vollendetem System des Criticismus, sondern selbst mit dem consequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus selbst muss, um seine Forderung zu realisieren, an einen andern Richterstuhl, als den der theoretischen Vernunft, appelliren: er muss ein anderes Gebiet suchen, um darüber Recht sprechen zu lassen", Ibid.

24. "Die Kritik der reinen Vernunft allein ist oder enthält die eigentliche Wissenschaftslehre, weil sie für alle *Wissenschaft* gültig ist. Immerhin mag die *Wissenschaft* zu einem absoluten Princip aufsteigen; und wenn sie zum *System* werden soll, muss sie diess sogar. Aber die *Wissenschaftslehre* kann unmöglich Ein absolutes Princip aufstellen, um dadurch zum *System* (im engern Sinne des Worts) zu werden, weil sie - nicht ein absolutes Princip, nicht ein bestimmtes, vollendetes System, sondern - den Kanon für alle Principien und Systeme enthalten soll", Idem, pp. 228-29.

25. "Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Daseyn der Welt: an dieser Lösung haben alle Philosophen gearbeitet, mögen sie auch das Problem selbst noch so verschieden ausgedrückt haben. Wer den Geist einer Philosophie beschwören will, muss ihn hier beschwören", Idem, p. 237.

26. "Als Lessing Jacobi fragte: was er für den Geist des Spinozismus halte, erwiederte dieser: das ist wohl kein anderer, als das uralte *a nihilo nihil fit*, welches Spinoza nach abgezogenem Begriffen, als die philosophirenden Kabbalisten und andere vor ihm, in Betrachtung zog... "*Er verwarf also jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen*", überhaupt alle *causas transitorias*, und setzte an die Stelle des emanirenden ein *immanentes* Princip, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen nur eins und dasselbe wäre", Ibid.

27. "Ich glaube nicht, dass der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, dass eben jener Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen das Problem *aller* Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist, ja sogar dass Spinozas Lösung die einzig mögliche Lösung ist, aber dass die Deutung, die sie durch seyn System erhalten musste, nur diesem angehören kann, und dass ein anderes System auch eine andere Deutung für sie aufbewahrt", Ibid.

28. "Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen *realisieren*..., kein System kann jene Kluft *ausfüllen*, die zwischen beiden befestigt ist. Dies setze ich als Resultat - nicht der kritischen Philosophie, sondern - der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus so gut wie dem Kriticismus gilt, und für beide gleich evident seyn muss", Idem, p. 238.

29. "Nun erst geht uns über Spinoza Ethik Licht auf. Nicht bloss *theoretische* Nöthigung, nicht bloss Folge des *ex nihilo nihil fit*, war es was ihn auf jene Lösung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine transitive, sondern nur eine inwohnende Ursache der Welt. Diese Lösung verdankte er demselben praktischen Ausspruche, der in der ganzen Philosophie gehört wird, nur dass ihn Spinoza seinem System gemäss deutete", Idem, p. 239.

30. Cfr., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, p. 72.

31. "En conclusión, Schelling, que pretendió partir de Fichte, no lo comprendió... Y la razón de la disidencia se da ya en sus orígenes", O. MARKET, "La versión schellingiana...", p. 119.

32. "Diese Anschauung seiner Selbst hatte Spinoza objektivisirt. Indem er das Intellektuale in sich anschaute, war das Absolute für ihn kein *Objekt* mehr. Diess war *Erfahrung*, die zweierlei Auslegungen zuließ: entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letztern Fall war die Intellektuale Anschauung, Anschauung seiner selbst - im erstern, Anschauung eines absoluten *Objekts*. Spinoza zog das letzte vor. Er glaubte sich selbst mit dem absoluten *Objekt* identisch und in seiner Unendlichkeit verloren.

Er täuschte sich, indem er diess glaubte", SCHW, I, p. 243.

33. En este sentido señala TILLIETTE que la carta octava está escrita después del encuentro con Schelling. Cfr., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, p. 68.

34. Cfr., parágrafo 15 del *Vom Ich*.

35. "Gehen aber beide Systeme auf ein absolutes Princip als das Vollendende im menschlichen Wissen, so muss diess auch der Vereinigungspunkt für beide Systeme seyn. Denn, wenn im Absoluten aller Widerstreit aufhört, so muss auch der Widerstreit verschiedener Systeme, oder vielmehr alle Systeme müssen als widersprechende Systeme in ihm aufhören", SCHW, I, p. 253.

36. Cfr., Ibid.

37. Cfr., *Idem*, p. 259.

38. Y que habrían tenido la ocasión de ponerse de manifiesto en el camino hacia Nürtingen, según el relato de PLITT. Cfr., PLITT, o.c., I, p. 71.

## Capítulo 15

### LA RECUPERACIÓN DEL PROYECTO A PARTIR DE LA FINITUD

#### § 43. Ontología y gnoseología en los *Abh*

Si como decíamos al analizar las PhB, la solución práctica no podía satisfacer a Schelling, parecía inevitable que el siguiente paso dado por éste fuera dirigido a recuperar el problema fundamental de su filosofía. Si en los primeros escritos se había definido el proyecto filosófico y había presentado el principio, las PhB suponen justamente una reconsideración del proyecto mismo, y en ellas Schelling extrae un nuevo modo de abordar el problema: la tarea que se impone es recuperar el primer principio a partir de la finitud. Y precisamente porque ese proyecto es teórico y ontológico, la solución práctica en los términos excesivamente simples contenida en las PhB no podía ser suficiente. Los *Abhandlungen*<sup>1</sup> son en realidad un escrito de transición en el que Schelling se enfrenta de nuevo a la filosofía de Kant desde el punto de vista teórico, pero sin perder de vista la noción de primer principio que sigue siendo central.

Esto puede contradecir en parte sus propios planteamientos de las PhB, pues allí había afirmado que el problema de la filosofía no puede resolverse desde la teoría. Pero *teoría* en Schelling, y en referencia a Kant, tenía ya en las PhB dos sentidos, que si bien estrechamente vinculados, eran susceptibles de diferenciación. El primero de esos sentidos hacía referencia al ámbito de la síntesis, es decir, de la finitud, de la escisión, y es en el que

característicamente se ha situado en las PhB, dando lugar a una nueva concepción de dogmatismo y criticismo. El segundo de ellos era justamente el de límite vinculado a la KrV, como canon que establece la imposibilidad de rebasar ese ámbito. Y este segundo aspecto es el que no podía resultar cómodo para un filósofo que desde su primer escrito no se ha propuesto otra cosa que presentar la filosofía a partir de un principio que debe dar cuenta de la finitud, de lo condicionado, y que por definición es incondicionado. Más aún, ese principio había sido descrito y caracterizado por el propio Schelling en el *Vom Ich*, y de él dependían sus reflexiones, incluida su aparente solución práctica de las PhB, donde además había afirmado que la KrV no puede nunca presentar el sistema. Como señalábamos a propósito de esta obra, el postulado de unidad que surge de las PhB como inmanente al ámbito de la finitud kantiana, no es el principio de la filosofía considerado en términos de lo Absoluto, sino sólo una forma de presentar lo Absoluto en el ámbito de la finitud. Si no quería renunciar definitivamente a su proyecto filosófico, y si a pesar de todo pretendía mantenerse en el ámbito de la finitud, el verdadero problema para Schelling era alcanzar lo Absoluto desde un ámbito que, definido por lo teórico kantiano, fuera sin embargo superior a lo teórico y a lo práctico, al dogmatismo y al criticismo. Lo que en principio parecía exigir conservar el primer aspecto vinculado a lo teórico kantiano, pero a la vez revisar de algún modo ese segundo aspecto. O dicho con otros términos: ¿resulta posible recuperar el Absoluto desde la teoría considerada como el ámbito de la escisión y la finitud? En cierto modo esta pregunta señala el punto de partida de la nueva trayectoria que inicia Schelling en este escrito, donde habla ya Schelling en el tercer ensayo de una *situación absoluta* del ser finito<sup>2</sup>.

Las PhB habían afirmado esa posibilidad desde el punto de vista práctico, pero con

ello incurrián en una grave deficiencia, puesto que el principio de la filosofía, tal como aparecía en los planteamientos de Reinhold y de Fichte, además debía reunir un rasgo característico: el de ser común a teoría y praxis. Y no puede decirse que dogmatismo o criticismo de las PhB contuvieran un principio semejante, toda vez que la preferencia práctica dada al criticismo rompe en realidad el proclamado equilibrio teórico, si consideramos que el principio ha de ser común a teoría y praxis. A nuestro entender es esta la razón del carácter provisional de las PhB en cuanto a la solución (la preferencia dada al criticismo), porque precisamente por ser sólo una versión parcial del Absoluto en el ámbito de la finitud, esa solución resulta incapaz de hacer frente al problema de un principio que ha sido definido como de la totalidad y que debe expresar la totalidad. Y de hecho es en el contexto donde el término totalidad aparece por primera vez de un modo decisivo en Schelling, donde se afirma a la vez:

*"Por tanto el primer principio de la filosofía teórica presupone el de la práctica y viceversa el de la práctica presupone el de la teoría. Así pues, no es posible hallar una única solución para ambas preguntas, cómo son posibles la filosofía teórica y la práctica, y debe haber para ello (si es que el problema en general ha de ser resuelto) una solución común.*

*Por tanto la solución de la filosofía no puede encontrarse ni en la filosofía teórica ni en la práctica, pues se coimplican mutuamente. Por lo tanto, o no puede encontrarse en absoluto, o ha de hallarse en una filosofía más alta que acoja a ambas, pero que por lo mismo*

*debe partir de una situación absoluta del espíritu humano, en el que no sea ni teórico, ni práctico*"<sup>3</sup>.

Lo decisivo de las PhB, por tanto, su verdadero hallazgo, no parece residir tanto en la preferencia práctica dada al criticismo, cuanto en la equiparación teórica entre dogmatismo y criticismo, y basada ya en la común dependencia de la instancia originaria o absoluta, justamente lo que ya reiteradamente ha denominado identidad de sujeto y objeto. Ello quiere decir que la reconsideración de la WL, entendiendo por tal la filosofía de Kant y no sin más la de Fichte, y a la que están dedicados los Abh se coloca desde el comienzo en una posición que trata de ir más allá de la mera preferencia práctica afirmada formalmente en las PhB, lo que exige repensar una vez más el sentido de la KrV.

La definición misma del problema filosófico dada por Schelling en las primeras páginas de un ensayo dedicado explícitamente a esclarecer la KrV, no deja lugar a dudas:

*"¿Cual es finalmente lo real en nuestras representaciones?"*<sup>4</sup>.

Estamos ante una pregunta ontológica, y ante una pregunta ontológica formulada en términos epistemológicos. La puerta de entrada y el primer paso en el camino que Schelling emprende para recobrar su propia trayectoria vuelve a ser una vez más teórica y vuelve a situarse en el ámbito de la primera *Crítica*. Si en las PhB se había negado a encontrar una solución teórica al problema de la relación entre finito e infinito, ahora esa cuestión aparece reformulada directamente en términos una vez más teóricos. En la página siguiente traduce el propio Schelling:

*"De dónde viene realmente todo nuestro conocimiento?"<sup>5</sup>.*

Es claro que tal pregunta remite al Absoluto, al incondicionado, a lo infinito desde el que no hay tránsito a la finitud según la interpretación dada en las PhB al *a nihilo nihil fit* spinozista. Pero en la formulación misma de la pregunta Schelling ha separado ya los dos aspectos encerrados en la filosofía teórica kantiana, y a los que hacíamos referencia más arriba. De una parte se ha situado en el ámbito de la finitud, que es justamente el definido por la KrV, de otra parte la pregunta misma se dirige a un ámbito anterior al conocimiento mismo, es decir, a su fundamento real, lo que parece rebasar las pretensiones de la *crítica* misma. Sin embargo una cosa es ir de lo infinito a lo finito y otra alcanzar lo infinito desde lo finito. En las PhB este paso se daba desde la praxis, aquí desde la teoría. El *cómo* es la pregunta decisiva de los Abh.

De este modo la formulación spinozista, aparentemente transformada en un postulado práctico en las PhB, reaparece con toda su fuerza, aunque de un modo un tanto sutil. Porque, en efecto, en la medida en que la pregunta es formulada desde la finitud misma, desde el conocimiento mismo, en esa medida Schelling se mantiene fiel al postulado fundamental: de lo infinito a lo finito no hay tránsito. Y esa fórmula reaparece conciliada, como en las PhB, con la KrV, pero no ya bajo un aspecto práctico, sino bajo un aspecto teórico, bajo su aspecto más teórico, cabría decir. El mismo Schelling nos dice:

*"Del infinito a lo finito no hay tránsito. Este era el principio de la más antigua filosofía. Los primeros filósofos buscaron ocultar ese tránsito mediante imágenes, de ahí la doctrina de*

*la emanación... De ahí la inevitabilidad del spinozismo, según los principios habidos hasta ahora..."<sup>6</sup>.*

La expresión última resulta altamente destacable, porque por una parte parece confirmar que Schelling ha vuelto a reconsiderar esa fórmula desde un punto de vista teórico, y por otra pone claramente de manifiesto que esa inevitabilidad del spinozismo ha dejado de ser tal. Supone ello que la recuperación de la fórmula desde el punto de vista teórico no implica sin embargo recaer en una presentación parcial, a partir del objeto, que sería la del spinozismo teórico de las PhB? De ser esto así se confirmarían dos extremos:

En primer lugar que Schelling sigue teniendo el spinozismo por uno de los sistemas posibles, a pesar de que la fórmula que lo define sigue siendo para él la fórmula de la filosofía

Pero en segundo lugar eso implica que Schelling ha encontrado una solución al problema de la relación entre finito e infinito, que no es práctica, sin más, dado que la formulación se mueve ahora en el terreno de la teoría, pero que sin embargo no parece caer en la *dialéctica* sujeto-objeto que caracterizaba la teoría, y en la que se movía la solución de las PhB, en la medida en que se aleja igualmente de un punto de partida en el sujeto y en objeto.

Ello implica, a su vez, que de existir esa solución, Schelling conserva lo esencial del spinozismo, sin necesidad de acudir a un Objeto absoluto, y estaríamos ante una tercera versión de la fórmula *a nihilo nihil fit*. La primera la del *Vom Ich*, la segunda la de las PhB,

y la tercera ésta. En definitiva estaríamos ante una nueva versión del spinozismo, y ahora ya definitivamente compatible con la KrV, con la WL, y a la vez con el proyecto ontológico de Schelling.

Y justamente por el hecho de incorporar en nuevos términos el spinozismo en el ámbito de la *Crítica*, esa solución debe poder resolver el problema clave: la posibilidad de pensar lo absoluto en la finitud, y partiendo desde el ámbito teórico es decir, de la finitud.

Inmediatamente después de formular la pregunta decisiva de la filosofía acerca del origen de nuestro conocimiento, y de lo real en nuestras representaciones, se extiende Schelling en una serie de consideraciones sobre el carácter especulativo con el que se ha leído la KrV, y afirma refiriéndose a los malentendidos que la doctrina kantiana ha suscitado:

*"Todos esos malentendidos se originaron, como se ha puesto ahora claramente de manifiesto, porque una vez más se interpretó el nuevo sistema como un sistema especulativo y considerado desde un punto de vista especulativo"*<sup>7</sup>.

Y a continuación aclara Schelling qué entiende por un punto de vista no especulativo:

*"El sano entendimiento no ha separado nunca objeto y representación, y mucho menos los ha opuesto... El primitivo idealismo (que Kant intentó desterrar para siempre de la*

*cabeza de los hombres) ha separado el objeto de la intuición y de la representación"*<sup>8</sup>.

La afirmación puede resultar sorprendente si recordamos que el argumento central de la PhB era justamente lo que podríamos considerar un punto de partida de la escisión entre objeto y sujeto, como el campo de lucha que caracterizaba la oposición entre dogmatismo y criticismo. Más aún, esa escisión era lo que definía el ámbito de la finitud en el que el propio Schelling había se había situado, y desde el que pretende resolver ahora el problema de la filosofía. ¿Contradice este texto de Schelling aquella caracterización inicial de los Abh como el intento de recuperar lo absoluto desde la finitud en términos teóricos? ¿No parece más bien que Schelling está abandonando el ámbito de la escisión definido por la KrV, el ámbito de la síntesis? En realidad el propio texto parece dejar bien claro que no es así, toda vez que en él afirma Schelling que es Kant quien ha pretendido desterrar para siempre esa consideración separada de objeto y representación. Pero con ello no está negando Schelling que en el ámbito de la finitud y el de la KrV no se de esa separación, sino sólo denuncia un punto de vista, un modo de interpretar la KrV, el especulativo, según el cual tal separación es lo originario, lo ontológicamente primero. Y frente a ese punto de vista opone otro en el que lo primero es la unidad, sin que ello suponga abandonar el terreno de la KrV. Antes al contrario, según Schelling, sólo desde ese punto de vista se puede solucionar el verdadero problema de la KrV misma. Esta posición nos remite inmediatamente una vez más a la posición de Hölderlin en *Urteil und Sein*, pero en la medida en que aparece situada en el interior de la KrV, parece apuntar ya a la solución del problema decisivo de las relaciones entre finitud y absoluto.

De manera que Schelling parece haber encontrado un punto de vista, que sin abandonar el terreno teórico y epistemológico, se acerca finalmente a la cuestión decisiva. ¿Cómo es tal cosa posible? ¿En qué consiste el punto de vista no especulativo? La respuesta está dada en la fórmula misma que en su momento definió la unidad, el ser, lo Absoluto en Hölderlin y en Schelling, y remite una vez más a la causalidad inmanente, es decir, a la consecuencia del punto de partida de la finitud expresado en el *a nihilo nihil fit*, el cual define la perspectiva en la que Schelling se ha situado. El punto de vista *no especulativo* desde el que Schelling quiere leer a Kant significa interpretar el problema de la relación entre objeto y representación no como dos realidades originariamente separadas, sino como dos realidades inmanentes a la unidad, a la identidad de lo Absoluto. La noción de inmanencia permite así pensar el Absoluto desde la finitud misma, como dado en la finitud misma, y a la vez permite resolver la pregunta *crítica*, que Schelling reformula ahora en términos muy análogos a los del Kant de la carta a Markus Herz:

*"El problema es éste: explicar la coincidencia entre objeto y representación, entre el ser y el conocer"*<sup>9</sup>.

Pero decíamos más arriba que esa recuperación del spinozismo, en lo que podría considerarse una tercera versión del mismo, parecía evitar hacer del Objeto absoluto el punto de partida, pues esto último, por definición, haría imposible la identidad originaria, y señalábamos entonces que Schelling debía estar en posesión de una solución. Pues bien, lo que exige el punto de vista no especulativo es pensar la identidad de sujeto y objeto en el ámbito mismo de la *Crítica*:

*"Se pregunta, por tanto, si una tal identidad de sujeto y objeto es posible en general. Y se ve con claridad, que tal identidad sólo en caso sería posible, en de que hubiera un ser que si intuyera a sí mismo, es decir, que fuera a la vez lo intuitivo y lo intuitivo. El único caso de una tal identidad del objeto y la representación lo encontramos en nosotros mismos... Sólo en la autointuición de un espíritu es por tanto posible la identidad entre objeto y representación"<sup>10</sup>.*

El texto debe ser analizado con suma atención porque no deja de presentar cierta ambigüedad. Es evidente que afirma de manera indudable la identidad, y que evita hacer residir ésta en el objeto, pero sin embargo afirma a la vez que el único ejemplo en el que se da una tal identidad está en nosotros mismos, lo que en apariencia desembocaría en el absurdo de que como ejemplo del Absoluto se tome el sujeto empírico finito. Sin embargo, la expresión "en nosotros mismos" no se identifica sin más con el sujeto empírico, sino que parece apuntar a una realidad inmanente al nosotros, a aquel "eterno en nosotros" al que se había referido en las PhB como el lugar en el que justamente el sujeto y objeto se resolvían en la identidad de la intuición intelectual, y que en la carta IX había definido ya como un principio superior a ambos sistemas. Pero si en las PhB ese principio se consideraba inalcanzable teóricamente, porque el ámbito de la *Crítica* venía definido por la separación, ahora en cambio ese mismo principio lo afirma Schelling como respuesta a la pregunta teórica kantiana que define incluso la *filosofía crítica*: ¿cómo es posible la coincidencia entre objeto y representación?

#### § 44. La noción de *Geist*

La nueva pieza, en definitiva, la nueva solución que permite a Schelling dar ese paso no es otra que la noción de *Geist*.

*"Más aún: llamo Espíritu (Geist), a lo que es su propio objeto. El Espíritu debe ser objeto para sí mismo, en la medida en que no es Objeto sino Sujeto absoluto, para el que todo (también él mismo), es objeto"<sup>11</sup>.*

De la definición dada queda claro que al menos cumple dos de las condiciones exigidas:

- parece capaz de expresar la identidad sujeto-objeto.
- parece evitar la identificación de lo Absoluto con el Objeto absoluto spinozista.

Sin embargo, también parece aproximarse demasiado a una concepción donde la prioridad se da al otro extremo posible, a un Sujeto absoluto, lo que en principio sería incompatible con un principio de identidad más alto que criticismo y dogmatismo, es decir que los dos posibles sistemas basados en el Sujeto y en el Objeto absolutos. Ahora bien, a pesar de que en el texto últimamente citado Schelling utiliza la expresión Sujeto absoluto, y a pesar también de que en su descripción recoge una estructura análoga a la de la

autoconciencia, el término *Geist* parece justamente evitar la noción de sujeto, para transferir precisamente aquella estructura a una entidad prerreflexiva que Schelling alcanza en su búsqueda de un principio de identidad:

*"El Espíritu puede ser sólo captado en su acción, se da por tanto sólo en un devenir, o por mejor decir, él mismo es un eterno devenir"<sup>12</sup>.*

Ahora bien ese devenir no es otra cosa que la infinita oposición entre sujeto y objeto que define el ámbito finito. Sin objeto no hay sujeto y viceversa. En la medida en que el *Geist* hace posible la escisión no puede identificarse con uno u otro, y es a la vez ambos, en cuanto devenir, y la unidad de ambos en el interior de la escisión que él mismo define, es decir, el principio de inmanencia buscado que permita leer la KrV desde un punto de vista no especulativo, y presentar lo Absoluto en el ámbito de la finitud. Estamos en un momento decisivo de la trayectoria de Schelling, pues aquí parece darse la síntesis de todos los elementos opuestos que integran su trayectoria, básicamente Fichte y Spinoza en el marco de la filosofía de Kant.

En efecto, la noción de *Geist* parece acoger el principio de inmanencia spinozista, pero a la vez parece fiel al carácter activo del principio fichteano. Y simultáneamente se sitúa en el ámbito de la KrV, es decir, en el ámbito de la oposición entre sujeto y objeto, respecto del cual parece capaz de presentar ahora lo Absoluto, sin dar preferencia a pesar de ello a ninguno de los dos sistemas que acoge, sino que más bien los subordina a un principio superior. De ser ello así, es claro que la noción de *Geist* debe permitir lo que habíamos

definido como su problema fundamental: explicar la relación entre finitud e infinitud. En efecto:

*"Es decir ni puede ser infinito sin llegar a ser finito, ni puede ser finito (para sí mismo) sin ser infinito. Por tanto no es ninguno de ambos exclusivamente, sino que en él se da la originaria reunión de infinitud y finitud (una nueva determinación del carácter del Espíritu)"<sup>13</sup>.*

Y a continuación se refiere Schelling a la fórmula *de lo infinito a lo finito no hay tránsito* en el texto que hemos citado más arriba, y en el que terminaba afirmando:

*"De ahí la inevitabilidad del spinozismo según los principios habidos hasta ahora".*

Ese texto que nos había permitido pensar que Schelling estaba ya en posesión de una solución que, recogiendo el espíritu del spinozismo, parecía capaz de evitar los inconvenientes aparejados a la consideración de éste como un sistema basado en un Objeto absoluto. Y dicha fórmula es precisamente la noción de *Geist*.

Porque justamente la noción de *Geist* permite alcanzar el que hemos caracterizado como problema fundamental de los Abh, la presentación de lo absoluto en términos de la finitud. En la medida en que el *Geist* es definido como aquello que es capaz de hacerse objeto a sí mismo, en esa medida permite expresar en el ámbito de la conciencia la relación

de identidad inmanente desde la que Schelling lee ahora la pregunta kantiana por la coincidencia entre sujeto y objeto. Sin la noción de *Geist* no resultaría posible afirmar la circunstancia absoluta del ser finito, con la noción de *Geist* se obtiene esa posibilidad, y se obtiene además desde la *teoría*, en la medida en que esa noción responde a una pregunta característicamente teórica.

Pero precisamente por ello no puede considerarse que Schelling identifique aquí *Geist* con el principio. La reflexión que le había conducido a la noción de *Geist* hablaba del único ejemplo de identidad entre objeto y representación que conocemos:

*"Sólo en la autointuición de un espíritu se da la unidad de objeto y representación".*

Ello quiere decir que las consideraciones que siguen hasta el final de este primer ensayo, muy próximas incluso a la terminología a Fichte, no están referidas sino a un ejemplo, cuyo única explicación posible reside precisamente en el concepto de *Espíritu*. En ese sentido el *Geist* no es el Yo absoluto fichteano, aunque se aproxime a él, más incluso que la noción de Yo absoluto del propio Schelling en el *Vom Ich*, ni es tampoco, por supuesto, el Objeto absoluto en que consistiría la sustancia de Spinoza desde una consideración formal, ni tampoco el Absoluto propiamente dicho. Estamos ante una noción nueva en la filosofía de Schelling<sup>14</sup>, cuyo objetivo es justamente dar un primer paso en la dirección teórica hacia el Absoluto desde la finitud.

