

LA DESTINACION DEL HOMBRE SEGUN LA DOCTRINA  
DE LA CIENCIA DE FICHTE (1794-1798)  
A PARTIR DE LA CRITICA KANTIANA DE LA RAZON

Wilhelm Metz  
(Universidad de Friburgo de Brisgovia)

La doctrina de Fichte acerca de la "destinación del hombre" recorre todo el espectro de su llamado "sistema de Jena"; así como surge de manera inmediata del principio de tal sistema, así también se ve modificada por el curso del mismo. De modo que se requiere una cabal comprensión previa del principio del pensamiento fichteano, conviene a saber, el de la egoidad, o bien, el de la razón, a la hora de querer dilucidar el modo peculiar en que Fichte pregunta acerca del hombre. Fichte, en efecto, piensa al hombre en su totalidad desde la pura destinación racional del mismo; la pregunta fundamental fichteana no es "¿qué es el hombre?", sino "¿para qué ha sido destinado?" "(...) todo animal se encuentra ya de suyo perfecto y acabado, el hombre, en cambio, sólo está bosquejado y proyectado. (...) Cada animal es lo que es; sólo el hombre no es, originariamente, nada en absoluto. Lo que ha de ser, tiene que llegar a serlo" (GA I/3, 379)<sup>1</sup>. Al hombre, sólo en vista de su destinación le resulta manifiesto qué es él, o bien, qué debe llegar a ser. Este modo de plantear las cosas contrasta del modo más decidido, si se nos permite esta observación marginal, con el "sommeil anthropologique" que Michel Foucault<sup>2</sup> ve llegado a su fin; tal sueño, dada su abierta índole posmetafísica, resulta ajeno, por principio, a los pensadores de la modernidad clásica, y en particular a Kant, a Fichte y a Hegel. Puesto que Fichte hace surgir ante nuestros ojos el qué del hombre sólo a partir de la destinación del mismo, no se ocupa, primordialmente, de la diferenciación del hombre respecto del animal, sino de la del hombre respecto de sí mismo. Este modo de diferenciarse constituye el devenir del hombre hacia su idea, esto

---

<sup>1</sup> Fichte es citado por la *Edición de la obra completa (Gesamtausgabe)* patrocinada por la Academia Bávara de Ciencias (ed. R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ss.) mediante la sigla "GA" con indicación del número de volumen y de página.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 351.

es, hacia su mismidad originaria. Sólo en ese movimiento, en esa acción productiva, existe de manera expresa la humanidad del hombre, la cual, para decirlo con Fichte, sólo puede ser descubierta a partir de la acción.<sup>3</sup>

La presente exposición se divide en tres partes: en la primera ha de explicarse el concepto kantiano-fichteano de "razón pura" para hacer surgir luego, ya en la segunda, el concepto específicamente fichteano de la razón y, con él, la idea central del fundamento de la doctrina general de la ciencia. En la tercera, por último, será considerado el despliegue del principio fichteano en su concreción y, junto con ello, el camino que va desde el *Fundamento de la doctrina general de la ciencia* a la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, puesto que a lo largo del mismo se completa el pensamiento fichteano acerca de la "destinación del hombre".

## 1. El concepto de la razón pura en Kant y Fichte

El concepto de la razón pura pensado por Kant y por Fichte se reduce, para decirlo brevemente, a lo siguiente: no es posible caracterizar adecuadamente la razón pura como un instrumento o facultad del hombre, sino que, por el contrario, el hombre es, o bien, ha de ser, una expresión y un instrumento de la razón pura, la cual - aun cuando sea la propia mismidad del hombre -, debe ser estrictamente diferenciada de la conciencia individual. Fichte reprueba el modo de juzgar de sus opositores, que entienden el concepto del "yo" en el sentido de su persona individual y para los cuales la razón es un medio del que esa persona se sirve con el objeto de "abrirse camino en el mundo", tal como lo dice el mismo Fichte, quien rechaza ese concepto instrumental de la razón para hacer valer la siguiente idea fundamental de su filosofía: "En la doctrina de la ciencia, la relación es precisamente la inversa; allí la razón es el único en-sí, y la individualidad sólo accidental; la razón, meta; y la personalidad, medio; la última, sólo

---

<sup>3</sup> W.H. Schrader ("Johann Gottlieb Fichte. Anthropologie und praktische Philosophie", en: *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, ed. F. Decher und J. Hennigfeld; págs. 21-36) ofrece una amplia serie de citas textuales referidas a la así llamada "antropología" fichteana; la fundamentación de la pregunta por el qué del hombre en la pregunta por el destino del mismo es algo, por lo demás, que Schrader no trata. De la temática correspondiente sí se ocupa, por el contrario, con el debido cuidado, R. Loock en su recensión del mencionado volumen (en: *Fichte-Studien* Bd. 8, 1995, 324-335).

un medio particular de expresar la razón, medio que debe ir perdiéndose progresivamente en la forma universal de esta última. (...) Quien por de pronto no esté dispuesto a conformar su voluntad con este orden de cosas, jamás logrará comprender como es debido la doctrina de la ciencia" (GA I/4, 257/8).<sup>4</sup>

Para poder caracterizar de manera más precisa la razón fichteana, resulta útil volver primero la mirada hacia Kant, cuyo pensamiento también descansa sobre un concepto puro, no instrumental, de "razón". La legislación de la razón teórica y práctica, tal como fue pensada por Kant y a la que habremos de ceñirnos en lo que sigue, hace surgir del modo más diáfano el concepto kantiano de "razón".

