

## **1ª PARTE**

# **COMENTARIO A LA DOCTRINA DE LA CIENCIA NOVA METHODO DE FICHTE**



# ¿CÓMO HA DE INICIARSE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA? INTRODUCCIONES A LA WLNM

## HOW SHOULD THE DOCTRINE OF SCIENCE BE INITIATED? INTRODUCTIONS TO THE WLNM

SALVI TURRÓ  
UB

Hegel, en uno de los varios textos preliminares a la *Ciencia de la Lógica*, observa que «en los tiempos modernos ha surgido la conciencia de la dificultad de encontrar un *inicio* en filosofía, y la razón de tal dificultad como la posibilidad de resolverla se ha planteado de diversos modos»<sup>1</sup>. De ahí el problema —recurrente en sus introducciones y, en cierto modo, en todo Hegel<sup>2</sup>—, que da justamente título al citado pasaje: *¿Por dónde ha de iniciarse la ciencia?* Ante el dilema de si la disciplina filosófica fundamental ha de empezar por el yo o por el ser, Hegel concluye, como es sabido, la segunda opción: la «lógica», lo es del ser (absoluto). Fichte, al asumir íntegramente el planteamiento transcendental, responde taxativamente en el sentido contrario: el principio de una filosofía que se entienda correctamente a sí misma sólo puede radicar en el yo.

Para Fichte no hay duda, pues, de «por dónde» ha de empezar la Doctrina de la Ciencia [DC]. Otra cosa es «cómo» haya de efectuarse tal inicio. Habida cuenta de las discusiones y problemas planteados alrededor del criticismo, tanto la comprensión de su principio interno como de su procedimiento operativo no resultan evidentes de suyo. De ahí, como en el caso de Hegel aunque en otro

---

<sup>1</sup> Hegel, *Wissenschaft del Logik (Ciencia de la Lógica)* (GW, 21, 53).

<sup>2</sup> De hecho, el problema mismo del estatuto de la *Phänomenologie des Geistes (Fenomenología del Espíritu)* como primera parte o simplemente introducción al sistema y, por tanto, de la dependencia o no de la Lógica del momento fenomenológico.

sentido, la multiplicación de textos introductorios y aclaratorios: *Sobre el concepto de Doctrina de la Ciencia* (1794), las *Lecciones sobre espíritu y letra en filosofía* (1794) y el *Esbozo de lo específico de la Doctrina de la Ciencia* (1795) en relación a la primera exposición de la *Grundlage*; las dos introducciones orales de 1798 —a las que aún sigue un epígrafe de «observaciones preliminares»— y las dos introducciones publicadas en relación a la *neue Darstellung* o *Nova Methodo* [WLn<sub>m</sub> = *Doctrina de la Ciencia nova methodo*]; a lo que aún cabe añadir el esclarecimiento metodológico general de 1801 en el *Informe más claro que el sol sobre la esencia propia de la nueva filosofía*. Nada más alejado, pues, del supuesto inmediatismo aporoficteano del «pistolazo» con que Hegel parece caracterizar la filosofía fichteana<sup>3</sup>.

Si nos centramos en el caso que aquí nos ocupa —las introducciones a la exposición oral de la WLn<sub>m</sub> según el manuscrito de Krause—, desde las primeras líneas es claro su objetivo propedéutico: «deben ser expuestos los primeros y más profundos fundamentos de la filosofía»<sup>4</sup>. Se tratará, pues, de explicitar los supuestos conceptuales o metodológicos necesarios para la correcta intelección de la DC como culminación del transcendentalismo, esto es, como efectuación del proyecto ya anunciado por Reinhold de una «filosofía como ciencia estricta»<sup>5</sup>. Y en la medida que estos supuestos se entreveran con las polémicas postkantianas, tales introducciones reflejan a la vez el entorno dialógico que determina la génesis del pensamiento fichteano —si se quiere, la historia del transcendentalismo entre Kant y Fichte—. Son, pues, textos donde lo sistemático y lo histórico conjuntamente configuran la mediación necesaria para situarse en aquel «cierto modo de ver las cosas»<sup>6</sup> en que consiste la filosofía transcendental.

---

<sup>3</sup> «La dificultad moderna acerca del inicio..., que niegan completamente quienes comienzan, como de un pistolazo, a partir de su relevación interior, de la fe, de la intuición intelectual, etc.» (Hegel, *Ibid.*).

<sup>4</sup> WLn<sub>m</sub>-K, II Intr. § 1 (GA, IV-3, 330).

<sup>5</sup> Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissen (Sobre el fundamento del saber filosófico)* (Ed. Meiner, p. 137-138). Para la transformación que sufre el criticismo kantiano a través de Reinhold, véase mi estudio «De la filosofía crítica a la filosofía como ciencia estricta» en: *Convivium*, Universitat de Barcelona, 1999, p. 61-75.

<sup>6</sup> WLn<sub>m</sub>-K, II Intr. § 1 (GA, IV-3, 330).

## Filosofía y vida inmediata: Jacobi

Las dos introducciones se abren reconociendo la necesidad de caracterizar aquello de que se ocupan las *Lecciones*: «debe mostrarse genéticamente qué es filosofía; esto significa que debe mostrarse cómo el espíritu humano llega a filosofar»<sup>7</sup>. Pero si el espíritu humano ha de llegar a la filosofía es porque parte de una situación inicial no filosófica y respecto a la cual la filosofía es, en cierto modo, su opuesto: «se puede llamar común o de la experiencia al punto de vista del *individuo*... Toda especulación filosófica sólo es posible en cuanto se abstrae (en el actuar no tiene lugar ninguna abstracción); y de ahí que se llame punto de vista ideal»<sup>8</sup>.