Y a pesar de ese carácter novedoso en el contexto de la filosofía trascendental en la

que pretende moverse Schelling, es cierto que es una noción que parece muy próxima al modelo del Yo fichteano, tal como fue leído por Schelling, es decir, en su apariencia ontológica. La explicación es sencilla: justamente porque pretende presentar un ejemplo de lo Absoluto en la finitud reúne los rasgos del principio absoluto, pero los reúne bajo una forma de autoconciencia, que es justamente lo que define el ámbito de la finitud, porque la autoconciencia realiza en ese ámbito la identidad. La realiza, pero no es la identidad misma, puesto que ésta por definición es anterior a la escisión sujeto-objeto. Ello quiere decir que la aparente proximidad de Schelling con respecto a Fichte esconde en realidad una distancia insalvable a estas alturas, y que se expresa en la forma siguiente: lo que para Fichte, en la lectura que del mismo hace Schelling, es un principio ontológico, para el Schelling de los *Abh* no es más que un ejemplo, una "situación" de la identidad que constituye el verdadero principio. La expresión misma *situación absoluta*, o revela un absurdo, o debe ser entendida como un esfuerzo por expresar justamente aquello que marca las diferencias entre Fichte y Schelling. Para Fichte el Yo es principio absoluto, para Schelling el Yo es la expresión del Absoluto en la finitud, el modo en que la finitud se aproxima al Absoluto, precisamente por la capacidad de realizar la identidad.

Pero es de advertir que Schelling es aquí especialmente cuidadoso a la hora de caracterizar esa estructura o circunstancia absoluta de la finitud, porque si bien reproduce la estructura reflexiva de la conciencia no se identifica sin más con esta. El término *Geist* parece más bien designar dos operaciones que aparecen estrechamente vinculadas al problema de la relación entre Absoluto y finitud.

De una parte designa la separación originaria, pues en la medida en que el *Geist* es

definido como la capacidad para convertirse en objeto, es sinónimo de separación.

Pero justamente la otra cara de la moneda está en que esa capacidad pone a su vez de manifiesto, en el mismo acto de su ejecución, la existencia de una unidad originaria.

Podría expresarse lo característico de esa pieza filosófica diciendo que el *Geist*, en cuanto elemento mediador entre Absoluto y finitud, como fórmula expresiva de la inmanencia, tiene una doble dirección: desde lo Absoluto a la finitud constituyendo ésta última mediante la separación, y desde ésta última en cuanto huella y expresión de la unidad originaria e inmanente. Pero esa doble dirección no es comparable a la alternativa de lo infinito a lo finito o de lo finito a lo infinito, es decir, transcendencia o inmanencia. Porque justamente la noción de *Geist* surge ya como expresión del tránsito de lo finito a lo infinito, y en esa medida aquella doble dirección se sitúa en el interior de esta fórmula, y por tanto no deja de ser una doble dirección en el interior de la inmanencia.

Y sin embargo la primera de esas direcciones posibles, la que establece el *Geist* como ejemplo de la separación originaria no deja de apuntar a un horizonte muy semejante al que podría considerarse como el problema decisivo de Schelling, el de dar cuenta de la finitud a partir del primer principio, a partir de lo incondicionado. Pero, y esto es lo importante, responde a esa cuestión sin necesidad de abandonar la fórmula spinozista: de lo infinito a lo finito no hay tránsito. O dicho en otros términos, lo hace permitiendo a Schelling permanecer fiel a su programa. En este punto puede decirse que la filosofía de la naturaleza está ya constituida. La dirección implícita en el concepto de *Geist* que explica y aclara la separación

originaria es a la vez el proceso de explicación de la naturaleza misma. Pero ese proceso se detiene justamente allí donde el filósofo se hace cargo de la separación para preguntarse por el primer principio de la misma, por el Absoluto, por la unidad. Y aquí nace la segunda dirección expresada en la noción de *Geist*, aquella en la que la autoconciencia como un ejemplo del Absoluto realiza la identidad como una circunstancia absoluta del espíritu finito: el idealismo trascendental.

Esa doble dirección y dimensión de la noción de *Geist*, y que encierra en germen ya el sistema de Schelling, se puede resumir con las palabras del propio Schelling en el primer texto en el que define la filosofía como una historia de la autoconciencia:

*"Todas las acciones del Espíritu se dirigen a presentar lo infinito en lo finito. El objetivo de todas estas acciones es la autoconciencia, y la historia de esas acciones no es otra cosa que la historia de la autoconciencia"*<sup>15</sup>.

#### § 45. El puente hacia la filosofía de la naturaleza

Lo decisivo de la noción de *Geist* parece residir, pues, en la capacidad de incorporar los elementos que definen el principio fichteano, y en particular - como veremos - la libertad, a un ámbito que sin embargo está más allá de la conciencia, y que en este sentido puede considerarse como un puente entre ésta y aquel "ser prerreflexivo" que definiría el elemento

proveniente del *Stift*, de marcado carácter spinozista.

En esa medida la noción de *Geist* se sitúa por encima de lo que en las PhB se había definido como dogmatismo y criticismo, porque constituye un principio o punto de partida que no se basa en el sujeto ni en el objeto, sino que expresa, en el interior de la finitud, una instancia ontológicamente anterior a ambos. Así lo confirma Schelling en la definición misma de la noción de *Geist*, y lo vuelve a destacar en el rechazo de la cosa en sí y de la explicación del punto de vista basado en el Objeto absoluto. Y precisamente por ello puede Schelling distanciarse igualmente del punto de vista del empirismo y del que denomina punto de vista de la filosofía formal, el cual se corresponde ya con la concepción que Schelling tiene de Fichte y anuncia y prepara posteriores críticas a éste<sup>16</sup>. En realidad la deficiencia compartida por ambas posiciones reside, viene a decirnos Schelling, retomando un argumento ya presente en el *Vom Ich* y en las PhB, en que abstraen y separan uno de los elementos para darle prioridad. En definitiva se sitúan más allá de la unidad.

Mediante la noción de *Geist*, en cambio, Schelling es capaz de formular esa unidad en ámbito de la finitud, y de establecer a la vez la condición de posibilidad tanto del sujeto como del objeto:

*"Expresado más brevemente: puesto que sólo somos conscientes del concepto en oposición a la intuición y de la intuición en oposición al concepto, por ello se nos aparece el concepto como dependiente de la intuición y la intuición como independiente del concepto, a pesar de que originariamente*

*(antes de la conciencia) son uno y lo mismo*<sup>17</sup>.

La precisión entre paréntesis que remite a una instancia o a un momento previo a la conciencia es decisiva en este punto, porque confirma el carácter preconsciente de la unidad buscada por Schelling y su naturaleza de condición de posibilidad respecto de la conciencia.

Es decir su naturaleza de condición de posibilidad del objeto y del sujeto respectivamente, cuyo constitución es a la vez la constitución de la conciencia.

*"No podemos abstraer sin actuar libremente, y no podemos actuar libremente sin abstraer... Y precisamente mediante nuestra abstracción llega a ser objeto el producto del actuar. Directamente mediante mi acción libre, en la medida en que se le opone un objeto, surge en mí la conciencia"*<sup>18</sup>.

La diferencia frente al tratamiento de ese mismo problema en las PhB es clara. En éstas se había afirmado la equivalencia teórica entre dogmatismo y criticismo, y la superioridad práctica de éste último. En los Abh, en cambio, Schelling parece situarse ya en un principio superior a ambos, que en esa medida es común a teoría y praxis, y hace ya superflua aquella superioridad práctica del criticismo. Porque ese nuevo punto de vista capaz de pensar la unidad en el seno de la finitud y de dar cuenta de la conciencia, ese punto de vista tiene ahora una naturaleza teórica, hasta el punto de que Schelling hace intercambiables la oposición sujeto-objeto con la oposición intuición-concepto o materia-forma. Cabría afirmar en este sentido que mientras Fichte, como hemos tenido ocasión de mostrar en otro

momento, llega a pensar la unidad teoría-praxis a partir de la praxis, Schelling hace ahora otro tanto a partir de la teoría. Y del mismo modo que la praxis adquiría para Fichte un doble carácter en cuanto tal y a la vez en cuanto instancia fundante, la teoría tiene también para Schelling ya en este momento una doble dimensión, en cuanto instancia fundante y en cuanto una de las partes de la filosofía. De hecho la noción de *Geist* ha aparecido en un contexto y ante un problema tan característicamente teórico como lo es el de la adecuación entre objeto y representación.

Pero a la vez esa noción, en la medida en que es capaz de asegurar la unidad entre teoría y praxis ha de ser capaz de fundar ésta última, del mismo modo como la praxis fichteana era capaz de fundar la teoría. A la praxis dedica Schelling la sección III de los Abh:

*"Paso ahora a la filosofía práctica. La presente sección debe servir sólo como tránsito de la filosofía teórica a la práctica"<sup>19</sup>.*

Pues bien, la misma pieza que había servido para explicar la unidad en el ámbito de la teoría, y que era condición de posibilidad de la conciencia, así como solución al problema teórico en general, esa misma pieza es la que permite explicar la noción clave de la parte práctica de la filosofía:

*"Aquella autodeterminación del espíritu se llama querer...  
Obrar meramente significa querer. Por tanto el espíritu sólo*

*en el querer es inmediatamente consciente de su actuar, y el acto de querer en general es la más alta condición de la autoconciencia*"<sup>20</sup>.

Una consideración superficial de esta afirmación parece aproximarnos una vez más a la concepción fichteana. Sin embargo, esa proximidad a Fichte se limita únicamente al hecho de reproducir el mismo modelo explicativo. La diferencia decisiva está en que ese modelo se aplica y se proyecta a una concepción distinta. Fichte afirma ese querer originario en el ámbito de la praxis y desde ésta es capaz de establecer las condiciones de posibilidad de la teoría. Schelling en cambio obtiene teóricamente ese querer originario y a partir de él explica también la práctica. Y ese distinto punto de partida tiene consecuencias decisivas. En otro momento hemos tenido ocasión de ver cómo lo decisivo de la concepción fichteana frente a Reinhold, y el verdadero motor de la WL, estaba en el carácter teórico del principio de Reinhold y en la imposibilidad de alcanzar una concepción de la libertad desde la teoría, lo que obligó a Fichte a explicar la teoría a partir de la libertad. Schelling, en efecto, parece hacer suyo el modelo de Fichte, pero lo hace suyo en el ámbito teórico y lo hace depender de una concepción ontológica previa para la que el problema es la explicación de la unidad prerreflexiva del principio en el seno de la finitud. Ello quiere decir que en Schelling, a diferencia de Fichte, la explicación de la praxis es derivada, mientras que lo originario se sitúa más allá de teoría y praxis, en un principio ontológico común a ambas, fundamento "real" de la naturaleza y de la libertad. Las consecuencias son evidentes: el principio se sitúa más allá de la subjetividad, por más que sólo pueda expresarse en términos de ésta, puesto que el campo de la filosofía es el de la finitud, razón por la cual el término *Geist* no hace sino traducir a la subjetividad el principio permitiendo pensarlo como inmanente. En definitiva,

el principio se sitúa más allá del sujeto, por más que el término *Geist* nos esté indicando que sólo puede pensarse en términos de subjetividad. Pero lo importante es que el sujeto no es ya lo primero, ni siquiera el sujeto transcendental. La filosofía transcendental encuentra un fundamento ontológico cuya huella está dada en el *Geist*, pero que evidentemente está más allá de éste, puesto que el *Geist* es inherente a la finitud, mientras que el principio se sitúa más allá de ésta.

Ahora bien, situado el principio más allá de la subjetividad, y siendo común a la explicación de naturaleza y libertad, la explicación de la naturaleza se libera ya de la subjetividad y adquiere un rango independiente. El modelo fichteano se ha ontologizado en Schelling de manera que la naturaleza adquiere una dimensión activa independiente de la actividad subjetiva. El ser vivo preconsciente cumple todas las condiciones del esquema autoactivo fichteano, pero no depende ya de la subjetividad humana. De ahí que Schelling hable de un análogo visible del ser espiritual para referirse a la vida y al ser vivo<sup>21</sup>. De ahí que pueda hablar de una naturaleza organizada entendida no ya en los términos estrictamente kantianos, es decir, en términos de un *como si* transcendental, sino en términos ontológico-reales. La subjetividad entendida como autoconciencia no puede por ello situarse ya en el punto de partida, sino justamente en el punto de llegada.

Cuando muchos años más tarde caracterice Schelling el Yo de Fichte como Yo humano<sup>22</sup>, lo hará justamente porque la estructura del Yo fichteano ha sido trasladada desde la subjetividad a un ámbito ontológico anterior a la conciencia. Ciertamente también el Yo fichteano es anterior a la conciencia empírica, pero Schelling al establecer un fundamento ontológico incluso para la conciencia transcendental, está situando ese fundamento también

más allá del Yo transcendental fichteano.

Estamos, pues, en el momento decisivo de la filosofía de Schelling, en aquel en que ha podido encontrar la fórmula capaz de solucionar el problema pendiente desde el *Vom Ich*. Ante él se abre un vasto campo de investigación que llenará en años sucesivos mediante la filosofía de la naturaleza, y más tarde mediante el sistema de la Identidad. Pero conviene recordar una vez más que ese ámbito de investigación abierto mediante la noción de *Geist*, y que permite explicar lo infinito en lo finito y desde lo finito, presupone lo incondicionado mismo como una condición que es la premisa no explicitada de toda la trayectoria de Schelling desde sus primeros escritos, y constituye el verdadero principio, todavía no explicitado como tal, del sistema.

Desde esa premisa es desde donde planteó Schelling la igualdad entre dogmatismo y criticismo, y desde ella ha podido resolver en el ámbito de la finitud la relación entre naturaleza y libertad. La filosofía de la naturaleza dependerá en esa medida de esa premisa no explicitada. Nuestro análisis de los escritos que constituyen la llamada etapa de la filosofía de la naturaleza<sup>23</sup> tratará de poner énfasis en ese aspecto.

Transferida la estructura de la noción de *Geist*, en cuanto elemento y condición de posibilidad de la escisión sujeto-objeto y de la finitud, a un ámbito ontológico, resulta posible desde ese ámbito más elevado explicar la naturaleza de modo autónomo, pero salvaguardando a la vez el problema de la libertad, lo que, si recordamos, constituía el problema fundamental de la carta a Hegel de Febrero del 95. Y a la vez resulta posible realizar esa explicación de la naturaleza sin necesidad de salir del ámbito de la finitud. O dicho de otro modo: tanto

naturaleza como conciencia constituyen el ámbito de la finitud que es el ámbito a explicar. En él descubre Schelling la noción de *Geist*, y desde esta regresa a la naturaleza. En definitiva resuelve los dos problemas fundamentales que se había planteado:

- 1.- Explica naturaleza y libertad como un todo, pero respetando la libertad.
- 2.- Explica la relación finito-infinito, pero a partir de la finitud.

En efecto, una de las características definitorias del proyecto de Schelling, y uno de los rasgos que permitían adjetivar ese proyecto como spinozista, era justamente el hecho de haber transformado la pregunta por el primer principio en la pregunta por la relación entre finito e infinito.

Ya en el *Vom Ich*, y más tarde en las PhB, precisamente a partir de esa orientación, había equiparado dogmatismo y criticismo, justamente porque frente a ese problema ambos se daban ya en el terreno de la escisión, es decir, en el de la finitud. En la medida en que en los Abh está ya en posesión de un principio común a teoría y praxis y a dogmatismo y criticismo, en esa medida encuentra el camino expedito para investigar la naturaleza.

Semejante investigación supone, desde luego, como ya hemos puesto de manifiesto, ir más allá del sujeto, pero no ir más allá si el sujeto es entendido en los términos desde los que Fichte critica a Spinoza en la GL, es decir como haciendo recaer la explicación en el objeto. Tanto éste como el sujeto pertenecen para Schelling al ámbito de la escisión, de ahí que el *Geist* como principio explicativo no pueda caer de uno u otro lado y deba situarse más

allá. O dicho con otras palabras, la explicación autónoma de la naturaleza no implica necesariamente establecer el principio en el objeto, sino sólo abordar la explicación de la escisión del lado del objeto, del mismo modo que explicar la conciencia de modo autónomo no es establecer el principio en el sujeto, sino sólo abordar el ámbito de la escisión desde el punto de vista del sujeto. El principio, en todo caso, ha de situarse más allá.

La filosofía, ya sea abordada desde uno u otro punto de vista, se da siempre en el ámbito de la finitud, y por definición, lo cual no quiere decir que el principio de la filosofía no sea infinito, es decir, ni subjetivo ni objetivo.

La filosofía de la naturaleza no representa por ello un abandono del planteamiento inicial de Schelling, sino antes al contrario parece representar un paso más en el desarrollo de ese planteamiento. En realidad lo que hace Schelling al plantearse la filosofía de la naturaleza es afrontar el problema de la relación entre finito e infinito desde el punto de vista del objeto. Bajo el epígrafe titulado *Acerca del problema que debe resolver una filosofía de la naturaleza*, se expresa Schelling la *Introducción a las Ideen zu einer Philosophie der Natur*<sup>24</sup> en los siguientes términos:

*"Tan pronto como el hombre se pone en contradicción a sí mismo con el mundo exterior..., está dado el primer paso de la filosofía"*<sup>25</sup>.

Pero ese mismo problema era el de los Abh, donde se trataba de pensar la unidad una vez establecida la separación que definía la filosofía.

Pues bien, es aquí donde el carácter ontológico de la noción de *Geist* encuentra su inmediata aplicación, pues no se aplica ya a la conciencia sino al mundo. Ciertamente ese paso puede no parecer justificado<sup>26</sup>, si consideramos que el *Geist* de los Abh se circunscribe únicamente a la conciencia, pero nos hemos esforzado en mostrar en las páginas precedentes que justamente lo decisivo de esa noción es que constituye un paso hacia el fundamento ontológico más allá de la conciencia, y que el sujeto mismo no es ya principio sino resultado, o *potencia* como dirá más tarde el propio Schelling.

Planteadas así las cosas el problema de la filosofía de la naturaleza es justamente el de explicar el mundo exterior como fuera de nosotros, y a la vez como unidad en nosotros<sup>27</sup>.

Y a este respecto señala Schelling que no caben más que dos soluciones. Para la primera el mundo exterior se explicaría únicamente considerando que sucesión y duración se producen y tienen su origen en el exterior. La segunda solución sería aquella en la que sucesión y duración son explicadas a partir de nosotros. Y en esta segunda solución, que es la del propio Schelling, sitúa a Spinoza y Leibniz<sup>28</sup>.

Dos aspectos llaman la atención en esta última afirmación. En primer lugar es llamativo que no haya mención alguna a Kant o a Fichte. En segundo lugar llama la atención que incluya a Spinoza como el modelo de explicación de la naturaleza a partir de nosotros. La caracterización que hasta ahora hemos encontrado del spinozismo es que estamos ante un sistema que sitúa su principio explicativo fuera del sujeto, de ahí que fuera considerado modelo de sistema dogmático. ¿Cómo puede Schelling afirmar ahora el spinozismo como el

único sistema que junto con Leibniz ha pensado el objeto como surgiendo de nosotros?

En realidad, y contra todas las apariencias, semejante afirmación nada tiene de incoherente, y viene a confirmar y culminar toda su trayectoria hasta este momento. Porque si, en efecto, el problema de Schelling es el de explicar la relación sujeto objeto en términos de unidad a partir de un principio infinito, el spinozismo aparece como una indudable vía de solución toda vez que para Spinoza, según el propio Schelling afirma:

*"Concepto, cosa, pensamiento y extensión eran uno y lo mismo, ambos modificaciones de una y la misma naturaleza ideal"<sup>29</sup>.*

Ello significa que en realidad Spinoza no se ha situado ni en el sujeto ni en el objeto, sino en esa una y la misma naturaleza ideal. Cabría en este sentido decir que el planteamiento del problema por parte de Spinoza era el correcto y en ello coincide Schelling: la explicación de la finitud debe depender de una más alta unidad anterior a sujeto y objeto. En lo que discrepa Schelling con Spinoza, es en que esa más alta unidad no ha sabido Spinoza pensarla desde la finitud, o a partir de ésta, lo que le hacía insostenible:

*"... puesto que en su sistema no había ningún tránsito de lo infinito a lo finito, por eso era para él tan inconcebible un comienzo del devenir como comienzo del ser... No consiguió hacer comprensible cómo yo era de nuevo consciente de sucesión y duración"<sup>30</sup>.*

No estamos muy lejos de la carta a Hegel de Febrero del 95. Pero a diferencia de aquella la filosofía de Fichte no parece estar ya en el horizonte, y ello a pesar de que Schelling se sitúa frente a Spinoza, como Fichte, en el ámbito de la finitud. Ahora bien, a la luz de las PhB y de los Abh el principio de Fichte no parece corresponderse con un principio anterior y común a la escisión, sino más bien parece caer del lado de uno de los dos polos de esa escisión. Y aquí Schelling se ocupa del principio al que el sujeto fichteano no llega. En este sentido cabría afirmar que las respectivas posiciones de Schelling frente a Fichte y frente a Spinoza se resumen en este momento en los siguientes términos:

1.- Fichte se sitúa en la finitud/sujeto, pero no llega al principio y por ello no puede explicar la naturaleza.

2.- Spinoza llega al principio, pero no puede explicar la conciencia desde la que sólo es posible el acceso hacia el principio, por lo que ese principio de Spinoza acaba es incapaz de jugar como tal en la finitud, que es lo que Schelling busca.

O dicho en otros términos, Fichte se queda en el umbral de la filosofía, pero no llega al principio. Spinoza tiene el principio pero no encuentra el umbral que no puede ser otro que la subjetividad. Y ese umbral es en Schelling la noción de *Geist*. Esa particular fusión la expresa el propio Schelling en los siguientes términos:

*"La filosofía no es otra cosa que una doctrina natural de nuestro espíritu... El sistema de la naturaleza es a la vez el*

*sistema de nuestro espíritu*"<sup>31</sup>.

#### § 46. La filosofía de la naturaleza como ciencia independiente

Parece indudable que lo decisivo de la repercusión que la filosofía de la naturaleza de Schelling ha tenido en la historia<sup>32</sup>, reside, además de en su contenido mismo, en el hecho de que Schelling la haya afirmado como una ciencia independiente, y por oposición a la filosofía trascendental. En la *Introducción al esbozo de una filosofía de la naturaleza*<sup>33</sup>, que es en realidad la primera presentación con pretensiones sistemáticas de la filosofía de la naturaleza, puede leerse:

*"La filosofía de la naturaleza como lo opuesto a la filosofía trascendental se separa fundamentalmente de ésta porque considera a la naturaleza como independiente"*<sup>34</sup>.

Y en el *Sistema del Idealismo Trascendental*, es decir, casi por las mismas fechas escribe Schelling:

*"Aquellos lectores que tienen un conocimiento de la filosofía de la naturaleza deducirán de estas explicaciones que hay una razón profunda que yace en la naturaleza de la cosa misma de por qué el autor ha contrapuesto esta ciencia a la filosofía*

*transcendental...*"<sup>35</sup>.

Esta independencia de la filosofía de la naturaleza, además de restar valor a la filosofía trascendental y modificar la concepción de la WL de Fichte, suponía a la vez y por ello mismo una nueva concepción del Idealismo distinta de la fichteana.

De hecho sin ese carácter independiente Fichte no hubiera visto en la tarea de Schelling una desviación en el proyecto schellingiano de desarrollar la filosofía de la naturaleza. El propio Fichte confiesa tener ese proyecto en mente, aunque aplazado siempre, y aprueba además en un primer momento la dedicación de Schelling al mismo. Sólo cuando con ocasión de una primera lectura de los escritos de Schelling relativos al asunto descubra esa separación entre filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental, la declarará inadmisibles, hasta el punto de afirmar que Schelling no ha penetrado suficientemente en la WL.

La clave, pues, de la filosofía de la naturaleza está justamente en su carácter independiente, expresado de modo paradigmático en el STI. Pero si a su vez la filosofía de la naturaleza supuso el punto a partir del cual Fichte y Schelling empiezan a descubrir sus diferencias, la indagación de la razón de esa independencia debe conducirnos seguramente uno de los puntos claves del pensamiento de Schelling, y no simplemente a una época o a un breve período de su dilatada trayectoria. En definitiva, debe conducirnos a considerar que ese carácter independiente de la nueva ciencia que Schelling equipara a la filosofía trascendental, es en realidad corolario de su concepción del primer principio de la filosofía.

No estaríamos, pues, ante una novedad, un capricho genial, una concepción debida a sus estudios en Leipzig, ni meramente ante una posición externa a su propio pensamiento, sino más bien ante una consecuencia inevitable a partir de los pasos previamente dados por Schelling. En este sentido, y como el propio Schelling señala, la razón de esa independencia hay que buscarla en la naturaleza de la cosa misma.