En su filosofía teórica, Kant piensa una síntesis originaria de la autoconciencia, que preserva activamente la unidad de esta última ante la diversidad de las representaciones dadas, por el hecho de asignar, o bien de haber asignado desde siempre, a los fenómenos, esto es, a lo que es "para mí" sin más, una especificidad fundamental y enmarcante, donde el director de la conciencia, si uno quisiese expresarse como Fichte, puede desplegar su propio movimiento. Esta especificidad fundamental, que sólo la filosofía puede avistar, es la "unidad objetiva de la autoconciencia" (*K.r.V.*, B 139f.)<sup>5</sup>, que Kant expone por primera vez en su deducción de las categorías. En el capítulo crucial de la *Crítica de la razón pura* despliega Kant esa síntesis originaria según la determinación que le es propia; es así como la proposición de la causalidad - "toda modificación tiene lugar según la ley del vínculo entre la causa y el efecto" (op. cit., B 232s.) - remite a una constitución primordial que no atañe a la pregunta empírica acerca de qué cosa es la causa de una determinada modificación, sino que permite, por de pronto, formular esa pregunta en virtud de que debe haber una causa y de que el cambio experimentado por los fenómenos debe ser, a priori, racional<sup>6</sup>. No es necesario presentar

---

<sup>4</sup> En total acuerdo con esta exposición de la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* se halla el pensamiento posterior de Fichte en sus *Rasgos característicos de la era presente*, donde el concepto instrumental de la razón es pensado como "el" error de la era, de donde proceden todos los absurdos de la presente época (cf. GA I/8, 210ss.). Véase, en relación con esta temática, W. Metz, "Die Weltgeschichte beim späten Fichte" en: *Fichte-Studien* Bd. 1, 1990, 121-131.

<sup>5</sup> La *Crítica de la razón pura* (*K.r.V.*) se cita según el modo habitual por las ediciones A y B. Los otros escritos de Kant se citan por la edición de la Academia Prusiana de Ciencias, Berlin 1913ss.

<sup>6</sup> Esta cuestión ha sido bien puesta de relieve por M. Baum: "Therefore in the case of causality it is not possible that there be nothing (...) corresponding to the concept of a cause; but what corresponds to this concept is not decided by the activity of the understanding but can only be decided by perception"

ahora de manera pormenorizada la síntesis originaria que predetermina (anticipa) tanto el fenómeno singular como los fenómenos en su totalidad; basta sólo con destacar que, según Kant, la síntesis vincula a priori la diversidad de las percepciones en la unidad general de una experiencia única. De suerte que, en el caso de esta síntesis de la autoconciencia, no tenemos que ver con una facultad del conocimiento que uno podría emplear, o no, a voluntad; tampoco se habla allí del experimento que realiza el investigador en el campo de las ciencias de la naturaleza, experimento cuyo diseño podría co-determinar la respuesta buscada para un problema dado; y menos aún se ocupa Kant, por último, de los procesos espirituales de un individuo empeñado en ordenar y unificar sus experiencias del mundo. Lejos de todo ello, Kant piensa en algo completamente diferente: en una síntesis que es absolutamente supraindividual y supraconsciente, porque se ha realizado siempre de manera originaria. La misma, tal como Kant lo subraya, torna inicialmente posible para todos la "experiencia única, que todo lo abarca" (op.cit., B 282; A 232), y, con ella, los objetos de la experiencia misma; y ello, porque esa misma síntesis introduce de antemano, en los fenómenos dados, una ley fundamental que constituye la unidad, no de mi saber, sino del saber sin más. Tal síntesis originaria sólo puede ser objeto de reflexión cuando se asciende por sobre la conciencia individual. Kant lo declara en estos términos: "El orden y la regularidad (...) en los fenómenos, a lo cual le damos el nombre de naturaleza, es algo que les aportamos nosotros mismos, y tampoco podríamos encontrarlos en ellos, si nosotros mismos, o la naturaleza de nuestro ánimo, no los hubiese introducido allí originariamente" (op.cit., A 125). La expresión "la naturaleza de nuestro ánimo" designa aquella síntesis supraindividual y supraconsciente que Claus- Arthur Scheier caracteriza como "espontaneidad absolutamente primigenia"<sup>7</sup> y que sin embargo puede tornárenos completamente transparente en la medida en que acompañemos el curso seguido por el pensamiento en la ciencia pura de la razón. Tenemos que ascender hasta ella, ingresando en nosotros mismos, mediante la reflexión trascendental; esa síntesis se

---

("Transcendental Proofs in the 'Critique of Pure Reason'", en: *Transcendental Arguments and Science*. Ed. v. P. Bieri, R.-P. Horstmann und L. Krüger, Dordrecht 1979, 3-26, pág. 16; subrayado del autor).

