



UNIVERSIDAD DE PANAMÁ
FACULTAD DE HUMANIDADES
ESCUELA DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD: UNA APROXIMACIÓN ONTOLÓGICA A LA
DOCTRINA DE LA CIENCIA DE JOHANN FICHTE

POR

PATRICIA ADALIS PINEDA RODRÍGUEZ

CÉDULA: 3-748-1489

Tesis para optar por el
título de Licenciada en
Filosofía e Historia

DRA. ELA URRIOLA
PROFESORA ASESORA

II SEMESTRE 2024

PANAMÁ, REPÚBLICA DE PANAMÁ

FIRMAS DEL TRIBUNAL EXAMINADOR

ÍNDICE

FIRMAS DEL TRIBUNAL EXAMINADOR	II
DEDICATORIA	VI
AGRADECIMIENTOS	VII
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I. FUNDAMENTOS CONCEPTUALES Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA	4
NATURALEZA DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	4
FORMULACIÓN DEL PROBLEMA.....	10
OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN.....	11
JUSTIFICACIÓN.....	11
HIPÓTESIS.....	12
MARCO TEÓRICO.....	12
CAPÍTULO II. ITINERARIO INTELECTUAL	16
PRELIMINARES	16
ORÍGENES E INFANCIA.....	17
JUVENTUD Y FORMACIÓN ACADÉMICA	19
VIDA UNIVERSITARIA.....	22
PRIMEROS AÑOS DE SU VIDA PROFESIONAL, ENTRE ZÚRICH Y LEIPZIG.....	24
A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA KANTIANA, ENCUENTRO CON IMMANUEL KANT	27
SU VIDA EN JENA, EL SURGIMIENTO DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA	31
<i>Profesor de la Universidad de Jena.....</i>	<i>31</i>
<i>Conflictos en Jena</i>	<i>33</i>
<i>Acusación de ateísmo.....</i>	<i>36</i>
SU VIDA EN BERLÍN.....	38
MUERTE.....	45
CAPÍTULO III. PRIMERAS EXPOSICIONES DE LA WISSENCHAFTSLEHRE.	47
<i>SOBRE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA (1794).....</i>	<i>47</i>

<i>¿Qué es una ciencia?</i>	47
<i>Proposición fundamental</i>	48
<i>¿Qué es la doctrina de la ciencia?</i>	50
<i>Principios de la Doctrina de la Ciencia</i>	52
<i>Exposición científica de un concepto</i>	54
<i>Relación de la doctrina de la ciencia con las ciencias particulares</i>	54
<i>Objeto de investigación de la doctrina fichteana</i>	55
<i>Operaciones del espíritu humano</i>	57
<i>La representación</i>	61
<i>División hipotética de la doctrina</i>	62
PRIMERA INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA DE LA CIENCIA (1797)	64
<i>Las representaciones</i>	65
<i>Objeto de estudio de la doctrina de la ciencia</i>	65
<i>Idealismo vs dogmatismo</i>	67
<i>La inteligencia</i>	69
<i>Método de la Doctrina de la Ciencia como método del idealismo trascendental</i>	70
SEGUNDA INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA DE LA CIENCIA (1797)	72
<i>Objeto de pensar de la doctrina</i>	72
<i>El ser en la doctrina</i>	72
<i>El yo como acto</i>	75
<i>La intuición intelectual</i>	78
<i>Representaciones completas</i>	81
<i>Contenido de la doctrina</i>	81
<i>La Yoidad</i>	81
CAPÍTULO IV. SOBRE LA FACULTAD PRÁCTICA DE LA DOCTRINA FICHTEANA	84
PRELIMINARES	84
FUNDAMENTOS PRINCIPALES EXPUESTOS EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA (1794)	84
<i>Primer principio</i>	84
<i>Segundo principio</i>	86

<i>Tercer principio</i>	86
LA DIALÉCTICA FICHTEANA	88
FUNDAMENTO PRÁCTICO	90
<i>Relación entre el yo absoluto, yo representante y no-yo</i>	90
<i>Sobre la infinitud y finitud del Yo</i>	92
<i>Tendencia</i>	93
<i>Finitud e infinitud de la tendencia</i>	95
<i>Relación entre el yo absoluto, yo representante y yo práctico</i>	98
<i>Impulso</i>	102
<i>Anhelo</i>	105
<i>El concepto de libertad expuesto en los fundamentos de la doctrina de la ciencia de lo práctico</i>	109
CONCLUSIONES	114
BIBLIOGRAFÍA	117

DEDICATORIA

Dedicado a todos los espíritus libres que, guiados por la necesidad de comprender aquellos mundos complejos que habitamos, se atreven a pensar.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco profundamente al Ser supremo que me ha dado la vida, por siempre guiarme y darme la sabiduría que me ha permitido cumplir cada una de mis metas.

De igual forma, al terminar esta investigación que marca el fin mi primera carrera universitaria, quiero agradecer a aquellas personas que han hecho posible la culminación de este gran trabajo.

Agradezco a mi padre, Toribio Pineda Camargo, quien ha sido mi gran maestro desde el momento en que nací y con quien comparto el placer de disfrutar de una misma vocación. Gracias por todas sus enseñanzas, por su amor y por brindarme todos los privilegios que me han permitido hoy poder culminar mi primera investigación.

A mi madre, Karen Rodríguez, por ser mi apoyo incondicional en cada una de las cosas que me propongo. Gracias, madre mía por ser mi mayor ejemplo de superación y siempre darme las palabras correctas en esos momentos en que las emociones superan a la razón.

