

LA LIBERTAD EN EL PRINCIPIO DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA DE FICHTE

Manuel Ramos Valera
Universidad de Valencia

Abstract: After the overcoming of Hegel's influential interpretation, fichtean philosophy of Jena can be considered directly as the philosophy of freedom. In fact, freedom is in the beginning (Anfang) of the "Theory of Science" (Wissenschaftslehre), it is its principle (Prinzip) and the unconditioned ground (Grund) of the theoretical and practical experience too. This philosophy of freedom wants to overcome Kant's transcendental Idealism.

Keywords: Fichte, Kant, Spinoza, Leibniz, Theory of Science, transcendental Idealism, empirical realism, freedom, elemental experience, synthetical experience, space, time, category.

INTRODUCCIÓN

DESDE la renovación de los estudios fichteanos que tuvo lugar a partir de los años cuarenta del siglo XX y que implicó la superación de la reducción simplificadoras que sufrió por la influyente interpretación hegeliana,¹ la Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*) de Johann Gottlieb Fichte ha sido llamada *la filosofía de la libertad*.² La pertinencia del título no estriba sólo en el hecho biográfico de que, en años muy difíciles, nuestro autor se comprometiera políticamente con una defensa a ultranza de la libertad de pensamiento³ y del principio de la libertad política consagrado por la Revolución Francesa,⁴ por la que finalmente hubo de abandonar su cátedra de Jena, acusado de ateo y jacobino. En realidad, filosofía y libertad se encuentran tan íntima, tan esencialmente ligadas en la filosofía fichteana, que ésta sólo puede ser "filosofía de la libertad": la libertad es su inspiración y su principio, es su método y su proceder, es su tema y es su fin último. Lo quiso ser desde el descubrimiento, a principios de los años noventa, de la filosofía de Kant y lo fue definitivamente en la obra en la que revisa su precipitada primera versión de su Doctrina de la ciencia, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-5), la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796-8).

¹ Que aún puede rastrearse en importantes textos interpretativos del siglo XX, como el de R. Kroner; *Von Kant bis Hegel*, Tübinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, reed, 1961.

² A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Firenze, Sansoni, 1948, Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966, L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia, 1976.

³ Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793), Madrid, Tecnos, 1986.

⁴ Fichte, *Beitrag zur Berichtigung des Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1793).

Esta imbricación conceptual de filosofía y libertad es mediada por un tercer término que integra a ambos conceptos: el de idealismo. Las siguientes páginas van destinadas a aclarar esta triple identidad: filosofía-libertad-idealismo, en la que reside la originalidad del pensamiento de Fichte.

1. LA APARICIÓN DE LA LIBERTAD EN LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

La libertad, que es el *Principio* [*Prinzip, Grund*] de la Doctrina de la Ciencia, la instancia a partir de la cual puede deducirse auténticamente lo que, tras la instauración kantiana, debe ser deducido en la filosofía, a saber, el orbe completo de nuestras representaciones o, lo que es lo mismo, la experiencia entera, es asimismo *comienzo* [*Anfang*] de la Doctrina de la Ciencia. Por ello la encontramos en su inicio, en la elección de su punto de vista, en la definición, en fin, de la *Wissenschaftslehre* como filosofía.

La Doctrina de la Ciencia, afirma su creador, no es una colección de conocimientos recibidos, heredados o adquiridos históricamente. Ella no se deja copiar ni reproducir ni imitar. Es algo enteramente nuevo, un comienzo absoluto, una producción absoluta. Es expresión de la esencia misma del Yo, de su creatividad. Su origen se encuentra, por tanto, en la facultad de la actividad productiva, que en Fichte es responsable de la donación de realidad: la imaginación.

La Doctrina de la Ciencia es una cierta manera de pensar [*Denkart*], una cierta consideración o parecer [*Ansicht*], un cierto punto de vista [*Gesichtspunkt*] según determinados principios. Es algo que sólo tendremos si somos capaces de producirla por nosotros mismos, realizando la experiencia interna que ella nos solicita, experiencia absolutamente originaria, tética –llegará a decir Fichte–, que tendrá lugar sólo si atendemos a nuestro Yo y observamos cómo actúa en la producción de los conocimientos que constituyen el conjunto nuestra experiencia.