<sup>7</sup> Claus-Arthur Scheier, "Die Zeit der Spontaneität. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Funktion der Einbildungskraft. Mit einer Fußnote zu Descartes' Regeln der Methode", en: *Facetten der Wahrheit. Festschrift für Meinolf Wewel*. Friburgo/Munich 1995, pág. 444.

realiza ciertamente en nosotros, es nuestra mismidad activa y podría ser convenientemente designada, con Hegel, como lo universal activo.

La espontaneidad originaria de la razón, pensada por Kant, está siempre relacionada con los fenómenos y por ello, según la terminología kantiana, sólo puede ser legisladora como "entendimiento". Puesto que el acto originario de la síntesis sólo existe en relación con lo dado, podemos caracterizarlo como autoconciencia indirecta o bien, para decirlo con Kant, objetiva. El sujeto transcendental es para sí mismo, en sentido teórico, una "x" incognoscible, que nosotros sólo podemos explicar en orden a su constitución íntegra originaria, pero no de manera directa en sí mismo. El punto supremo de la filosofía transcendental kantiana es según esto una "x", un lugar vacío, al que sólo la razón práctica le puede conferir un significado, en la medida en que hará pensar esa "x" como el sujeto de la libertad. Sólo entonces el principio kantiano se vuelve plenamente manifiesto.

Así como la unidad sintética y originaria de la apercepción no admite de suyo demostración ni deducción alguna, sino que representa por el contrario aquel "punto supremo" a partir del cual se deduce y puede ser pensada la posibilidad de la experiencia toda<sup>8</sup>, otro tanto ocurre, análogamente, con la autoconciencia práctica. La conciencia de la ley moral es "autoconciencia", porque la legislación moral es la de nuestra propia razón, y esa autoconciencia práctica y no deducible en sí misma es el punto esencial de la exposición kantiana considerada en su conjunto. Tal como Kant lo encarece, lo que él llama "ley moral" tiene que determinar de manera inmediata la voluntad; el que la razón sea práctica por sí misma significa que tal ley determina la voluntad con prescindencia de cuanto pueda ser objeto de esta última; sólo así demuestra la voluntad su autonomía absoluta. En virtud de esta determinación pura de la misma, y no antes, se le proporciona a la voluntad un objeto que, bajo el nombre de "Bien", está destinada a volver real. La conciencia en su singularidad es alcanzada finalmente por el principio de la eticidad 'in concreto', cuando en nosotros la ley moral objetiva se convierte también en un motivo subjetivo del obrar. Entonces cobra la

---

<sup>8</sup> Según Henrich ("Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion" en: *Kant: Analysen - Probleme - Kritik*, Würzburg 1988, 39-70, pág. 50) el punto supremo es señalado en cuanto tal, pero no demostrado.

concreción de un sentimiento, al que Kant llama "respeto por la ley": "Y así el respeto por la ley no es un motivo que conduzca a la eticidad, sino la eticidad misma considerada subjetivamente como motivo" (V, 76).

Señalemos ahora dos rasgos característicos de la filosofía práctica de Kant: 1) Sólo en vista de su destinación moral el hombre es consciente del hecho de su libertad. Mediante su autosubordinación a la ley de la razón práctica pura - únicamente por obra de esa 'subiectio' -, el hombre llega a ser para sí el sujeto de la libertad y, más precisamente, de una libertad en sentido absoluto. 2) La relación infinita que Kant presenta en ese acto por el que el hombre se vuelve sujeto - cuando destaca, por ejemplo, que la ley moral, como "fundamento determinante de la voluntad", "atenta contra nuestras inclinaciones" (y) "causa un sentimiento que puede ser llamado dolor", puesto que nuestro amor propio resulta menoscabado, en tanto que (por otra parte) nuestra vanidad se ve aniquilada, puesto que "toda pretensión de autoestima (...) anterior a la concordancia con la ley moral (...) carece de todo derecho" (V, 73) -, toda esta relación, decíamos, es, claro está, una auto relación, conviene a saber, la de nuestra pura mismidad inteligible con nuestra persona individual. Ambos términos de la relación, el legislador y el subordinado, caen en el mismo "yo"; el "yo" se ve determinado, por sí mismo, a volverse "sujeto". La razón pura, diferenciada de la persona individual, dotada de un presente propio, inmemorial y espontáneo a la vez (aquí la palabra clave es: "dolor")<sup>9</sup>, y que sin embargo, lejos de sernos algo ajeno, es nuestra propia mismidad, esa razón pura, no instrumental, se encuentra en la base de todo el pensamiento kantiano como su único principio.