A mi familia, Lily Yau, Toribio Pineda Grant, Mayvis Taylor, Sarah Michelle Pineda, Sebastián Pineda; a mis amigas Denise Silva y Yaniris Zarzavilla; a Wesley Doviaza; a todos ellos, gracias por brindarme el amor, amistad y apoyo que me motiva a seguir adelante.

Además, extendiendo mi gratitud a los intelectuales que me han regalado su tiempo y conocimiento para que este escrito sea posible: a la Dra. Ela Urriola por asesorarme en cada paso de esta investigación; al profesor Jorge Giannareas por la gran ayuda brindada compartiéndome las fuentes bibliográficas que hicieron posible este propósito y por responder cada una de mis preguntas. Esto me permitió comprender de forma más clara la filosofía fichteana.

Agradezco también a los profesores Carlos Kohn y Luis Pulido Ritter por darme claridad en la traducción de algunos conceptos del alemán que son fundamentales en la comprensión de la doctrina fichteana.

A todos, gracias.

INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XVIII, nace en Alemania uno de los máximos exponentes de lo que hoy conocemos como el “idealismo alemán”: Johann Gottlieb Fichte. Pensador cuyo objetivo inicial fue continuar las ideas de la filosofía crítica kantiana que, desde su perspectiva, se encontraba incompleta. Con el paso de los años, Fichte crea su propio sistema filosófico que, si bien está fundamentado en la filosofía kantiana, se aleja de Kant en algunos sentidos.

Fichte, influenciado por las ideas del idealismo transcendental, se interesa por perfeccionar aquella filosofía iniciada por su maestro; sin embargo, culmina con la creación de una doctrina filosófica conocida en alemán como *wissenschaftslehre*, la cual es denominada por él mismo como el primer sistema de la libertad.

El siguiente escrito es el resultado de la investigación que pretende comprender el concepto de “libertad” presente en los fundamentos prácticos de la doctrina de la ciencia fichteana desde una perspectiva ontológica. Para el desarrollo de esta investigación, se proponen como objetivos: describir el itinerario intelectual del autor; exponer los principios fundamentales sobre los cuales el filósofo desarrolla su doctrina; e identificar el concepto “libertad” presente en aquellos principios.

Es fundamental una investigación sobre la doctrina fichteana porque, a pesar de que este autor es uno de los pilares del idealismo de su época, con los años han surgido una serie de malinterpretaciones de su filosofía. Según López Domínguez (2020), esta tergiversación comienza desde sus propios contemporáneos y permanece hasta la actualidad. Además, en Panamá se justifica aún más la investigación sobre la filosofía fichteana, puesto que las escasas investigaciones sobre Fichte impiden que los estudiantes de filosofía que se interesen

en esta corriente tengan referencias previas y antecedentes que les permitan comprender a este autor o realizar nuevas investigaciones sobre él.

Por otra parte, es importante resaltar que la presente investigación muestra interés en analizar únicamente el aspecto práctico de la doctrina fichteana porque es dentro de la facultad práctica de la doctrina que encontraremos la preocupación sobre la cuestión de lo conocido al preguntarse ¿qué es puesto?

Si bien la obra fichteana se divide en dos aspectos, uno teórico y otro práctico, en este momento no se profundizará la facultad teórica de la doctrina. Justificamos esta decisión en que el autor mismo nos expone que la metafísica de la doctrina de la ciencia se encuentra en su facultad práctica, pues, es en esta donde se encuentran los cuestionamientos sobre cómo están constituidas las cosas en sí, y dónde se exponen los argumentos sobre el concepto de libertad.

La doctrina de la ciencia fichteana es un sistema que se basa en encontrar algo que está dentro de nosotros mismos. Para Fichte, todo lo mostrado por su doctrina lo sacamos de nosotros porque en nosotros se encuentra algo que solo puede ser explicado por algo exterior a nosotros (2005, pág. 178) A causa de esto, en la filosofía fichteana el sujeto se encuentra en un lugar primordial, de modo que no es posible la existencia de un objeto sin un sujeto. De ahí que, para su autor, la doctrina de la ciencia puede denominarse un idealismo crítico, idealismo real o realismo ideal. Además, como idealista, propone que la idea es la piedra angular de todo al considerar que no se puede filosofar sin llegar a la idea.

Para tratar la cuestión sobre la libertad expuesta en la doctrina fichteana, la presente investigación se expone en cuatro capítulos. El primero se titula *Fundamentos conceptuales y metodológicos de la investigación filosófica*. Se refiere a los aspectos generales; se aborda desde la naturaleza del problema hasta las preguntas y subpreguntas, así como los objetivos, justificación, alcances y límites, el marco teórico, la hipótesis que propone que la libertad es

una condición necesaria para el desarrollo de los fundamentos prácticos de la doctrina de la ciencia de Johann Fichte y cuya argumentación se plantea en los siguientes capítulos.

El segundo capítulo, *Itinerario Intelectual*, trata sobre los acontecimientos más importantes de la vida del autor que influyeron en el desarrollo de su obra filosófica, desde su infancia hasta el surgimiento de su doctrina y sus últimos días en Berlín.

En el tercer capítulo, *Primeras exposiciones de la Wissenschaftslehre*, se exponen los conceptos fundamentales, entre estos: ciencia, representación e intuición intelectual, presentes en las obras *Sobre la doctrina de la ciencia (1794)* traducida por Bernabé Navarro B. en el 2009 y *Primera y segunda introducción de la doctrina de la ciencia (1797)* traducida por José Gaos en 1984.

Finalmente, en el cuarto capítulo, *Sobre la facultad práctica de la doctrina fichteana*, se trata la fundamentación de la doctrina, los tres principios de su filosofía, la dialéctica y la facultad práctica de esta. Se culmina con un análisis del concepto de libertad presente en los fundamentos de la facultad práctica de la doctrina fichteana.