Precisamente en la realización de esa experiencia que nos solicita la Doctrina de la Ciencia se encuentra la transformación de la conciencia común u ordinaria en conciencia filosófica y la conversión de la narración de esa experiencia en filosofía. Fichte podrá decir entonces que “la filosofía es un producto de la libre capacidad de pensar, la ciencia acerca de la experiencia que cada uno tiene que producir en sí mismo”.⁵ Y aquí la experiencia debe entenderse tanto en sentido subjetivo como objetivo: la experiencia de la conciencia filosófica o del filósofo a secas y la experiencia efectiva, esto es, el orbe entero de las representaciones que constituyen nuestro mundo consciente. Aquélla es la narración, la elevación a conciencia filosófica, la reconstrucción ideal, de la real constitución de ésta.

La Doctrina de la Ciencia sólo pide a su discípulo una única cosa: que atienda a sí mismo. Si lo hace, se encontrará como actividad representante, esto es, como conciencia. Entre los hechos de su conciencia o representaciones encontrará unas acompañadas con el sentimiento de necesidad. Al sistema de dichas representaciones es a lo que Fichte llama *experiencia*.

Pues bien, la tarea de la filosofía o de la metafísica consiste, al entender de nuestro autor, en dar respuesta a la pregunta por el fundamento de la experiencia y en su

⁵ Fichte, *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (G.A., IV, 2, p. 19). Versión castellana de José Luis Villacañas Berlanga y Manuel Ramos Valera, Valencia, Natán, 1987.

consiguiente deducción completa a partir de él. Ésta será justamente la labor de la Doctrina de la Ciencia como filosofía.

La pregunta por el fundamento supone una elevación sobre lo fundado. Es la pregunta por algo que, en consecuencia, no pertenece propiamente a la experiencia, algo que no es un dato, sino un producto del pensar libre, que sólo tiene sentido para la filosofía y que, no obstante, es necesario para deducir la experiencia humana integral. Nada nos obliga a realizar esta experiencia que nos solicita la Doctrina de la Ciencia, a no ser la obligación “moral” de asumir el punto de vista que más se compadece con la afirmación de nuestra independencia, de nuestra libertad, de nuestra Yoidad. Ahora bien, si la experiencia humana integral es, según la enseñanza kantiana, fruto de nuestro yo, su auténtica deducción ha de incluir, al entender de Fichte, la puesta al descubierto de las acciones implicadas en su constitución, la primera de las cuales es precisamente el acto de posición de nuestro yo, sin el cual no habría experiencia, pues no existiría una conciencia que la realizara (Ningún No-Yo sin un Yo, diría en *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*). De ahí que situarse en el Yo para buscar el fundamento de la experiencia es tomar la posición más adecuada para su identificación. En cualquier caso, a ubicarnos en esta posición nada ni nadie nos obliga, decimos, a no ser nuestra propia libertad del pensar. Por ello puede decir Fichte que la imaginación y la libertad están ya presentes en el principio de la Doctrina de la Ciencia, convocadas en el único acto libre que le está permitido al filósofo: la elección de su punto de vista. Fichte puede decir entonces que la WL es para pensadores independientes.⁶

Quizás podría tener otro comienzo, podría partir de la cosa, como hace el realismo. Pero después de la *Revolución Copernicana* resultó claro, por una parte, que no son los objetos los que rigen nuestra facultad de conocer, sino que es ésta la que los rige a ellos y, por otra, que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce. En definitiva, que la pregunta por lo que constituye nuestro mundo y nuestra experiencia sólo puede responderse atendiendo a nosotros mismos. Por eso, si la filosofía debe explicar la experiencia humana integral, no puede dejar de comenzar por el Yo. Éste es en verdad su objeto: su único texto.

2. LA SUPERACIÓN DEL IDEALISMO DE KANT

Ya hemos mencionado que la empresa filosófica de Fichte, a pesar de las diferencias que mantuvo con el maestro,⁷ es de inspiración kantiana. La Crítica, en efecto, lo despertó de su particular sueño dogmático, el del determinismo y el del fatalismo, y lo

⁶ Fichte, *Erste Einleitung in die WL*, G.A. I, 4, p. 195 y *WL Nova Methodo*, IV, 2, p. 25.