La perspectiva común o inmediatez fáctica está inmersa en los objetos de forma aporética: la realidad de las cosas, las valoraciones morales, o el sentimiento religioso forman parte de su horizonte vital. En la medida en que el individuo no se cuestiona por su estatuto o validez, puede decirse que el «mundo» —en sus diversos estratos teóricos o prácticos— constituye algo a lo que se da crédito sin más, es decir, es objeto de creencia: todo ello está ahí inmediatamente, de manera indudable y operando ya siempre en nuestro quehacer cotidiano. Para la vida —al menos para la simple vida inmediata—, tal como Jacobi subrayó en 1785 en sus *Cartas a Mendelssohn*, ciertamente no hace falta más: vivir es justamente fiarse de lo dado. Frente a ello la perspectiva filosófica representa la secundariedad de la reflexión, el repensar la experiencia vivida y, por tanto, un alejamiento de las certezas más básicas:

«Hay dos puntos de vista muy diferentes en el pensar: el del pensar natural y común, ya que se *piensan objetos inmediatos*; y el del pensar llamado preferentemente artificial, ya que intencional y conscientemente se *piensa el mismo pensar*. Sobre el primero reposa la vida común y la ciencia (*materialiter sic dicta*); sobre el segundo la filosofía transcendental que, justo por esto, yo he denominado *Doctrina* de la Ciencia, teoría y ciencia de todo saber —pero de ningún modo saber real y objetivo»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> WLNm-K, I Intr. (GA, IV-3 323).

<sup>8</sup> WLNm-K, II Intr. § 8 (GA, IV-3, 342).

<sup>9</sup> *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (Advertencias, respuestas, cuestiones)* § 5 (GA, II-5, 111).

Así pues, situarse en la perspectiva filosófica significa *a fortiori* convertir en tema de análisis la validez de la vida y sus convicciones más íntimas y, por tanto, implica establecer una separación entre mi forma inmediata de ver el mundo y lo que éste sea en realidad. Dicho en términos técnicos, consiste en preguntarse «cómo llegamos a admitir que existen cosas reales fuera de nuestra representación»<sup>10</sup>; no otra cosa significaba la pregunta kantiana por la posibilidad de los juicios sintéticos, esto es, que «a las representaciones que están en nosotros corresponde algo que está fuera de nosotros»<sup>11</sup>, ya se trate de representaciones referidas al mundo, a Dios o a la inmortalidad<sup>12</sup>. Pues bien, «quien se plantea esta pregunta se eleva a la actividad filosófica; el fin de la actividad filosófica es responder a esta pregunta y la ciencia que responde es la filosofía»<sup>13</sup>. De hecho, que hablemos de representaciones y de la realidad, distinguiendo entre ambas y preguntándonos por el problema de su relación, indica que ya se ha producido la ruptura de la inmediatez y que estamos efectivamente entrando en el terreno de la filosofía: en tal sentido, «la pregunta por la posibilidad de la filosofía cae dentro de la filosofía misma: la filosofía responde a la pregunta por su propia posibilidad»<sup>14</sup>.

Como la vida inmediata se entrega confiadamente al mundo, mientras que la filosofía se cuestiona reflexivamente por las condiciones de posibilidad de ese mundo, puede afirmarse ciertamente que «vivir es propiamente *no-filosofar*, filosofar es propiamente *no-vivir*»<sup>15</sup>. Antítesis que, de entrada, hace comprensible la posición de Jacobi: ¿no será la misma actitud filosófica un atentado contra la vida al paralizarla por la reflexión crítica?, ¿no introduce la filosofía una duda tal en el conjunto de nuestras creencias que acaba aniquilando la misma existencia?, ¿no habría de prescindirse de toda filosofía y de su pretendida racionalidad en favor de una no-filosofía basada en las intuiciones, certezas o creencias más íntimas? La llamada a una existencia paradisiaca en su inocente inmediatez es la tentación con que la vida se reivindica frente a la filosofía y pretende así evitar todo cuestionamiento de la facticidad. Pero tal posición olvida que la vida humana es constitutivamente consciente de sí (de modo implícito o explícito) y, por tanto, que también le es inhe-

<sup>10</sup> WLnM-K, I Intr. (GA, IV-3, 324).

<sup>11</sup> WLnM-K, II Intr. § 1 (GA, IV-3, 330).

<sup>12</sup> WLnM-K, I Intr. (GA, IV-3, 324).

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> WLnM-K, II Intr. § 2 (GA, IV-3, 331).

<sup>15</sup> *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen* § 8 (GA, II-5, 119).

rente el momento reflexivo e inquisidor. La conciencia aparece y se constituye justamente en la dislocación reflexión-vida y, por tanto, «la tarea, [es decir] la tendencia a la filosofía parte del *facto* de que tenemos conciencia»<sup>16</sup>, de modo que «el hombre es impulsado continuamente a investigar según convicciones sólidas»<sup>17</sup>.

En suma, el hombre no se contenta con las certezas inmediatas, sino que se pregunta por su estatuto y validez. Con ello, ciertamente rompe el curso ordinario de la existencia, pero lo hace obedeciendo al impulso, esencial en él, de dar razón de cuanto articula su misma existencia en el mundo y así elevar los sentimientos o creencias a fundamentos: «en el hombre hay una necesidad de ciencia y la Doctrina de la Ciencia se brinda a satisfacerla»<sup>18</sup>. De ahí la respuesta esbozada a Jacobi:

«En efecto, ¿para qué el punto de vista especulativo y, con él, toda la filosofía, si no es para la vida? Si la humanidad nunca hubiera probado este fruto prohibido [la especulación], podría prescindir de toda filosofía. Pero en ella está enraizado —no sólo en la luz de la reflexión sino también en la inmediatez— querer otear aquella región por encima del individuo, y el primero que planteó una pregunta sobre la existencia de Dios, quebró los límites, sacudió la humanidad hasta sus más profundos fundamentos y la situó en un combate consigo misma que aún no ha terminado, y que sólo puede terminarse por un avance audaz hacia aquel punto supremo en que el ámbito especulativo y práctico aparecen unificados. Empezamos a filosofar por orgullo y así quebramos nuestra inocencia: vimos nuestra desnudez y desde entonces filosofamos por necesidad para nuestra redención»<sup>19</sup>.