Pero volvámonos ya hacia la transformación fichteana del mismo.

## 2. El yo productivo como principio único de la razón teórica y práctica.

---

<sup>9</sup> Véase al respecto H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich 1980, pág. 502.

Según Fichte sólo puede haber una "filosofía monolítica" o "de una sola pieza" cuando se piensa el principio único de la razón teórico-práctica. Pues bien, el yo absolutamente ponente, productivo, representa para Fichte, como bien se sabe, ese principio; por primera vez en la historia de la filosofía el permanecer, radicalmente originario, de la razón cabe sí misma, es pensado como productivo<sup>10</sup>. En tal caso, el yo ponente tiene que ser caracterizado, en su condición absoluta, como actividad incondicionada, indeterminable e infinita, que, privada de un substrato subyacente, debe ser pensada como actividad pura. Anterior, en el orden de los principios, a la autolegislación práctica de la razón, esa actividad es, para Fichte, la autoposición productiva (poiética) de la razón misma, porque antes de todo acto ponente por parte del "yo" hay que poner al "yo" mismo. Producente y producido, poner y ser son absolutamente lo mismo. Lo que Fichte explicita de este modo es la razón pura en su especificidad más originaria. No se habla aquí de una facultad de la conciencia individual o de la autoconciencia, antes por el contrario es la conciencia misma la que debe desarrollarse a partir de la razón, o bien, para decirlo en otros términos, a partir de la egoidad pura.

El "yo" productivo es pues el principio único de la razón teórica y práctica. Porque yo sé, en efecto, con evidencia genética, aquello que yo mismo he puesto; lo cual resulta comparable con aquella línea en el espacio que, según Kant, sólo reconocemos en cuanto somos nosotros quienes la trazamos (*K.r.V.*, B 137). Un conocimiento racional 'sensu stricto' sólo tiene lugar allí donde nos abrimos paso hasta el conocimiento primordial del objeto, que nosotros mismos tenemos que hacer surgir una vez más ante nuestros ojos y, por ende, generarlo de manera ideal. El "yo" productivo, ponente, es asimismo el principio supremo de la praxis, porque, según Fichte, en nuestra auto-

---

<sup>10</sup> El noāj pensado por Aristóteles se encuentra, en cuanto nōhsij no»sewj de un modo puramente teórico, "contemplativo", consigo mismo como con lo óptimo (*Met.* XII, 1074 b 34). El "Deus unus" pensado por Tomás de Aquino se halla consigo mismo tanto como un perfecto saber-se (*S.Th.* I,14,2) cuanto como un querer-se (I,19,1s.), vale decir, según el modo de la "teoría" y de la "praxis" a la vez. El "yo" pensado por Fichte, al igual que el "concepto hegeliano", se encuentran por el contrario primeramente consigo mismos como una auto-posición o auto-producción absoluta, la cual en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel se expone de tal modo que, como se sabe, la "nada" es una definición de lo absoluto mismo. Lo absoluto "es", incondicionadamente, sólo aquello en orden a lo cual se ha puesto y determinado a sí mismo. Y esta auto-determinación de lo absoluto es la configuración más plena de la libertad pensada por la filosofía clásica de la modernidad con significación ella misma absoluta.

formación moral estamos destinados a volvernos cada vez más nuestra propia obra y de ese modo, una manifestación cada vez más fiel del yo absoluto. Lo que yo soy en sentido moral, eso es algo para lo cual tengo que haberme hecho a mí mismo; y aquello que no es obra mía en mí, eso, en rigor, no soy yo. Disposiciones y cualidades heredadas, eso es algo que tengo, pero que no soy.

En un pasaje decisivo de su *Fundamento de la doctrina general de la ciencia* observa Fichte: "Sólo aquí resulta completamente claro el sentido de la proposición: el yo se pone a sí mismo de manera absoluta. En la misma no se habla en modo alguno del yo dado en la conciencia real, pues este último jamás es incondicionado, ya que su estado obedece siempre, de manera ora inmediata, ora mediata, a algo que se encuentra fuera del yo; en la mencionada proposición se habla, por el contrario, de una idea del yo que ha de ser necesariamente considerada como fundamento de su postulado práctico infinito, pero que para nuestra conciencia es necesariamente inalcanzable, y que por ende jamás puede presentarse en la misma de manera inmediata (aunque sí de forma mediata en la reflexión filosófica)" (GA I/2, 409). La proposición "yo = yo" se transforma en esta otra: "yo debo = ser yo"; y del principio fichteano así concebido hay que extraer de manera inmediata la destinación del hombre: "Si aquella concordancia cabal consigo mismo se denomina perfección, en el más alto sentido de la palabra, tal como en efecto puede ser denominada, entonces la perfección es la suprema meta inalcanzable del hombre; pero el progresar infinitamente en el perfeccionamiento es su destinación" (GA I/3, 32).