⁷ Kant es, ciertamente, el fundador de la filosofía trascendental y como tal, reconoce Fichte, ha sido el artífice de una verdadera revolución en filosofía, hasta tal punto que todo ensayo filosófico posterior debe partir de él y continuarlo. Consecuentemente con ello, la filosofía que Fichte quiere construir ha de partir de la de Kant y ser, por tanto, un verdadero desarrollo del idealismo trascendental kantiano. Toda su obra prolifera en afirmaciones de respeto y reconocimiento al autor de la Crítica. Sin embargo, el pensador de Ramenau mantiene también una constante actitud menos positiva, e incluso crítica, en relación con determinados elementos y resultados del planteamiento kantiano, actitud que, en este sentido, comparte con autores como Reinhold, Maimon, Schulze y Jacobi. Tal desacuerdo aparece no sólo en la *Wissenschaftslehre* de 1804, donde Fichte marca una distancia definitiva entre su planteamiento y resultados y los de Kant, sino también ya en los escritos más tempranos. La *Rezension des Aenesidemus* (1792), así, habla de la necesidad de poner las primeras bases del “sistema para la construcción del cual ha aportado todos los

ganó definitivamente para el idealismo trascendental. Pero con Fichte el idealismo trascendental iba a dejar de ser una filosofía más para convertirse en el único punto de vista que podemos llamar filosófico, en la filosofía por antonomasia. Efectivamente, si filosofía y razón humana se coimplican, si sólo podemos llamar filosófica a aquella actividad teórica que sitúa en el centro o en el punto de referencia de todo discurso a la razón humana, si en definitiva la pregunta filosófica es la que interroga por lo que dicha razón es, conoce o realiza, sólo puede llamarse filosófico el planteamiento que sitúa a la razón como elemento infranqueable e indeducible, a partir del cual puede explicarse efectivamente, esto es, deducirse, la experiencia consciente. Por ello el idealismo es la única filosofía *sensu strictu*. Mientras que el realismo, otra forma de dogmatismo, que pretende realizar dicha deducción a partir de la cosa, es antifilosófico. El idealismo es así el único planteamiento que se compadece con la esencia del ser racional, el único que puede satisfacerle.

Poniendo al Yo o a la razón como principio y, por tanto, como instancia no deducible desde cualquier otra, el idealismo sitúa la espontaneidad, la ausencia de determinación, la libertad en su principio, lo que no sería posible si comenzara por la cosa. Por eso al realismo/dogmatismo la conciencia de la libertad o le es extraña o la considera una ilusión, mientras que dicha conciencia es inmediata para el idealismo, que sabe encontrarla en la conciencia tan pronto como el yo acomete el acto de ponerse a sí mismo, acto no mediado por nada, acto absoluto, acto en definitiva libre.

Libertad frente a sujeción o esclavitud: ésta es ahora la alternativa moral: ser un ser racional o, por el contrario, algo parecido a “un trozo de lava”, una cosa. La opción por una u otra alternativa depende del tipo de hombre que uno es, finalmente una cuestión de carácter:

“Todo depende, por tanto, de uno de ambos sentimientos: el de la dependencia y la esclavitud (en el dogmatismo), o el de la libertad y la espontaneidad (en el idealismo); según cuál de ellos sea el dominante en un hombre, se aceptará uno de ambos sistemas y se obligará a callar al sentimiento opuesto”). [...] “no entra en conflicto con esta doctrina [la del dogmatismo] quien como hombre no sea lo suficientemente culto para sentir que nuestras representaciones son producto de nuestro yo o niegue este sentimiento. Y desde esta perspectiva, el dogmatismo es lo más indigno para los hombres más honorables, pues niega el sentimiento de libertad, de espontaneidad”.⁸