Frente a Jacobi, pues, para Fichte la disyunción filosofía-vida no es de exclusión sino de complementariedad. Sólo mediante una reflexión llevada hasta su límite puede eliminarse la incertidumbre introducida por la pregunta filosófica y reconciliarse así filosofía y vida: «está bien que el hombre crea ingenuamente en su conciencia, pero el destino de la humanidad no es éste; ella persigue incesantemente el conocimiento fundamentado»<sup>20</sup>, de modo que el objetivo de tal conocimiento no puede ser más que «llevar al hombre a la concordancia consi-

---

<sup>16</sup> WLnm-K, II Intr. § 2 (GA, IV-3, 330).

<sup>17</sup> WLnm-K, I Intr. (GA, IV-3, 326).

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Fichte a Jacobi, 30.8.1795 (GA, III-2, 392-393).

<sup>20</sup> WLnm-K, I Intr. (GA, IV-3, 326).

go mismo, de manera que crea en su conciencia con convicción y con fundamento»<sup>21</sup>. En cuanto atendemos a la pregunta por las razones o por el fundamento de las creencias inmediatas ciertamente nos distanciamos de la vida, pero lo hacemos para analizarla y conocerla:

«No se puede conocer aquello de lo que se forma parte, lo que uno mismo es. Hay que salir de ello, situarse en un punto de vista exterior. Este salir de la vida efectiva, este punto de vista exterior a ella es la especulación. Sólo en la medida que hay estos dos puntos de vista distintos —el superior por encima de la vida junto al de la vida— es posible al hombre conocerse a sí mismo. Se puede vivir, y quizá vivir completamente de acuerdo con la razón, sin especular, pues se puede vivir sin conocer la vida; pero no se puede conocer la vida sin especular»<sup>22</sup>.

En suma, la especulación, diferenciándose de la vida, está a su servicio: su distanciamiento de lo inmediato es la condición de posibilidad de cumplir adecuadamente su objetivo. De este modo la tarea filosófica se inscribe en el corazón mismo de lo que Kant había llamado «intereses de la razón»<sup>23</sup> o de lo que, en el lenguaje de la ilustración alemana, constituye el destino del género humano. Sin la filosofía la vida inmediata transcurre en la mera *dóxa*; la DC, al «justificar la *dóxa*»<sup>24</sup> —en el doble sentido de «dar razón» de sus supuestos y de «ajustar» sus errores—, lleva esa vida a la plenitud consciente de sí, transformando, como dirá Fichte años más tarde, una simple «apariencia de vida» (*Scheinleben*) en «vida verdadera» (*wahrhaftiges Leben*)<sup>25</sup>.

## Hechos y fundamento: Kant y Reinhold.

La contraposición filosofía-vida es un caso paradigmático del «principio del fundamento» tal como había sido comentado en la *Grundlage* de 1794: sólo pue-

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* § 8 (GA, II-5, 119).

<sup>23</sup> WLnM-K, II Intr. § 4 (GA, IV-3, 335).

<sup>24</sup> Tomamos la expresión de: A. PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, J. Vrin, 1980, p. 42.

<sup>25</sup> Véase especialmente la I y V lección de la *Anweisung zum seeligen Leben (Exhortación a la vida bienaventurada)*. Me he ocupado específicamente de este punto en mi artículo «Vida i Filosofia en Fichte» en: *Convivium*, Universitat de Barcelona, 2009, pp. 67-80.



den oponerse dos cosas que tienen algo en común, respecto a lo cual justamente se distinguen de alguna manera, *Unterscheidungsgrund* y *Beziehungsgrund* remiten necesariamente a un mismo *Grund*<sup>26</sup>. ¿Cuál es el fundamento común de filosofía y vida y, por tanto, la condición de posibilidad de ambas y del tránsito de la una a la otra? Por lo que llevamos dicho, puede ya avanzarse la respuesta: como filosofía y vida (o experiencia) son algo que acontece en el hombre, no puede haber más fundamento que éste (el sujeto, yo o conciencia), y por esto la DC, en tanto que autoconocimiento del yo, es a la vez esclarecimiento de los supuestos inmediatos de la vida. En pocas palabras: «la Doctrina de la Ciencia requiere de cada uno que reflexione sobre lo que hace cuando dice *Yo*»<sup>27</sup>.

Poner el yo como fundamento de la filosofía significa asumir el trascendentalismo. Pero tampoco se trata aquí de una asunción «ingenua», sino a través de un diálogo crítico con sus dos formulaciones inmediatas —Kant y Reinhold, e incluso con la posición realista-dogmática. Si la perspectiva trascendental consiste en explicar las facticidades de la vida en función de la subjetividad como su fundamento o condición de posibilidad<sup>28</sup>, ello puede entenderse de dos modos. En el primer sentido kantiano, digamos «débil» o insuficiente, se trataría básicamente de un proceder analítico de función entre crítica y metodológica<sup>29</sup>: partiendo de los *facta* que determinan la inmediatez —conocimiento científico según el modelo de la moderna ciencia de la naturaleza, conciencia de obligatoriedad moral—, hay que remontarse hasta encontrar sus condiciones de posibilidad en el sujeto —esquemas constitutivos del objeto y ley fundamental de la moralidad—. Ciertamente, puede obtenerse así, reconoce Fichte, «el actuar entero del espíritu humano y las leyes de este actuar»<sup>30</sup>, pero «no son establecidos de forma sistemática sino simplemente extraídos de la experiencia»<sup>31</sup>, es decir, «la filosofía kantiana sólo es demostrada por *inducción* y no por *deducción*»<sup>32</sup>. De ahí los dos problemas heredados del kantismo: la justifi-

<sup>26</sup> GWL, § 3 (GA, I-2, 277).