El sistema "jenense" de Fichte parte del punto central de la absolutez originaria del yo para pasar al sistema de la razón finita, tanto teórica como práctica. Con ese tránsito se corresponde exactamente la determinación progresiva del yo absoluto hasta volverse "idea". Un segundo estadio, estrechamente vinculado con el *Fundamento de la doctrina general de la ciencia*, llega luego hasta la conciencia humana en su concreción, donde el yo absoluto pensado como "idea" o, en otros términos, la manifestación adecuada al mismo, adquiere una determinación nueva al par que definitiva. En esta sucesión, que da lugar a una figura comparable con dos círculos concéntricos, del movimiento del yo en pro de una mayor concreción, la absolutez originaria del mismo no sólo no se pierde, sino que se ve por el contrario determinada de un modo más preciso todavía y, por ello



mismo, preservada en su condición propia. Bosquejemos brevemente el curso total del primer círculo concéntrico, representado por el *Fundamento de la doctrina general de la ciencia*, para poder destacar, a partir de él, el segundo círculo, donde hay que inscribir la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, y caracterizarlo como el de la doctrina, ya íntegra y completa, de la "destinación del hombre".

De acuerdo con la exposición del *Fundamento de la doctrina general de la ciencia*, se llega a la finitud cuando el yo absoluto pone frente a sí un no-yo y, junto con ello, se pone a sí mismo y al no-yo como divisible. Según esto, la proposición fundamental que sintetiza la obra mencionada reza como sigue: "Yo contra-pongo en el yo, al yo divisible, un no-yo divisible" (GA I/2, 271/2). En esta fórmula queda firmemente establecida la razón, tanto teórica como práctica: en su representar, el yo sensible se sabe determinado por las cosas, cuyas propiedades reproduce de manera igualmente activa. También en el representar, el yo es "activo, aunque no libremente activo" (GA I/5, 69). Esta actividad de un yo tanto productivo como teórico es caracterizada abstractamente mediante esta fórmula: "el yo se pone como determinado por el no-yo" (GA I/2, 287); esta proposición significa 'in concreto' que tampoco el yo representante puede ser determinado exteriormente, pero que puede tener lugar, en relación con él, un impulso que afecta al yo precisamente en su misma actividad y que también puede, por consiguiente, ser reproducido y volverse consciente por parte del yo. Cuando Fichte coloca al frente de su "Deducción de la representación" el postulado de que en el yo sólo puede haber lo que él mismo pone - de modo que el yo, en su actividad representativa, también tiene que caracterizarse como lo activo, contraponerse al no-yo representado y alcanzar, absolutamente, la condición de la "representación del que representa" -, lo que hace, de manera enteramente manifiesta, es construir la autoconciencia teórica a partir del yo productivo. Como postulado, el yo absoluto ha cobrado ya la especificidad de la "idea", que desde su mismo seno, por así decir, hace surgir el yo inteligente, y ello, primeramente, en la esfera de la representación; pues el

yo se corresponde con el postulado mencionado en virtud de su reflexión igualmente productiva, fundadora de la conciencia<sup>11</sup>.

En la "idea" absoluta del yo descansa el hecho de que todas las determinaciones del mismo, e incluso la esfera determinada de su representar, sólo deban ser puestas por el yo mismo. Como momento mediador entre aquel yo, cuya actividad es el representar - y que en virtud de la misma se determina - y su "idea" poiética, piensa Fichte la "praxis" del yo, presentada como el tender activo de este último hacia la igualdad con su idea. Si el mismo yo, en efecto, tal como piensa Fichte, determinase originariamente, esto es, de manera pre-teórica, el no-yo, entonces el yo, al representar el no-yo estaría en última instancia determinado - mediatamente - por sí mismo y sería plenamente libre. De allí que la proposición fundamental abstracta del *Fundamento de la doctrina general de la ciencia* en sentido práctico rece como sigue: "El yo pone para sí, en cuanto determinante, el no-yo" (op.cit., 385). Fórmula ésta última que significa, 'in concreto', que el yo, puesto como finito y como un ser tendiente, al mismo tiempo, a concordar con su absolutez originaria, puede desplazar su límite hacia el infinito, aunque sin sobrepasarlo jamás. Pero al yo, en ese desplazamiento, se le transforma su objeto representado, porque el yo se comporta de manera siempre representativa en relación con el límite hasta el cual, en cada caso, se ha liberado y extendido. El tender es, hasta en lo infinito, la condición de la posibilidad del representar; la razón sólo es efectivamente real en la interacción práctico-teórica consigo misma. Pues así como el tender funda el representar, así también su tender es para el yo, cuando éste se lo representa, como si al impulso, según la famosa expresión de Fichte, se le implantase un ojo. De este modo, tal como destaca el mismo Fichte, "se sigue, si acaso el impulso debiera poder incrementarse por sí mismo, también un aumento de la intelección, y viceversa" (GA I/2, 424).