datos, dado que no tenía la intención de edificarlo él mismo” (FW I,13). Posteriormente, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-5) asimila la posición filosófica de Kant a la del realismo cuantitativo, insuficiente todavía para explicar debidamente el hecho representativo y la inteligencia. El *Grundriss* de 1795 expresa que la *KrV*, en la que según Fichte falta una verdadera deducción del espacio, del tiempo y de las categorías, sólo tiene sentido desde este escrito fichteano. La misma *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), donde Fichte intenta mostrar la igualdad de los puntos de vista de la Doctrina de la Ciencia y de la Crítica, es ante todo la manifestación de que el idealismo kantiano sólo es coherente si se entiende fichteantemente, esto es, si se extraen todas las consecuencias del establecimiento de la dimensión tética del Yo como fundamento de la experiencia. El *Prefacio anticipado de una exposición de la Doctrina de la Ciencia* (1800) habla de la ruptura del nuevo planteamiento con el tradicional, al considerar aquél a la filosofía como conocimiento, no ya por conceptos, sino por intuiciones, ruptura que estando en germen en la Crítica, sobre todo por lo que se refiere al establecimiento de la apercepción pura y del imperativo categórico, Kant no llevó a término. Por fin, los *Aforismos sobre la esencia de la filosofía como ciencia* (1804) hablan de un Kant que, a pesar de su busca, no culminó la unidad absoluta, al fundarse su filosofía parcialmente sobre datos empíricos. Esa unidad está en el Yo - que conoce, que quiere y que juzga - como condición de toda experiencia. Puede verse, pues, que la adhesión de Fichte al planteamiento kantiano nunca fue absoluta. No podía ser de otra manera si nuestro filósofo quería decir algo nuevo, moviéndose sin embargo dentro del idealismo trascendental.

⁸ G.A., IV, 2, 21.

El moralismo kantiano que impresionó a Fichte desde su primer contacto con la filosofía crítica es bien patente en este planteamiento. Pero nuestro autor no se queda ahí. La raíz ontológica del sujeto fichteano, su querer o su voluntad, no es meramente el fundamento de la experiencia moral, como sucede en Kant, sino de la experiencia entera, teórico-práctica. Por ello la opción por el idealismo o por el realismo, aparte de moral, es también especulativa o teórica. Es la elección entre filosofía correcta y mala filosofía o, más correctamente, entre filosofía y no filosofía.

Para Fichte, en efecto, sólo el idealismo es capaz de explicar qué es una inteligencia y cómo surgen las representaciones cuyo sistema constituye el conjunto de nuestra experiencia. Algo que en verdad no puede hacer el dogmatismo/realismo de manera plausible. Aquí manifiesta el idealismo su superioridad. Y de la misma manera que para Leibniz, contra Descartes, el movimiento, la vida o la conciencia no la tendremos si no los suponemos ya en su principio, en la sustancia o *mónada*, Fichte está convencido de que la inteligencia –y con ella las representaciones que constituyen nuestra conciencia y por extensión nuestra experiencia–, no la tendremos, si no la suponemos ya en su principio: “La inteligencia no la obtendréis, si no la pensáis como algo primario, absoluto”,⁹ dice Fichte:

Uno [...] pregunta: ¿qué era antes el Yo? Es decir, ¿cuál es el substrato de la conciencia? Pero también piensa inadvertidamente además el sujeto absoluto como intuyendo ese substrato; e igualmente piensa, pues, inadvertidamente aquello de lo que se pretendió abstraer; y uno se contradice a sí mismo. Nada puede uno pensar sin pensar además su Yo como consciente de sí mismo; jamás puede hacer una abstracción de su autoconciencia.¹⁰

Justamente porque la pensamos como algo absoluto, la inteligencia no se deja deducir. ¿Cómo lo haríamos? ¿Cómo convertir en inteligencia lo que antes no lo era? ¿Cómo convertir en espíritu lo que antes era materia? ¿Cómo convertir en yo lo que era una cosa? A esto no puede responder el realismo/dogmatismo. ¿Cómo explicar nuestra vida consciente? ¿Apelando a la *afección* de algo presuntamente “dado” sobre nuestro Yo? Y si es así, ¿qué significa afección? ¿Cuáles son los términos implicados en ella? ¿Cómo hacer explicable el tránsito de uno a otro? A estas preguntas no puede responder el realismo/dogmatismo, y por esta razón es un pensar arbitrario e indeterminado desde el punto de vista especulativo:

“El dogmatismo es también indeterminado. No puede explicar lo que debe explicar, a saber, qué es una inteligencia. Presupone algo que no se presenta a la conciencia, a saber, una *cosa en sí*; además debería explicar cómo se origina una representación a través del afectar. Por lo tanto es un pensar arbitrario y problemático”.¹¹ “El tránsito del ser al representar es lo que [los dogmáticos] tenían que mostrar. No lo hacen ni pueden hacerlo. Pues en su principio reside simplemente el fundamento de un ser, pero no del representar, totalmente opuesto al ser. Dan, pues, un enorme salto a un mundo totalmente extraño a su principio”.¹²

En verdad todo lo que podríamos decir con sentido sobre esta afección que el dogmatismo considera necesaria para explicar la conciencia quedaría fuera del ámbito de

⁹ FW, I, 437.

¹⁰ *Grundlage*, FW, I, 97.

¹¹ *W.L. Nova Methodo*, IV, 2, p. 21.

¹² *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW, I, 437.

la filosofía, quizá en el de la psicología y en el de la fisiología. ¿Este conocimiento nos ayudaría en algo desde el punto de vista filosófico? ¿La explicación psicológica o fisiológica de la afección cambiaría el hecho de que sólo somos *inmediatamente* conscientes de nuestras representaciones, lo que Fichte llama el *factum* de nuestra conciencia? Y si finalmente, como dice Fichte, sólo podemos conocer realmente lo que está en nosotros, si toda realidad, si ha de serlo para nosotros, debe ser realidad en nosotros, realidad en y para la conciencia, ¿no es más racional, más filosófico, comenzar la explicación o deducción de la experiencia a partir de lo que encontramos inmediatamente en nuestra conciencia? Esto es, al entender de Fichte, lo que debe hacer el idealismo. Todo lo deduce desde el Yo, todo queda en nuestra conciencia y, por eso, es una filosofía inmanente, frente al dogmatismo/realismo que es trascendente: trasciende los límites de lo que en verdad está a nuestro alcance, al intentar explicar cómo surgen las representaciones desde la afección del Yo por el No-Yo o cosa en sí, o cómo desde esa afección surge la inteligencia, la conciencia, el espíritu, la razón misma.

Consciente de que la filosofía kantiana está recorrida por dos discursos o dos puntos de vista distintos aunque complementarios, a saber, el del realismo empírico, apegado al punto de vista natural, que establece la existencia independiente de la realidad externa que se nos da a la sensibilidad, y el del idealismo trascendental propiamente dicho, que interroga por las condiciones subjetivas del conocimiento de esa realidad, Fichte considera como no filosófico al primero y hace del último el único discurso filosófico, el discurso verdaderamente especulativo.

La filosofía, como Doctrina de la Ciencia, ciertamente no puede dejar de asumir “el realismo que se nos impone a todos”, pero debe dedicarse a otra cosa. La filosofía es Idealismo Trascendental y éste debe abordar la deducción completa de la experiencia, e incluso la deducción de nuestra creencia realista en la existencia independiente de las cosas, y debe hacerlo únicamente desde el polo más alto del kantismo - desde el Yo -, que sin embargo ya no será mera condición última de objetividad y de experiencia, como sucede en la *Crítica de la razón pura*, sino *Principio* de deducción en la medida en que es convertido en *fundamento* de la experiencia. Experiencia sintética, claro; de otra experiencia, la experiencia elemental del kantismo, aquella con la que, según las primera líneas de la Introducción de la primera *Crítica*, comienza todo conocimiento, no se habla, pues no es esa la auténtica experiencia filosófica.

El idealismo trascendental, que habla sólo de lo que la razón o el Yo produce, se convierte, pues, en el único discurso filosófico. Pero, por lo mismo, la *experiencia* que se consagra como tal es la experiencia de la Analítica Trascendental de la *Crítica de la razón pura*, la experiencia que, según palabras de Kant, es el primer fruto del Entendimiento al sintetizar éste mediante sus categorías la diversidad sensible dada en la intuición; es en definitiva la experiencia que el Yo puede ver como su producto. Sólo que, para ir todavía más allá de un Kant aquí poco riguroso a los ojos de Fichte, esa experiencia, o mejor ese conjunto de funciones de síntesis del Entendimiento que la posibilitan, deben ser a su vez verdaderamente deducidas a partir de las acciones necesarias del Yo a través de las cuales él mismo se pone con conciencia. Sólo así puede presentarse como sistema, y como sistema necesario de la libertad, lo que de otra manera aparecería como una recopilación inductiva, histórica, de las maneras de actuar del espíritu humano a través de las cuales se va construyendo la experiencia entera.