Esta investigación es una referencia para aquellos nuevos estudiantes que se propongan estudiar la filosofía fichteana, esencial para la comprensión de conceptos importantes dentro de la corriente idealista, pero que por muchos años ha sido incomprendida y olvidada en Panamá.

CAPÍTULO I. FUNDAMENTOS CONCEPTUALES Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA

Naturaleza del problema de investigación

Ferrater Mora (1975) describe “libertad” como un concepto complejo que ha sido entendido de diversas maneras en diferentes contextos. Para él, la libertad es autodeterminación, acto voluntario, ausencia de interferencia o posibilidad de elección (pág.49). En la historia del pensamiento político, el concepto “libertad” ha sido estudiado por pensadores antiguos como Platón en obras como *Politeia*; algunos pensadores modernos, como Jean Jacques Rousseau en el *Contrato social*, Immanuel Kant en *Crítica de la razón práctica* y Johann Gottlieb Fichte en *Fundamentación de la doctrina de la ciencia*; hasta los contemporáneos, como Isaiah Berlín en *Dos conceptos de libertad* y Hannah Arendt en *La libertad de ser libres*. Estos estudios sobre la libertad nos llevan a la interrogante: ¿Qué es la libertad?

Las múltiples interpretaciones acerca del sentido del concepto libertad desde distintas perspectivas han dificultado su comprensión; por esa razón, se delimita la cuestión de esta investigación a la mirada del filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte.

De esta manera, se busca exponer el concepto de libertad presente en la doctrina de la ciencia de Fichte tomando en consideración la dimensión ontológica sobre la que se origina una filosofía de la libertad en la obra fichteana. Para el desarrollo del tema de investigación se realiza un análisis de su *Fundamentación de la doctrina de la ciencia* (1794). Además, de otros escritos, de manera secundaria, como: *Sobre el concepto de Doctrina de la ciencia* (1794) y *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* (1797). Estas son algunas de las obras seminales en las que el autor trabaja su concepción de libertad y que nos sirven para establecer el estado de la cuestión.

Antecedentes de la investigación

La obra de Fichte ha tenido una aceptable recepción global desde aquellos días del idealismo alemán. Así, Riviera de Rosales (1996) afirma que la filosofía fichteana llega al mundo hispano en siglo XIX a partir de las traducciones francesas. Las primeras recepciones de esta filosofía se encuentran en la obra *Filosofía Fundamental* (1846) de Jaime Balmes y Tomás García Luna en su *Manual de Historia de la filosofía* (1847). Por otra parte, la primera traducción de la obra fichteana al español fue *El destino humano de Fichte* por el filokraustista Julián Sanz del Río.

Durante el siglo XIX, se publicaron obras dedicadas a la historia de la filosofía donde se menciona Fichte: *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y los verdaderos principios de la ciencia* (1862), tomo III, por Patricio de Azcárate; *Historia de la filosofía* (1879) por Zeferino González; *Historia de las ideas estéticas en España* (1883) por Marcelino Menéndez Pelayo; e *Historia Crítica de los sistemas filosóficos* (1898) por Matías Nieto Serrano.

Rosales (1996) destaca que al mismo tiempo se publica el *Ensayo crítico sobre los sistemas filosóficos de Kant, Fichte, Schelling y Hegel* (1885) por Miguel Rodríguez de Juan, considerada una de las peores interpretaciones de la obra de Fichte. Posteriormente, en 1880, Antonio Zozaya crea la revista *Biblioteca económica filosófica*. En los números 36, 37 y 38 se traduce al español por primera vez la *Doctrina de la Ciencia* con el título *Principios fundamentales de la ciencia del conocimiento*. Realizada a partir de la traducción francesa de P. Grimblot y considerada como deficiente, pero con una importante aclaración en el prefacio sobre la incorrecta clasificación de Fichte como panteísta.

La obra más popular de Fichte en español se traduce a finales del siglo XIX entre 1898 y 1899, titulada *Discursos a la nación alemana regeneración y educación en la Alemania*. Otra traducción de la época es *El destino del sabio y del literato* por A. Zozaya.

De acuerdo con Rosales (1996), las interpretaciones y traducciones de Fichte, llegadas al mundo hispano durante el siglo XIX, son consideradas deficientes y poco rigurosas. Durante esta época, el mundo hispano conoce la filosofía de Fichte a partir de una mala hermenéutica caracterizada por la idea de que esta es “una simple reducción al absurdo del sistema escéptico de Kant y se considera que la obra de este autor le hace falta razonamientos y dialéctica porque está llena de paradojas” (Riviera de Rosales, 1996).

El siglo XX inicia con una de las primeras traducciones de Fichte directamente del alemán titulada *El destino del hombre y el destino del sabio* (1913) por Eduardo Ovejero de la librería general de Victoriano Suárez. Rosales (1996) señala que esta traducción continúa siendo deficiente. En 1931, el profesor Joaquín Xiráu escribe la primera antología de Fichte y se publica en la serie *La pedagogía clásica* de la revista *Pedagogía*.

Es hasta la década de 1930 cuando aparecen las primeras traducciones de calidad directamente del alemán de la obra fichteana gracias a la *Revista de Occidente* fundada por José Ortega y Gasset en 1923. En 1934, se publican las traducciones de *Los caracteres de la edad contemporánea* y *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia* a cargo de José Gaos. Ese mismo año, la filósofa española, María Zambrano reacciona ante estas traducciones con el artículo *Ante la introducción de la Teoría de la Ciencia de Fichte* en la *Revista de Occidente*. Posteriormente, en 1937, Manuel Ramos Valera traduce *La doctrina de la ciencia nova methodo*.