Ahora bien, la cosa misma no es otra que la explicación de la finitud a partir del principio absoluto. Una recapitulación de los pasos dados por Schelling en esa dirección y hasta este momento debe mostrar en este sentido hasta que punto la explicación independiente de la naturaleza debe presentarse como independiente frente a la filosofía trascendental. Y puesto que esa independencia se define en relación a la propia filosofía trascendental, nada mejor que comenzar por investigar qué entiende Schelling por ésta última, para volver después sobre la ciencia de la naturaleza.

A primera vista, y dado que Schelling inició sus pasos, al menos formalmente, en la senda de Fichte, parecería que la filosofía trascendental debería ser para él la ciencia destinada a investigar el primer principio de la filosofía, lo incondicionado, y en consecuencia la ciencia primera o absoluta. Desde esa consideración nada puede resultar más chocante que apenas cuatro años más tarde Schelling pueda contraponer e igualar esa ciencia a otra, pues en tal caso la filosofía trascendental no puede ser ya la ciencia del Absoluto. La mayor parte de los ataques contra la filosofía de la naturaleza, en particular, los de Fichte, se basan indirectamente en esa consideración<sup>36</sup>. Ahora bien, como hemos señalado en su momento, y a ello hemos dedicado los primeros párrafos de esta segunda parte, la comprensión schellingiana de Fichte depende de una precomprensión ontológica que marca

desde los primeros escritos la caracterización que Schelling hace del Yo. En el *Vom Ich* puede detectarse ya con claridad que el Yo de Schelling remite a una instancia prerreflexiva que no puede sin más coincidir con el Yo de Fichte. Pero esto no le impedía a Schelling considerarse seguidor de Fichte. En la carta a Hegel de Febrero del 95 afirma a la vez haberse hecho spinozista y sin embargo hace compatible esa afirmación con aquella otra según la cual la libertad, y el Yo como su expresión, constituyen el alfa y omega de la filosofía. En esa contradicción aparente<sup>37</sup> se resume lo propio del pensamiento schellingiano. El principio es lo incondicionado, anterior por definición a sujeto y objeto, pero el comienzo de la filosofía es la libertad, y la libertad remite al Yo sujeto: la libertad es por ello el alfa de la filosofía, en ella encuentra su expresión lo Absoluto en el ámbito finito y condicionado. La filosofía trascendental constituye en este sentido y literalmente el punto de partida de la filosofía de Schelling, pues indica el lugar desde el que se filosofa: la finitud, y el horizonte hacia el que se filosofa, lo Absoluto. La filosofía trascendental permite el acceso al Yo y desde este se abre la pregunta por el Absoluto. Pero lo Absoluto ha de estar más allá del Yo. El *Vom Ich* lleva por subtítulo título "sobre lo incondicionado en el saber humano", es decir, en un ámbito condicionado. Por ello la filosofía trascendental además de punto de partida y de horizonte señala también una dificultad fundamental, o si se quiere una aporía: ¿cómo es posible captar el principio infinito en la finitud, dado que el punto de partida es la finitud misma? Repetidamente hemos visto a Schelling afirmar como propia la tesis que considera fundamental del spinozismo: del infinito a lo finito no hay tránsito. El único camino posible es el contrario, es decir, el que indaga lo infinito a partir de la finitud, justamente el Yo. Ahora bien, el Yo, considerado desde el punto de vista teórico remite al sujeto, es decir, a uno de los dos elementos que definen el campo de lo condicionado. Si el único acceso al principio absoluto es uno de los polos de lo condicionado, el acceso al Absoluto parece

vedado teóricamente. Momentáneamente el proyecto de Schelling parece abocado al fracaso. En las PhB opta por afirmar la solución práctica. Sujeto y objeto, dogmatismo y criticismo se igualan en lo teórico, y sólo en lo práctico tiene superioridad el criticismo, la filosofía trascendental. Pero con ello, lejos de dar una respuesta, Schelling parece alejarse del problema que le ha guiado desde sus primeros pasos. Sólo en los *Abhandlungen* retomará esa cuestión desde el suelo kantiano y en ellos encontrará una noción que, sin salir del Yo en cuanto punto de partida de la filosofía, le permita dar una respuesta teórica al problema. Ciertamente el *Geist* aparece en el interior del Yo, ¿dónde si no?, pero en cuanto principio explicativo de lo Absoluto en el interior de la subjetividad. Y si verdaderamente es explicativo, es decir, si ha de cumplir la función para la que ha sido pensado, ha de ser tan apto para explicar objeto como sujeto, puesto que de lo contrario no sería en verdad el vehículo de lo Absoluto, es decir, de aquello que no es sujeto ni objeto, y que por tanto es principio de ambos. La filosofía trascendental entonces aparece como una de las dos posibles modos de explicación de lo finito mediante el *Geist*: aquella en la que la explicación parte de lo subjetivo. Y en este sentido la filosofía trascendental es, en efecto, una ciencia equiparable a la filosofía de la naturaleza, aquella en la que la explicación parte de lo objetivo.

*"A) O se establece lo objetivo como lo primero.... B) O bien se establece lo subjetivo como lo primero..."<sup>38</sup>.*

Y sin embargo, la filosofía trascendental no se agota en ser una de estas dos ciencias posibles. En el seno de ella ha descubierto Schelling el camino hacia el Absoluto. Ella señaló la tarea, como decíamos más arriba. La filosofía trascendental es en este sentido

propedeútica. Así lo afirmará el propio Schelling en su correspondencia con Fichte. Pero esa consideración de la filosofía trascendental como propedeútica no es sino la manifestación de ese hecho que hemos considerado clave y definidor del proyecto de Schelling: el Absoluto sólo puede recuperarse desde la finitud, y el umbral de la finitud, de la filosofía como tarea realizada desde la finitud sólo puede ser la libertad, el Yo, la autoconciencia.

*"Sería ciertamente imposible observar la interna construcción de la Naturaleza, si no fuera posible penetrar mediante libertad en la Naturaleza"*<sup>39</sup>.

Por tanto la independencia y autonomía de la ciencia de la naturaleza es en realidad relativa y no absoluta. Ambas ciencias dependen de la autoconciencia y se dan en el interior de la autoconciencia:

*"... aun cuando lo objetivo es puesto arbitrariamente como lo primero nunca vamos más allá de la autoconciencia"*<sup>40</sup>.

Lo que las hace equiparables es el hecho evidente de que ambas son aproximaciones a lo infinito, a lo incondicionado, bien desde el sujeto, bien desde el objeto, y que ambas presuponen una instancia anterior en la que no se da la escisión, la identidad sujeto-objeto, lo incondicionado. De ahí que cada una de las ciencias haya de tener su incondicionado:

*"El filósofo de la naturaleza considera a la naturaleza como el filósofo trascendental al Yo. Por tanto la naturaleza misma es*

*para él un incondicionado*"<sup>41</sup>.

Puede resultar chocante hablar de dos incondicionados diferentes como lo hace Schelling. Sin embargo no estamos ante dos, sino ante el mismo incondicionado presentado desde dos puntos de vista distintos. Ello quiere decir que ninguna de ambas ciencias es por sí sola el sistema de la filosofía, que sería sólo aquel en el que el incondicionado como principio no se abordara desde el punto de vista del sujeto o del objeto, sino sólo desde el incondicionado mismo. Y así en el STI, después de presentar lo que entiende por filosofía transcendental afirma Schelling:

*"Con lo dicho hasta aquí no sólo hemos deducido el concepto de filosofía transcendental sino que, al mismo tiempo, hemos proporcionado al lector una visión de todo sistema de la filosofía, que, como se ve es realizado por dos ciencias fundamentales, opuestas entre sí en el principio y la dirección, que se buscan y se complementan recíprocamente. Aquí no se trata de exponer todo el sistema de la filosofía..."*<sup>42</sup>.

Así las cosas, es claro que la filosofía de la naturaleza en cuanto ciencia independiente ha de tener su incondicionado, ha de presentar la totalidad, ha de hacerlo en términos de libertad, ha de seguir el modelo de la autoconciencia, pero todo ello ha de hacerlo desde el objeto, todo lo cual dará lugar a una peculiar construcción que pasamos a presentar en sus rasgos fundamentales.

En el *Entwurf*<sup>43</sup>, se expresa Schelling en los siguientes términos:

*"Se pregunta en qué medida le puede corresponder un incondicionado a la Naturaleza"*<sup>44</sup>.

Y bien pronto se pone de manifiesto el carácter propedeúico que la filosofía trascendental juega respecto de la filosofía de la naturaleza, pues para responder a esa cuestión Schelling acude a algunos principios que se dan por supuestos, según él mismo afirma, gracias a la filosofía trascendental. En particular la definición misma de lo incondicionado como aquello a lo que no le puede corresponder el predicado de un ser o de una cosa, sino que constituye más bien el principio de todo ser. Pero la propia filosofía trascendental había mostrado en general que el ser mismo como Absoluto sólo podía presentarse y entenderse en el ámbito finito como construcción del *Espíritu*. Si la tarea de la filosofía de la naturaleza es la presentación de lo Absoluto en la finitud desde el punto de vista del objeto, entonces el método ha de ser ese mismo: la naturaleza como un construir, como un devenir:

*"La posibilidad de la presentación de lo infinito en lo finito es el más elevado problema de toda ciencia. Las distintas ciencias secundarias deben resolver ese mismo problema en casos particulares"*<sup>45</sup>.

Ello implica que lo incondicionado sólo puede presentarse desde el punto de vista del objeto si la naturaleza misma es considerada en términos de actividad, si la naturaleza misma

es considerada como lo incondicionado. Pero a su vez la naturaleza no puede aparecer como lo incondicionado salvo que:

*"En el concepto del ser mismo sea posible descubrir la huella oculta de la libertad"*<sup>46</sup>.

Ese y no otro es el sentido de la conocida expresión de Schelling según la cual "filosofar sobre la naturaleza significa *producirla*"<sup>47</sup>. En la medida en que la naturaleza no es más que una expresión, desde el punto de vista del objeto, del infinito, y en la medida en que el único acceso al infinito lo es desde la finitud, filosofar acerca de la naturaleza exige por definición de la filosofía misma, filosofar desde la libertad, concebir la naturaleza en términos de libertad y como expresión de la libertad. Ello confirma, justifica y aclara, como decíamos, el carácter propedeúico de la filosofía trascendental, para al que el alfa y omega de todo filosofar era la libertad, pero a la vez permite hacer comprensible por qué la filosofía de la naturaleza es una ciencia autónoma.

Resuelta la primera cuestión, a saber la cuestión de como pueda entenderse lo incondicionado en la naturaleza mediante la afirmación de la misma como absoluta actividad, la siguiente pregunta que se plantea la formula el propio Schelling en los siguientes términos:

*"La naturaleza debe ser considerada como meramente activa.*

*Pero esta respuesta nos conduce de suyo a la nueva pregunta:*

*cómo puede ser considerada la naturaleza en cuanto meramente*

*activa? O más claramente: en que modo debe aparecérsenos*

*la naturaleza en su totalidad, si es absolutamente activa?"<sup>48</sup>.*

Pero la respuesta a esta misma pregunta ya la tenía resuelta Schelling mediante la noción de *Espíritu* entendido como absoluto devenir. Bastará aplicar esa misma respuesta al caso especial de la ciencia de la naturaleza.

*"Si ciertamente sólo lo finito puede ser intuido externamente, entonces lo infinito no puede ser intuido en la intuición externa sino mediante una finitud nunca acabada, esto es, que es ella misma infinita. O dicho con otras palabras, mediante un infinito devenir"<sup>49</sup>.*

Ahora bien, implícita en esa finitud consistente en un infinito devenir ha de estar la noción de obstáculo, pues hablamos de una finitud consistente en devenir infinito, lo que viene a significar que la serie deviniente es en sí misma infinita, pero cada uno de los miembros de la serie es por definición finitud, y por tanto a la vez obstáculo y condición de posibilidad de la serie infinita. Obstáculo porque el principio del devenir es una actividad ilimitada que encuentra su límite en cada aparición finita, y condición de posibilidad porque cada límite posibilita a su vez una superación del mismo y obliga a la actividad a superar la limitación ya devenida.

Con ello alcanza Schelling su objetivo, el de explicar la finitud desde la finitud misma pero a partir de un principio explicativo que es la infinitud, en cuanto principio común a los productos finitos. La analogía con el modo de explicación spinozista es grande, y resulta

comprensible que Schelling hable de la filosofía de la naturaleza como de un spinozismo de la física en la *Introducción al Esbozo*<sup>50</sup>. Ahora bien, la diferencia fundamental frente a Spinoza está justamente en el carácter dinámico de la infinitud, es decir, la diferencia está justamente en el modelo de la autoconciencia que hunde sus raíces en los elementos fichteanos de Schelling, y que es trasladado al punto de vista del objeto. Una diferencia que, como ya hemos señalado repetidamente no es sino reflejo de aquella decisiva y radical: el punto de partida de Schelling es siempre la finitud, y desde ésta el modelo sólo puede ser el de la autoconciencia, o la reflexión. Por ello resulta igualmente comprensible que la filosofía de la naturaleza guarde también importantes analogías con la WL del propio Fichte, a pesar de tratarse de una ciencia que Schelling contrapone a la filosofía trascendental. Y esas analogías consisten fundamentalmente en el hecho de que la filosofía de la naturaleza debe organizarse en cuanto tal en dos principios: el primero incondicionado y pura actividad, y el segundo opuesto a éste como obstáculo a esa actividad, y ambos sin embargo teniendo su fundamento en la propia actividad incondicionada de la naturaleza:

*"El fundamento originario de ese obstáculo, puesto que la naturaleza es meramente activa, ha de ser buscado en la naturaleza misma"*<sup>51</sup>.

Y en nota de esa misma página resume Schelling muy bien el principio fundamental de la filosofía de la naturaleza en unos términos extraordinariamente próximos, si abstraemos del carácter *teórico* y *no práctico* de esas palabras, y del hecho de que el término productividad está en este caso no referido al Yo sino a la naturaleza, al esquema explicativo de Fichte:

*"La productividad es originariamente infinita; pues incluso cuando llega a ser producto no es sino producto aparente. Cada producto es un punto de resistencia, pero en cada punto de resistencia se da aún lo infinito"*<sup>52</sup>

En ese sentido aquella tensión fundamental que ha venido configurando el pensamiento de Schelling encuentra un corolario en la propia filosofía de la naturaleza. Pero, a diferencia del *Vom Ich* y, sobre todo de las PhB, a la altura del *Entwurf* Schelling está ya en posesión de un pensamiento propio cuyas líneas maestras ha ido presentando en un esfuerzo filosófico sostenido a lo largo de los último cuatro años y que culminarán en el sistema de la Identidad. Pero para llegar al sistema Schelling debe exactamente presentar cada una de las ciencias fundamentales correspondientes a cada uno de los modos posibles de presentar la totalidad desde la finitud. Y como quiera que estamos ante "modos" y no partes, tanto la filosofía de la naturaleza como la filosofía trascendental no son sino presentaciones de la totalidad misma. En este sentido la naturaleza representa totalidad, es ella misma la totalidad como expresión del incondicionado y del absoluto a partir del objeto.

## Notas al capítulo 15

1. El título completo es *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, SCHW, I, pp. 267-376. Se trata en realidad de distintos artículos que Schelling publica a lo largo de 1797 en el *Philosophische Journal* bajo el título genérico de *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophische Literatur*, y que en la edición de sus obras de 1809 agrupó bajo el título *Tratados para el esclarecimiento del Idealismo de la WL*.
2. Cfr., SCHW, I, p. 323
3. "Also setzt die theoretische Philosophie in ihren ersten Principien schon die praktische voraus.- Umgekehrt setzt auch praktische Philosophie die theoretische voraus... Also ist eine *einseitige Auflösung* der beiden Fragen, wie theoretische und praktische Philosophie möglich sey, nicht zu finden, und es muss für sie (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann) eine *gemeinschaftliche* Auflösung geben.  
Diese kann eben desswegen weder in der theoretischen noch praktischen Philosophie gefunden werden; denn beide schliessen einander wechselseitig aus, also entweder gar nicht, oder nur in einer *höhern Philosophie*, die sie beide umfasst, die eben desswegen von einem *absoluten Zustand* des menschlichen Geistes ausgehen muss", Ibid.
4. "Was ist denn am Ende das Reale in unsern Vorstellungen?", Idem, p. 277.
5. "Woher stammt eigentlich alle unsere Erkenntniss?", Idem, p. 278.
6. "Vom Unendlichen zum Endlichen - kein Uebergang! Diess war ein Satz der ältesten Philosophie. Frühere Philosophen suchten sich diesen Uebergang wenigstens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre... Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien", Idem, p. 291.
7. "Alle diese Missverständnisse entstanden, wie nun klar und deutlich ist, daraus, dass man auch das neue System wieder als ein spekulatives System aus spekulativem Gesichtspunkt betrachtete", Idem, pp. 285-86.
8. "Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch viel weniger beide entgegengesetzt... Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt", Idem, p. 286.

9. "Das Problem also ist dieses: die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung, des Seyns und Erkennens zu erklären", Idem, p. 289.

10. "Es fragt sich also: ob eine solche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung überhaupt möglich sey? Man findet sehr leicht, dass sie nur in Einem Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute, also zugleich das Vorstellende und das Vorgestellte, das Anschauende und das Angeschaute wäre. Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes finden wir also in uns selbst...

Nur in der Selbstanschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand", Idem, pp. 289-90.

11. "Ferner: Geist heisse ich, was nur sein eignes Objekt ist. Der Geist soll Objekt seyn für sich selbst, der doch insofern nicht ursprünglich Objekt ist, sonder absolutes Subjekt, für welches alles (auch er selbst) Objekt ist", Idem, pp. 290-91.

12. "Der Geist aber kann nur in seinem *Handeln* aufgefasst werden...; er ist also nur im *Werden*, oder vielmehr er ist selbst nichts anders als ein *ewiges Werden*", Ibid.

13. "Also ist er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden (für sich selbst) ohne unendlich zu seyn. Er ist also keines von beiden, weder unendlich noch endlich, allein, sondern in ihm ist die ursprüngliche *Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit* (eine neue Bestimmung des geistigen Charakters)", Ibid.

14. El diccionario de los hermanos GRIMM señala en la acepción II, 11, a) que el término *Geist* puede ser entendido como totalidad y como macrocosmos, y se refiere en este punto a Goethe, a Herder y a Schelling, afirmando que antes del uso dado en este sentido por Schelling, ya había sido asentado como concepto por Herder en el *Ensayo sobre Shakespeare*, Jacob und Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1897, IV, 1, 2, p. 2647. Y en la acepción II, 11, c) se habla del *Espiritu de la Naturaleza* como un todo y se indica ese uso en Herder, Idem., p. 2648.

15. "Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, *das Unendliche im Endlichen darzustellen*. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das *Selbstbewusstseyn*, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die *Geschichte des Selbstwebusstseyns*", Idem, p. 306.

16. Cfr., SCHW, I, p. 296.

17. "Kürzer ausgedruckt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewusst werden, so erscheint uns der Begriff als abhängig von der Anschauung, die Anschauung als unabhängig vom Begriff, unerachtet beide ursprünglich (vor dem Bewusstseyn) *eins und dasselbe sind*", Ibid.

18. "Denn wir können gar nicht abstrahiren, ohne frei zu handeln, und wir können nicht frei handeln ohne abstrahiren... Jetzt erst durch unsrer Abstrahiren wird das Produkt unsres Handelns Objekt.

Erst durch mein freies Handeln, insofern ihm Objekt entgegengesetzt ist, entsteht in mir Bewusstseyn", Idem, p. 294.

19. "Ich gehe jetzt zur praktischen Philosophie über. Der gegenwärtige Abschnitt soll nur Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie machen", Idem, p. 299.
20. "Jene Selbstbestimmung des Geistes heisst Wollen... *Schlechthin handeln aber heisst Wollen*. Also wird der Geist nur im Wollen seines Handelns unmittelbar bewusst, und der Akt des Wollens überhaupt ist die *höchste Bedingung des Selbstbewusstseyns*" Idem, p. 319.
21. Cfr., Idem, p. 388.
22. Cfr., SCHW, X, p. 96.
23. No es tal etapa en el sentido de un momento distinto de los anteriores, sino sólo un desarrollo de su pensamiento y una transición inevitable hacia la filosofía de la Identidad.
24. El título completo de la obra, aparecida en 1797, es *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, SCHW, I, pp. 651-723.
25. "Sobald der Mensch sich selbst mit der äusseren Welt in Widerspruch setzt..., ist die erste Schritt zur Philosophie geschehen" Idem, p. 663.
26. LAUTH en este sentido afirma que ese salto no tiene fundamento ninguno. Cfr., *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*, pp. 182-83.
27. Cfr., SCHW, I, p. 681.
28. Idem, p. 685.
29. "Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung waren ihm daher eins und dasselbe, beides nur Modifikationen einer und derselben idealen Natur", Idem, p. 686.
30. "Denn weil es in seinem System vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang gab, so war ihm ein Anfang des Werdens so unbegreiflich, als ein Anfang des Seyns... Wie ich mir aber selbst wieder dieser Succession bewusst würde, vermochte Spinoza nicht verständlich zu machen", Ibid.
31. "Philosophie also ist nicht anders, als eine *Naturlehre unseres Geistes*... Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes", Idem, p. 689.
32. Una repercusión considerable si tenemos en cuenta que la filosofía de la naturaleza le ocupó relativamente poco tiempo, como destaca TILLIETTE. Cfr., *Schelling...*, I, p. 127.
33. El nombre completo de la obra es *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, y fue publicada en 1799. SCHW, II, pp. 269-326.
34. "Die Naturphilosophie als das Entgegengesetzte der Transzendentalphilosophie ist von der letzteren hauptsächlich dadurch geschieden, dass sie die Natur ... als das Selbständige setzt" Idem, p. 273.

35. "Es werden eben aus diesen Erklärungen auch diejenigen Leser, welche mit der *Natur-Philosophie* bekannt sind, den Schluss ziehen, dass es einen in der Sache selbst, ziemlich tief, liegenden Grund hat, warum der Verfasser diese Wissenschaft der Transzendental-Philosophie entgegengesetzt" Idem, p. 333. Versión castellana, *Sistema del Idealismo transcendental*, traducción, prólogo y notas de Jacinto RIVERA DE ROSALES y Virginia LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 140.
36. Así LAUTH, *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*, p. 185.
37. Contradicción puesto que el Yo de Fichte y la sustancia de Spinoza son incompatibles según el propio Fichte.
38. "A. *Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht... B. Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht*", SCHW, II, pp. 340-41, y pp. 150-51 de la versión en castellano.
39. "In die innere Konstruktion der Natur zu blicken wäre nun freilich unmöglich, wenn nicht ein Eingriff durch Freiheit in die Natur möglich wäre", SCHW, II, p. 276.
40. "... wenn das *Objektive* willkürlich als das Erste gesetzt wird, wir doch nie *über* das Selbstbewusstseyn hinauskommen", SCHW, II, p. 356.
41. "Der Naturphilosoph behandelt die Natur wie der Transzendentalphilosoph das Ich behandelt. Also die Natur selbst ist ihm ein Unbedingtes", SCHW, II, p. 12.
42. "Wir haben durch das Bisherige nicht nur den Begriff der Transzendentalphilosophie deducirt, sondern dem Leser zugleich einen Blick in das ganze System der Philosophie verschafft, das, wie man sieht, durch zwei Grundwissenschaften vollendet wird, die, einander entgegengesetzt im Prinzip und der Richtung, sich wechselseitig suchen und ergänzen. Nicht das ganze System der Philosophie ...", Idem, pp. 342-343, y p. 152 de la versión castellana.
43. El título completo de la obra es *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Für Vorlesungen*, SCHW, II, pp. 1-268.
44. "Es fragt sich, inwiefern der Natur *Unbedingtheit* könne zugeschrieben werden", Idem, p. 11.
45. "Möglichkeit der Darstellung des Unendlichen im Endlichen - ist höchstes Problem aller Philosophieren. Die untergeordneten Wissenschaften lösen dieses Problem für besondere Fälle", Idem, p. 14.
46. "Wenn nicht im Begriff des Seyns selbst die verborgene Spur der Freiheit entdeckbar wäre", Idem, p. 13.
47. "Ueber die Natur philosophiren heisst die Natur *schaffen*", Ibid.
48. "Die Natur müsse als *schlechthin thätig* angesehen werden. Diese Antwort aber treibt uns von selbst auf die neue Frage: wie kann die Natur als schlechthin thätig angesehen werden, oder deutlicher: *im welchem Lichte muss uns die ganze Natur erscheinen, wenn sie absolut*

*thätig ist?*", Idem, p. 14.

49. "Wenn nämlich nur das Endliche äusserlich angeschaut werden kann, so kann das Unendliche in der äusseren Anschauung gar nicht dargestellt werden, als durch eine *Endlichkeit*, die nie vollendet, d.h. selbst *unendlich ist*, mit andern Worten, durch das *unendlich werdende*", Idem, pp. 14-15.