Pues bien esa auténtica deducción que el Idealismo debe acometer constituye el texto completo de la Doctrina de la Ciencia. Ésta será, finalmente, la narración de las

acciones necesarias del espíritu humano en la construcción de la experiencia. Pero asimismo la propia Doctrina de la Ciencia es la experiencia (filosófica) que hemos de producir en nosotros mismos y que nos debe transformar: viviendo esa experiencia nos transportamos a la filosofía. La independencia, la libertad, es nuevamente la condición de la filosofía, en la misma medida que es también la esencia del fundamento de la experiencia narrada en ella. La naturaleza libre del hombre no puede alcanzar a su conciencia efectiva sin alcanzar a su propia conciencia filosófica.

Es preciso, pues, predicar la libertad del Yo en todas sus manifestaciones, en su actividad real y en su actividad ideal. Es la condición de la filosofía, pero es también la condición por la que surge un mundo entero para el Yo. Los ecos de aquella vieja filosofía de la *Grundlage*, que hacía del Yo absoluto del primer principio de la Doctrina de la Ciencia la única sustancia propiamente dicha, teniendo existencia las demás cosas por su mera posición en el yo, palpita de nuevo en esta filosofía de la libertad, pero descartadas ya las veleidades spinozistas de la primera exposición y afirmado un antimaterialismo y dinamismo en el que resuena con fuerza el carácter de la sustancia leibniziana.

3. EL PRINCIPIO ANTIMATERIALISTA DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

En efecto, la polémica con el realismo/dogmatismo termina poniendo a Fichte del lado del planteamiento antimaterialista de Leibniz, que niega sustancialidad a la materia por sí sola. La sustancia leibniziana, en efecto, es sustancia espiritual o no lo es. Sólo lo espiritual tiene el principio de su unidad y de su actividad en sí mismo, mientras que la extensión lo tiene fuera de sí, a saber, en la sustancia propiamente dicha: mónada o entelequia que la informa. Abstracción hecha del Yo absoluto de la divinidad como mónada suprema, la sustancialidad se predica originariamente de lo espiritual y, por tanto, del Yo. Kant había recogido este planteamiento leibniziano en el principio de la autonomía de la voluntad que hace de la libertad comienzo absoluto, ruptura de la serie de condiciones naturales en la que vive todo lo condicionado y sensible. Sin embargo, no extendió este principio al dominio de la teoría, debido a la dimensión finalmente exterior y extraña que atribuye a la naturaleza.

Fichte, por su parte, carece de los escrúpulos que tuvo Kant para hacer de la autonomía de la razón, de la libertad, el principio absoluto de su filosofía. Asumiendo el dinamismo leibniziano que se reconoce en la estructura de *Triebe* del Yo, enriquecido con la potencia moral de la razón práctica kantiana, el autor de la Doctrina de la Ciencia caracteriza al Yo como “autoproducción absoluta de sí” y lo convierte en la verdadera sustancia del mundo del que somos conscientes. Hace así de la Doctrina de la Ciencia una filosofía que tiene un único texto: el Yo y las acciones necesarias a través de las cuales él mismo se realiza a la vez que construye asimismo un mundo en la totalidad de sus dimensiones teóricas y prácticas. Una cosa no sucede sin la otra.

El problema es entonces el siguiente: si la Doctrina de la Ciencia tiene originariamente un único texto, el Yo, y si la condición de la autopoiesis del Yo reside en poner [*setzen*] otras cosas aparte del Yo, ¿cómo llega éste a salir de sí mismo, momento con el que da comienzo la Doctrina de la Ciencia como narración filosófica de la aventura de la construcción de la experiencia?

El problema de la salida del Yo de su ensimismamiento no es sólo el problema de la conexión con un mundo externo a él, sino al mismo tiempo el problema de cómo el

Yo de la intuición intelectual, preconsciente en sentido estricto, llega a ser plenamente consciente de sí, esto es, un Yo efectivo. Ambos problemas son en realidad las dos caras de la misma moneda o, para decirlo sin rodeos, son en realidad el mismo problema, ya que la autonciencia plena y la conciencia del mundo externo de objetos naturales y de seres semejantes a mí en el que me inserto individualizándome se coimplican necesariamente.