Uno de los rasgos más profundamente característicos de la filosofía fichteana consiste en que el impulso pensado por ella no corresponde a un sujeto impersonal, neutro, sino, por el contrario, al yo; este impulso acrecienta la intelección y viceversa; y

---

<sup>11</sup> Sobre la temática de la génesis de la conciencia mediante la reflexión productiva véase nuestro artículo "La genesi della coscienza reale nella 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre'" en: *Theoria* XIV, Pisa 1994/1, 21-53.

es en tal impulso, desconocido por el *sommeil anthropologique*, donde existe de suyo la humanidad del hombre, y donde la dignidad de este último alcanza su manifestación explícita.

El yo que tiende y representa hace surgir una obra absoluta que Fichte designa como el "ideal". Si por un lado la concepción del mismo responde a la determinación de la "idea" productiva (poiética), por otro, sólo puede ser concebido a partir del punto, al que se ha llegado en cada caso, de aquella línea infinita descrita por el yo; en tal sentido, el ideal mismo posee en sí un momento insuperablemente finito, procedente del no-yo.<sup>12</sup> De modo que el yo jamás puede adecuarse a la idea productiva de su absolutéz originaria: ni en la concepción de su ideal práctico, ni, menos aún, en sus determinaciones teóricas reales; de suerte que sólo puede concordar con su idea mediante una aproximación infinita.

Y sin embargo, en la conclusión de su *Fundamento de la doctrina general de la ciencia*, Fichte piensa que el yo realiza, con fuerza plena, lo que reclama su impulso absoluto, y que vuelve productivamente consciente tanto el obrar como la satisfacción de su impulso originario. Impulso, obrar y ver, el yo íntegro, práctico y teórico, se encuentra aquí puramente puesto por sí mismo y - momentáneamente - igualado con su idea. "La armonía es real y surge un sentimiento de aprobación, que es aquí un sentimiento de satisfacción, de algo que ha sido colmado, de total plenitud, (pero que sólo dura un momento, a causa del anhelo que retorna necesariamente)" (GA I/2, 450/51). La absolutéz del yo, pensada sólo por nosotros al comienzo del *Fundamento de la doctrina general de la ciencia* y que en el curso de la exposición se determina progresivamente hasta volverse idea - idea que el yo tendiente y autoconsciente hace surgir precisamente por el hecho de que se mantiene como algo eternamente inalcanzable para él -, es alcanzada por el yo momentáneamente, en el resultado de la obra, en un "momento del presente indiviso de la igualdad del yo absoluto consigo mismo".<sup>13</sup>

El primer círculo concéntrico del sistema de Jena, esto es, el *Fundamento de la doctrina general de la ciencia*, se atiende estrecha y firmemente al punto central,

---

<sup>12</sup> Cf. S. Jürgensen, "Die Unterscheidung der Realität in Fichtes Wissenschaftslehre von 1974" en: *Fichte Studien*, Bd. 6, 45-70, en particular pág. 65s.

mientras que el segundo círculo de ese sistema presenta conciencia humana en su concreción, lo cual debe ser explicitado en lo que sigue, a la luz de la distinción de la autoconciencia.

### 3. La distinción de la autoconciencia y la destinación del hombre

La "autoconciencia" puede ser pensada ya indiferenciada, ya diferenciadamente. Indiferenciadamente entendida significa la conciencia de mí mismo como de esta persona individual. Diferenciada en los términos en que lo hace Fichte, auto-conciencia significa: el saber acerca de mí como de un yo, esto es, la autoconciencia de la espontaneidad absoluta de mi razón. Esta conciencia - llamada por Fichte "intuición intelectual" - sólo se presenta en vista de mi pura destinación racional: "Esto acontece únicamente haciendo ver la presencia de la ley moral en nosotros, en la cual ley el yo es representado como algo sublime a toda modificación originaria procedente de sí mismo, en virtud de la cual se le atribuye, además, un obrar absoluto, fundado exclusivamente en él y sólo en él, de suerte que es caracterizado como algo activo en sentido absoluto. En la conciencia de esa ley (...) se funda la intuición de la actividad espontánea y de la libertad; me soy dado por mí mismo, como algo que, de un cierto modo, debe ser activo, lo cual significa que me soy dado por mí mismo como activo sin más; tengo la vida en mí mismo y la tomo de mí mismo. Sólo por obra de este medio de la ley moral" - y éste es el punto crucial - "logro verme, y si logro verme en virtud del mismo, me veo necesariamente como activo de manera espontánea (...). Esta intuición intelectual es la única base firme para toda filosofía" (GA I/4, 219). De modo que la autoconciencia pensada en tales términos no se remite a mi individualidad en cuanto tal, sino a mi destinación racional universal, que me vincula con todos los seres racionales y que me revela mi egoidad en la medida en que la pone en mis manos como una tarea.