50. Cfr., SCHW, II, p. 273.

51. "Der ursprüngliche Grund dieser Hemmung aber muss, da die Natur *schlechthin* thätig ist, doch nur *in ihr* selbst gesucht werden", SCHW, II, p. 16.

52. "Die Produktivität ist ursprünglich unendlich; also selbst wenn es zum Produkt kommt, ist dieses Produkt nur Scheinprodukt. Jedes Produkt ist ein Hemmungspunkt, aber in jedem Hemmungspunkt ist noch das Unendliche", Ibid. Compárese con las explicaciones de Fichte en la GL. Cfr., entre otros lugares, FW, I, p. 210, y 258.

## Capítulo 16

### EL CONFLICTO CON FICHTE Y EL SISTEMA DE LA IDENTIDAD

#### § 47. Introducción

Es un indiscutible que la filosofía de la naturaleza constituye el punto de ruptura entre Fichte y Schelling, o más bien el motivo y el detonante a partir del cual Schelling se distancia de Fichte. El modelo clásico de origen hegeliano, según el cual Schelling se aparta en un determinado momento del pensamiento de Fichte, y al que nos hemos referido ya repetidamente, ha contribuido, a partir de ese dato, a interpretar la filosofía de la naturaleza como una especie de novedad en la trayectoria de Schelling, una etapa de su pensamiento<sup>1</sup>. Nuestros análisis de las obras precedentes de Schelling y de su trayectoria hasta ese momento muestran por el contrario, siguiendo en esto un punto de vista ya antiguo<sup>2</sup>, que la filosofía de la naturaleza no obedece únicamente a avatares académicos de la vida de Schelling<sup>3</sup>, sino que aparece como inevitable a partir de los problemas claves de su pensamiento y de la tendencia general en la que se orienta el mismo<sup>4</sup>. Es frecuente en este sentido hablar de la influencia que haya podido representar Goethe en la gestación de la filosofía de la naturaleza de Schelling<sup>5</sup>. A nuestro entender, dado el carácter indudable de esta relación entre la concepción de la naturaleza de Schelling y la de Goethe, y al margen de los datos que pudiera aportar un estudio detenido de las influencias mutuas, lo cierto es que la proximidad entre ambos debe estar dada justamente en el hecho de que la concepción fundamental de Schelling, la que ha guiado su lectura de Kant, Reinhold y Fichte, y la redacción de sus primeros escritos es heredera del spinozismo de Herder y Goethe, tal como penetró en el

*Stift*, y al que Schelling permaneció fiel en su evolución filosófica. En este sentido la filosofía de la naturaleza lejos de ser una etapa, un acontecimiento ex abrupto, un capricho de Schelling, es más bien el fiel reflejo y la confirmación de que, en efecto, el punto de partida de Schelling era bien distinto al de Fichte.

En distintos momentos hemos señalado ya que un estudio de la relación entre Fichte y Schelling en estos decisivos años de finales del siglo XVIII debe tener presente que no estamos ante desarrollos simétricos y en todo equiparables. Lo que en el caso de la filosofía de la naturaleza, como detonante y expresión de las divergencias entre ambos, significa precisamente que ésta no es en Schelling un problema o una objeción frente a Fichte desde el interior del sistema de éste, sino más bien el primer síntoma, a lo largo del desarrollo de su pensamiento, en el que se pone de manifiesto cuán diversos eran los puntos de partida de ambos. No deja de ser significativo en este sentido que Schelling, incluso ya en un momento muy avanzado de su disputa epistolar, siga considerando que la filosofía de la naturaleza es un desarrollo dirigido a completar la filosofía de Fichte. Sea o no sincera esta apreciación de Schelling, lo que prueba es que, en el mejor de los casos, Schelling tardó en tomar conciencia de que su lectura de Fichte era equivocada, y que había tenido por fichteanas ideas que en realidad lo eran sólo de modo externo, formal y superficial, como hemos venido mostrando a lo largo de esta segunda parte.

En el capítulo anterior hemos tratado de poner de manifiesto que en esta fase todavía temprana del camino hacia el sistema y hacia la consiguiente solución del problema fundamental inaugurado en el *Vom Ich*, Schelling está ya en posesión del principio, si bien no es capaz todavía de explicitarlo. En este sentido hemos puesto énfasis en el hecho de que

la búsqueda de un principio más allá de la escisión sujeto-objeto es la clave que permite dar el paso hacia la filosofía de la naturaleza. Ahora bien, en la medida en que esa búsqueda se enmarcaba en el interior de la finitud, y por tanto de la subjetividad, es coherente que Schelling no rechace de modo absoluto la filosofía de Fichte. Dijimos en este sentido que éste había encontrado el umbral de la filosofía, el camino hacia el principio de Schelling. Ello quiere decir que hasta tanto el propio Schelling no se decida a presentar su principio, el de Fichte ha de valer cuando menos como propedeútico, toda vez que ha sido el que ha puesto en marcha la propia investigación hacia ese principio. Y nada más lógico entonces que Schelling considere que la filosofía de la naturaleza constituye un desarrollo a partir de Fichte. Sólo cuando las investigaciones sobre la naturaleza le expliciten o le permitan explicitar el principio, y ya en posesión de éste, podrá Schelling tomar plena conciencia de que está ante un sistema distinto al de Fichte<sup>6</sup>. Pero esto ocurre justamente cuando ha formulado ya el sistema de la Identidad.

Ahora bien, la filosofía de la Identidad, el sistema de Schelling, pasa por la filosofía de la naturaleza precisamente porque a propósito de la misma Schelling delimita definitivamente su pensamiento frente al sistema de Fichte<sup>7</sup>, porque los dos comprenden finalmente que utilizan los mismos términos para hablar de cosas distintas. En las páginas que siguen vamos a tratar de seguir ese proceso de desvelamiento y de reconocimiento por parte de ambos de que trabajan en sistemas distintos. Como quiera que la hipótesis básica que ha guiado nuestro trabajo hasta aquí ha sido precisamente la de considerar que la cuestión de las diferencias entre Fichte y Schelling tiene en realidad su raíz en una diferente concepción del primer principio, y puesto que hemos presentado ya cada una de éstas, vamos a servirnos de los textos en los que ambos pensadores toman conciencia de sus discrepancias

para confirmar hasta qué punto esos distintos principios están en la base de las mismas.

#### § 48. La disputa en torno a la filosofía de la naturaleza

En Octubre del año 1800, escribe Fichte a Schelling en los siguientes términos:

*"No he podido estudiar todavía sus trabajos sobre la filosofía de la naturaleza, de manera que pueda mantener un juicio de alabanza o de censura. Pero tengo la confianza anticipada en su extraordinario talento, por mi conocido, de que serán buenos..."<sup>8</sup>.*

Se trata de la primera manifestación que conocemos de Fichte respecto de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Y resulta bien reveladora, porque de una parte pone de manifiesto una confianza previa al conocimiento de los escritos de Schelling, lo que no hace sino evidenciar que hasta este momento tiene a Schelling por un discípulo y un seguidor. Pero también pone de manifiesto que desconoce la obra de éste, y en un momento en que, como sabemos, el pensamiento de Schelling ha llegado a una fase de desarrollo considerablemente compleja. Por otra parte, en esa misma carta, y sólo unas líneas más abajo confiesa Fichte que:

*"En relación a la filosofía de la naturaleza siempre ha sido mi*

*intención, y lo es todavía elaborarla yo mismo*"<sup>9</sup>.

Todo parece, pues, confirmar que Fichte no encuentra en principio ningún elemento extraño a la WL en el hecho de que Schelling se dedique a elaborar una filosofía de la naturaleza, un proyecto que él mismo confiesa tener en mente, y para cuyo ejecución por parte de Schelling muestra una inicial confianza.

Conviene recordar, por otra parte, que por estas fechas Fichte, a pesar de que se encuentra ya en Berlín, tiene el proyecto de editar en común con Schelling una revista filosófica. Formalmente, al menos, estamos ante dos colaboradores que trabajan una misma ciencia. Sin embargo, sólo un mes más tarde, y tras una lectura que debió ser detenida del STI de Schelling, aparece la primera discrepancia explícita<sup>10</sup> y abiertamente confesada de Fichte hacia Schelling, y que versa precisamente sobre la distinción entre filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental, en definitiva, sobre el carácter independiente dado por Schelling a ésta última, y cuyas premisas hemos analizado en la sección anterior. Después de un elogio dirigido al carácter "genial" de la presentación de Schelling, se expresa Fichte en los siguientes términos:

*"Sobre su oposición entre filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza, no estoy aún de acuerdo. Todo parece deberse a una confusión que uno y otro hemos hecho aquí y allá entre actividad real y actividad ideal"*<sup>11</sup>.

Esa oposición llevada a cabo por Schelling a partir del *Entwurf*, pero expresada ya con toda claridad en el STI<sup>12</sup>, constituye, como señalamos en su momento, la pieza clave de los escritos de Schelling de este período, que es además el de preparación hacia el sistema de la Identidad, y apunta ya a la formulación explícita de una concepción bien distinta de la fichteana respecto del primer principio de la filosofía. Fichte detecta inmediatamente la importancia de la cuestión y le dedica un texto en el que resume de forma clara y escueta el sentido de la naturaleza en relación a la WL:

*"A mi modo de ver ni la cosa adviene a la conciencia, ni la conciencia a la cosa, sino que ambas se reúnen inmediatamente en el Yo, en el idealreal, realideal"<sup>13</sup>.*

Frente a dos ciencias independientes, asentadas respectivamente en sujeto y objeto, Fichte afirma una única ciencia y un único principio que no es otro que el Yo, y en el interior del cual conciencia y cosa aparecen transcendentamente reunidas. El fundamento de esa distinción se encuentra, pues, en el Yo, y en la medida en que éste define el principio de una única ciencia, no hay lugar para una ciencia independiente de la naturaleza. La explicación de ésta depende en definitiva del Yo, y por tanto habrá que buscarla en el interior de la filosofía trascendental:

*"Cosa distinta es la realidad de la naturaleza. Esta última aparece como absolutamente encontrada, y ciertamente completa y acabada; y ello además (encontrada) no según leyes propias, sino según leyes inmanentes de la Inteligencia (en*

*cuanto ideal-real)*"<sup>14</sup>.

Sabemos que lo decisivo para la autonomía de la filosofía de la naturaleza como ciencia en Schelling reside justamente en el hecho de que la naturaleza es entendida como dinamismo a partir de la noción de *Geist*. Fichte contraría directamente esa posibilidad al calificar la realidad de la naturaleza como algo encontrado, acabado y perfecto en el interior de la filosofía trascendental, en definitiva como un resultado y no como una acción. Y Fichte remata ese carácter *pasivo* al afirmar que incluso ese resultado en el interior de la filosofía trascendental no lo es según leyes propias, sino según leyes inmanente a la inteligencia, la cual a su vez no es sino un resultado de la acción principal del Yo.

En este sentido, naturaleza y conciencia dependen por igual de la acción trascendental del Yo. Ni naturaleza ni conciencia poseen una realidad más allá de esa acción trascendental, de ahí que Fichte remate su explicación afirmando que ambas, naturaleza y conciencia, sólo pueden ser consideradas como "realidades autónomas" mediante una ficción:

*"La ciencia, que sólo mediante una sutil abstracción convierte a la naturaleza en objeto, debe poner la naturaleza como absoluta (puesto que abstrae de la Inteligencia), y debe dejar a ésta construirse a sí misma como una ficción. Del mismo modo como la filosofía trascendental mediante una ficción igual permite a la conciencia construirse a sí misma"*<sup>15</sup>.

Las observaciones de Fichte, además de resumir claramente su propia posición, o si

se prefiere la de la WL, y detectar la importancia que la distinción entre filosofía de la naturaleza y trascendental tiene, revelan a la vez su desconocimiento de la verdadera razón que le ha conducido a Schelling a establecer la equiparación entre esas dos ciencias. Desde el punto de vista de la WL de Fichte, esa equiparación resulta insostenible precisamente porque siendo el Yo el principio de una ciencia única, y dependiendo de él la explicación de la naturaleza y la conciencia no cabe ir más allá del Yo para afirmar una ciencia autónoma sobre la naturaleza. O dicho con otras palabras, en el interior del Yo de la WL es inconcebible una ciencia de la naturaleza independiente. Lo que parece desconocer Fichte es que el Yo que tiene en mente Schelling al establecer esa distinción no es el principio común a naturaleza y conciencia, el cual se sitúa en otro lugar, sino que se corresponde más bien con lo que Fichte denomina aquí, siguiendo la terminología del propio Schelling, la conciencia que es objeto de la filosofía trascendental. Es decir, mientras que para Fichte el Yo es el único incondicionado a partir del cual explicar naturaleza y conciencia, para Schelling tanto filosofía de la naturaleza como filosofía trascendental poseen su incondicionado, que no es sin embargo el incondicionado o el Absoluto mismo, sino éste presentado desde el sujeto o desde el objeto. El Yo de Fichte que aparece como principio común es en Schelling el Absoluto desde el punto de vista del sujeto, y no por tanto principio común sino sólo principio de la filosofía trascendental. Ello quiere decir que la contraposición entre conciencia y naturaleza que recoge Fichte en la carta no se corresponde exactamente con la posición de Schelling, lo que revela que Fichte no conoce todavía la verdadera posición de éste respecto del primer principio. En realidad todo hace pensar que en este momento Fichte considera que la concepción schellingiana del primer principio es la correcta y que el error está en los pasos intermedios hacia naturaleza y conciencia a partir del principio. De ahí que "justifique" la discrepancia en lo que él considera que es una

confusión entre la actividad ideal y real del Yo.

La respuesta de Schelling se dirige directamente a este punto y parece avanzar ya, aunque de un modo todavía ambiguo (ambigüedad tal vez explicable por el hecho de que Schelling no ha presentado todavía "su sistema de la filosofía"), que la discrepancia reside en la concepción del primer principio mismo. El 19 de Noviembre de 1800 escribe a Fichte desde Jena, y refiriéndose a la objeción que acabamos de comentar, confirma:

*"La oposición entre filosofía de la naturaleza y filosofía transcendental es el punto fundamental"*<sup>16</sup>.

Pero, a diferencia de Fichte, no considera que esa oposición tenga su fundamento en la confusión entre la actividad real e ideal del Yo, sino que se remonta a una instancia anterior, con lo que sitúa el fundamento de esa decisiva distinción más allá del Yo fichteano, y por supuesto más allá de la conciencia y de la cosa. Estamos seguramente ante la primera afirmación explícita y dirigida a Fichte en la que Schelling insinúa ya un primer principio de la filosofía diverso al del propio Fichte:

*"Puedo asegurarle por de pronto que el fundamento por el que hago esa oposición no reside en la diferencia entre actividad ideal y real, sino en algo más elevado"*<sup>17</sup>.

Schelling se aparta así claramente del marco explicativo fichteano, y viene a afirmar

que la discrepancia en cuestión no depende de una mala comprensión de nociones internas a la WL de Fichte, sino de una concepción en sí misma distinta a la de Fichte. Si para éste toda explicación debe remitir al Yo, y debe darse en el interior de la actividad del Yo, para Schelling en cambio la naturaleza misma es activa, y el Yo aparece como una más alta potencia de esa actividad:

*"El fundamento reside en que aquel (Yo) como ideal-real meramente objetivo, y por ello a la vez activo, no es otra cosa que la naturaleza, respecto del cual el Yo de la intuición intelectual o el de la autoconciencia sólo es la más alta potencia"<sup>18</sup>.*

Sin embargo, previamente había afirmado Schelling que también él, como Fichte, hace residir y depender la actividad ideal y real en uno y el mismo Yo<sup>19</sup>, para hacer comprender que la distinción entre filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental no depende de una confusión entre actividad ideal y real del Yo, sino de un fundamento más alto. Y ese fundamento más alto consiste precisamente en que ese uno y el mismo Yo es considerado desde el punto de vista objetivo como naturaleza, respecto de la cual el Yo de la autoconciencia aparece como una más alta potencia.

En apenas tres líneas, y en tres líneas donde se juega lo decisivo de las diferencias entre Fichte y Schelling, el Yo aparece con dos sentidos distintos. En primer lugar como la unidad en el interior de la cual se produce toda actividad, incluida la de la naturaleza. En segundo lugar, como la más alta potencia respecto de ésta última, en definitiva como un

desarrollo de la propia naturaleza. Y en este último punto hace descansar Schelling, como un fundamento más alto, la diferencia entre filosofía de la naturaleza y transcendental. Si nos atenemos a la primera acepción del Yo, debemos pensar que estamos todavía dentro del pensamiento de Fichte. Pero entonces: ¿por qué Schelling vuelve a distinguir entre el Yo como más alta potencia y la naturaleza, y hace residir en esa distinción el fundamento de la oposición entre filosofía de la naturaleza y la transcendental?

La respuesta la da el propio Schelling en esa misma carta, y la da como resumen del curso de su propio pensamiento durante los últimos años:

*"Le presento brevemente el curso de mis pensamientos, tal como han sido desde hace años, hasta que he llegado al punto en el que ahora me hallo"*<sup>20</sup>.

Y desde ahí encara Schelling nada menos que una valoración y una consideración general de qué ha de entenderse por la WL. En sí misma, nos dice Schelling, es una ciencia acabada y perfecta, respecto de la que no hay nada que añadir o quitar. Y a continuación:

*"Pero la WL (ciertamente pura, tal como ha sido presentada por usted) no es todavía la filosofía misma. Para ella vale lo que usted dice, si yo le he entendido bien, es decir, se comporta de un modo meramente lógico, no tiene nada que ver con la realidad"*<sup>21</sup>.

La filosofía exige dar un paso más allá, encontrar un elemento material, y es ahí donde aparece la naturaleza:

*"Mientras que lo que yo quiero llamar filosofía es la prueba material del Idealismo. En éste hay que deducir la naturaleza con todas sus determinaciones, y ciertamente en su objetividad, en su independencia, no a partir del Yo que es él mismo objetivo, sino a partir de lo subjetivo y filosofante. Esto ocurre en la parte teórica de la filosofía"*<sup>22</sup>.

Aquel primer Yo aclara ahora su contenido y su sentido. Pertenece como tal a una ciencia formal, estrictamente lógica, preparatoria, que constituye sin duda una ciencia propedeútica, pero no todavía la filosofía propiamente dicha. Para llegar a la filosofía es necesario partir de esa ciencia previa, y por tanto del Yo, entendido en el primero de los sentidos, justamente en el que Schelling comparte con Fichte en la medida en que comparte con él también la WL. Toda ciencia debe partir de la WL en cuanto ciencia de la finitud, pero no puede detenerse ahí. Si quiere presentar el fundamento real del saber ha de acudir al Absoluto, bien que desde la finitud, pero al Absoluto. Y el Absoluto en la finitud es lo que constituye el elemento material. Su obtención exige abstraer del acto subjetivo que constituye la filosofía misma, exige por tanto una abstracción respecto de la WL:

*"Surge mediante una abstracción de la WL general. Se abstrae de la actividad subjetiva (intuyente), aquella que pone al Sujeto-Objeto como idéntico consigo misma en la*

*autoconciencia, y mediante cuyo idéntico poner es = a Yo (...). Después de esa abstracción queda el concepto (meramente objetivo) del puro Sujeto-Objeto. Este es el principio de lo teórico, o como creo poder denominarlo con razón, de la parte realística de la filosofía"*<sup>23</sup>.

Schelling no niega, pues, la WL. Ella es condición del filosofar, ella nos pone en la situación del filósofo, pero una vez en esa situación es preciso encontrar el elemento material, el objeto, la naturaleza, y ello exige abstraer del propio actuar que nos ha conducido hasta allí, algo así como una "epoché" respecto de la propia actividad inaugural de la filosofía. En este sentido el Yo inicial debe desaparecer para dejar paso a la naturaleza, al elemento material de la filosofía, en cuanto expresión de lo Absoluto en la finitud, lo que constituye la parte teórica de la misma. En este sentido estaríamos, por el momento, ante dos ciencias: una ciencia preparatoria en la que aparecería el Yo inicialmente, y una segunda ciencia, la parte teórica de la filosofía, que mediante abstracción de la propia actividad subjetiva hace surgir ante nosotros la naturaleza. Pero a éstas hay que añadir todavía una tercera, aquella en la que el Yo de la autoconciencia, de la intuición intelectual vuelve a aparecer a partir del propio elemento material como una más alta potencia, la parte práctica de la filosofía:

*"El Yo sujeto-Objeto de la autoconciencia, o como también le llamo el potenciado sujeto-objeto, es sólo la más alta potencia de aquel. Es el principio de la parte idealística (hasta ahora llamada práctica) de la filosofía, la cual incluso obtiene su*

*fundamentación de aquella parte teórica*"<sup>24</sup>.

Como bien se ve, Schelling ha invertido completamente la configuración fichteana entre filosofía teórica y práctica<sup>25</sup>. Para Fichte el verdadero fundamento es siempre práctico, y la parte teórica de la GL no está completamente fundada sino a partir de la práctica. Ahora bien, esa inversión llevada a cabo por Schelling depende a su vez de una distinta consideración de la WL. Para Fichte la WL es la única ciencia, la ciencia sin más, en cuyo interior, y sólo a efectos analíticos cabe distinguir entre parte teórica y parte práctica, distinción que ni siquiera mantendrá en esos términos en presentaciones posteriores. Schelling, en cambio, segrega, por así decir, la WL de las partes práctica y teórica de la filosofía, y por tanto segrega la filosofía misma de la WL, que queda reducida al papel de una mera propedeútica. Ello quiere decir que el sistema de la filosofía, en cuanto reunión de las dos partes, teórica y práctica, poco o nada tendrá ya que ver con la WL. Esta, nos ha dicho Schelling, es meramente formal, mientras que el paso dado hacia la filosofía viene dado por el elemento material que incorpora la parte teórica y sirve a la vez de fundamento a la parte práctica:

*"Pero ahora, como bien puede ver, considero la filosofía de la naturaleza y la filosofía transcendental no ya como dos ciencias opuestas, sino sólo como las dos partes opuestas de una y la misma totalidad, ciertamente el sistema de la filosofía"*<sup>26</sup>.

La clave de la discrepancia con Fichte no está, pues, en la distinción entre actividad ideal y real en el interior de la WL, tal como pretendía Fichte. La clave está en que el

sistema de la filosofía es otra cosa bien distinta para Schelling, y por tanto también lo es el primer principio de ese sistema. El Yo al que se refería Fichte en su carta del 3 de octubre de 1800 como principio último al que reconducir toda actividad y del que dependían tanto naturaleza como conciencia, queda fuera de la consideración de Schelling, pertenece a una ciencia introductoria, y no es partir de él a partir del cual resulta posible fundar las diferencias entre filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental, sino a partir del principio del sistema, y de un principio material, fundamento real, y no meramente propedeúico. Pero en este momento, y a pesar de todas las evidencias, Schelling no explicita hasta ese punto su discrepancia con Fichte, no hasta el punto de afirmar que su principio es otro y su sistema es otro. De hecho su modo de expresarse en esta carta es un tanto confuso, además de ambiguo. Hasta tal punto lo es que en un momento posterior de la misma carta, y una vez expuesta su posición en los términos que venimos de ver, llega a decirle a Fichte que si parece alejarse de él, es sólo para llegar a una aproximación más perfecta, y compara su trayectoria con una tangente al círculo de la WL de Fichte, a cuyo centro regresará enriqueciéndolo<sup>27</sup>.

Resulta difícil saber si estamos ante una afirmación retórica o si se trata de una sincera manifestación. Pero esto último parece poco probable si tenemos en cuenta no sólo el propio contenido de la carta y la trayectoria de Schelling hasta ese momento, sino sobre todo el hecho de que en ese momento Hegel, por entonces en la estela del propio Schelling, está poniendo ya de manifiesto, y de un modo crítico frente a Fichte las "diferencias" entre los sistemas de éste y de Schelling. Por otra parte Schelling mismo no tardará en presentar su propio sistema, y como tendremos ocasión de ver declarará bien pronto que el sistema de Fichte en el mejor de los casos es sólo una parte del suyo. Lo más probable es que Schelling

no quiera todavía forzar una ruptura definitiva y pretenda aplazarla o dosificar los pasos hacia la misma. Sobre todo si tenemos en cuenta que por estas fechas él y Fichte pretenden sacar adelante una revista. Lo cierto es que en los meses siguientes hasta Mayo de 1801 la correspondencia entre ambos adopta un tono claramente conciliador, y ello a pesar de que las diferencias han sido ya expresadas con bastante claridad y precisión.

Así, la respuesta de Fichte, fechada el 27 de diciembre, a la carta de Schelling que acabamos de comentar, insiste en los puntos claves de la diferencia entre ambos: la naturaleza debe ser explicada a partir del Yo y no viceversa, la imposibilidad de ir más allá del Yo, la inversión del argumento de Schelling respecto del Yo como más alta potencia, para afirmar Fichte, por el contrario, que la más alta potencia lo es en ese sentido la naturaleza y la más baja la inteligencia finita como espíritu<sup>28</sup>. Pero las afirmaciones finales de la carta de Schelling debieron surtir su efecto, porque Fichte, aun afirmando con nitidez su posición y detectando con precisión los "errores" de Schelling, no atribuye éstos al propio Schelling, sino al hecho de que él mismo, Fichte, no ha presentado todavía su sistema del mundo inteligible, a partir de cuya presentación cree que se resolverán y aclararán todas las diferencias entre ambos.