Pues bien la respuesta a este problema se encuentra nuevamente en el concepto central de la filosofía fichteana: la libertad, que tiene aquí un sentido más metafísico que ético. Los términos en los que ella se traduce en el origen de la conciencia recuerdan de nuevo fuertemente el dinamismo leibniziano: “fuerza”, “impulso” o “instinto”, “tendencia”, “querer”, en definitiva “voluntad”, a la que Fichte llama “lo más alto y originario”,¹³ “la raíz originaria del Yo”,¹⁴ “aquello sobre lo que se fundamenta todo lo espiritual”,¹⁵ “que es previo a todo pensar”¹⁶ y condición de todo pensar efectivo:

Se afirma que el Yo práctico es el Yo de la autoconciencia originaria, que un ser racional sólo se percibe originariamente en el querer, y no se percibiría —y en consecuencia tampoco al mundo— con lo que tampoco sería una inteligencia, si no fuera un ser práctico. El querer es el carácter esencial de la razón; el representar está con el mismo, según la consideración del filósofo, ciertamente en acción recíproca, pero, sin embargo, éste es puesto como contingente. La capacidad práctica es la raíz más íntima del Yo; a ésta se yuxtaponen todas las demás y a ella se prenden.¹⁷

De ahí que Fichte no dude en considerar la libertad como un “principio de determinación teórica de nuestro mundo”¹⁸ y, en consecuencia, condición de la conciencia efectiva del mundo externo a la vez que de mí mismo. Y como la conciencia, como actividad representativa, no es posible sin inteligencia, o mejor, es una con la inteligencia, hay que poner en el fundamento de la misma el carácter práctico del Yo: ninguna inteligencia, por tanto, sin libertad. Pero por lo mismo el conjunto de instrumentos conceptuales que constituyen nuestra inteligencia y que nos sirven para definir, organizar, y dominar nuestro mundo sólo se entienden por esa salida de sí que sólo hace posible el querer, la voluntad o la libertad. Espacio, tiempo, categorías, el orbe entero de nuestras representaciones, todos los elementos presentes en la filosofía kantiana para la explicación de la experiencia, surgen con motivo de la actividad práctica del Yo. El espacio como esfera de mi libertad, como condición de mi actuar efectivo, mediado por la atribución de un cuerpo a mi querer, cuerpo que así se convierte en instrumento de la libertad, en voluntad sensibilizada que, aparte de en un entorno natural, juega en un espacio intersubjetivo de voluntades sensibilizadas discretas que debe ser ordenado de acuerdo a razón. El tiempo, por su parte, surge mediante la intuición de nuestro pensar a través del cual somos conscientes de nuestras representaciones, esto es, discursivamente, representaciones que surgen en la conciencia cuando me veo obligado a dar cuenta, a registrar, una limitación de mi actividad práctica, limitación de la actividad que en consecuencia pone en marcha a la reflexión para que atienda a esta limitación interiormente sentida y a la causa externa de la misma, natu-

¹³ G.A., IV, 2, 115.

¹⁴ *Idem*, 148.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Idem*, 140.

¹⁷ *Grundlage des Naturrechts*, I, 3, 332.

¹⁸ *System der Sittenlehre*, FW, IV, 68.

ral o libre. Las categorías, en fin, tienen su origen en el proceso de incardinación del Yo en su mundo, siendo los modos que acompañan el hacerse mundano del Yo, su conversión de simple en algo diverso, de abstracto en concreto, los modos por los que el Yo constituye su posibilidad de ser, las maneras a través de las cuales el Yo puede salir del mero pensar de sí mismo hacia el pensar de algo otro, del sí mismo efectivo y del mundo que le rodea.

La experiencia entera, teórica y práctica, es así, para Fichte, objeto de una auténtica deducción a partir de su fundamento incondicionado, que él identifica con la actividad y espontaneidad del Yo. Por ello su filosofía no puede ser otra cosa que filosofía de la libertad.