La estructura de la autoconciencia pura arroja, además, una nueva luz sobre la autoconciencia individual. El sistema "jenense" de Fichte va, en efecto, desde el yo puro al yo individual, sin que en ese tránsito hacia lo concreto se pierda el carácter originario

---

<sup>13</sup> H. Boeder, op.cit., pág. 563.

de la egoidad. Para responder a la cuestión acerca de cómo establecer el vínculo con la autoconciencia individual, Fichte apela a la doctrina del requerimiento. Un ser racional, ya real de suyo, fuera de mí, requiere de mí una actividad libre en el mundo sensible - no hay que pensar, en tal sentido, en un momento aislado, sino en el proceso de la educación originaria -, de tal modo que yo, el requerido, puedo hacer lugar a tal requerimiento, o bien rehusarme a ello; pero tanto lo uno como lo otro es una acción libre, de la cual el ser racional, en la medida en que comprende el requerimiento en cuanto tal, es aquí consciente por primera vez. Según ello, la conciencia de mi libertad individual no surge puramente desde mí mismo, así como tampoco me es dada desde fuera, sino que se la deja en mis manos como una tarea. En la comprensión de esa tarea tomo conciencia de mí mismo y, a la par, del ser racional fuera de mí, que ha hecho que me vuelva autoconciencia. La razón sólo puede surgir desde la razón, y también el ser racional individual, de manera análoga a lo que ocurre con la egoidad sin más, alcanza la conciencia de sí mismo sólo en vistas de una "tarea" [*Aufgabe*], de una "destinación".<sup>14</sup>

La autoconciencia pura y la individual se vinculan finalmente de tal modo, en el sistema de Fichte, que de ambas resulta una única autoconciencia "concreta". Pues por un lado es cierto que cuanto más decididamente se piensa el movimiento mediante el cual el yo se torna finito e individual, tanto más radicalmente hay que distinguir el yo absoluto del yo individual. Y ello, porque el yo absoluto de ningún modo encuentra en el individuo su exposición adecuada, sino en el todo de los seres racionales, en lo que más tarde será designado como la "síntesis del mundo de los seres espirituales". Pero, por otro lado, en la idea del yo absoluto, en aquel postulado práctico infinito que apunta a la liberación de toda razón, y no simplemente de la mía, el yo individual descansa como en su propia mismidad. La ley moral, en cuyo elemento me descubro por primera vez como un yo, me destina por ende, sin contemplación alguna, a la condición de "instrumento de la ley moral" y hace que convierta el fin de la razón toda en mi último fin: "Pero no, se dice; cada uno debe ser expresamente su propio fin; y también ello puede concederse. Él es fin; como medio, para realizar la razón. Este es el último y supremo fin de su existencia; sólo para eso existe; y si eso no debiese ocurrir, en tal

---

<sup>14</sup> Cf. nota 3.

caso no tendría, en absoluto, razón de ser. De este modo la dignidad de la humanidad no se ve rebajada, sino enaltecida. A cada cual se le encomienda, ante su autoconciencia, la tarea de alcanzar el fin total de la razón; la comunidad toda de los seres racionales depende así de su cuidado y su actividad, y sólo él de nada depende. Cada cual se vuelve Dios, en la medida es que le es lícito serlo, esto es, en la medida en que se vea preservada la libertad de todos los individuos. Cada cual, precisamente por el hecho de que toda su individualidad desaparece, y es aniquilada, se vuelve una manifestación pura de la ley moral en el mundo sensible; un yo puro y genuino, mediante libre elección y autodeterminación" (GA I/5, 230s.). Difícilmente podría haber sido expresado de un modo más nítido el concepto fichteano de la razón en su sentido no instrumental o bien el concepto del yo en su sentido no individual. Ello no obstante, ese pensamiento se vería desfigurado si no se hiciese valer, además de lo dicho, una determinación decisiva, sólo en virtud de la cual se establece como es debido el nexo de la autoconciencia pura con la individual. El hecho de que se distinga entre el individuo y la manifestación de la razón significa, en efecto, al mismo tiempo, la incorporación del individuo en cuanto tal en el todo sintético de los seres racionales. Ello es que cada individuo está vinculado por su misma individualidad y, por ende, de un modo particular en cada caso, con el fin último único de toda razón. La tarea y destinación particular 'define' los límites de su personalidad. Precisamente porque la particularidad en cuanto particularidad está subordinada al deber, recae sobre ella la dignidad de la razón pura. Porque yo tengo, en cuanto padre, una destinación que no es la de la madre, existe la dignidad específica del padre y de la madre, así como existen los deberes particulares de los diferentes estamentos de un pueblo. Si la razón pura no subordinase la particularidad en cuanto tal del individuo y no la preservase de ese modo, la destinación racional del individuo quedaría invalidada sin más. Cada cual, en virtud de su destinación particular, es irrepetible; si consuma la tarea que le ha sido encomendada en términos absolutos, su obrar tiene un significado mediato, bien que no inmediato, para el mundo todo de los seres espirituales. Tal es la dignidad del individuo único en su unicidad basada en la razón pura. La modernidad posterior al idealismo y el *sommeil anthropologique* que le es propio ya no pudo hacer efectiva esa síntesis, ni en el pensar ni en el mundo.