En su nueva respuesta Schelling refuerza el tono conciliador y afirma que su intención con la filosofía de la naturaleza no fue en ningún caso hacer pública su contradicción frente a Fichte. Y en el mismo sentido señala que está impaciente ante la presentación del sistema del mundo inteligible, con la esperanza y la seguridad de que todas las dificultades desaparecerán entre ambos<sup>29</sup>. Y todavía el 24 de Mayo de 1801 puede expresarse Schelling en términos abiertamente conciliadores:

*"Me he librado ahora de cualquier duda, y me veo de nuevo de acuerdo con aquel con quien pensar armoniosamente es para mí más importante de lo que lo sería la aprobación que pueda darme el resto del mundo"*<sup>30</sup>.

Sin embargo estas palabras conciliadoras de Schelling contrastan abiertamente con el hecho de que en ese mismo mes aparezcan en el *Zeitschrift für spekulative Physik* un escrito bajo el título *Presentación de mi sistema de la filosofía*<sup>31</sup>, una formulación que deja ya pocas dudas respecto de la presentación autónoma de su pensamiento. De hecho, en la presentación de esta obra que constituye ya el paso hacia el sistema de la Identidad, hay referencias abiertas y explícitas al sistema de Fichte y a sus diferencias con el mismo:

*"Fichte, por ejemplo, habría pensado el Idealismo en un sentido completamente subjetivo, yo por el contrario en un significado objetivo. Fichte se habría mantenido con el Idealismo en el punto de partida de la reflexión, yo por el contrario habría presentado con el principio del Idealismo el punto de partida de la producción"*<sup>32</sup>.

Un texto en que la ruptura pública entre ambos es ya manifiesta, a pesar del modo condicional empleado por Schelling, y que abre el camino hacia una nueva fase en la historia del Idealismo, en la medida en que a partir de este momento no cabe hablar ya de un único sistema, el de Fichte, respecto del que, en el mejor de los casos, habría hecho Schelling

lecturas más o menos correctas.

La respuesta de Fichte no se hace esperar, y no es una respuesta a aquella carta de Schelling en la éste se alegra de llegar a un acuerdo con aquella persona, respecto de la cual pensar armónicamente le resulta más importante que la aprobación del resto del mundo. Se trata de una respuesta al escrito en el que Schelling presenta por vez primera su sistema de la filosofía. La carta comienza con una confesión de las esperanzas que había albergado tras la lectura de aquella otra de Schelling de 24 de Mayo. Pero esta vez la introducción y las fórmulas corteses son breves, y Fichte pasa inmediatamente a relatar todas las impresiones que le ha ido produciendo el pensamiento de Schelling desde la publicación de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling. Parece, pues, que Fichte abandona su creencia en una confusión puntual de Schelling para recapitular el origen de las diferencias en una mala comprensión de la WL que se remonta a los comienzos mismos. Y a este respecto señala:

*"Su expresión acerca de dos filosofías, una idealista y otra realista, las cuales podrían coexistir una junto a otra siendo ambas verdaderas, y que yo contradije suavemente, porque la consideré incorrecta, despertó en mí la sospecha de que usted no había penetrado la WL"<sup>33</sup>.*

A pesar de lo cual Fichte confiesa en la misma carta que le había dado un margen de confianza y de tiempo para subsanar el error. Pero inmediatamente menciona la filosofía de la naturaleza como la reaparición del antiguo error y la confirmación de que ese error, lejos

de tener un carácter provisional o accidental, parecía revelar una imposible conciliación entre los dos hombres y sus obras respectivas:

*"Me comunicó usted más tarde su opinión sobre la filosofía de la naturaleza. Ahí encontré de nuevo el antiguo error, pero esperé de nuevo que en la elaboración de esa misma ciencia pudiera encontrar usted el camino correcto. Finalmente me llegó su expresión acerca de la posibilidad de una deducción de la inteligencia a partir de la naturaleza"*<sup>34</sup>.

Todavía aquí hizo Fichte un esfuerzo por comprender la clave de esa "incomprensible" expresión de Schelling, y en este sentido se remite a la interpretación dada por el propio Fichte en la carta de comienzos de Octubre de 1800 como a un generoso intento de explicar lo que carecía de justificación. Sin embargo esa actitud generosa debe finalmente desaparecer tras la lectura del recién publicado escrito de Schelling, la *Darstellung meines Systems der Philosophie*:

*"Finalmente recibí su Sistema de la filosofía y el escrito que la acompañaba. Usted dice en la introducción algo problemático sobre mi Idealismo, habla en el escrito de una perspectiva habitual del Idealismo..., lo que prueba que su incomprensión de mi sistema continúa"*<sup>35</sup>.

El comentario está claramente referido a aquel texto de la *Darstellung* que hemos citado más arriba, y en el que por primera vez Schelling se desmarca de un modo directo y explícito de la WL de Fichte. Pero lo interesante es que Fichte no se limita a acusar recibo de ese comentario, sino que lo liga a toda la trayectoria de Schelling, como si comprendiera que, finalmente, éste ha emprendido su propio camino y se desentiende de la WL. Y a pesar de todo, parece como si Fichte mantuviera la esperanza de que Schelling será capaz de abandonar el camino erróneo emprendido. Preocupado como está por esas fechas de presentar la síntesis del *mundo espiritual*, achaca la incompreensión de la WL más al retraso en esa presentación que a otros factores ajenos al propio Fichte. Y en este sentido su conflicto con Schelling está también mediado por preocupaciones internas a la confección de su propia obra, lo que le impide obtener una clara conciencia de la situación. Porque, en efecto, después de haber seguido toda la trayectoria de los errores interpretativos de Schelling con respecto a la WL, se remite a una objeción de Schelling según la cual la WL es incapaz de resolver algunas cuestiones. Y frente a esa objeción responde Fichte lo siguiente:

*"A la WL no le falta nada en cuanto a los principios, sino en cuanto a su conclusión: la más alta síntesis no ha sido hecha todavía, la síntesis del mundo espiritual. Cuando me disponía a realizarla se vociferó: ateísmo"*<sup>36</sup>.

Dicho esto, y por tanto en la esperanza de que Schelling vuelva al camino adecuado, Fichte no deja de tener claras las diferencias fundamentales entre ambos. La carta continúa precisamente con un inventario de cada uno de los puntos conflictivos. En primer lugar niega cualquier posible distinción entre saber objetivo o subjetivo, entre realismo o idealismo,

porque:

*"... tales distinciones se hacen en el interior de la WL, no fuera de ella o antes de la misma, y además son incomprensibles al margen de la WL"<sup>37</sup>.*

En consecuencia confirma Fichte que no hay más que una ciencia, la WL, y todo lo demás, incluida una posible filosofía de la naturaleza no son sino partes de la WL, y reciben su evidencia y su verdad sólo en la medida en que pertenecen a la WL<sup>38</sup>.

Sentada esta precisión fundamental dirigida a despejar cualquier duda acerca de la imposibilidad de alguna ciencia independiente de la WL, se dirige Fichte inmediatamente al único punto de partida posible de la WL, que caracteriza en primer lugar, en clara referencia a Schelling, de modo negativo:

*"No se puede partir de un Ser (...), sino que hay partir de un Ver ("Sehen")"<sup>39</sup>.*

Es evidente que el "Seyn" en cuestión remite al punto de partida de Schelling, y que Fichte resume de este modo preciso la respectiva posición de las dos filosofías, centrando la una en torno al "Seyn" como principio y la otra en torno al "Sehen". En la WL de 1801 el término "Sehen" aparece para designar el principio de la filosofía, y viene a sustituir en cierto modo al Yo. Se ha afirmado a este respecto que las sucesivas presentaciones de la WL a partir de 1800 acusan la influencia de la polémica con Schelling<sup>40</sup>. Sin duda ese factor

unido a la polémica sobre el ateísmo han condicionado, en efecto, las sucesivas presentaciones de la WL, y en este sentido el término "Sehen" como sustituto del Yo en cuanto primer principio podría interpretarse como una respuesta a la tendencia ontologizante dada por Schelling al Idealismo. Ahora bien, un análisis de la contraposición entre "Seyn" y "Sehen", tal como es planteada por Fichte en la carta, viene a confirmar el carácter transcendental de la noción de primer principio de la filosofía de Fichte, frente al carácter ontológico de la misma en Schelling. Y dado que esa contraposición la establece Fichte como clave de la diferencia entre su filosofía y la de Schelling en el momento en el que lo que se ventila es la ruptura entre ambos, la misma vendría a confirmar también algo que ha venido guiando nuestro trabajo hasta este momento: que la diferencia entre Fichte y Schelling y su posterior ruptura radica justamente en esa distinta concepción del primer principio, transcendental en el caso de Fichte, ontológica en el de Schelling.

Pero conviene no olvidar que esa distinción ha surgido a propósito de la disputa en torno a una supuestamente independiente ciencia de la naturaleza afirmada por Schelling, afirmación que a su vez era reflejo de un punto de partida distinto. La cuestión de la naturaleza parece conducirnos, pues, tal como habíamos afirmado más arriba, a la cuestión del primer principio y a la relación de éste con la noción de ser, empleada repetidamente por Schelling ya en la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, obra que es el marco de referencia de Fichte en el momento de escribir esta carta, y que es a la vez el momento inaugural del sistema de la Identidad. Quiere ello decir que estamos en el momento decisivo, en un momento en el que la disputa abandona su apariencia de una disputa "interna" entre dos colaboradores de una misma ciencia, para convertirse ya en el enfrentamiento entre dos sistemas opuestos. En este momento la disputa en torno a la naturaleza pasa a un segundo

plano para dejar paso a una disputa sobre el primer principio y sobre el "ser".

#### § 49. Ser, Identidad y primer principio

Sabemos que la afirmación schellingiana de una filosofía de la naturaleza como ciencia independiente depende de una concepción ontológica de la filosofía, en la que el primer principio es situado en lo Absoluto, siendo posible de dos modos en el ámbito finito la presentación de ese Absoluto: desde el sujeto, o desde el objeto. Si en los escritos sobre filosofía de la naturaleza esa consideración del primer principio estaba implícita, como en toda la trayectoria de Schelling hasta la *Darstellung*, la filosofía de la Identidad puede considerarse nacida en el momento en que Schelling explicita el principio en términos de Absoluto. O para ser más exactos la filosofía de la Identidad nace desde el momento en que Schelling presenta la filosofía estableciendo ya abiertamente su condición en el Absoluto. Esta operación la lleva a cabo en la *Darstellung*. Allí afirma:

*"Pues el sistema, que aquí aparece por primera vez completamente en su propia forma es el mismo que en las distintas presentaciones he tenido siempre ante los ojos, y respecto del cual me he orientado para mí tanto en filosofía de la naturaleza y como en la filosofía trascendental... Con la actual presentación me encuentro en el punto de la*

*Indiferencia*<sup>41</sup>.

La Indiferencia designa el fundamento real, último de la realidad y del conocer por el que se había preguntado Schelling años atrás<sup>42</sup>. Y ese fundamento último no podía por menos de ser prerreflexivo, en la medida en que es fundamento de la finitud, que nace justamente allí donde se produce reflexión y escisión sujeto objeto. El ser previo a toda división de Hölderlin parece encontrar así definitivo acomodo como primer principio en la filosofía de Schelling. Ciertamente Hölderlin en un contexto polémico con Fichte había negado la posibilidad de considerar a ese principio como identidad, porque esa identidad era la del modelo "reflexivo" de Fichte, es decir, una unidad dada ya en el terreno de la escisión. En el caso de Schelling identidad es un término que no tiene por qué resultar inconveniente toda vez que esa identidad se afirma por oposición a la reflexión y a la escisión sujeto-objeto. Pero tal vez a fin de evitar los equívocos aparejados a ese término Schelling se sirve también de la noción de Indiferencia. La Indiferencia, la Identidad apunta a aquella instancia anterior a la separación, fundamento de sujeto y objeto, principio del ser y del conocer. Pero principio inmanente a la propia finitud. En este sentido la inmanencia, segundo rasgo compartido por Schelling con Hölderlin, encuentra también definitivamente su acomodo en el sistema del primero. De hecho sin éste rasgo todo el esfuerzo de Schelling vendría finalmente a diluirse. El problema fundamental que le ha guiado hasta aquí no es otro que la posibilidad de explicar lo Absoluto como principio pero a partir de la finitud. Una mera afirmación del Absoluto como principio, como pueden dar a entender ciertas expresiones de la *Darstellung*, supondría situarse en el Absoluto, es decir, en aquel lugar desde el que no hay tránsito y, a partir del cual, por tanto, no cabe explicación posible, lo que constituye la principal objeción de Schelling contra Spinoza, como sabemos.

Y en este punto es decisivo que antes de llegar a su sistema, lo que conocemos como filosofía de la Identidad, Schelling haya pasado por la filosofía de la naturaleza y por el *Sistema del Idealismo transcendental*. Sólo porque ha descubierto a partir del sujeto y del objeto respectivamente la unidad necesaria de los mismo, sólo por ello está ya en disposición de presentar la Identidad como principio, porque tal Identidad no es anterior a sujeto y objeto, ni existe al margen de ambos, sino que es en ambos su condición de posibilidad, y configura a la vez la unidad de éstos. Si leemos la *Darstellung* sin perder de vista el STI y los escritos de la filosofía de la naturaleza<sup>43</sup>, entonces se comprende que la *Darstellung* no constituye algo así como un nuevo punto de partida en el que Schelling da de pronto el salto hacia lo Absoluto, se instala en él y trata de explicar a partir de él la finitud, negando así uno de los principios que ha guiado todo su proceso filosófico: de lo infinito a lo finito no hay tránsito.

De hecho la *Presentación de mi sistema de la filosofía* viene a confirmar, como el propio Schelling da a entender, muchos aspectos que habían sido anunciados en obras anteriores. Con respecto a la WL viene a confirmar una afirmación decisiva de la que nos ocupamos más arriba, y que era la clave para comprender la posición de Schelling respecto del primer principio de Fichte. En el *Entwurf* había señalado Schelling que tenía a la WL por propedeútica y estrictamente formal, y que en ésta faltaba el elemento material. Y en ese mismo contexto había afirmado la necesidad de abstraer de la reflexión para elevarse desde esa ciencia propedeútica hasta la verdadera filosofía, y encontrar así el principio de la misma. Pues bien, ya en el primer párrafo de la *Darstellung*, afirma Schelling:

*"El pensamiento de la razón debe suponerse a cualquiera, para pensarlo de modo absoluto y por tanto para alcanzar el punto de partida que yo exijo, debe abstraer del pensante... Mediante esa abstracción alcanzará el verdadero en sí, que tiene lugar en el punto de indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo"<sup>44</sup>.*

La filosofía en cuanto tarea que se da en el ámbito de la finitud encuentra inevitablemente como lo primero la escisión que caracteriza la finitud, pero la filosofía exige dar cuenta del fundamento absoluto de la finitud. La WL en cuanto propedeútica nos sitúa acertadamente ante el problema, pero no alcanza el Absoluto porque no abstrae de la propia actividad del pensar que inaugura. Esa abstracción es la justamente Schelling propone para alcanzar el Absoluto. La filosofía parte de la reflexión, pero sólo puede encontrar su principio en el Absoluto. Y la absoluta Razón es la fórmula que mejor alcanza este propósito precisamente porque de ella participa el pensar, porque en ella está contenida el pensar en cuanto escisión:

*"Llamo Razón a la absoluta Razón, o a la Razón en la medida en que es pensada como total Indiferencia de lo objetivo y lo subjetivo"<sup>45</sup>.*

Y más abajo:

*"Fuera de la razón no hay nada, y todo lo que es, es en ella... La Razón es lo Absoluto"<sup>46</sup>.*

La *Darstellung*, pues, viene a confirmar uno de los elementos fundamentales a partir de los cuales se había desarrollado la filosofía de la naturaleza, y es la obra que Fichte tiene en mente en la carta de 31 de Mayo-7 de Agosto que comentábamos. Y precisamente habíamos dejado el comentario de esa carta en aquel punto en el que Fichte oponía el "Sehen" como principio al "Seyn" afirmado por Schelling. Como decíamos la WL de 1801 encara directamente este problema y afianza esa terminología y lo hace, en gran medida en claras alusiones a Schelling, por más que no le mencione. Hay en esta nueva formulación de la WL de 1801 una expresión que Fichte repite de modo casi idéntico en la última carta que escribirá a Schelling<sup>47</sup> y en otra remitida a Schad el 29 de Diciembre de 1801<sup>48</sup>. Esa expresión, que ilumina con claridad la oposición entre "Sehen" y "Seyn", está dirigida contra la concepción misma de la filosofía de Schelling. Si la filosofía de éste se constituye en ontología precisamente porque se dirige al Absoluto como fundamento real del saber y el ser, Fichte niega semejante relación del saber y de la filosofía con el Absoluto:

*"El Absoluto no es ni un saber ni un ser, ni la identidad ni la indiferencia de ambos, sino que es meramente y sin más el Absoluto. Como quiera que nosotros en la WL, y seguramente fuera de la misma en cualquier otro saber, no podemos ir más allá del saber, por ello la WL no puede partir del Absoluto sino del saber absoluto"<sup>49</sup>.*

De este modo resume Fichte y delimita su posición y la del propio Schelling. La filosofía es un saber y no puede ir mas allá de su propia condición. El Absoluto queda fuera de la misma y cualquier referencia al mismo no deja de ser un resto y una nueva forma de

dogmatismo. Frente a ello opone Fichte una concepción filosófica que mantiene a pesar de la terminología un marcado carácter transcendental. El punto de partida no puede ser el Absoluto, porque éste queda más allá del saber. Frente al Absoluto de Schelling opone Fichte el Saber absoluto. El distinto sentido dado por cada uno de los filósofos a la noción de Absoluto en relación al primer principio aparece por primera vez confrontado abiertamente. Fichte, fiel a su planteamiento transcendental, deshecha cualquier posibilidad de filosofar acerca del Absoluto, y frente a eso afirma el saber como la esfera propia de la filosofía transcendental. Una vez hecho esto y sólo entonces, es decir, una vez en el interior de la filosofía transcendental cabe hablar de un Absoluto, pero no ya en términos ontológicos y dogmáticos, sino de un Absoluto en términos de absoluta certeza, de evidencia inmediata, de condición última del saber mismo:

*"La intuición es ella misma absoluto saber, firmeza, imperturbabilidad e inmutabilidad de la representación, la WL es precisamente la intuición de la unidad de esa intuición"<sup>50</sup>*

Estamos ante los mismos rasgos que caracterizaron el Yo desde los primeros escritos fichteanos, si bien como decimos la terminología ha evolucionado y el lenguaje en cierto modo se ha depurado. Y la expresión más adecuada para designar, en esta nueva formulación transcendental, el principio del filosofar es justamente el *Sehen* que Fichte oponía en la carta al "Seyn". En la WL de 1801 el "Sehen" aparece caracterizado en estos términos:

*"El saber es un ser para sí y en sí, y vive en sí, se gobierna y se comprende a sí mismo. Ese ser para sí es la circunstancia luminosa viva, y la fuente de todas las apariciones en la luz, el absoluto sustancial Ver en cuanto tal. La tarea no es que tu pienses que sabes de un objeto, y que concibas ahora tu conciencia (a partir del objeto) como subjetiva, y el objeto como objetivo, sino que viva e internamente captes que ambos son uno y se penetran mutuamente, y que sólo a partir de ese penetrarse puedes tu diferenciar ambos"<sup>51</sup>.*

El "Sehen", como el Yo de las EM, delimita el campo del saber y es a la vez principio de unidad y condición de posibilidad del saber mismo. Sujeto y objeto surgen sólo en la medida en que el campo del filosofar ha sido abierto y son inmanentes a esa operación del mismo modo que el Yo y el No Yo eran inmanentes a la *Tathandlung*, tal como era formulada en los primeros escritos de Fichte. Desde el punto de vista de la filosofía, más allá del "Sehen", del Yo, no hay nada; lo que Fichte se vio obligado a aclarar en la GL, y que en 1801 vuelve a explicar en nuevos términos:

*"O piensa una vez más el Absoluto, tal como ha sido descrito más arriba. Es meramente lo que es y porque es. Pero con ello no se ha introducido todavía ninguna mirada, y si preguntas para quien es, una cuestión que puedes plantear con mucho sentido, ..., puedes buscar esa mirada fuera (del Absoluto)... Pero esa mirada no está fuera sino dentro, y es el vivo*

*penetrarse a sí mismo de lo Absoluto.*

*La WL ha designado ese Absoluto que se penetra a sí mismo y es para sí mismo con las únicas palabras que encontró expresivas en el lenguaje y que designan la Yoidad<sup>52</sup>.*

La explicación análoga a este texto en la GL iba dirigida, como mostramos en su momento, contra cualquier interpretación ontológica del Yo. Ese es el mismo sentido que tienen las palabras de la WL de 1801. El saber no remite a algo fuera de sí mismo, en este caso el Absoluto de Schelling. Su fundamento último lo encuentra en su propio interior, y es ahí donde cabe hablar de un Absoluto, pero en cuanto saber, en cuanto principio del saber mismo y fuente de toda evidencia y científicidad. Ese era el sentido que el primer principio tenía para Fichte, y que conserva en 1801. En la carta a Schelling de Mayo Agosto de 1801 se había expresado Fichte rotundamente: no se puede partir de un "Ser" sino de un "Ver". Pensamiento, intuición, identidad, diferencia, son internos al "Ver", al Yo como principio y acto inaugural de la filosofía. De ahí que en esa misma carta añadiera Fichte:

*"También la identidad del fundamento ideal y real = a la identidad de pensar e intuir, debe ser puesta"<sup>53</sup>.*

Es decir, la identidad no es anterior al "Sehen", sino que es éste el que en su propio verse ilumina esa identidad y hace posible la diferencia. Para el Schelling de la *Darstellung*, en cambio, el punto de partida de la filosofía es la Identidad y sólo ella precisamente porque ésta expresa la ley fundamental de la Razón:

*"El punto de partida de la filosofía es el punto de partida de la Razón, su conocimiento es un conocimiento de las cosas, como son en sí, como son en la Razón... Fuera de la Razón no es nada y en ella es todo"<sup>54</sup>.*

Y en el párrafo 4:

*"La más alta ley para el ser de la Razón y para todo ser, puesto que fuera de la Razón no hay nada (...), es la ley de la Identidad"<sup>55</sup>.*

Ciertamente desde el punto de la WL, que Schelling acepta únicamente como propedeútico, también Schelling habría admitido que la reflexión que implica todo pensar es anterior a la Identidad, en la medida en que la reflexión es la circunstancia de la finitud, y la finitud el lugar de la filosofía. Pero semejante anterioridad no es ontológica, ni de fundamento. Una vez en el campo de la filosofía la única prioridad pensable corresponde a la Razón y a la Identidad en cuanto fundamento de la finitud, de la escisión y de la reflexión misma. La diferencia, pues, está en que el "Sehen" de Fichte es, a la vez que acto inaugural de la filosofía, fundamento absoluto en sí mismo, *es lo que es y porque es*. En la medida en que Fichte se "detiene" ahí, en esa medida puede reprocharle Schelling que su punto de partida es el punto de partida de la reflexión y puede caracterizar su idealismo como subjetivo.

Podría pensarse que el carácter absoluto asignado por Schelling a la Razón hace equiparable a ésta con el Saber absoluto de Fichte en la WL de 1801, y que en realidad la disputa recae únicamente en una diferencia terminológica. Sin embargo, la expresión *Saber absoluto* está cargada de un sentido subjetivo del que carece la expresión *Razón absoluta*. El Saber absoluto de Fichte remite necesariamente a una subjetividad que, ciertamente es absoluta en tanto que se constituye a sí misma y *es lo que es y porque es* en el acto mismo de constituirse. Pero precisamente porque es absoluta en cuanto subjetividad y en el acto de constituirse, Fichte no admite, como vimos, ir más allá de ella. El Absoluto mismo queda al margen del Saber absoluto. Si éste es absoluto es porque es principio de sí mismo. La Razón absoluta de Schelling, en cambio, es el Absoluto mismo y como tal el fundamento de todo saber, y en esa medida se sitúa más allá del saber. Ciertamente a ella ha llegado Schelling desde la subjetividad, en cuanto uno de los aspectos posibles de la finitud, pero si ha llegado a ella es porque buscaba el principio y el fundamento de la subjetividad, un fundamento que no puede residir en la subjetividad misma.