Pasarían veinte años hasta que José Manzana Martínez de Marañón comienza un profundo estudio sobre la filosofía de Fichte enfocándose en la doctrina del absoluto Dios desarrollada en la segunda época de especulación de Fichte. Estos estudios fueron compilados en tres tomos denominadas *Obras completas de José Manzana Martínez de Marañón* escritos por José María Aguirre Oraa y Xabier Insausti publicados por la editorial Dip. Foral de Alava entre 1999 y el 2019.

En el siglo XX, 1975 es el año más importante en el desarrollo de la filosofía de Fichte en el mundo hispano, ese año el Dr. Juan Cruz Cruz traduce la que es considerada como la mejor versión al español de la doctrina de la Ciencia. Esta obra fue publicada por la editorial Aguilar en Buenos Aires. Más reciente, en 2005, se publican por separado la fundamentación de la doctrina de 1795 y las lecciones de 1804. El Dr. Cruz y los doctores en filosofía José Manzana, Manuel Riobó y Alfonso López Quintás forman parte de los considerados investigadores cristiano-católicos de la filosofía de Fichte.

A finales de los 80, se publican algunas obras sobre Fichte en la editorial Herder: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo II, *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel* (1986) por Eusebi Colomer, y *Fichte, filósofo de la intersubjetividad* (1988) por Manuel Riobó.

Como consecuencia de los estudios realizados sobre Fichte a finales del siglo XX, se publicaron una serie de tesis doctorales sobre Fichte realizadas por quienes actualmente son investigadores destacados de la filosofía fichteana, entre estas podemos mencionar: *El desarrollo fichteana del idealismo transcendental de Kant* (B. Navarro, 1975); *Proceso de personificación según la dialéctica de Fichte* (M. Riobó, 1984); *La evolución del pensamiento fichteana en torno a 1800 a la luz de su doctrina del amor* (V. López Domínguez, 1985); *Filosofía de la relación interpersonal* (J. Coll, 1990); *Sobre el primer principio en Fichte y en Schelling* (V. Serrano Marín, 1994); *Derecho natural y revolución. La polémica de la filosofía política en la época de Fichte* (F. Ondina Coves, 1988); y *Doctrina de la Ciencia del Fichte de Jena* (M. Ramos, 1987).

Además, en esta década se publican nuevas traducciones de Fichte: *Fundamento del Derecho natural* por José Luis Villacañas Berlanga en 1994; *Exhortación a la vida bienaventurada* por Alberto Ciria y Daniel Innerarity en 1995; *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant* por Faustino Oncina Coves en 1997. Otros trabajos: *Fichte: acción y*

libertad de V. López en 1993; *Conciencia y absoluto en Fichte* por J. Cruz en 1994; e *Introducciones a Fichte* por J. Rodríguez en 1982.

El siglo XX culmina con una gran bibliografía en torno a la filosofía fichteana y con mejores traducciones que las realizadas en el siglo XIX. Durante este siglo, diversos filósofos dedicados al estudio de la filosofía de Fichte escriben ensayos, libros y artículos que permiten comprender la filosofía fichteana. No obstante, nunca se conformó una escuela fichteana en el mundo hispano.

Las investigaciones realizadas en el siglo XX permiten que en el siglo XXI el mundo hispanoamericano tenga una importante recepción de la filosofía de Fichte, específicamente desde el año 2000 cuando Fichte es estudiado en países como México, Argentina, Chile, Perú, Brasil y Costa Rica. Esto da como resultado la publicación de tesis, artículos y libros sobre Fichte. Gracias a esto, se crea la *Asociación latinoamericana sobre los estudios de Fichte* (ALEF) en el 2010. Dedicada a promover la filosofía fichteana en el continente americano. Por otra parte, en las últimas décadas se han fundado algunas agrupaciones como el Grupo de investigación sobre el idealismo instituido por profesores de la Universidad de Buenos Aires y la Red Germano-Latinoamericana de investigación y doctorado en filosofía que incentiva el intercambio de instituciones alemanas y latinoamericanas para investigaciones sobre el idealismo alemán.

Esta investigación pretende realizar una exposición alejada de las interpretaciones de la filosofía hegeliana, sobre la filosofía de la libertad originada en los fundamentos de doctrina de la ciencia de Fichte a partir de caracteres ontológicos, éticos y epistemológicos. Ya que, por muchos años, los fundamentos de la filosofía fichteana han sido mal comprendidos a causa de las interpretaciones de Hegel en obras como *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (1801) donde interpreta el sistema fichteana como “un subjetivismo solipsista provocando que se perdiera el aspecto práctico de la

doctrina de la ciencia fichteana, aquello que le había permitido a Fichte presentarla como el primer sistema de la libertad”¹ (López-Domínguez, 2020).

La presentación y la popularidad de las interpretaciones hegelianas actualmente continúan impidiendo que se conozca la realidad de Fichte como el verdadero creador de la dialéctica que, por mucho tiempo, se le ha acreditado a Hegel. Por esto, se hace necesario un estudio de la filosofía fichteana libre de las interpretaciones de otros autores, esto permitirá reconocer el valor e influencia de este autor en campos como la ontología, la ética y la epistemología. Además, dará cuenta de su influencia en el desarrollo de la filosofía postkantiana y la filosofía hegeliana en cuestiones sobre los conceptos de dialéctica y yo absoluto.