<sup>27</sup> WLnm-K, I Intr. (GA, IV-3, 327).

<sup>28</sup> «Denomino *transcendental* todo conocimiento que, no tanto se ocupa de objetos, cuanto de nuestra forma de conocer los objetos en tanto que puede ser a priori» (Kant, KrV, B 25).

<sup>29</sup> «[Kant] no estableció ningún sistema, sino que sólo escribió críticas, es decir, investigaciones preliminares sobre la filosofía» (WLnm-K, I Intr.; GA-IV-3, 325).

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

cación última de un sistema categorial en parte derivado de la lógica y en parte pensado en función de la experiencia, y la unidad última de la conciencia más allá de la dualidad entre su posición teórica y práctica.

En un sentido «fuerte», como el expresado por Reinhold justamente para responder a tales problemas, se trataría del proceder inverso: la conciencia es «el primer principio de toda filosofía»<sup>33</sup> y, desde ella, hay que dar razón — deductivamente y, por tanto, necesariamente— de la diversidad de sus modalidades, tipos de representación o marcos categoriales. Sólo así puede pasarse de un mero criticismo transcendental a un sistema filosófico transcendental propiamente dicho<sup>34</sup>. Este proceder deductivo será también el adoptado por la DC, pero no sin clarificar su punto de partida, ya que la formulación dada por Reinhold al principio de conciencia no estaba exenta de equívocidad:

«Mi primer principio, como *proposición de conciencia* [*Satz des Bewusstseins*], sólo expresa el *hecho* [*Tatsache*] por el que se determina el concepto de representación, pues la *definición* de representación no expresa más que este concepto: fundamenta esta definición sin ser fundamentado por otra. Su fundamento es la conciencia y, en la conciencia, el hecho que el concepto expresa»<sup>35</sup>.

¿Cómo un «hecho» puede ser un «principio»? ¿El «hecho de conciencia» adviene a «principio de conciencia» por una mera constatación o por algún tipo de evidencia originaria? ¿Y cuál es el hecho convertido en principio: la representación, la conciencia representativa o simplemente la conciencia? ¿Y, si es propiamente la conciencia, cómo aprehenderla sin caer en lo empírico-descriptivo? En términos de Fichte: «el poner originario no puede presentarse en la conciencia real, porque es ante todo la condición de posibilidad de toda conciencia»<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Reinhold, *Über das Fundament* (Ed. Meiner, p. 79).

<sup>34</sup> «El autor está también íntimamente convencido que, tras el espíritu genial de Kant, no podía hacerse ningún regalo más elevado a la filosofía que el espíritu sistemático de Reinhold, y cree reconocer el lugar de honor que siempre se atribuirá a su Filosofía de los Elementos entre los progresos de la filosofía...» (BWL; GA, I-2, 110).

<sup>35</sup> Reinhold, *Über das Fundament* (Ed. Meiner, p. 80).

<sup>36</sup> WLnm-K, I Intr. (GA, IV-3, 329).

Frente a las insuficiencias demostrativas del trascendentalismo kantiano y a las ambigüedades de Reinhold<sup>37</sup>, Fichte subraya la necesidad de determinar con precisión los «hechos» que hay explicar para esclarecer máximamente, a su vez, el «principio» desde el que explicarlos. Los hechos de conciencia —esto es, la «experiencia» que articula la existencia inmediata— pueden reducirse fenomenológicamente a dos tipos: «entre las determinaciones y estados de nuestra conciencia, que llamamos representaciones, algunas están acompañadas por el sentimiento de necesidad, otras por el contrario dependen únicamente de nuestro libre arbitrio»<sup>38</sup>. No hay duda de que la conciencia tiene tales representaciones, pues dudarlos sería negar que soy consciente de cuanto soy consciente y en el modo como lo soy, algo absurdo en sí mismo: «nadie pone en duda este *factum*. Ello no es cuestionable, y quien todavía pide una demostración no sabe lo que quiere»<sup>39</sup>.

La tarea específicamente filosófica no consiste en discutir los hechos —como cierto determinismo dogmático acaba haciendo al afirmar que no hay propiamente conciencia—, ni en limitarse a vivir en el nivel de los hechos —como Jacobi—, sino en explicar y fundamentar el sentimiento de necesidad —la validez u objetividad de las representaciones— en interrelación con el sentimiento de libertad: sin negar ninguno, sino dando razón de ambos como aquello propio de la conciencia y de su experiencia del mundo. Ahora bien, por definición, la fundamentación de los hechos sólo puede hacerse desde fuera de ellos mismos: «el fundamento no se encuentra en el interior de lo fundamentado; por tanto, se encuentra fuera de la experiencia. La filosofía, que establece el fundamento de la experiencia, se eleva por encima de ésta... ella misma no es un *factum*, sino que ella debe fundamentar el *factum*, la experiencia»<sup>40</sup>.