Por otra parte, lo que Fichte declara en la WL de 1801 es que el saber es absoluto precisamente porque no podemos ir más allá de él. Para Schelling, en cambio, el saber es únicamente un aspecto de la Razón. La Razón no se agota en el saber. En el parágrafo 7 nos dice que el único conocimiento posible es el de la absoluta Identidad<sup>56</sup>. En el 17:

*"Hay un conocimiento originario de la absoluta Identidad, y este es puesto inmediatamente mediante el enunciado  $A = A$ "<sup>57</sup>.*

Y finalmente en el 18:

*"Todo lo que es según la esencia, en la medida en que esta es considerada en sí y absoluta, es la absoluta Identidad misma, pero según la forma del ser es un conocimiento de la absoluta Identidad.... El conocimiento es el ser originario mismo considerado según la forma"<sup>58</sup>.*

Y ese conocimiento es una identidad de la Identidad. Es aquí donde Schelling sitúa el saber. No sólo hay un fuera del saber sino que el saber mismo se da en el interior de una instancia que no es exclusivamente saber ni prioritariamente saber. El conocer presenta la Identidad, es el Absoluto bajo el aspecto de la forma. Expresión esta que concuerda con aquella afirmación del *Entwurf*, según el cual el punto de vista de la reflexión es sólo una expresión formal de la filosofía. El conocimiento entendido como forma de la Identidad, como identidad de la Identidad implica precisamente la reflexión, la escisión:

*"La absoluta Identidad no puede conocerse a sí misma de modo infinito, sin ponerse infinitamente como sujeto y objeto"<sup>59</sup>.*

Estamos ya muy lejos del marco transcendental fichteano donde el acto constitutivo de la subjetividad es el único absoluto reconocido. Como ya había hecho en los *Tratados para el esclarecimiento del Idealismo*, Schelling traslada el modelo de la subjetividad a una instancia transubjetiva que ahora ya no necesita denominar *Geist*, y a su vez hace depender

ese modelo de un Absoluto anterior ontológicamente a la propia reflexión, con lo que ésta ni es subjetiva ni es fundamento, sino sólo el aspecto formal del Absoluto<sup>60</sup>, la identidad de la Identidad. Nos acercamos sin duda al momento culminante de la trayectoria de Schelling, a aquél en el que el programa filosófico trazado un tanto vagamente en el año 94 encuentra ya un cumplido desarrollo. Si el fin declarado de aquel programa era dar cuenta de la finitud a partir de un principio absoluto, la *Darstellung* ha presentado finalmente el principio y ha establecido el puente entre el principio y la finitud, sin renunciar por ello a la máxima "de lo infinito a lo finito no hay tránsito". El paso último en esa dirección hacia la fundamentación de lo finito lo da Schelling a partir del párrafo 23 donde presenta la diferencia entre sujeto y objeto como diferencia cuantitativa. Esa diferencia cuantitativa que caracteriza la relación sujeto-objeto, no es sin embargo pensable en la absoluta Identidad, es decir, en el Absoluto, sino que es la característica a partir de la cual cabe hablar de finitud. La finitud como tal encuentra así su fundamento en la absoluta Identidad, en cuanto que sólo mediante el conocimiento de ésta es posible distinguir sujeto y objeto con arreglo al párrafo 21. Pero Schelling afirma a continuación que:

*"En relación a la absoluta Identidad no es pensable ninguna diferencia cuantitativa"*<sup>61</sup>.

Lo que es tanto como afirmar que:

*"La diferencia cuantitativa sólo se es posible fuera de la absoluta Identidad"*<sup>62</sup>.

Esta última afirmación no deja de ser problemática, toda vez que Schelling ha afirmado reiteradamente ya que todo lo que es, lo es en la Razón, y por consiguiente en la Identidad, y que no hay nada fuera de ésta. Sin embargo el término "fuera" utilizado aquí por Schelling tiene un sentido muy preciso y se define por oposición a totalidad. El párrafo 26 define la absoluta Identidad como absoluta totalidad, y el universo como absoluta totalidad. Y lo que el "fuera" expresa justamente es la existencia individual por oposición a totalidad. Así en el párrafo 27 explica Schelling lo que entiende por "fuera":

*"Lo que está fuera de la totalidad, lo llamo en este respecto un ser particular o cosa"<sup>63</sup>.*

La relación entre principio=Identidad absoluta, y principiado=finitud, aparece finalmente aclarada en términos que evocan claramente el primer pensamiento spinozista de Schelling, el *Uno y el Todo*, el *en kai pan*. La finitud surge allí donde hay diferencia cuantitativa, y ésta se da simultáneamente donde se produce la escisión sujeto-objeto, lo que sólo tiene lugar en los seres particulares frente al todo. El todo es principio inmanente de las existencias particulares, de las cosas. La Identidad como principio ontológico se nos aparece así como un eco, largamente elaborado, de aquel pensamiento al que Schelling parece haber seguido fielmente a lo largo de los años, el mismo que Hölderlin estampó en el álbum de Hegel a comienzos de la década de los 90, y en torno al cual han girado la mayor parte de las reflexiones del propio Schelling<sup>64</sup>.

En nota al párrafo 30 ensaya Schelling una nueva deducción de la Identidad como totalidad en la que se contiene un resumen de los elementos fundamentales del sistema. Allí

el lenguaje ontológico no deja ya lugar a dudas. El resumen empieza en estos términos:

*"1) El enunciado  $A = A$  expresa un Ser, el de la absoluta Identidad. Este Ser está inseparablemente unido a la forma. En él se da pues unidad del Ser y la forma"<sup>65</sup>.*

A continuación aclara Schelling que ese "Ser" sólo puede presentarse bajo la forma de la Identidad, es decir, de la sujeto-objetividad. Y del Absoluto que ese "Ser" expresa afirma:

*"3)... El Absoluto sólo puede presentarse bajo esa forma como existencia..."*

*4) El Absoluto no existe, por tanto, actualiter, hasta tanto no es puesta una diferencia en relación a esa más alta forma - ideal y real- como subjetividad y objetividad"<sup>66</sup>.*

Y Schelling aclara inmediatamente que esa diferencia no puede ser puesta en relación al Absoluto mismo, puesto que éste es justamente la total Indiferencia de sujeto y objeto y de ser y conocer. De ahí que la diferencia sólo pueda ser puesta en relación a aquello que es segregado del Absoluto y en razón de que es segregado del Absoluto. Y esto, nos dice Schelling, es lo particular, lo finito. Pero añade:

*"Simultáneamente con lo particular es puesta la totalidad. Lo Absoluto es puesto como Absoluto en la medida en que es*

*puesto en lo particular con diferencia cuantitativa, y en el todo con indiferencia. Esa diferencia en lo particular y sin embargo indiferencia en el todo es totalidad. Luego el Absoluto sólo es bajo la forma de la totalidad, y el enunciado cuantitativa diferencia en lo particular e Indiferencia en el todo es Identidad de lo finito y lo infinito*<sup>67</sup>.

El 3 de octubre de 1801 Schelling escribe una carta en respuesta a la de Fichte de Mayo-Agosto. Por entonces Hegel acaba de publicar su *Escrito sobre la Diferencia* entre Fichte y Schelling. El *nuevo* sistema de Schelling es ya público desde hace meses, y Fichte ha pretendido, a pesar de todo, mantener a éste como su colaborador. Aunque a esta carta seguirá todavía otra, estamos ya ante la ruptura y la despedida. Schelling revisa aquí todos los aspectos decisivos de las diferencias entre ambos, y lo hace con una claridad y firmeza tales que la convierten en un instrumento clarificador inapelable. El principio de la filosofía es expresado en los siguientes términos:

*"Puesto que esa absoluta Identidad del pensar y el intuir es el más alto principio, por ello es, realmente pensado como absoluta Indiferencia, necesariamente a la vez el más alto Ser, mientras que el ser condicionado (como por ejemplo las cosas corporales particulares) expresa siempre una determinada diferencia del pensar y el intuir..."*<sup>68</sup>.

Y unas líneas más abajo explica las nociones (en el absoluto) de indiferencia

cualitativa y de diferencia cuantitativa (en la finitud) como clave, para a continuación, ocuparse de la noción de "Sehen", de la que confirma su carácter meramente subjetivo, su naturaleza meramente provisional, y su incapacidad para ser primer principio.

El tono de los párrafos finales es el de alguien que afirma su independencia frente a Fichte. Después de una cortés referencia a la nueva presentación de la WL del propio Fichte, que Schelling dice esperar con impaciencia, le pide que lea con atención su sistema antes de juzgarle, y afirma a continuación:

*"Que mi filosofía es otra que la suya, es algo que considero como un mal menor, que debo soportar necesariamente"*<sup>69</sup>

Y como remate le da a conocer la aparición del libro de Hegel sobre las diferencia entre ambos.

Con ello y de esta manera Schelling da por concluida su condición de seguidor y colaborador de Fichte. El momento, como no podía ser de otro modo es aquel en el que ha alcanzado finalmente a presentar su principio, el "Ser", el Absoluto. A la *Darstellung* seguirán otras obras en las que todavía se ocupará de sus relaciones con el sistema de Fichte, pero Schelling culmina en este momento el primer gran período de su producción. El giro que supondrá el año 1804 tendrá su razón de ser en parte en el sistema mismo, pero será ya ajeno a Fichte. El segundo gran sistema idealista postkantiano ha llegado a su madurez y se revela como bien distinto al de Fichte tanto en su procedencia como en sus resultados.

## Notas al capítulo 16

1. La imagen clásica y dominante del pensamiento de Schelling ha sido, desde la segunda mitad del siglo pasado la de una especie de "Proteo" que va cambiando de sistema en épocas sucesivas, sin excesiva conexión entre ellas. Clásica es en este sentido la determinación epocal realizada por METZGER, quien sin embargo admitía ya la existencia de dos motivos fundamentales e inalterados de su pensamiento, en concreto los que denominaba el motivo monista, que vinculaba al spinozismo, y el especulativo, que vinculaba a una concepción ontológica (cfr., W. METZGER, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie. Ein problemgeschichtlicher Versuch*, p. 2). Esa imagen de la filosofía de Schelling ha sido afortunadamente superada, para dejar paso a otra en la que mayoritariamente se ve el pensamiento de Schelling como una unidad evolutiva. En otro momento tuvimos ocasión de señalar como SCHRÖTER había sido un adelantado en este sentido. Con referencia a esta problemática señala TILLIETTE, a finales de la década de los 80, que frente a la imagen dominante de un Schelling inestable, se ha ido configurando en los últimos tiempos la imagen contraria (cfr., *L'Absolu et...*, p. 143), lo que implícitamente vincula a la liberación del esquema hegeliano que se ha venido impulsando por la investigación sobre el Idealismo en las últimas décadas (cfr., *Idem*, p. 8).

2. Hasta mediados del siglo pasado no había dudas, salvo excepciones de que se trataba de una única filosofía. Cfr. en este sentido la interesante y documentada noticia de Barbara LOER, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, pp. 4-14.

3. Como el hecho de que hubiera dedicado en Leipzig al estudio de la ciencias. En este sentido cabe invertir el argumento y considerar que se dedica al estudio de las ciencias porque su propio pensamiento le impulsa a ello.

4. Wolfgang WIELAND señala la importancia de los primeros escritos de Schelling a la hora de interpretar la filosofía de la naturaleza (cfr., WIELAND "Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur", en *Materialen zu Schellings*, p. 245). En este sentido, y dado la importancia que el spinozismo tiene en la obra de Schelling debe destacarse que pocas veces se ha puesto en conexión ese spinozismo con la filosofía de la naturaleza. Un ejemplo reciente en esa dirección lo constituye la obra de Klaus-Jürgen GRÜN, *Das Erwachen der Materie*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1993. Otra obra relativamente reciente, trata de mostrar que la filosofía de la naturaleza sólo cobra sentido si la consideramos como culminando en el sistema de la Identidad, lo que sin embargo, según el autor, Schelling no consigue (cfr., Hans-Dieter MUTSCHLER, *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*, p. 14). El autor muestra como en los primeros escritos están ya implícitas nociones clave de la filosofía de la naturaleza (cfr. *Idem.*, p. 23). Por ello no se comprende que pueda afirmar a la vez que Schelling *no sabe lo que quiere* con la filosofía de la naturaleza. Tal vez la causa de ello es

la ausencia de un punto de vista más general que le permita penetrar el fundamento ontológico del pensamiento de Schelling.

5. La reciente obra de K-J. GRÜN remite una vez más a Goethe y Herder, algo que parece gozar de una general aceptación. En este sentido puede citarse a KORFF y su obra sobre el *Geist der Goethezeit* (cfr. III, 256- 264, donde al se ocupa de Schelling bajo una título bien significativo *Die Naturphilosophie der Goethezeit*). El mismo DILTHEY señala esa relación (cfr., *Das Erlebnis und die Dichtung*, p. 174). En el mismo sentido cabe citar a HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, pp. 17, 27-28, 51 y ss.

6. Ello no excluye que en esa toma de conciencia hayan podido colaborar factores "externos". En este sentido señala GIRNDT la importancia que ha podido tener las críticas de Bardili y Reinhold al idealismo trascendental (cfr., *Differenz des fichteschen und hegelschen Systems in der hegelschen "Differenzschrift"*, XIV). En su diálogo *Sobre el sistema de la absoluta Identidad y sus relaciones con el novísimo dualismo de Reinhold* (SCHW, Dritter Ergänzungsband, pp. 1-62) se ocupa Schelling de las críticas de Reinhold, y allí afirma refiriéndose al sistema de la Identidad que la primera crítica a las limitaciones del idealismo fichteano estaban ya dadas en las *Cartas sobre Dogmatismo y Criticismo* (Cfr., Idem, p. 11), lo que parece reconducir los fundamentos del sistema de Schelling a un momento muy anterior a las críticas de Reinhold.

7. En el citado diálogo contra Reinhold, Schelling se ocupa de la distinción entre filosofía de la naturaleza y trascendental justamente después de manifestar que las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* habían avanzado ya las deficiencias del idealismo fichteano, meramente negativo. Cfr., Ibid.

8. "Ihre, Ihnen durchaus eigenthümlichen Arbeiten über die NaturPhilosophie habe ich gar nicht so studirt, dass ich mich irgend eines darüber zu Lob, oder Tadel fähig hielte. Ich habe aber zu ihrem ausserdem mir bekannten Talente im voraus das *Zutrauen*, dass sie gut seyn werden", FSCHBW, p. 90.

9. "Es ist daher in Absicht der Naturphilosophie immer mein Vorsatz gewesen, und ist es noch, sie irgend einmal selbst zu bearbeiten", Ibid.

10. Para LAUTH una primera discrepancia y confrontación se habría dado ya en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia* (cfr., *Die Entstehung*, p. 41). En el mismo sentido Xavier TILLIETTE, "Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellectuellen Anschauung", en *Der Transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, p. 539.

11. "Ueber Ihre Gegensatz der Transscendental- und der NaturPhilosophie bin ich mit Ihnen noch nicht einig. Alles scheint auf eine Verwechslung zwischen *idealer* und *realer* Thätigkeit zu beruhen, die wir beide hier und da gemacht haben", FSCHBW, p. 105.

12. Para LAUTH esa oposición no la expresa Schelling hasta el STI. Cfr., *Die Entstehung...*, p. 68.

13. "*Die Sache kommt* nach mir nicht zum *Bewusstseyn* hinzu, noch das *Bewusstseyn zur Sache*, sondern beide im Ich, dem *idealrealen, realidealen*, unmittelbar vereinigt", FSCHBW, p. 105.

14. "Etwas anderes ist *die Realität der Natur*. Die letztere erscheint in der Transszendental-Philosophie als durchaus *gefunden*, und zwar *fertig und vollendet*; und dies zwar (gefunden nemlich) nicht nach eignen *Gesetzen*, sondern durch *immanenten* der *Intelligenz* (als ideal-realer)", Ibid.

15. "Die Wissenschaft, die durch eine feine Abstraktion die Natur allein sich zum Objekt macht, muss freilich (eben weil sie von der Intelligenz abstrahirt) die Natur, als *absolutes* setzen, und dieselbe durch eine *Fiction sich selbst construiren lassen*; eben wie die Transszendentalphilosophie durch eine *gleiche Fiction*, das Bewusstseyn sich selbst construiren lässt", Ibid.

16. "Der Gegensatz zwischen Transszendentalphilosophie und Naturphilosophie ist der Hauptpunkt", Idem, p. 107.

17. "Ich kann Ihnen nur soviel versichern: Der Grund, warum ich diesen Gegensatz mache, liegt nicht in der Unterscheidung zwischen idealer und realer Thätigkeit, er liegt etwas höher", Ibid.

18. "Der Grund liegt darin, dass eben jenes als ideal-real *blos objective*, ebendesswegen zugleich producirende Ich, in diesem seinem Produciren selber nichts anders, als *Natur* ist, von der das Ich der intellectuellen Anschauung oder das des Selbstbewusstseyns nur die höhere Potenz ist", Idem, p. 108.

19. "... so finden sie, dass ich eben auch, wie sie, in ein und dasselbe Ich beide Thätigkeiten setze", Ibid.

20. "Ich lege Ihnen kurz den Gang meiner Gedanken vor, wie er seit Jahren gewesen ist, bis ich auf dem Punkt kam, wo ich jetzt stehe", Ibid.

21. "Aber Wissenschaftslehre, (reine nämlich, so wie sie von Ihnen aufgestellt worden ist), ist noch nicht Philosophie selbst, für jene gilt, was Sie sagen, wenn ich Sie recht verstehe, nämlich, sie verfährt ganz bloss logisch, hat mit Realität gar nichts zu tun", Ibid.

22. "Was ich indess Philosophie nennen will, ist der materielle Beweis des idealismus. In diesem ist allerdings die Natur, und zwar in ihrer Objektivität, in ihrer Unabhängigkeit, nicht vom Ich, welches selbst objektiv ist, sondern vom subjectiven und philosophirenden, mit allen ihren Bestimmungen zu deduciren. Diess geschieht im theoretischen Theil der Philosophie", Ibid.

23. "Er entsteht durch eine Abstraction von der allgemeinen Wissenschaftslehre. Es wird nämlich abstrahirt von der subjectiven, (*anschauenden*) Thätigkeit, welche das Subject-Object im Selbstbewusstseyn als identisch mit *sich* setzt, durch welches identisch Setzen dieses eben erst = Ich wird (...). Es bleibt nach jener Abstraction der Begriff des *reinen*, (bloss objectiven) Subject-Objects zurück; dieser ist Princip des theoretischen, oder wie ich ihn mit recht nennen zu können glaube, realistischen Theils der Philosophie", Idem, pp. 108-109.

24. "Das *Ich*, welches das Subject-Object des Bewusstseyns, oder wie ich es auch nenne, das potenzierte Subject-Object ist, ist von jenem nur die höhere Potenz. Es ist Princip des idealistischen (bisher *practisch* genannten) Theils der Philosophie, der also durch jenen theoretischen selbst erst seine Grundlage erhält", Ibid.

25. Algo que, sin embargo, es perfectamente coherente con su trayectoria, toda vez que como hemos señalado repetidamente, su "comprensión" de Fichte y su tratamiento del primer principio es desde el comienzo teórico, frente al carácter práctico que define el Idealismo fichteano.

26. "Jetzt aber, wie Sie wohl sehen, betrachte ich Natur- und Transscendentalphilosophie nicht mehr als entgegengesetzte Wissenschaften, sondern nur als entgegengesetzte Theile eines und desselben Ganzen, nämlich des Systems der Philosophie", Ibid.

27. Cfr., Idem, p. 111.

28. Cfr., Idem, pp. 114-115.

29. Cfr., Idem, p. 118.

30. "Ich bin vom allem Zweifel nun befreit, und sehe mich aufs Neue in der Uebereinstimmung mit dem, mit welchem harmonisch zu denken mir wichtiger ist, als die Zustimmung der ganzen übrigen Welt mir seyn würde oder könnte", Idem, p. 120.

31. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SCHW, III, pp. 1-108. FUHRMANS interpreta ese título como una respuesta directa a Fichte. Cfr., *Briefe und Dokumente*, I, p. 224.

32. "Fichte, z.B., könnte den Idealismus in völlig subjektiver, ich dagegen in objektiver Bedeutung gedacht haben; Fichte könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen hätte mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Produktion gestellt", SCHW, III, p. 5.

33. "Ihre einmalige Aeusserung im Philosophischen Journale von zwei Philosophien, einer idealistischen, und realistischen, welche beide wahr, neben einander bestehen könnten, der ich auch sogleich sanft widersprach, weil ich sie für unrichtig einsahe, erregte freilich in mir die Vermuthung, dass Sie die WL nicht durchdrungen hätten", FSCHBW, p. 125.

34. "Sie theilten mir später Ihre Ansicht der NaturPhilosophie mit. Ich sah hierin wieder den alten Irrthum; hofte aber, dass in der Bearbeitung jener Wissenschaft selbst sie den rechten Weg finden würden. Es kam mir zuletzt Ihre Aeusserung von der Möglichkeit einer Ableitung der Intelligenz aus der Natur vor", Ibid.

35. "Endlich erhielt ich Ihr System der Philosophie, und das begleitende Schreiben. Sie sagen in der Einleitung einiges problematisch über *meinen* Idealismus, sie sprechen im Schreiben von einer *gewöhnlichen* Ansicht des Idealismus, welches..., beweis't dass Ihr Misverständnis meines Systems fortdauert" Ibid.

36. "Es fehlt der Wissenschaftslehre durchaus nicht in den Principien, wohl aber fehlt es ihr an Vollendung; die höchste Synthesis nemlich ist noch nicht gemacht, die Synthesis der GeisterWelt. Als ich Anstalt machte, diese Synthesis zu machen, schrie man eben Atheismus", Idem, p. 126.

37. "... denn diese Distinktionen werden erst innerhalb der WL gemacht, nicht aussershalb ihrer und vor ihr vorher; auch es bleiben sie ohne die WL unverständlich", Ibid.

38. Cfr., Ibid.

39. "Es kann nicht von einem *Seyn* (...), sondern es muss von einem *Sehen* ausgegangen werden", Ibid.

40. Cfr., en este sentido GUEROULT, o.c., II, pp. 38-39. LAUTH afirma en este sentido en la *Introducción* a la versión de la WL de los años 1801-02 que: "a partir de todo esto se sigue que el sistema de Schelling (y sobre todo su toma de posición en la crítica a Fichte en su extensa carta de 31 de mayo-7 de Agosto de) motivó a Fichte a escribir la nueva presentación de la WL en discusión con el sistema de la Identidad, si bien sin citar a Schelling, y con los argumentos de Hegel, tal como fueron expuestos entre otros lugares en la carta de Schelling del 3 de octubre", en: "Einleitung" a J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*, XXIV.

41. "Denn das System, welches hier zuerst in seiner ganz eigenthümlichen Gestalt erscheint, ist dasselbe, was ich bei den ganz verschiedenen Darstellungen desselben immer vor Augen gehabt, und woran ich mich, für mich selbst, in der Transzendental= sowohl als Naturphilosophie beständig orientirt habe..., mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt", SCHW, III, p. 4.

42. Y que se expresaba así en los Abh: "¿Was ist denn am Ende das Reale in unsern Vorstellungen?", SCHW, I, p 227.

43. Lo que el propio Schelling parece pedir en el prólogo del escrito, donde remite al lector a sus presentaciones respectivas acerca de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía transcendental. Cfr., SCHW, III, p. 4.

44. "Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, und also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muss vom Denkenden abstrahirt werden..., sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An=sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt", Idem, pp. 10-11.

45. "Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird", Idem, p. 10.

46. "*Ausser der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles...*, die Vernunft ist das Absolute", Idem, p. 11.

47. De 15 de Enero de 1802. Cfr., FSCHBW, p. 153.

48. Cfr., FBW, carta 482.

49. "Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Seyn, noch ist es Identität, noch ist Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloss und lediglich das Absolute. Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch ausser derselben in allem möglichen Wissen, nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann die WL nicht vom Absoluten, sondern sie muss vom absoluten Wissen ausgehen", FW, II, p. 13.

50. "Die Anschauung ist selbst absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit, und Unwandelbarkeit des Vorstellens, die Wissenschaftslehre ist lediglich die Einheits-Anschauung jener Anschauung", Idem, p. 9.

51. "Das Wissen ist ein *für sich* und *in sich* seyn, und in sich Wohnen und Walten und Schalten. Dieses *Fürsichseyn* eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das absolute substantielle innere *Sehen*, schlechthin als solches. Es ist nicht die Aufgabe die, dass du bedenken solltest, du *wissest* von dem *Gegenstande*, und nun dein Bewusstseyn (eben *vom* Gegenstandes) als ein subjektives, und den Gegenstand, als ein objektives, begreifst, sondern dass du innigst lebendig erfassest, beides sey Eins, und sey ein sich *Durchdringen*: und erst hinterher, und zufolge dieses Durchdringens mögest du auch beides unterscheiden", Idem, p. 19.

52. "Oder, denke nochmals das Absolute, so wie oben beschrieben worden. Es ist schlechthin, was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist. Aber dadurch ist ihm noch immer kein Auge eingesetzt, und wenn du nun fragest, für wen es sey, welche Frage du sehr natürlich erheben kannst..., so magst du dich nur nach einem Auge ausser ihm umsehen... Aber dieses Auge liegt nicht ausser ihm, sondern in ihm, und ist eben das lebendige sich Durchdringen der Absolutheit selbst.

Die Wissenschaftslehre hat dieses absolute sich selbst in sich selbst Durchdringen, und für sich selbst Seyn mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, dem der *Ichheit* bezeichnet", Idem, pp. 19-20.

53. "Auch muss die Identität des Ideal- und Realgrundes, = der Identität des Anschauens und Denkens aufgestellt werden", FSCHBW, p. 126.