En Panamá, la filosofía fichteana no ha tenido la misma recepción que tuvo en el ámbito global, ni siquiera la que ha tenido en otros países hispanoamericanos. No existen filósofos declarados fichteanos que se hayan dedicado a estudiar a este autor. De los trabajos que se han realizado sobre Fichte en Panamá, solo existe una tesis de grado escrita por Josefina O. de Stelleson (1941) titulada *Caracteres fundamentales de la filosofía de Fichte* y un artículo escrito por el Dr. Humberto Zarate titulado *Fichte: el idealismo subjetivo*. A parte de estos dos estudios, Fichte, en la bibliografía panameña, es inexistente.

Las consultas en la Biblioteca Interamericana Simón Bolívar de la Universidad de Panamá permitieron conocer que solo existen traducciones de *Introducción a la teoría de la ciencia; El destino del hombre y el destino del sabio; Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia, y Discursos a la nación alemana*. En el resto de las bibliotecas del país no existen obras de este autor, de manera que, es imposible comprar sus libros en físico dentro del país, debido a la nula y escasa bibliografía sobre la obra de Fichte.

¹ Frase escrita por Fichte en abril de 1795 desde la Universidad de Jena (Riviera de Rosales, Fichte La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral, 2015, p. 8)

Por esta razón, el estudio de la filosofía de la libertad en Fichte se justifica porque internacionalmente ha dejado un importante legado que sigue influyendo e inspirando investigaciones filosóficas. La filosofía fichteana, alejada de las interpretaciones hegelianas, permite la comprensión de una filosofía de la libertad originada como consecuencia de una ontología, una ética y una epistemología desarrollada a lo largo de la obra del autor. De ahí que esta investigación contribuye al desarrollo de nuevas investigaciones sobre Fichte en Panamá. De esta manera, los estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Panamá conocerán y comprenderán la filosofía fichteana que, hasta el día de hoy, es ignorada dentro de los planes de estudio de la carrera y en el mundo académico panameño.

Formulación del problema

La cuestión abordada en la presente investigación se traduce en la interrogante: ¿Es la libertad una condición necesaria para el desarrollo de los fundamentos prácticos de la doctrina de la ciencia? Para responder a esta pregunta será necesario investigar las subpreguntas. Las primeras relacionadas con su itinerario intelectual que nos permitirán comprender el contexto en que el autor desarrolla su doctrina: ¿quién fue Johann Fichte?; ¿cómo se relaciona con la filosofía kantiana?; ¿cuáles son sus obras principales?; ¿en qué obras desarrolla su doctrina de la ciencia?; ¿cuántas versiones de la doctrina de la ciencia se conocen actualmente?

El segundo subgrupo de preguntas busca responder a los conceptos fundamentales expuestos en las primeras exposiciones de la doctrina de la ciencia: ¿en qué consiste la doctrina de la ciencia?; ¿cómo se estructura conceptualmente la doctrina de la ciencia de Fichte?; ¿cuáles son los principios que fundamentan su doctrina?; ¿qué es el *yo absoluto* en la doctrina fichteana?; ¿qué es la intuición intelectual?

El tercer subgrupo de interrogantes busca aclarar la exposición de facultad práctica de la doctrina fichteana: ¿cómo se expresa la dialéctica entre el *yo* y el *no-yo*?; ¿cuál es el

fundamento práctico de la doctrina?; ¿qué es la tendencia?; ¿en qué medida el *yo* es finito e infinito?; ¿qué es el impulso?; ¿qué es un anhelo?; ¿qué es un sentimiento?; ¿qué es la libertad en la filosofía fichteana?; ¿cuál es el carácter ontológico de esta libertad?

Objetivos de la investigación

El objetivo general planteado en esta investigación es exponer la presencia de una filosofía de la libertad en *La doctrina de la ciencia* de Johann Gottlieb Fichte desde una perspectiva ontológica. Para el alcance del objetivo general se proponen objetivos específicos. Primero, describir el itinerario intelectual de Fichte, en el que se pretende conocer la vida y obra del autor para comprender su obra en su contexto. Segundo, exponer en qué consiste el sistema filosófico desarrollado por Fichte bajo el nombre de *Doctrina de la ciencia*. Finalmente, identificar la filosofía de la libertad presente en la facultad práctica de la doctrina fichteana para valorar su importancia.

Justificación

El estudio de la filosofía de la libertad de Fichte ha desempeñado un papel importante en la historia del pensamiento filosófico. Su obra es reconocida globalmente, tanto en Europa como Hispanoamérica. Existen publicaciones que han mantenido vigentes algunos de los aspectos de su doctrina filosófica; no obstante, a pesar del impacto de la obra fichteana, no hay evidencia en Panamá de investigaciones o publicaciones de la filosofía de la libertad de Fichte como señalamos en el estado de la cuestión.

La Doctrina de la Ciencia de Fichte, específicamente su filosofía de la libertad ha enfrentado la carencia de investigaciones que permitan a los estudiantes de filosofía tener referencias previas y antecedentes que futuras investigaciones. De tal manera, que tengan como punto de partida las dificultades que muestran esta investigación al solo tener acceso a investigaciones en el ámbito internacional.

En el transcurso de esta investigación, pude percatarme de lo poco que se conoce en Panamá sobre Fichte. Tal vez algunos profesores conocen su obra, sobre todo se conoce a partir de las interpretaciones que hizo Hegel del sistema fichteano. Esto ha causado que se pierda el sentido del valor práctico de la doctrina fichteana, se desvalorice su legado y se desconozca la importancia que tiene la libertad dentro del desarrollo del sistema fichteano.