Como el fundamento de los hechos de conciencia no puede hallarse en ningún contenido o representación concretos, en ninguna experiencia objetivo-munda-

---

<sup>37</sup> De aquí las críticas de Schulze, en su *Enesidemo* (1792), al planteamiento de Reinhold y, de hecho, al trascendentalismo en general. Justamente en la reseña de Fichte al *Enesidemo* se encuentra, aunque ciertamente sin demasiadas explicaciones, su primera apelación a que el carácter principal del «yo» sólo puede establecerse si lo comprendemos, más allá de un hecho, como una «intuición intelectual» en función de su «autoactividad».

<sup>38</sup> WLnm-K, II Intr. § 2 (GA, IV-3, 330-331).

<sup>39</sup> WLnm-K, II Intr. § 2 (GA, IV-3, 331).

<sup>40</sup> WLnm-K, II Intr. § 2 (GA, IV-3, 332).

na, ha de encontrarse en la estructura constitutiva de la actividad misma de la conciencia, es decir, en las leyes que rigen los procesos sintético-categoriales en que se determina su actividad y cuyo resultado es aquel sentimiento de necesidad: «toda la filosofía trascendental ha de ser y no puede ser más que el esquema hallado del espíritu humano en general»<sup>41</sup>, «la nueva serie de cosas en que hemos de introducirnos es la de las acciones del mismo espíritu humano, no ya la de los objetos de estas acciones»<sup>42</sup>, «estas condiciones son los modos de actuar necesarios del espíritu humano»<sup>43</sup>. Obsérvese bien lo que estamos diciendo: que el momento de la actividad (libertad), al ponerse como efectivo, no puede hacerlo más que de cierto modo. Se trata, por tanto, de sacar a la luz los modos de posición y determinación de la actividad (sintético-categorial) de la conciencia, como última condición de posibilidad de ella y de toda objetividad (teórica o práctica) posible: la culminación, en suma, del proceder trascendental como anticipación y constitución del sentido de la objetividad en la conciencia para que ésta sea justamente *cum-scientia* (de sí misma y del mundo).

### Unificación de los tres principios: corrección de la *Grundlage* de 1794

¿Cuál es, pues, el fundamento de la filosofía? Propiamente la filosofía trascendental no tiene más fundamento que el mismo «esquema del espíritu humano»<sup>44</sup>, es decir, la serie de acciones que determinan y posibilitan el despliegue de la actividad que define esencialmente a la conciencia. La articulación discursivamente sistemática de tales acciones como disciplina filosófica es —tal como rezan los títulos de obras y cursos de Fichte<sup>45</sup>— la *Grundlage* o *Fundamenta philosophiae transcendentalis*, que contiene así los elementos que fundamentan a su vez los distintos ámbitos de realidad. En términos del capítulo final de la *WLNm*:

<sup>41</sup> üGB, (GA, II-3, 328).

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> *WLNm-K*, I Intr. (GA, IV-3, 327).

<sup>44</sup> «El sistema del espíritu humano cuya exposición ha de ser la Doctrina de la Ciencia...» (BWL; GA, I-2, 146).

<sup>45</sup> Aparte de la primera exposición de la *Grundlage* de 1794-95, recuérdense los anuncios públicos de sus cursos: «*fundamenta philosophiae transcendentalis (die Wissenschaftslehre) nova methodo*» para el semestre de invierno de 1796-97, «*fundamenta philosophiae transcendentalis (vulgo, die Wissenschaftslehre) nova methodo*» para el semestre de invierno de 1798-99.

«la *Grundlage* discute sólo los conceptos fundamentales. Este concepto fundamental es analizado ulteriormente por la ciencia particular y sólo entonces la ciencia particular está acabada»<sup>46</sup>.

Ahora bien, ¿en qué consiste y cómo se efectúa la exposición de la estructura general de la conciencia, habida cuenta que se trata precisamente de desplegar las formas necesarias de acción en que la actividad se efectúa? *In re ipsa*: ello no es otra cosa que mostrar el mismo espíritu en la unidad dinámica que lo constituye. *In scientia*: ello ha de adoptar necesariamente una expresión lingüístico-discursiva con un comienzo y un final susceptibles de ser comunicados. Es decir, el «fundamento» sólo puede formularse conceptualmente como una serie de proposiciones —indicativas de las respectivas acciones del espíritu— que se siguen unas de otras, remitiendo todas a una primera que juega así el papel de «principio» interno del conjunto de la exposición. Parece evidente de suyo que ese «principio del fundamento» no puede expresar más que el momento de pura actividad (autoactividad, autoposición) subyacente a toda posición determinada de la conciencia<sup>47</sup>: actividad originaria que sólo consiste en su desplegarse en las formas en que necesariamente se determina para ser real —génesis de las acciones necesarias derivadas—. Precisamente por ello, tal principio no puede ser «principal» más que en el sentido que pone en marcha la reflexión sobre cómo y cuáles son sus modos de determinación o de posibilidad efectivas —es decir, como inicio del dinamismo para sacar a la luz los esquemas del espíritu—, pero no en el sentido lógico de «principio proposicional» para una posterior deducción lógico-formal de proposiciones analíticamente contenidas en la primera.

Sin embargo, la *Grundlage* de 1794, al formularse en el contexto de las discusiones postkantianas sobre la prioridad de la lógica formal o trascendental, se redactó en función de la independencia de los tres principios lógicos elementales. Con ello, Fichte se vio obligado a introducir junto al «primer principio incondicionado» otros dos «principios relativamente condicionados» de modo que la prioridad del primero sólo se hace efectiva —inicio de derivación— en el

---

<sup>46</sup> WLnm-K (GA, IV-3, 520).