54. "Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniss ist eine Erkenntniss der Dinge, wie sie an sich, d.h., wie sie in der Vernunft sind... Ausser der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles", SCHW, III, p. 11.

55. "*Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da ausser der Vernunft nichts ist, für alles Seyn (...), ist das Gesetz der Identität*", Idem, p. 12.

56. Idem, p. 13.

57. "Es giebt eine ursprüngliche Erkenntniss der absolute Identität, und diese ist unmittelbar mit dem Satz  $A = A$  gesetzt", Idem, p. 17.

58. "*Alles, was ist, ist dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seyns nach aber ein Erkennen der absoluten Identität...*, das Erkennen ist das ursprüngliche Seyn selbst, seiner Form nach", Idem, p. 18.

59. "*Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen*", Idem, p. 19.
60. En nota explica Schelling que una diferencia cuantitativa es aquella que no lo es en cuanto a esencia sino en cuanto a la forma. Y justamente la diferencia cuantitativa es la única que hace posible diferenciar entre sujeto y objeto. Cfr., Idem, p. 23.
61. "*Im Bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denkbar*", Idem, p. 21.
62. "*Die quantitative Differenz ist nur ausserhalb der absoluten Identität möglich*", Ibid.
63. "*Was ausserhalb der Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Seyn oder Ding*", Ibid.
64. FUHRMANS afirma en este sentido: "Suscitado e influido por Fichte..., influido profundamente por la visión del cosmos de Goethe, no sin estímulos de Hegel, siempre a su lado, determinado en un principio por Hölderlin, pero finalmente guiado por el sistema de Spinoza, esbozó Schelling en este momento su propio sistema, el primer gran sistema del Idealismo objetivo, un sistema que nunca más abandonó", *Briefe un Dokumente*, I, p. 231.
65. "1) Der Satz  $A = A$  sagt ein Seyn aus, das der absoluten Identität; dieses Seyn aber ist unzertrennt von der Form. Hier ist also Einheit des Seyns und der Form, und diese Einheit die höchste Existenz", SCHW, III, p. 22.
66. "3) Das Absolute kann nur unter dieser Form als existierend gesetzt werden...  
4) Das Absolute existirt also nicht *actualiter*, wenn nicht eine Differenz sowohl in Ansehung jener höheren Form -Idealen und Realen- als der Subjektivität und Objektivität gesetzt wird", Ibid.
67. "Unmittelbar mit dem Einzelnen aber wird zugleich auch das Ganze gesetzt. Das Absolute ist also als Absolutes nur dadurch gesetzt, dass es im Einzelnen zwar mit quantitativer Differenz, im Ganzen aber mit Indifferenz gesetzt wird. Diese Differenz im Einzelnen aber und Indifferenz im Ganzen ist eben Totalität. Also ist das Absolute nur unter der Form der Totalität, und dieser Satz *quantitative Differenz im Einzelnen und Indifferenz im Ganzen* eben das, was Identität des Endlichen und Unendlichen". Idem, p. 23
68. "Da diese absolute Identität des Denkens und Anschauens das höchste Princip ist, so ist sie, wirklich *als absolute Indifferenz gedacht*, nothwendig zugleich das höchste Seyn; anstatt dass das endliche und bedingte Seyn (z.B. der einzelnen körperlichen Dinge) immer eine bestimmte Differenz des Denkens und Anschauens ausdrückt...", FSCHBW, p. 133.
69. "Dass meine Philosophie eine andere ist, als die Ihrige, betrachte ich als ein sehr geringes Uebel, das ich zur Noth noch ertragen kann", Idem, p. 141.

## CONCLUSIONES

El resultado fundamental y más general que parece desprenderse de nuestro trabajo es que las filosofías o los sistemas de Fichte y Schelling, lejos de guardar entre sí una relación de continuidad a partir de unos presupuestos y puntos de partida comunes, tienen más bien un origen distinto que se sustancia en cada uno de ellos en una concepción fundamental también diversa. Ciertamente, como no podía ser de otro modo, en esas dos concepciones se entrecruzan elementos diversos, a veces compartidos por ambas, lo que no impide sin embargo caracterizar cada una de ellas básicamente en los siguientes términos:

1.- En el caso de Fichte su concepción básica es trascendental, en cuanto dirigida a dar cuenta de las condiciones de posibilidad del *Factum* de la unidad teoría-praxis, pero orientada y condicionada por su carácter ético-político, lo que le da su novedad respecto del pensamiento kantiano, y le constituye en un sistema de rasgos propios y específicos, en muchos casos alejado ya del kantismo, y sin una continuidad en la posterior historia de la filosofía.

2.- En el caso de Schelling estamos ante una concepción ontológica en el sentido fuerte del término, y que como tal conserva algunos rasgos de la concepción precrítica, pero con la peculiaridad de pretender conciliar esos rasgos con la filosofía de Kant, y precisamente mediante una particular recepción de Spinoza, o mejor de un cierto spinozismo, y que incorpora un elemento poético vinculado al *Sturm und Drang*.

Esas dos distintas concepciones tienen, sin embargo, en común el hecho de que ambas

tratan de ocupar el espacio dejado por Kant y resolver con ello un problema que caracteriza el pensamiento moderno continental desde Descartes: el problema de la unidad. Y es aquí donde los malentendidos históricos han encontrado su fuente principal. El motivo de la unidad, después de que Kant llevara hasta sus últimas consecuencias la escisión moderna, encuentra su mejor expresión en el esfuerzo de Reinhold por presentar la filosofía de Kant a partir de un principio. La *Filosofía fundamental* de Reinhold, se convierte así en un punto de referencia común a Fichte y Schelling. Al centrar las filosofías postkantianas en torno al primer principio encauza en una misma apariencia esas dos concepciones a las que nos hemos referido más arriba. El objetivo explícitamente declarado por Fichte y Schelling será el de llevar a cabo lo que consideran el proyecto fallido de Reinhold por presentar el kantismo a partir de un principio. Desde un punto de vista formal el sistema de Fichte, y más tarde el de Schelling, tienen su horizonte en la cuestión del primer principio. Así, según esa apariencia estrictamente formal, el Idealismo parece cumplir el clásico modelo de *Kant a Hegel*. En Kant se formula el criticismo, Reinhold anuncia la necesidad de completarlo a partir de un principio, Fichte perfecciona el principio, y Schelling parece situarse en la estela de éste para años más tarde acabar separándose, en un proceso análogo al que un tiempo después llevará a Hegel a superar el sistema de Schelling.

Sin embargo, estamos ante una apariencia superficial, aunque desde luego no completamente insignificante. Los datos están ahí. La cuestión del primer principio es decisiva para Fichte, y no hay duda de que la toma de Reinhold. En cuanto a Schelling, él mismo se considera durante años continuador y discípulo de Fichte. Pero más allá de estos datos, el resultado de nuestro trabajo ha puesto de manifiesto, en dos momentos distintos:

3.- Que lo decisivo del pensamiento de Fichte es, desde el comienzo de su trayectoria, ajeno a Reinhold, y que el estímulo fundamental de la WL es anterior incluso al conocimiento de la obra de éste.

Ciertamente en un determinado momento -en el que acostumbra a cifrarse el punto de partida de la WL - Fichte adopta las fórmulas de sistema y de primer principio, pero lo hace para corregir el contenido pensado en la mismas por Reinhold, y para corregirlo a partir de un contenido en todo autónomo que nos remite justamente a lo que hemos denominado su concepción práctico-transcendental.

Más aún, uno de los momentos fundamentales de nuestra investigación parece haber evidenciado que la filosofía de Reinhold ha significado en gran medida una desviación en el proyecto filosófico de Fichte. Este se había propuesto, desde su primer contacto con la filosofía de Kant, pensar transcendentamente las condiciones de posibilidad de la unidad teoría-praxis. Ya desde la segunda edición del VeKaO esa posibilidad se expresa a partir de una condición práctico-transcendental.

Los escritos políticos y las Reseñas del año 93 constituyen fundamentalmente un desarrollo de ese planteamiento. Allí la autonomía práctica, el *Selbst* práctico ocupa ya con todos sus rasgos el lugar que ocupará bien pronto la *Thathandlung*, una noción que de hecho surge negativamente por contraposición a la *Thatsache* de Reinhold, pero cuyo contenido positivo viene dado por la obra de Fichte a lo largo del 93.

Sin embargo, esa confrontación con el sistema de Reinhold, en la medida en que Fichte toma de éste una noción de primer principio concebida, en gran medida, en términos no lejanos al planteamiento precrítico de un Wolff, supone una desviación para el proyecto crítico y transcendental fichteano. El proyecto de Fichte, concebido desde un principio como fiel al espíritu transcendental kantiano, pretende entonces adoptar la forma dogmática por excelencia, la de deducción a partir de un principio supremo.

Este conflicto interno entre un planteamiento transcendental y una forma que contiene elementos precríticos marcará en gran parte el destino del Idealismo. En las EM puede seguirse en gran parte el curso de ese conflicto, que Fichte resuelve finalmente mediante una concepción práctico-transcendental, y en el que el Yo práctico juega el papel de una condición última entendida como libertad.

Sin embargo, y precisamente porque las EM han resuelto el problema, en la primera presentación pública de la WL, Fichte se atreve a exponer lo pensado en las EM en términos en apariencia mucho más próximos a los de Reinhold, en definitiva en términos dogmáticos y precríticos. Con el peso en su mente de las apretadas casi trescientas páginas de las EM, y habiendo resuelto aquel conflicto, Fichte hace públicos el ÜdB y la GL, dos escritos en gran medida deudores de circunstancias académicas, y olvida que el trasfondo de su pensamiento, contenido en las EM, es desconocido para el público. Lo que en las EM aparecía como un *Factum* a partir del cual era posible explicar como unidad teoría y praxis, aparece descompuesto en tres principios según un modelo de deducción formal o metafísico.

4.- Schelling en ningún momento llegó a conocer el verdadero sentido y dimensión

del pensamiento de Fichte. Decíamos más arriba que aquel conflicto entre una deducción dogmática y un proyecto transcendental había marcado en gran medida el destino del Idealismo. Pues bien, la posición de Schelling es decisiva a este respecto.

En realidad lo que Schelling conoce del pensamiento de Fichte son los escritos en los que éste presenta su pensamiento transcendental en forma dogmática, y en el caso de la *GL*, ni siquiera la conoce completa. Su inmediata adhesión al programa de Fichte es por ello ajena al proceso que ha conducido a éste a la *WL*. Podríamos decir que Schelling se adhiere más a una apariencia, a la apariencia ontológica de la filosofía de Fichte, que a la *WL*.

Ahora bien, tal adhesión no es gratuita o arbitraria. De una parte sabemos que Schelling, antes de conocer el pensamiento de Fichte, ha dedicado ya trabajos escolares al problema de la unidad de la filosofía de Kant, en particular en relación con la filosofía de Reinhold. De otra parte, la atmósfera que respira Schelling en el *Stift*, compartida por Hölderlin y Hegel, está teñida de una visión en la que la búsqueda del ser como principio y entendido como totalidad, es el motivo fundamental.

Desde esta posición el proyecto de Fichte se le aparece a Schelling como la señal hacia una elaboración filosófica de lo que hasta ese momento es sólo un universo espiritual constituido por múltiples influencias. En este sentido cabría decir que la figura de Fichte, y su *WL*, constituyen únicamente un detonante que pone en marcha la carrera filosófica de Schelling en dirección al sistema. Los contenidos que desarrollará a lo largo de esa carrera serán no sólo ajenos a Fichte, sino que incluso se afirmarán en oposición a éste, y hunden sus raíces en lo que hemos denominado su precomprensión ontológica fundamental.

Esta concepción fundamental de Schelling comparte, como ya hemos señalado, la idea de la unidad con Fichte, pero mientras en éste último esa idea de unidad tiene un carácter práctico-transcendental, en Schelling la unidad es ontológico-teórica en cuanto búsqueda de un fundamento real del ser y el conocer concebido como unidad y totalidad.

Otro elemento común con Fichte reside en el hecho de que esa unidad sea buscada a partir de la filosofía de Kant, es decir, desde el marco de la finitud delimitado por ésta. Ahora bien, para un planteamiento transcendental como el fichteano la solución sólo puede ser práctica, y es ese decisivo valor de lo praxis lo que delimita el ámbito de problemas característicos de la WL. Para un planteamiento ontológico y teórico como el de Schelling, esa búsqueda de un fundamento en el seno de la filosofía transcendental delimita el problema característico y clave de su trayectoria: ¿cómo es posible pensar lo infinito en el seno de la finitud y a partir de la finitud misma?

En esa pregunta están encerradas las claves del pensamiento de Schelling así como de sus relaciones con los de Kant, Fichte y Spinoza. En el caso de Kant, porque la filosofía de éste define el marco del problema, pero carece del principio. En el caso de Fichte porque su principio no lo es de la totalidad según la comprensión ontológico-teórica de Schelling. Y en el caso de Spinoza porque éste último define adecuadamente el principio en términos ontológicos, pero no lo hace a partir de la finitud.

En definitiva el problema de Schelling no será otro que el de pensar una inmanencia de lo infinito (principio) en lo finito (principiado), pero formulado desde lo finito mismo. Esta última exigencia le obliga a que el punto de partida sea el Yo fichteano entendido en

términos ontológicos, y en cuanto umbral de lo finito hacia el Absoluto, y a la vez expresión de la libertad. Pero en la medida en que el Yo es umbral finito hacia lo Absoluto es evidente que el Yo fichteano no puede ocupar el lugar asignado ese Absoluto.

La filosofía ha de partir del Yo, pero si quiere llegar al Absoluto ha de encontrar un principio común a sujeto y objeto. Por ello el principio fichteano es sólo principio en la finitud, en la escisión, en la ámbito de la *crítica*. Es un punto de partida, pero no principio. La filosofía de Fichte acabará siendo para Schelling una mera propedeútica.

Esa idea fundamental, expresada ya implícitamente en el escrito *Sobre el Yo*, alcanza su máxima tensión en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, donde Schelling llega a equiparar dogmatismo y criticismo en cuanto a su valor teórico. En cierto modo la tensión fichteana entre un proyecto transcendental y una presentación ontológica reaparece en Schelling, pero reaparece invertida. Su proyecto es ontológico, pero en la medida en que toma como modelo un pensamiento como el fichteano, en esa medida no deja de moverse en un marco transcendental. La clave de los malentendidos entre ambos residen a nuestro entender en ese hecho, en que partiendo de una presentación ontológica y guiado por la apariencia de la GL, trata de desarrollar ese proyecto en el marco de la WL, que a pesar de esas apariencias no es ontológico. De ahí la importancia que concedemos en nuestro trabajo a las EM y a su confrontación con la GL.

Pero lo cierto es que Schelling, desde su punto de partida mismo, se ha situado más allá del principio fichteano. El esfuerzo de Schelling se dirigirá precisamente a la búsqueda de un principio absoluto más allá del Yo fichteano. Si el principio se sitúa más allá de sujeto

y objeto, y la escisión que hace posible ambos define el campo de la finitud, las ciencias que estudien sujeto y objeto serán equiparables. Con ello están establecidas las premisas para una ciencia de la naturaleza como independiente. Presentada ésta y presentada la filosofía trascendental, a Schelling sólo le quedará presentar el sistema a partir del Absoluto, lo que hace precisamente a partir del momento en que se consuma su ruptura con Fichte, cuya filosofía declara propedeútica.

Si ahora aplicamos las trayectorias de ambos al problema del ser como noción límite que se encerraría, según la tradición, en la cuestión del primer principio, podemos establecer algunas conclusiones más:

5.- El problema del ser, en cuanto tal, no forma parte de las preocupaciones filosóficas de Fichte. Si su planteamiento es revolucionario es justamente por eso. Ciertamente la filosofía de Fichte tiene, a pesar de ello, una orientación que podríamos considerar metafísica en la medida en que retoma la cuestión del sistema del saber como totalidad, y lo hace a partir de un principio. Pero el haber sido capaz de tal cosa sin acudir a la noción de ser es lo que da la medida de su "revolución", y lo que confirma hasta que punto su sistema es un sistema de la libertad humana, puesto que una metafísica con un principio tan radicalmente distinto nada tiene que ver con la tradición. Desde luego resulta posible ver en Fichte la culminación de la filosofía moderna, como filosofía centrada en el hombre, en la acción y en la subjetividad. Pero su diferencia fundamental decisiva frente a la concepción moderna está en que, mientras para ésta, para un Descartes, por ejemplo, la subjetividad sigue siendo dependiente de un substrato metafísico clásico (es una subjetividad especulativa, donde el sujeto a lo más es medida de las cosas), en Fichte el sujeto aparece

como principio de la libertad del hombre. Para él no importa tanto el mundo como la vivencia, la experiencia de la libertad en el mundo. Ello supone un salto cualitativo, porque la filosofía, la actividad teórica deja de ser un espejo de la naturaleza para convertirse, o al menos postular, la transformación. En definitiva el sistema de Fichte no es una teoría más sobre un objeto especulativo, sino que intenta ser un ejercicio de la libertad misma a un nivel de radicalidad no pensado hasta entonces. El ejercicio filosófico se convierte así en libertad en acción.

Curiosamente es este uno de los rasgos fundamentales del filósofo que durante años quiso Fichte ver -no sin cierto desconocimiento- como su antagonista: Spinoza.

6.- El planteamiento de Schelling es en realidad menos revolucionario. Si el esfuerzo de Fichte le lleva a una nueva concepción de la filosofía, en el caso de Schelling la concepción de la filosofía, y en particular de problemas como ser y fundamento, es en todo heredero de la tradición, o por mejor decir, de las tradiciones de las que es receptora su obra. Parece indudable que Schelling no comprendió la dimensión profunda de la revolución filosófica pretendida por Fichte, y precisamente no la entendió porque su lectura de los primeros escritos de Fichte está hecha desde lo que podemos considerar una concepción clásica del ser como fundamento ontológico.

Y a pesar de ello Schelling no dejó de considerar como revolucionario el pensamiento de Fichte. Pero para Schelling ese pensamiento era revolucionario por otras razones. En el clima intelectual en el que recibe la filosofía de Fichte, la palabra libertad no se vincula tanto a un modo de concebir la filosofía y el fundamento, cuanto a una determinada interpretación de la concepción clásica del fundamento. "Los conceptos ortodoxos de la divinidad no son

válidos ya para nosotros", afirma Schelling, en un momento decisivo de su evolución intelectual, parafraseando a Lessing. El objetivo de Schelling es pensar la libertad en el horizonte ontológico tradicional. Y precisamente el pensador que mejor ha realizado esa tarea en la época moderna es Spinoza, que además conoce una importante recepción y compleja en ese momento en Alemania. Parecía, pues, inevitable que la presunta asunción del sistema de Fichte por Schelling pasara por Spinoza. A ello colaboró de modo especial el hecho de que la concepción trascendental de Fichte, en la que Spinoza no había jugado papel alguno, apareciera presentada por el propio Fichte en 1794 como la alternativa radical al spinozismo. El Yo de Fichte, ajeno a la ontología, se situaba así al nivel ontológico de la sustancia de Spinoza. El joven Schelling, extraordinariamente receptivo, inicia así su andadura filosófica con la mente puesta a la vez en la sustancia de Spinoza y en el Yo de Fichte interpretado ontológicamente.

Pero el hecho de que Schelling nunca llegara a comprender la dimensión revolucionaria de la WL no quiere decir que su pensamiento no fuera en gran medida revolucionario. Su concepción de una totalidad como principio transubjetivo lo es en una época que puede considerarse de exaltación de la subjetividad.

Dicho esto, quisiéramos aún destacar algunos aspectos menos generales, pero que han constituido los hitos sobre los que ha avanzado nuestro trabajo y que inciden sobre debates aún pendientes en nuestro campo de investigación.

7.- Respecto de Fichte debemos decir que nos parece discutible la interpretación según la cual éste concibe la WL de un modo casi repentino a finales del 93. Su trayectoria anterior

es mucho más decisiva de lo que de manera predominante se ha venido considerando hasta ahora.

8.- En segundo lugar consideramos excesivamente simplista el tratamiento dado al problema del determinismo en el Fichte prekantiano, en relación con lo que nos parece rechazable la importancia concedida tradicionalmente a Spinoza en el joven Fichte.

9.- La imagen clásica de la WL se ha centrado habitualmente en torno a la GL de 1794. A nuestro entender, y sin menoscabo del carácter de obra maestra que ese escrito tiene, ese papel predominante debería ser compartido por las EM, o al menos deberían equipararse ambas a la hora de estudiar el primer momento de la producción fichteana.

10.- En cuanto a Schelling hemos señalado ya que su punto de partida es bien distinto al de Fichte, por lo que nos parece discutible toda interpretación que vea en sus primeros escritos un mero discípulo de Fichte. En este sentido no creemos que sean comparables estos primeros escritos con las elaboraciones fichteanas del 94, pues, mientras éstas representan la cristalización de una primera madurez del pensamiento de Fichte, los escritos primeros de Schelling son meras enunciaciones de un proyecto que se irá desplegando en el tiempo.

11.- La filosofía de la naturaleza no sería, en este sentido, un momento de ruptura de Schelling a partir del pensamiento de Fichte, sino más bien una consecuencia inevitable de aquel punto de partida y un tránsito hacia la filosofía de la Identidad.

12.- Esta última, la filosofía de la Identidad, representa, más que una novedad en el pensamiento de Schelling, la culminación de una tendencia que se inaugura en los primeros escritos, y en la que finalmente la tensión entre la presentación trascendental tomada de Fichte y el contenido en gran medida spinozista ya presente en esa primera fase, encuentra su fórmula.

13.- Por todo ello la cuestión de la ruptura entre ambos, así como la de sus diferencias debería plantearse a partir del sistema de la Identidad, considerando la trayectoria anterior como un todo orgánico que conduce a aquel sistema, y no como una sucesión de etapas más o menos inconexas.

14.- A la luz de todo lo anterior parece deducirse que el problema del primer principio en ambos filósofos aparece como un motivo común a partir del postkantismo, pero que conduce a dos modos diversos de entender la filosofía, y a pensar contenidos diversos.

15.- Finalmente, y en la medida en que la imagen clásica del Idealismo, y todavía hoy dominante, parece asentarse sobre la premisa que afirma un punto de partida común entre Fichte y Schelling, y por ende y derivadamente también en Hegel, las conclusiones de nuestro trabajo parecen argumentar en contra de esa imagen clásica, para ofrecer en cambio una visión más plural del pensamiento idealista, en la que se daría más bien una convivencia de dos tendencias fundamentales y en gran medida opuestas. La imagen clásica de un idealismo subjetivo seguida de otro objetivo y culminando en el absoluto de Hegel conserva en este sentido toda su verdad, si eliminamos el carácter evolutivo, y admitimos que en el seno del pensamiento postkantiano se dan dos posiciones opuestas a la hora de hacer frente

a una herencia kantiana que ha llevado hasta el límite lo esencial del pensamiento moderno. Lo que tienen en común los dos primeros idealistas es la búsqueda de un nuevo punto de partida para el pensar filosófico a partir de ese límite. En el caso de Fichte se intensifica la subjetividad como principio, pero se hace en un ámbito práctico-político, dando lugar a una nueva concepción. En el caso de Schelling estamos ante la búsqueda de una nueva objetividad, de una nueva ontología capaz de recuperar el mundo parcialmente perdido en manos de la nueva ciencia. De ahí la proximidad a lo poético y de ahí la importancia de una filosofía de la naturaleza, en gran medida alternativa al modelo mecanicista dominante. En este sentido creemos que Hegel, al simplificar el fenómeno idealista mediante un esquema que debía conducir inevitablemente a su propio pensamiento, ha impedido recibir en toda su riqueza la complejidad de perfiles que se dan en el fenómeno idealista, en el que están dadas muchas claves para comprender el pensamiento contemporáneo que llega hasta nuestros días. Esas dos líneas representadas por el pensamiento de Fichte y Schelling respectivamente se alimentan más o menos explícitamente filosofías como las del propio Nietzsche o Heidegger. Más aún, cabría incluso afirmar que el debate actual entre filosofía centrada en el sujeto y un pensamiento transubjetivo ha tenido un precedente ejemplar en la última década del siglo XVIII en Alemania, en un que también como el actual pareció crítico para el pensamiento occidental.

BIBLIOGRAFIA

## FUENTES

ECKERMANN, I.P. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* Berlin : Th. Knaur Nachfolger, 1924

FICHTE, Johann Gottlieb. *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*. / Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann Verlag, 1962

- *Fichtes Werke*. / Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1971. 11 vol.

V. I-VIII: Reprod. facs. de la ed. de: Berlin : Veit & Comp., 1845-1846

V. IX-XI: Reprod. facs. de la ed. de: Bonn : Adolph-Marcus, 1834-1835

- *Wissenschaftslehre nova methodo*. Hamburg: Felix Meiner, 1982

- *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*, Felix Meiner, Hamburg, 1977

- *J. G. Fichte Briefwechsel* / Herausgegeben von Hans Schulz. Leipzig : Haessel Verlag, 1925. 2 vol.