En este contexto, esta investigación busca aportar al ámbito local de la filosofía en Panamá, valorar la contribución de Fichte en campos como la ontología. El estudio sobre la filosofía de la libertad de Fichte desde una aproximación ontológica permitirá comprender los fundamentos sobre los que Fichte expone el desarrollo del conocimiento y de la realidad. A su vez, se pretende aportar al espacio bibliográfico de los estudiantes de filosofía y humanidades al conocer la obra de Fichte para que realicen nuevas investigaciones a partir de la filosofía de Fichte como antecedente. El desarrollo de otros trabajos de investigación persigue el mismo propósito de contribuir a pensar desde Fichte la realidad.

Hipótesis

El planteamiento del problema nos lleva a formular la hipótesis de la investigación: La libertad es una condición necesaria para el desarrollo de los fundamentos prácticos de la doctrina de la ciencia de Johann Fichte.

Marco teórico

En el estado de la cuestión, se mencionan brevemente algunos estudios considerados para la investigación. El marco teórico presenta la obra principal de Fichte: *Fundamentación de la doctrina de la ciencia* (1794). Además, de otros escritos secundarios: *Sobre el concepto de Doctrina de la ciencia* (1794) y *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* (1797).

En primer lugar, se encuentra *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia* (1797) publicada por la editorial Sarpe en 1984. Esta breve obra es una respuesta a

las críticas que recibe la *Doctrina de la ciencia* de 1794. En esta se aclaran las dudas en torno a las ideas expuestas en su doctrina. La primera introducción está dedicada a estudiantes e interesados en la filosofía. Aclara los objetivos y fundamentos de su doctrina; aborda temas como la experiencia, la libertad y la razón; finalmente, expone las diferencias entre idealismo y el dogmatismo. Por otra parte, la segunda introducción está dedicada a lectores que ya tienen un sistema filosófico. Expone cuestiones como: la validez de su doctrina, el yo, la conciencia, la intuición intelectual, el idealismo trascendental y la influencia que tiene la filosofía kantiana en su doctrina. Utilizaremos esta obra dentro de nuestra investigación para exponer conceptos fundamentales que permiten comprender el concepto de la doctrina de la ciencia.

En segundo lugar, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia o de la llamada filosofía*, escrita en 1794 y publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en el 2009, es la primera obra en la que Fichte presenta su sistema filosófico con el nombre doctrina de la ciencia. La obra se divide en tres partes: la primera explica el significado de la doctrina de la ciencia en general; la segunda, expone el concepto de la doctrina de la ciencia, y la tercera realiza una división hipotética de su doctrina. Es un escrito dedicado a sus estudiantes de la Universidad de Jena y amigos con el objetivo de recibir críticas sobre su sistema para, posteriormente, publicarlo de forma completa. Esta obra nos permitirá comprender cómo se estructura conceptualmente la doctrina fichteana, también, se exponen conceptos que nos ayudarán a responder a la cuestión sobre ¿qué es la doctrina de la ciencia?

En tercer lugar, la *Fundamentación de la doctrina de la ciencia* de 1794 es el primer escrito donde Fichte presenta los fundamentos de su doctrina. Este es un escrito incompleto dedicado a sus estudiantes como parte de sus clases en la Universidad de Jena. Se divide en tres partes: la primera comprende los tres principios fundamentales de su doctrina que

permiten comprender el sentido de conceptos como el *yo*, el *no-yo*, la libertad y la dialéctica; la segunda, el fundamento teórico donde expone el primer teorema de la doctrina; y la tercera, el fundamento de la ciencia de lo práctico donde expone los próximos siete teoremas de la doctrina. Esta última parte de la obra es en la que se fundamenta la libertad dentro de la doctrina fichteana. Este escrito nos servirá para la exposición de la dialéctica, los fundamentos prácticos de la doctrina fichteana y el concepto de libertad.

Además de las obras escritas por Fichte, utilizaremos otros estudios sobre Fichte como fuentes secundarias: *La filosofía del idealismo alemán: Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling* escrito por José Luis Villacañas Berlanga y publicado por la editorial Síntesis en Madrid de 2001. Este libro es un manual de historia de la filosofía que dedica sus dos primeros capítulos a exponer la historia de la filosofía fichteana. Explica los antecedentes del idealismo alemán presentes en la filosofía de Jacobi y Reinhold. Seguido, describe los primeros escritos de Fichte como *La crítica de toda revelación*. Finalmente, dedica todo el segundo capítulo a una exposición del sistema fichteano creado en Jena, aquí presenta temas importantes como los fundamentos del sistema, la ética, el derecho natural y la religión. Utilizaremos esta obra como una referencia para exponer el contexto en que Fichte redacta su doctrina.

Continuamos con *Leer a Fichte*, escrito por Günter Zöllner y publicado por la editorial Herder en Madrid de 2015. Es un extenso ensayo, dividido en siete partes, que ofrece una introducción al pensamiento de Fichte. El autor narra la historia de la vida y obra del filósofo alemán. Señala el lugar que ocupa Fichte en la filosofía kantiana y en el idealismo alemán. Zöllner expone el sistema filosófico fichteano con sus modificaciones en torno a una doctrina estrictamente científica y culmina con una sinopsis sobre la actualidad y el futuro de las investigaciones en torno a la filosofía fichteana. Durante todo el escrito se presta atención a la posibilidad y realización de la libertad como fundamento del saber humano en la filosofía

de Fichte. Este escrito nos permitirá comprender los acontecimientos más relevantes que influyeron en el desarrollo de la filosofía fichteana.