<sup>47</sup> «[el primer principio completamente incondicionado] ha de expresar aquella acción originaria [*Tathandlung*] que ni se presenta ni puede presentarse entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien radica como fundamento de toda conciencia y la hace posible» (GWL, § 1; GA, I-2, 255).

tercero pensado como integración del segundo; tercero que, a su vez, ha de pensarse como la codeterminación o reciprocidad de las dos subtesis en que se divide y que, por tanto, obliga a leer en interdependencia la doble serie de «teoremas» a que da lugar. Por más que Fichte, desde el prólogo, advierta al lector sobre el peligro de quedarse preso de las fórmulas terminológicas y expresivas de su texto<sup>48</sup>, y que subraye igualmente que para la comprensión de la *Tathandlung* «es menos de temer que no se piense algo de lo que haya de pensarse... que se piense algo que no haya de pensarse»<sup>49</sup>, no hay duda de las dificultades y confusiones a que dio lugar históricamente la obra —y que aún subsisten en su lectura actual<sup>40</sup>—, y que ya le obligaron a redactar el § 5, que abre la segunda parte del texto publicado, como una revisión global de todo lo expuesto hasta allí. De ahí la recomendación de Fichte a Reinhold para leer la *Grundlage*:

«Le repito especialmente mi ruego: deje las palabras como meras palabras; antes de la visión conjunta del todo no hay que ocuparse con precisión de las partes individuales; y no hay que buscar esta visión conjunta por composición de las partes, sino que la intelección de las partes debe buscarse a partir de la visión conjunta del todo. En esto consiste la disposición engañosa de mis escritos, pues mi cabeza está dispuesta de manera tal que o bien aprehende el todo simultáneamente, o no lo consigue nunca»<sup>51</sup>.

En este sentido, en las introducciones a la WLnM y especialmente en la segunda, tiene lugar un diálogo con la *Grundlage* en vistas a esclarecer mejor su «principio interno» y a preparar así una adecuada apropiación del peculiar proceder de la DC: de ahí el carácter de *neue Darstellung* o *nova methodus* que tienen estas lecciones. Ciertamente, el punto de partida sigue siendo la posi-

<sup>48</sup> «una terminología fijada —el medio más cómodo de los amantes de la letra para privar a un sistema de su espíritu y convertirlo en un esqueleto reseco...» (Ibid.; GA, I-2, 252).

<sup>49</sup> Ibid. (GA, I-2, 255).

<sup>50</sup> Como interpretaciones principales de la DC respecto al problema que plantea la *Grundlage* en relación a la WLnM, en tanto que cambio de forma expositiva pero también como exposición de nuevos contenidos —especialmente el tema de la intersubjetividad— pueden señalarse: M. GUÉROULT, *L'évolution et structure de la Doctrine de la Science*, Université de Strasbourg, 1930; R. LAUTH, «Le problème de la interpersonnalité chez Fichte» en: *Archives de Philosophie*, 1962; A. PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, J. Vrin, 1966; A. MASULLO, *Fichte. La intersoggettività e l'originario*, Nápoles, Guida, 1986; A. RÉNAUT, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, PUF, 1986; I. RADRIZANI, *Vers la fondation de la intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*, París, J. Vrin, 1993.

<sup>51</sup> A Reinhold, 29.8.95 (GA, III-2, p. 384).

ción del momento esencial de actividad en la conciencia: «el Yo no es nada más que su actividad; el Yo representante es su actividad propia, ésta es su esencia y, en cualquier situación, su esencia consiste en una cierta actividad determinada»<sup>52</sup>. Ahora bien, este momento no es erigido ahora como «principio absoluto» junto a otros «principios condicionados», sino que se subraya su peculiar carácter dinámico de fuerza a la vez centrífuga y centrípeta —se trata, de hecho, de repensar el antiguo principio III como síntesis del I y el II—: «que el Yo se pone a sí mismo significa que es una actividad que vuelve a sí misma»<sup>53</sup>. Lo cual implica que la problemática —si no confusa— triplicidad de principios de 1794 queda ahora unificada en la continuidad de un único principio generador de un proceso: si la actividad ha de ponerse (libertad), lo ha de hacer de cierto modo (necesidad)<sup>54</sup>, cada modo de posición es un desdoblamiento o escisión de tal actividad que permite su reconocimiento (yo) mediante su retorno (objeto), la serie de escisiones y síntesis entre el polo subjetivo y objetivo configuran los momentos interdependientes de constitución de la conciencia y del mundo para ella posible. Determinar la primera acción por una segunda y ésta por una tercera y así sucesivamente es, metodológicamente, derivar del «principio» la totalidad de la estructura de la conciencia y, por tanto, construir el «fundamento» de toda la filosofía trascendental: «sólo en la medida en que yo, como actividad consciente, me distingo de mí mismo en cuanto objeto de esa conciencia, soy consciente de mí. En los diferentes aspectos de esa escisión de lo subjetivo y lo objetivo y de la reunificación de ambos descansa todo el mecanismo de la conciencia»<sup>55</sup>.

Tanto el principio inicial de poner la propia actividad de la conciencia como la serie de escisiones y síntesis derivadas de tal autopoición generan una cadena necesaria<sup>56</sup>, donde su carácter genético es a la vez su evidencia apriorica<sup>57</sup>: en tér-

<sup>52</sup> WLnm-K, II Intr. § 5 (GA, IV-3, 336).

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> «En la acción primera de ponerse a sí mismo, ya tiene lugar libertad y necesidad» (WLnm-K, II Intr. § 6; GA, IV-3 337).

<sup>55</sup> SSL, Intr. (GA, I-5, 70).

<sup>56</sup> «El Yo es lo que es porque se pone a sí mismo. El ponerse a sí mismo sólo es posible de una cierta manera: el Yo se pone, esta acción presupone otra acción, ésa a su vez otra y así sucesivamente» (WLnm-K, II Intr. § 6; GA, IV-3, 337).