De qué modo Fichte completa el pensamiento de la destinación del hombre mediante el paso señalado en último lugar, dentro del movimiento de su concreción progresiva, eso es algo que podría ser descrito de modo casi formulario en los siguientes términos: Tú conoces, hablando fichteamente, *qué* eres, sólo en el elemento de la ley moral; pero tú conoces *quién* eres, sólo cuando reconoces y te haces cargo de tu destinación particular, que sólo tú debes, y puedes, además, llevar a su cumplimiento.

Si el *Fundamento de la doctrina general de la ciencia* partió de los actos ponentes preconscientes del yo para alcanzar la conciencia real sólo en el resultado, las doctrinas ya más concretas del derecho natural y de la eticidad (de los años de 1796 y 1798) hacen comprender que para el hombre no sólo el qué, sino incluso su quién surge inicialmente de su "destinación". En la *Doctrina de la ciencia nova methodo* ese conocimiento especulativo es formulado del siguiente modo: "Para encontrarnos a nosotros mismos, tenemos que pensar en la tarea de limitarnos de una cierta manera. Esa tarea resulta siempre diferente para cada INDIVIDUO, y precisamente por ello (en virtud de la misma) se determina quién es, en rigor de verdad, ese INDIVIDUO."<sup>15</sup> La *Doctrina de la ciencia nova methodo* pertenece al segundo círculo concéntrico del sistema jenense; ella es la línea que delimita ese segundo círculo.<sup>16</sup> A diferencia del *Fundamento de la doctrina general de la ciencia*, aquélla parte desde la conciencia real para alcanzar, a partir de la misma, tanto al comienzo como durante el curso de un mismo movimiento regresivo, la unidad originaria, objetivo-subjetiva, del yo. Tal doctrina, al igual que la del derecho natural y la de la eticidad, refleja el yo en la concreción de su determinación natural y corpórea, del mismo modo en que también se ocupa de la constitución de la autoconciencia individual mediante el "requerimiento" y tematiza expresamente, ya en su conclusión, la correlación de las diferentes ciencias filosóficas; es por eso que puede ser comparada con el trazado de una línea en la concreción misma del sistema jenense. La *Doctrina de la ciencia nova methodo* no compite, por ende, con el *Fundamento de la doctrina general de la ciencia*, así como tampoco se limita a edificar sobre él; lo que sucede es, antes bien, que el principio

---

<sup>15</sup> *Wissenschaftslehre nova methodo*, Hamburg 1982, 241 (mayúsculas nuestras).

<sup>16</sup> Véase, en relación con esta temática, el penetrante estudio de I. Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes a la Nova Methodo*, Paris 1993. En particular pág. 123s.

fichteano experimenta en cuanto tal una determinación progresiva en la medida en que el pensamiento le confiere una exposición cada vez más concreta.

La *Doctrina de la eticidad*, desplegada al mismo tiempo que la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, nos da a conocer del modo más preciso "el" paso dado más allá del *Fundamento de la doctrina general de la ciencia*: "Nuestra doctrina de la eticidad es, según ello, de una suprema importancia para nuestro sistema todo, puesto que en ella se muestra de manera genética el surgimiento del yo empírico a partir del yo puro, y este último acaba por ser puesto completamente fuera de la persona. Desde el presente punto de mira, la exposición del yo puro es el todo de los seres racionales, la comunidad de los santos" (GA I/5, 229s.).

Allá por los años en que el siglo XVIII toca a su fin y principia el siguiente, Fichte habrá de pensar la síntesis del mundo de los espíritus como exposición de lo absoluto y la destinación concreta del hombre singular como el lugar propio del mismo dentro de esa síntesis; pero este mundo de los espíritus ha sido determinado antes por Fichte como la exposición del yo absoluto en cuanto tal. De este modo queda al descubierto, explícitamente, la unidad del pensamiento fichteano en su totalidad, que descansa, al igual que el de Kant, ya desde el comienzo, sobre un principio supraindividual, esto es, sobre la razón en sentido no instrumental. No se puede hablar de un "giro" hacia lo absoluto, en relación con Fichte, cuando se tiene en cuenta la razón pensada por Kant y por el mismo Fichte y se avista y recuerda, con ella, la intelección filosófico-transcendental, de la que la obra íntegra de Fichte no se aparta en ningún momento. Si ese recuerdo, o memoria productiva, pudiese bastar por sí solo para despertarnos del "sommeil anthropologique", eso es algo que habrá que dilucidar en otro lugar.

Trad. del alemán: Martín Zubiría



## ABSTRACT

La exposición busca esclarecer el alcance del concepto kantiano-fichteano de “razón pura” para mostrar luego de qué modo se vincula con él el concepto específicamente fichteano de la “razón” y, finalmente, cómo el pensamiento de la “destinación del hombre” recorre el itinerario especulativo de Fichte, desde el *Fundamento de la doctrina general de la ciencia* a la *Doctrina de la ciencia nova methodo*.