Finalmente, consultamos *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*, una de las obras más recientes sobre Fichte escrita por Virginia López-Domínguez. Esta obra fue publicada por la editorial RAGIF en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en 2020. Es una reedición de uno de los primeros estudios en español sobre la vida y obra de Johann Fichte. En este libro, se realiza una detallada descripción de los acontecimientos más importantes de la vida de Fichte desde su infancia hasta su muerte en 1814. Inicia con una aproximación biográfica a sus primeros años de vida y formación intelectual. Describe acontecimientos importantes como la asistencia de Fichte a la escuela de *Pforta* o su encuentro con Immanuel Kant. Además, se abordan temas como el origen de su Doctrina de la Ciencia, la polémica del ateísmo y culmina narrando el cambio del pensamiento fichteano a partir de 1800 y que lo llevaría a desarrollar su “pensamiento político”. Este último escrito nos ayudará a exponer el desarrollo de la obra fichteana y el impacto de esta en la historia de la filosofía

CAPÍTULO II. ITINERARIO INTELECTUAL

Preliminares

La filosofía de Johann Gottlieb Fichte es el comienzo de una de las corrientes de pensamiento más importantes de toda la historia de la filosofía, el idealismo alemán. Partiendo de la filosofía de Immanuel Kant, uno de los filósofos más ilustres, Fichte inicia una serie de sistemas y movimientos que reflexionan en torno al “yo” como fuente originaria de todo el ser cósmico. Esta reflexión lo llevará, a lo largo de toda su vida, a la creación de una *Wissenschaftslehre*, es decir, doctrina de la enseñanza o doctrina de la ciencia, explicada a través de la dialéctica del “yo”.

El siguiente capítulo describe los aspectos más importantes de la vida y obra de Johann Gottlieb Fichte porque consideramos que para lograr un análisis del fundamento de una filosofía de la libertad en la doctrina fichteana es imperativo la comprensión de la vida del autor, el contexto en el que desarrolla su obra y los antecedentes de su filosofía. Pues, estos aspectos influyeron de forma profunda en el desarrollo del pensamiento fichteano y orientarían sus reflexiones hacia el desarrollo de una doctrina de la ciencia. Además, el contenido de este capítulo permitirá la comprensión de la notable influencia que tuvieron diversas situaciones y momentos de su vida en el desarrollo de su filosofía y que impactaron significativamente su pensamiento; relaciones intelectuales que logró establecer con grandes pensadores de la época como Friedrich Schiller, Friedrich Schelling, Caroline Böhmer, quienes lo hicieron parte de “El círculo de Jena”.

Examinaremos los antecedentes base en el desarrollo de la obra de Fichte. Por último, se describe la creación y contenidos de las obras más relevantes, en cuyas páginas se encuentra el desarrollo de una filosofía de la libertad. La información del siguiente capítulo se basa en las investigaciones biográficas sobre el filósofo: *Leer a Fichte* (Günter Zöllner, 2015); *Fichte la libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral* (2015); *Fichte el*

absoluto y la libertad (Guido Frilli, 2016) y *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo* (Virginia López Domínguez, 2020).

Orígenes e infancia

Johann Gottlieb Fichte nació el 19 de mayo de 1762. Según autores como Dilthey (1951) o López-Domínguez (2020) su lugar de nacimiento estaba en el municipio de *Rammenau* en la región de Alta Lusacia localizada en el Sacro Imperio Romano Germánico. Geográficamente Alta Lusacia es una región histórica, conocida hasta la actualidad en alemán como *Oberlausitz*, que en el siglo XVIII ocupaba los estados de Sajonia y Brandenburgo, pertenecientes a lo que hoy conocemos como Alemania, y algunas tierras de la actual República de Polonia. Frilli (2016) describe que para el siglo XVIII esta región era un territorio agrícola caracterizado por sus pueblos repartidos con típicas casas de madera y se encontraba bajo el control feudal del ducado de Sajonia.

Un año después de la muerte del filósofo, por disposición del Congreso de Viena, este lugar pasó a ser parte del reino de Prusia. Actualmente, el lugar de nacimiento de Fichte forma parte de los territorios alemanes que se encuentran cerca de la frontera con Polonia y República Checa. Se caracteriza por las grandes minas de lignito que fueron excavadas en el siglo XX y que, con el paso de los años, se han convertido en lagos.

El padre de Johann se llamaba Christian Fichte. Según las investigaciones realizadas por Virginia López Domínguez (2020), Christian era un tejedor de cintas, aprendiz de un hombre portugués conocido como Pulsnitz. Durante sus trabajos con Pulsnitz se enamora de la madre de Johann, quien era la hija de su mentor, María Dorothea. Con respecto a la formación de la familia Fichte, se desconocen las fechas exactas del matrimonio. Y en relación con los hijos del matrimonio, no hay en las obras consultadas un acuerdo sobre la cantidad de hermanos que tuvo el filósofo. Zöllner (2015) describe que Johann es el primero de los diez hijos de este matrimonio; Riviera de Rosales (2015) y López-Domínguez (2020)

señalan que Johann realmente solo tuvo siete hermanos; y, por otra parte, Frilli (2016) menciona que eran ocho hermanos. Por tal razón, no queda claro cuántos hermanos tuvo. Se presupone que eran entre siete y diez hermanos nacidos del matrimonio entre Christian y María.

El niño Fichte creció en un ambiente protestante rural en una región agrícola, como ya se mencionó. Durante sus primeros años de infancia acostumbraba a aprender cuestiones de la Biblia, asistir a la iglesia y tener un profundo contacto con la naturaleza. Estos tres sucesos se conocen como sus primeras fuentes de aprendizaje. Según Frilli (2016), durante su infancia, Fichte no asiste a ninguna institución escolar debido a la falta de recursos económicos en su familia. Por esto, todavía a los ocho años el futuro filósofo no sabía ni leer ni escribir. Además, esta inestabilidad económica provoca que desde una corta edad Johann trabajara como cuidador de gansos para apoyar en los gastos del hogar.