- *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen* / gesammelt und herausgegeben von Hans Schulz. Leipzig : Haessel Verlag, 1923

FICHTE, Johann Gottlieb ; SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Fichte-Schelling Briefwechsel* / Herausgegeben von Walter Schulz. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1968

GOETHE, J. W. . *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden* / Herausgegeben von Erich Trunz. Hamburg : Christian Wegner Verlag, 1948

HEGEL, Wilhelm Friedrich. *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden.* Stuttgart: Fromman Verlag, 1928

HERDER, *Herders Sämtliche Werke* / Herausgegeben von Bernhard Suphan. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1891

- *Johan Gottfried Herder Briefe Gesamtausgabe 1763-1803.* Weimar : Hermann Böhlaus Nachfolger, 1979

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe* / Herausgegeben von Friedrich Beissner. Stuttgart : W. Kohlhammer Verlag, 1943

JACOBI, Fiedrich Heinrich. *Jacobis Spinoza Büchlein nebst Replik und Duplik* / Herausgegeben von Fritz Mauthner. München : Georg Müller Verlag, 1912

-*David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus.* London ; New York : Garland Publishing, 1983

KANT, Immanuel. *Immanuel Kant Werke in sechs Bänden* / Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958

MAIMON, Salomon. *Gesammelte Werke* / herausgegeben von Valerio Verra. Hildesheim : Georg Olms, 1965

- *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. Reprod. facs. de la ed. de: Berlin, 1790

- *Über die Progresse der Philosophie*. Bruselas : Culture et Civilisation, 1969. (Colección Aetas Kantiana). Reprod. facs. de la ed. de: Berlin, 1793

MENDELSSOHN, Moses. *Gesammelte Schriften*. Stuttgart-Bad Canstatt : Friedrich Frommann Verlag, 1974

-*Moses Mendelssohn. Schriften über Religion und Aufklärung*. Berlin : Union Verlag, 1989

REIMARUS, Samuel. *Reimarus: fragments* / edited by Charles H. Talbert. Filadelfia : Fortress Press, 1970

-*Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten* / Herausgegeben von G.E. Lessing. Berlin, 1835

REINHOLD, Karl Leonhard. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.  
Reprod. facs. de la ed. de: Widtmann und Mauke : Praga y Jena, 1789

- *Über das Fundament des Philosophischen Wissens*. Hamburg : Felix Meiner, 1978

- *Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner, 1978

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris : Editions de Seuil, 1971

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling historisch-kritische Ausgabe*. / Hrsg. von Hans Michael Baumgartner. Stuttgart : Frommann-Holzboog, 1982

- *Schellings Werke* / Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. München : Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958. Reprod. facs. de la ed. de: 1927

- *F.W.J. Schelling ausgewählte Schriften*. / Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1985. 6 vol.

- *F.W.J. Schelling Briefe und Dokumente : Band I 1775-1809* / Herausgegeben von Horst Fuhrmanns. Bonn : Bouvier Verlag, 1962

- *Schellingiana Rariora* / Gesammelt und eingeleitet von Luigi Pareyson. Torino : Bottega D'Erasmus, 1977

SCHULZE, Gottlob Ernst. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Berlin : Verlag von Reuther & Reichard, 1791

WOLFF, Christian. *Christian Wolff Gesammelte Werke*. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 1983

## LITERATURA SECUNDARIA

ARANA, Juan. *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764)*. Sevilla : Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1982

BARATA MOURA. "*O inimigo da liberdade: sobre o sentido do materialismo para Fichte*". En: DINÂMICA do pensar. Homenagem a Oswaldo Market. Lisboa : Faculdade de letras da Universidade de Lisboa, Departamento de Filosofia, 1991

BAUMANN, Peter. *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1972

- *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs mit einem Kommentar zur § 1 der Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*. Bonn : Bouvier Verlag, 1974

- *J.G Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg ; München : Verlag Karl Alber, 1990

BENZ, Ernst. *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*. Zürich : Rhein-Verlag, 1955

BÖHMER, Otto A. *Faktizität und Erkenntnisbegründung. Eine Untersuchung zur Bedeutung des Faktischen in der frühen Philosophie J.G. Fichtes*. Frankfurt : Rita G. Fischer Verlag, 1979

BOLLACHER, Martin. *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*. Tübingen : Max Niemeyer, 1969.

- *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften.* Tübingen : Max Niemeyer, 1978

BOENKE, M. *Transformation des Realitätsbegriffs: Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant.* Stuttgart-Bad Cannstatt : Fromman, 1990

BRAUN, Otto. *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810.* Leipzig : Quelle und Meyer, 1906

BRÜGGEN, Michael. *Fichtes Wissenschaftslehre : Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassungen.* Hamburg : Felix Meiner, 1979

CAMPO, Mariano. *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico.* Hildesheim ; New York : Georg Olms Verlag, 1980

CARMO FERREIRA. "*Maimon, crítico de Kant*". En: *DINÂMICA do pensar. Homenagem a Oswaldo Market.* Lisboa : Faculdade de letras da Universidade de Lisboa, Departamento de Filosofia, 1991

CASSIRER, Ernst. *El Problema del conocimiento. III. Los sistemas postkantianos /* traducción de Wenceslao Roces. México : FCE, 1986

-*La filosofía de la Ilustración.* México : FCE, 1972.

- CHENET, Francois-Xavier. *"Présentation"*. En: KARL Leonhard Reinhold, Vrin. Paris, 1989
- CIAFARDONE, Rafaele. *Die Philosophie der deutschen Aufklärung : Texte und Darstellung*. Stuttgart : Reclam, 1983
- CLAESGES, Ulrich. *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1974
- COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán. II. El Idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*. Barcelona : Herder, 1986
- CRUZ CRUZ, Juan. *"Introducción"*. En: DOCTRINA de la Ciencia / Johan Gottlieb FICHTE. Buenos Aires : Aguilar, 1975 ; P. XV-XVI
- DIETZSCH, Steffen. *Dimensionen der Transzendentalphilosophie 1780-1810*. Berlin : Akademie Verlag, 1990
- DILTHEY, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung*. 14 ed. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1965  
 - *"Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes"*, en *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*. Leipzig und Berlin: Verlag von B.G. Teubner, 1940, II ; P. 391 y ss.

DINAMICA do pensar : Homenagem a Oswaldo Market. Lisboa : Faculdade de Letras da Universidade, Departamento de Filosofia, 1991

ERDMANN, Johan Eduard. *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Stuttgart : Frommans Verlag, 1931. Reprod. facs. de la ed. de: Leipzig : F.C.W. Vogel, 1848, 7 vol.

FALGUERAS, Ignacio. "La noción de sistema en Schelling". En: Los COMIENZOS filosóficos de Schelling / Ignacio Falgueras (ed.) , Jean-Francois Courtine...[et al.]. Málaga : Universidad, 1988, P. 31-66.

FICK, Georg Karl. *Vergleichende Darstellung der philosophischen Systeme von Kant, Fichte und Schelling nebst einer Einleitung welche Bemerkungen über die Entwicklung der philosophischen Systeme überhaupt enthält*. Rothenburg, 1825

FRANK, Manfred. *-Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1975.

*-Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1985

FRANK, Manfred ; KURZ, Gerhard (Editores lit.). *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1975

FUHRMANS, Horst. "Schelling in Tübinger Stift. Herbst 1790--Herbst 1795". En: MATERIALIEN zu Schellings philosophischen Anfängen. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1975 ; P. 53-87

GALCERÁN HUGUET, Monserrat. *El concepto de libertad en la obra de Karl Marx*. Madrid : Universidad Complutense, 1984, 2 vol. Tesis Univ. Complutense

GIRNDT, Helmut. *Differenz des fichteschen und hegelschen Systems in der hegelschen Differenzschrift*. Bonn : Bouvier Verlag, 1965

GLIWITZKY, Hans. "*Karl Leonhards Reinholds erster Standpunktwechsel*". En: PHILOSOPHIE aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Bonn : Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974 ; P. 10-85

GLIWITZKY, Johan M.W. *Die Fortentwicklung des kantischen Freiheitsbegriffes in der fichteschen Philosophie bis zur "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794*. München : Uni-Druck, 1965

GLOY, Karen. *Selbstbewusstsein als Princip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten*. En: FICHTE-Studien. Amsterdam-Atlanta : Rodopi, 1990. N. 1 ; P. 41-72

GODDARD, Jean Christoph. "*La pensée religieuse du jeune Fichte*". En: PHILOSOPHIE. Paris : Les éditions de Minuit, 1987. N. 17 ; P. 3-7

GÖRLAND, Ingrid. *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1973

GRÜN, Klaus- Jürgen, *Das Erwachen der Materie*. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 1993.

GRUNWALD, Max. *Spinoza in Deutschland*. Berlin : Verlag von S. Calvary & Co., 1897

GUEROULT, Martial. *L'évolution et la esturcture de la doctrine de la science chez Fichte*.  
Hildesheim : Georg Olms, 1982. Reprod. Facs. de la Ed.: Paris 1932

GULYGA, Arseni. *Die klassische deutsche Philosophie*. Leipzig : Reclam Verlag, 1990

HANSEN, Frank-Peter. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" :  
Rezeptionsgeschichte und Interpretationen*. Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1989

HARTKOPF, Werner. *Studien zu Schellings Dialektik*. Frankfurt am Main : Hain, 1986

- *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik*, en ZEITSCHRIFT für  
Philosophische Forschung. Meisenheim am Glaim : Anton Hain, 1967. N. 21 ; P.  
173-207

- *Die Dialektik in Schellings Frühschriften*, en ZEITSCHRIFT für Philosophische  
Forschung. Meisenheim am Glaim : Anton Hain, 1969. N. 23 ; P. 3-23 y 227-248

HAYM, Rudolf. *Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*.  
Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Reprod. facs. de la ed. de: Berlin,  
1870

HEGEMANN, Carl Georg. *Identität und Selbst-Zerstörung. Grundlagen einer historischen  
Kritik moderner Lebensbedingungen bei Fichte und Marx*. Frankfurt am Main ; New  
York : Campus-Verlag, 1982

HEINE, Heinrich. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Frankfurt am Main : Insel Verlag, 1965

HEIDEGGER, Martin. *Schelling y la libertad humana*. / Traducción de Alberto Rosales. Caracas : Monte Avila, 1985

HEIMSOETH, Heinz. *Fichte*. München : Ernst Reinhardt, 1923.

HENRICH, Dieter. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der Idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart : Klett-Cotta, 1991.

-*Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken*. Stuttgart : Klett-Cotta, 1992.

-*Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart : Reclam, 1982

HERZ, Hans. *Von Schillers Berufung bis Fichtes Entlassung. Vorlesungen an der philosophischen Fakultät der Universität Jena 1789-1799*. Jena : Friedrich-Schiller Universität, 1988.

HIRSCH, D. Emanuel. *Die Idealistische Philosophie und das Christentum*. Gütersloh : Gertelsmann, 1926.

HOFFMEISTER, Johannes. *Die Heimkehr des Geistes. Studien zur Dichtung und Philosophie*

*der Goethezeit*. Hameln : Verlag der Bücherstube Fritz Seifert, 1946

-*Goethe un der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie.*  
Leipzig : Felix Meiner, 1932.

HÖHLE, Thomas, (Ed.lit.). *Lessing und Spinoza, Wissenschaftliches Kolloquim veranstaltet von der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und dem Gleimhaus Halberstadt 17. und 18. Oktober 1980.* Halle : Martin-Luther-Universität, 1981.

HOLZ, Harald. *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühschriften.* Freiburg : Karl Alber, 1977.

HORSTMANN, Rolf-Peter. "*Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewusstseyns?*".  
En: CRAMER, Konrad (Her.) *Theorie der Subjektivität.* Frankfurt am Main : [s.n.],  
1963

HUNTER, C. K. *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie.* Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1973.

*IDEALISMUS und Aufklärung : Continuität u. Kritik d. Aufklärung in Philosophie und Recht um 1800* / hrsg. von Christoph Jamme u. Gerhard Kurz. Stuttgart : Klett-Kotta, 1988.

JACOBS, Wilhelm G. *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen.* Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1989

JALLOH, Chernor Maarjou. *Fichte's Kant-interpretation and the doctrine of science*.  
Washington : The Center for Advanced Research in Phenomenology & University  
Press of America, 1988

JAMME, Christoph. *Isaak von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen  
Revolution und Restauration*. Bonn : Bouvier, 1988

JANKE, Wolfgang. *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin  
: Walter de Gruyter, 1970

- *Hölderlin und Fichte. Ein Bivium zum unbekanntem Gott (1794-1805)*. en  
TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE als System. Die Auseinandersetzung zwischen  
1794 und 1806 / herausgegeben von Albert MAUS. Hamburg : Felix Meiner, 1989  
; P. 294-312

KERLER, Dietrich Henrich. *Die Fichte-Schelling'sche Wissenschaftslehre. Erläuterung und  
Kritik*. Ulm : Heinrich Kerler, Verlags-Konto, 1917

KESSLER, Michael. *Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem  
Forschungsprogramm Johan Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines  
"Versuchs" von 1792*. Mainz : Matthias-Grünwald Verlag, 1986

KLEMMT, Alfred. *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den  
Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*. Hamburg : Felix Meiner, 1958.

KNITTERMEYER, H. *Schelling und die Romantische Schule*. München : Ernst Reinhardt,

1929

- KONDYLIS, Panajotis. *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Kotta, 1979
- KORFF, H. A. *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*. Leipzig : Koehler & Amelang, 1958. 4 Bände
- KRAUS, Emil. *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*. Berlin : Reuther & Reichard, 1916
- KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1961, Zwei Bände in einem Band.
- KUHLMANN, Hartmut. *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*. Stuttgart-Weimar : Verlag J.B. Metzler, 1993
- KUNTZE, Friedrich. *Die Philosophie Salomon Maimons*. Heidelberg : Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1912.
- LANGE, Erhard (Ed. lit.). *Die Philosophie des jungen Schelling. Beiträge zur Schelling-Rezeption in der DDR*. Weimar : Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1977
- LASK, Emil. *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Berlin : Imberg & Lefson, 1902

Diss.

LAUTH, Reinhard. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. München : Anton Pustet, 1965

-*Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Freiburg : Alber-Broschur, 1975

-*Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Hamburg : Felix Meiner, 1984

- *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zum Marx und Dostojewski*. Hamburg : Felix Meiner, 1989.

LAWRENCE, Joseph P. *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1989

LEON, Xavier. *Fichte et son temps*. Paris : Librairie Armand Colin, 1922, 3 Vol.

LINDNER, Gerhard, *Friedrich Immanuel Niethammer als Christ und Theologe. Seine Entwicklung vom deutschen Idealismus zum konfessionellen Luthertum*. Erlangen : Dissertations-Druck, [1971?]. Tesis Univ. Erlangen

LINDNER, Herbert. *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*. Weimar : Arion Verlag, 1960

LOER, Barbara. *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der*

*Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlass.* Berlin : Walter de Gruyter, 1974

LÜTTERFELDS, Wilhelm. *Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz.* Stuttgart : Klett-Cotta, 1989

MARKET, Oswaldo. *Dinámica del saber.* Madrid : Rialp, 1960

-*Fichte y Nietzsche. Reflexiones sobre el origen del nihilismo.* En: ANALES del Seminario de Historia de la Filosofía. Madrid : Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, 1980. N. I ; P. 105-109

-*La gran lección de Kant sobre la naturaleza del filosofar.* En: ANALES del Seminario de Historia de la Filosofía. Madrid : Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, 1981. N. II ; P. 13-29

-*La versión schellingiana de la teoría de la subjetividad de Fichte.* En: Los COMIENZOS filosóficos de Schelling ; P. 97-119

-*Kant y la recepción de su obra hasta los albores del s. XX .* En: ANALES del Seminario de Historia de la Filosofía. Madrid : Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, 1989. N. VII ; P.196-229

-*O Fundamento do Conhecimento.* En: RECEPÇÃO da crítica da Razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

-*"Ética y racionalidad en Kant".* En: ANALES del Seminario de Historia de la Filosofía. Madrid : Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad

Complutense. N. IX, 1992 ; p. 59-75

- *Reflexiones sobre la voluntad y su relación al bien a propósito de un texto de Fichte*. En PENSAR a cultura portuguesa - Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro. Lisboa : Edições Colibri, 1993 ; P. 427-449

MARKS, Ralph. *Differenz der Konzeption einer dynamischen Naturphilosophie bei Schelling und Eschenmayer*. München : Verlag Holler, 1982.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Desconocida raíz común. (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*. Barcelona : Visor, 1989

- *Releer a Kant*. Barcelona : Anthropos, 1989

- *La "Crítica del Juicio" y la cuestión Grecia-Modernidad*. En ESTUDIOS sobre la Crítica del Juicio. Madrid : CSIC, 1990 ; P. 147-164

-*De Kant a Hölderlin*. Barcelona : Visor, 1992

MAYER, Adalbert. *Freiheit als Prinzip des Bewusstseins. Vergleichende Untersuchung zur einheitsstiftenden Funktion des Freiheitsbegriffs in den Schriften J.G. Fichtes*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 1990. Tesis Univ.

MENSEN, Bernhard, *Reinhold zur Frage des ersten Grundsatzes der Philosophie*. en PHILOSOPHIE aus einem Prinzip. Bonn : Bouvier Verlag, 1974 ; P. 108-123

METZGER, W. *Die Epochen der Schellingschen Philosophie. Ein problemgeschichtlicher Versuch*. Heidelberg : Carl Winter's, 1911

MEIER, Fritz. *Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling*. Winterthur

: Verlag P.G. Keller, 1961

MITTMANN, Jög-Peter. *Das Prinzip der Selbstgewissheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*. Bodenheim : Athenäum, 1993

MEIER, Fritz. *Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling*. Winterthur : Verlag P. G. Keller, 1961

MOISO, Francesco. *Natura e cultura nel primo Fichte*. Milano : Mursia, 1979

MUTSCHLER, Hans-Dieter. *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*. Stuttgart : Jaohhamer, 1990.

NEUHOUSER, Frederick. *Fichte's Theory of Subjectivity*. New York : Cambridge University Press, 1990

OBERBEIL, Fritz. *Die transzendente Synthesis. Entwurf und Geschichte der Hauptfrage in Fichtes Jenenser WL*. Frankfurt am Main : Peter Lang, 1985

O'MEARA, Thomas Franklin, (O.P). *Romantic Idealism and Roman Catholicism. Schelling and the Theologians*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1982

ONCINA COVES, "Maimon y Fichte. Una interpretación postkantiana de la filosofía del criticismo". En: KANT después de Kant. Madrid : Tecnos, 1989

PAREYSON, Luigi. *Fichte. Il sistema della libertà*. Milano : Mursia, 1976

PLANTY-BONJOUR, G. (Ed.). *Actualité de Schelling*. Paris : Vrin, 1979

PHILONENHO, Alexis. *-La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris : Vrin, 1966

*-Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*.  
Paris : Vrin, 1968

PIEPER, A. *Ethik a la Spinoza. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling*. En: ZEITSCHRIFT für phislosphische Forschung. N. 31 ; P. 545-564

PREUL, Reiner. *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*.  
Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1969

REZEPÇAO *da crítica da razão pura : Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844) /*  
Coordenação de Fernando Gil ; prefácio de Oswaldo Market. Lisboa : Fundação  
Calouste Goubelkian, 1992

REGUERA, Isidoro. *La lógica de la razón pura*. En ANALES del Seminario de Historia de  
la Filosofía. Madrid : Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1981  
N. II. P. 69-120

RIOBO GONZALEZ, Manuel. *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*. Barcelona : Herder,  
1988

RIVERA DE ROSALES, Jacinto. *La realidad en sí en Kant*. Madrid : Editorial de la  
Universidad Complutense, 1988. Tesis Univ. Complutense Madrid

- *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana.* Madrid : Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993

- *La imaginación trascendental y el proyecto de transformación romántica.* En : ROMANTICISMO y marxismo / Coord. Fco José Martínez. Madrid : Fundación de investigaciones marxistas, 1994. P. 145-212

ROCHE, Mark William. *Dynamic Stillness. Philosophical Conceptions of "Ruhe" in Schiller, Hölderlin, Büchner, and Heine,* Max Niemeyer, Tübingen, 1987

RODRIGUEZ GARCÍA, José Luis.- *Introducciones a Fichte.* Zaragoza : Libros Pórtico, 1982

- *Friedrich Hölderlin: el exiliado en la tierra.* Zaragoza: Universidad, Prensas Universitarias, 1987, 2 v

ROSENKRANZ, Karl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben.* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

ROVIRA, Rogelio. *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant.* Madrid : Ediciones Encuentro, 1986

- *Las divisiones de la filosofía práctica de Kant.* EN : ANALES del Seminario de Historia de la filosofía. Madrid : Facultad de Filosofía y ciencias de la Educación. Universidad Complutense, 1992. N. IX ; P 79-87.

SALVUCI, Pasquale. *La costruzione dell'idealismo. Fichte.* Quattro Venti : Urbino, 1984

- SANDKAULEN-BOCK, Birgit. *Ausgang von Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings.*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990
- SANDKÜHLER, Hans Jörg. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.* Stuttgart : J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1979
- *Natur und geschichtlicher Prozess* / Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984
- SCHMIDT, Jochen. *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945.* Band 1. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988
- SCHMITZ, Hermann. *Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel.* Bonn : Bouvier Verlag, 1992
- SCHNEIDER, Robert. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen.* Würzburg-Aumühle : Konrad Triltsch Verlag, 1938
- SCHRADER, Wolfgang H. *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes.* Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1972
- SCHRÖDER, W. *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung.* Würzburg : Königshausen & Neumann, 1987

- SCHRÖTER, Manfred. *Kritische Studien : über Schelling und Kulturphilosophie*. München : R. Oldenbourg, 1971
- SCHULTZE, *Das Jacobi-Gespräch - ein geheimes Glaubensbekenntnis Lessings*. En LESSING und Spinoza. Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1982 ; P. 28-42
- SCHURR, Adolf. *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*. Stuttgart-Bad-Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1974
- SIEMEK, Marek J. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg : Felix Meiner, 1984.
- SPICKHOF, Karl. *Die Vorstellung in der Polemik zwischen Reinhold, Schulze und Fichte 1792-94*. München : Uni-Druck, 1961
- STAIGER, Emil. *Der Geist der Liebe und das Schicksal Schelling, Hegel und Hölderlin*. Leipzig : Huber & Co., 1935
- STIEHLER, Gottfried. *Der Idealismus von Kant bis Hegel. Darstellung und Kritik*. Berlin : Akademie-Verlag, 1970
- STOLZENBERG, Jürgen. *Fichtes Begriff der intellektuelle Anschauung. Die Entwicklung in den WL von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart : Kett-Cotta, 1986
- TIEMANN, Ilse. *Klopstock in Schwaben. Ein Beitrag zur Geschmacks- und*

*Stammgeschichte*. Greifswald : Universitätsverlag L. Bamberg, 1937

TILLIETTE, Xavier. *Schelling. Une Philosophie en devenir*. Paris : Vrin, 1970

-*Schelling*. En: La FILOSOFIA alemana de Leibniz a Hegel. Madrid : Siglo XXI, 1984 ; P. 357-412

- *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*. Paris : PUF, 1987

- *Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung*. En: Der TRANSZENDENTALE Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hamburg : Felix Meiner ; P. 532-543

TIMM, Hermann. *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1974

TONELLI, Giorgio. *La filosofia alemana desde Leibniz hasta Kant*. En: La FILOSOFÍA alemana de Leibniz a Hegel. Madrid : Siglo XXI ; P. 99-154

THOM, Martina. "*Einleitung*". En: *MOSES Mendelssohn. Schriften über Religion und Aufklärung*, Berlin, Union Verlag, 1989

VALLS, Ramón. *Schelling, libertad y positividad*. En: Los FILÓSOFOS y sus filosofías / Dirección J.M. BERMUDO. 2 vol. Barcelona : Ediciones Vicens-Vives, 1983 ; P. 391-433

VILLACAÑAS, J.L. *La quiebra de la razón ilustrada : Idealismo y Romanticismo*. Madrid : Cincel, 1990

- *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona : Anthropos, 1989

WEGENAST, Margarethe. *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des "Hyperion"*. Tübingen : Max Niemeyer, 1990

WEISCHEDEL, Wilhelm. *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*. Leipzig : Felix Meiner, 1939

WINKLE, Stefan. *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*. Hamburg : Verein für Hamburgische Geschichte, 1988.

WOLFF, Hans M. *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*. München : Leo Lehnen Verlag, 1949

WUNDT, Max. *Fichte-Forschungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann Verlag, 1976  
Reprod. facs.de la ed. de: Stuttgart 1929

- *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1939

- *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim : Georg Olms, 1964

WILLIAMS, Robert R. *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. New York : State University of New York Press, 1992

WIELAND, Wolfgang *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*. En MATERIALIEN zu Schellings philosophische Anfängen ; P. 237-279

WOLLGAST, Siegfried. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*. Berlin : Akademie-Verlag, 1988

ZELTNER, Hermann. *Schelling-Forschung seit 1954*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975

ZAC, Silvain. *Salomon Maimon. Critique de Kant*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1988

-*Spinoza en Allemagne : Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Paris : Méridiens Klincksieck, 1989

ZYNDA, Max V. *Kant-Reinhold-Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffs*. Marburg : [s.n.] 1911. Tesis Univ. Marburg.

ZIMMERMANN, Rolf Christian. *Das Weltbild des jungen Goethe*. München : Wilhelm Fink Verlag, 1979, 2 Bände