<sup>57</sup> «si debe darse una explicación allí donde falta la palabra, tiene que explicarse la cosa misma, esto es, tiene que explicarse genéticamente...» (Ibid.).

minos de 1794 y a semejanza de la geometría pura, «la imaginación en esta tarea es creadora de todo cuanto se presenta a la conciencia..., creadora de la conciencia misma»<sup>58</sup>, en términos de 1798 y recuperando la expresión de la *Reseña del Enesidemo*<sup>59</sup>, la DC opera sobre una «intuición intelectual»<sup>60</sup>. Globalmente considerado, el método filosófico se asemeja al experimento de la ciencia moderna<sup>61</sup>: ponemos la primera actividad y la exigencia de su efectucción, para dejar entonces que ella misma nos muestre (en la imaginación pura o intuición intelectual) las condiciones necesarias de su despliegue. Y en la medida que así el filósofo no hace más que poner la actividad que le caracteriza a él mismo, como conciencia que es, puede decirse que se trata de un proceso experimental en que el yo se construye a sí mismo en sí mismo: «el sistema es para pensadores independientes; no puede ser aprehendido mediante un simple aprendizaje; cada uno tiene que producirlo en sí...»<sup>62</sup>, «las ideas filosóficas sólo pueden ser engendradas en el espíritu, no pueden serle dadas»<sup>63</sup>, «el sistema sólo puede pedir a cada uno que observe en sí mismo como lo hace»<sup>64</sup>. Expresado con el título de las lecciones públicas 1794: la DC no se halla *in der Buchstabe* (en la letra) sino exclusivamente *im Geist* (en el espíritu). De ahí el papel de la mediación «estética», como instrumento coadyuvante para despertar a las realidades espirituales, papel apuntado tanto en aquellas lecciones como en el epígrafe conclusivo de la WLnm<sup>65</sup>.

Ahora bien, que esta sucesión sistemática de evidencia genético-constructiva explique efectivamente los hechos de conciencia inmediata (experiencia, sentimientos, creencias e impulsos originarios de la vida, etc.) sólo se puede «comprobar» al final: si efectivamente obtenemos los hechos cuya justificación

<sup>58</sup> üGB (GA, II-3, 310).

<sup>59</sup> «si el yo en la intuición intelectual *es porque es y es lo que es*, en tal medida *es poniéndose a sí mismo*, completamente autónomo e independiente» (Rez. Ae; GA, I-2, 65).

<sup>60</sup> WLnm-K, § 1 (GA, IV-3, 350).

<sup>61</sup> «El filósofo no es un mero observador, sino que hace *experimentos* con la naturaleza de la conciencia y se hace contestar a sí mismo sus preguntas concretas» (WLnm-K, Intr. § 7; GA, IV-3, 339).

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> WLnm-K, II Intr. § 2 (GA, IV-3, 333).

<sup>64</sup> WLnm-K, II Intr. § 7 (GA, IV-3, 338).

<sup>65</sup> Véase al respecto mi estudio «L'element estètic en el projecte transcendent: Fichte» en: *Fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*, S. Turró (ed.), Barcelona, IEC, 2007, pp. 25-36.



pretendíamos al inicio. Esto da a la construcción filosófica un indudable carácter circular cuya «verdad completa», en tanto que justificación y comprensión de los hechos y más allá de la evidencia genética de los pasos internos de la construcción, sólo aparece al final de su desarrollo<sup>66</sup>, cuando efectivamente hemos derivado la explicación de aquellos hechos. Lo cual subraya aún más el peculiar carácter «experimental» del procedimiento filosófico: el principio interno de la DC —la conciencia como actividad que retorna sobre sí— es el «supuesto» que, a través de la serie de escisiones y síntesis que pone en marcha, permite generar la estructura completa del espíritu humano. El principio fundante opera así a la manera de un «postulado»<sup>67</sup> —«tarea para una acción»<sup>68</sup> o «tarea para un fundamento»<sup>69</sup> se decía, en 1794, del tercer principio— cuya verdad surge de él como su resultado.

Pues bien, si la filosofía trascendental procede a partir del postulado de poner la actividad como principio explicativo de los hechos de conciencia, ¿no hay otro postulado —y, por tanto, otra filosofía— posible? Frente a la actividad sólo cabe poner la «pasividad», el puro *leiden*. Pero un «padecer» completo y total —es decir, que excluya incluso la mínima acción (de conciencia) por reconocerlo como propio<sup>70</sup>— sólo puede pensarse como algo totalmente ajeno al modo de ser de la conciencia, como reificación absoluta. Si, como supuesto inicial de su planteamiento, «el idealista dice: piénsate y presta atención a cómo te piensas; encontrarás una actividad que vuelve sobre ti»<sup>71</sup>, «el dogmático admite cosas en sí, las postula y postula su existencia»<sup>72</sup> y desde ellas intenta dar razón de la vida de la conciencia.

Parece, pues, que son posibles dos sistemas filosóficos en tanto que pueden postularse dos principios contrapuestos: el yo como actividad o la cosa en sí.

---

<sup>66</sup> «Un principio está culminado cuando se ha edificado un sistema completo sobre él, es decir, cuando el principio conduce necesariamente a todas las proposiciones establecidas, y todas las proposiciones establecidas retornan de nuevo necesariamente a él» (BWL; GA, I-2, 130).

<sup>67</sup> WLn-K, § 1 (GA, IV-3, 349).

<sup>68</sup> GWL, § 3 (GA, I-2, 269).

<sup>69</sup> Ibid. (GA, I-2, 277).

<sup>70</sup> Diríamos en términos kantianos: una filosofía reducida exclusivamente a la estética trascendental (momento de la sola receptividad), sin la menor mención a la analítica (momento del concepto como reconocimiento y, por tanto, de la actividad del yo).

<sup>71</sup> WLn-K, II Intr. § 4 (GA, IV-3, 334).

<sup>72</sup> WLn-K, II Intr. § 3 (GA, IV-3, 333).

Pues bien, si el dogmático —ciertamente no un dogmatismo vulgar y acrítico— entiende correctamente el proceder filosófico, habrá de empezar por reconocer que su principio «no se encuentra en el *factum* de mi conciencia; ningún dogmático afirma que es inmediatamente consciente de las cosas en sí»<sup>73</sup>, pues de lo que somos conscientes es de poseer representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad —que me aparece tal cosa y tal otra, así y no de otro modo—, pero no de que me aparecen unas pretendidas «cosas en sí». Es decir, la «cosa en sí» no es nada «dado» ni «hallado», sino también «supuesto» como principio explicativo: eso sí, un principio que, a diferencia del idealista, no es interno a la conciencia sino totalmente trascendente y fuera de la conciencia<sup>74</sup>. Aclarado esto, se entiende que la «dialéctica de sistemas»<sup>75</sup> tenga un carácter peculiar: como idealista y dogmático parten de principios no sólo distintos sino opuestos, mientras cada uno sea consecuente internamente con su principio, «el conflicto no es propiamente filosófico, pues ambos sistemas no tienen ningún terreno común, ya que cada uno, si es *consecuente*, niega los principios del otro; un conflicto filosófico sólo puede surgir si ambas partes coinciden en los principios y disienten sólo en las consecuencias»<sup>76</sup>. Se trata más bien de una polémica entre «maneras de pensar»<sup>77</sup>: la que se decide por explicar la vida de la conciencia desde la actividad espiritual y la que se decide por hacerlo desde la objetividad absoluta.

Pues bien, ahí radica justamente la insostenibilidad del dogmatismo. Como desde su principio no puede poner ni explicar el sentimiento de libertad, si no quiere caer en el absurdo de negar el hecho mismo de que tenemos tal sentimiento, ha de sostener que se trata de un engaño, viéndose abocado así a un determinismo fatalista<sup>78</sup>. Pero, al reducir la libertad a mera apariencia, es incapaz de dar razón de la posición práctica de la conciencia y, a la postre, de su propia «decisión inicial» por un principio explicativo en lugar de otro. Esta verda-

---

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> WLnM-K, II Intr. § 4 (GA, IV-3, 334).

<sup>75</sup> Se esbozan aquí los elementos básicos de la dialéctica entre idealismo y dogmatismo que configura el hilo conductor de la primera introducción publicada.

<sup>76</sup> WLnM-K, II Intr. § 3 (GA, IV-3, 334).

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> «El dogmático consecuente, que tiene que ser al mismo tiempo *fatalista*, no puede negar la conciencia de la libertad, pero la considera una ilusión; [según él] el actuar sólo se produce como consecuencia de un influjo exterior» (WLnM-K, II Intr. § 6; GA, IV-3, 337).

dera contradicción performativa entre su decir y su hacer, hacen que «la presuposición del dogmático... no se puede mantener mucho tiempo»<sup>79</sup>. La filosofía trascendental, en cambio, al probar con plena evidencia intelectual que una «actividad que retorna» sólo es posible en un mundo de objetos y de individuos en acción recíproca —justamente lo que se demuestra genéticamente a lo largo de la DC—, muestra que «los resultados de la experiencia y los de la especulación siempre coinciden»<sup>80</sup>.

De este modo, sólo la aridez y abstracción especulativas del idealismo —frente a la aparente simplicidad de la apelación dogmática a la cosa— da plena razón de los hechos y de la experiencia, y, justificando nuestras convicciones más íntimas y originarias, es capaz de fundamentar —frente al irracionalismo de Jacobi— las creencias que articulan el dinamismo vital de la conciencia. Como ya se decía en 1794: «nuestro sistema... expone completamente cuanto se halla en el espíritu humano, y así el entendimiento humano común... se reconcilia nuevamente con la filosofía»<sup>81</sup>.

Todas estas consideraciones sobre vida y filosofía, hechos y fundamento, fundamento y principio, principio y postulado, postulado y resultado, idealismo y dogmatismo son, sin duda, «introdutorias», pues la verdad del sistema radica en que su propio despliegue es capaz de generar el esquema del espíritu humano que explica los hechos de conciencia, pero son introductoramente «necesarias» para la correcta ubicación y comprensión del propio sistema, pues impiden que el «principiante» se vea asaltado por las dudas que un realismo mal entendido arroja sobre la especulación filosófica o que un idealismo también mal entendido arroja sobre la acción real en el mundo<sup>82</sup>. Se trata, pues, de la necesaria mediación que permite al hombre transitar del «punto de vista común» al «punto de vista trascendental».

También a la DC es aplicable, pues, la observación hegeliana: «el inicio de la filosofía no ha de ser ni *mediato* ni *inmediato* y es fácil de mostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro, con lo cual tanto una forma de comienzo como la otra

---

<sup>79</sup> WLnm-K, II Intr. § 4 (GA, IV-3, 334).

<sup>80</sup> WL-nm-K, II Intr. § 8 (GA, IV-3, 342).

<sup>81</sup> GWL, § 3 (GA, I-2, 282).

<sup>82</sup> WLnm-K, II Intr. § 8 (GA, IV-3, 342).

encuentran su refutación»<sup>83</sup>. Pero por ello mismo, la dialéctica entre mediación e inmediatismo no equivale en modo alguno, como insinúa Hegel, a la dialéctica entre un «idealismo absoluto» y un «idealismo subjetivo», donde el primero escaparía a la crítica del pistoletazo inicial que sí afectaría al segundo.

---

<sup>83</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik* (GW, 21, 53).