López-Domínguez (2020) nos cuenta que este contexto llega a impactar de forma significativa la vida del filósofo alemán porque desde muy pequeño surgiría dentro de sí la conciencia de ser hijo del pueblo, idea que encubará hasta una edad adulta en sus obras de pensamiento político. Por otra parte, en la biografía redactada por su hijo, se refiere que durante esta etapa de su vida lee la historia de Sigfrido. Esto genera gran impacto en él y lo lleva a desarrollar un gran interés por las obras heroicas. Algunos autores dudan sobre la veracidad de este acontecimiento y por eso no es mencionado en otras biografías consultadas.

Estos son los datos más relevantes que se conocen de los primeros años de vida del Fichte. Se señala en las obras consultadas que probablemente su vida hubiera sido común y simple dentro del ámbito rural si no hubiese sido por una visita del Barón Ernest Haunold von Miltitz a *Rammenau*. Esa visita cambió por completo su destino. Cuando Fichte tenía diez años, el chambelán imperial y lugarteniente de la guardia del príncipe elector de Sajonia

decide visitar al conde Hoffmann, primo suyo propietario del feudo de donde vivía Johann. Simultáneamente, considera aprovechar la oportunidad para escuchar los famosos sermones de Wagner, pastor del pueblo. Desgraciadamente para el barón, y afortunadamente para Fichte, su visita se retrasó a causa de un accidente en el camino hacia Rammenau. Este retraso provoca que Miltitz llegue tarde y no logre escuchar el sermón del pastor. Para evitar cualquier tipo de decepción, Hoffman solicita al niño Fichte que recite al barón los argumentos expresados por el pastor en la iglesia. Miltitz queda sorprendido porque, a pesar de su analfabetismo, el niño logra recitar el sermón con destreza, memoria y convicción. En consecuencia, desde ese día el barón decide hacerse responsable de los gastos y la educación de Fichte.

A los diez años, Fichte abandona la casa de sus padres y se muda al castillo de la familia Miltitz ubicado en la región de Meissen, Sajonia. No obstante, a pesar de la gran oportunidad, Johann desarrolla sentimientos de soledad y desamparo dentro de la mansión a causa de la separación de su familia. Al notar esto, el Sr. Miltitz decide darlo en adopción al pastor Gotthold Leberecht Krebel y su esposa. Por esto, Fichte se muda al municipio de Niederau, Sajonia, en donde recibe educación por el pastor y el barón Miltitz continúa haciéndose responsable de sus gastos.

Juventud y formación académica

La familia Krebel se encarga de su educación hasta el 4 de octubre de 1774 cuando ingresa a la escuela Pforta en Naumburg. Esta era una escuela pietista donde se resaltaba el estudio de lenguas antiguas y modernas, matemáticas, retórica, historia y filosofía (Frilli, 2016). Esta institución estatal era considerada en Alemania como “el centro de formación de élites” (López-Domínguez, 2020, p. 40). Los alumnos que ingresaban a *Pforta* eran parte de los altos estratos sociales. Entre algunos de los alumnos más relevantes que estudiaron lenguas antiguas (Zöller, 2015) en esta escuela se encuentran Friedrich Gottfried Klopstock,

Gotthold Ephraim Lessing, Georg Friedrich Phillip Freigerr von Handenberg (conocido artísticamente como Novalis) y, posteriormente, el gran Friedrich Nietzsche. Además, como institución desempeñó un rol fundamental en cuestiones de administración del Estado alemán y en el estamento religioso.

Las investigaciones realizadas describen que, meses antes del ingreso de Fichte a Pforta, falleció Ernest Miltitz en Pisa, Italia, a causa de una enfermedad pulmonar. A pesar de esto, la familia del barón continuó haciéndose responsable de los estudios de Johann junto a Erasmus von Hardenberg, quien era amigo y testaferro del barón Miltitz y padre del famoso poeta Novalis.

El ingreso de Fichte a Pforta es el primer momento relevante en su formación académica porque el carácter pietista de la institución llega a influir en el desarrollo de su pensamiento. Para esto es necesario recordar ¿qué es el pietismo? Y ¿qué influencia tuvo en la sociedad alemana?

Abbagnano (2004) describe que el pietismo es una reacción en contra de la ortodoxia protestante que surgió especialmente en Alemania en la segunda mitad del siglo XVII. Este movimiento es una crítica ante el desarrollo de la Reforma que tenía como objetivo volver a las tesis originarias de la reforma protestante como la libre interpretación de la Biblia: la negación del culto externo o la negación del valor de las denominadas obras de la naturaleza. Esta última característica es la que causa que instituciones educativas como *Pforta* adquieran un método de “enseñanza de carácter práctico y utilitarista” (Abbagnano, 2004, pág. 817).

Este movimiento logró influir de forma significativa en la sociedad alemana, al punto que es poco común encontrar a algún intelectual del siglo XVIII que no haya sido influido directa o indirectamente por las ideas pietistas. La notable influencia del pietismo llegó a convertirse en “un patrón mecánico, en un conjunto de técnicas expiatorias, como rezos, prácticas devotas, sermones y, sobre todo, una torturante y meticulosa fiscalización

interior” (López-Domínguez, 2020). De ahí que escuelas como *Pforta* utilizaran dentro de sus métodos de enseñanza la mecanización y reglamentación de la piedad que derivaba en la imposición de una estricta-fanática disciplina.

Bajo este contexto, ingresa Fichte a *Pforta* y, aunque él expresó en diversas ocasiones que consideraba no haber sido influido por las ideas pietistas de la escuela debido a su fortaleza y carácter, se conoce, gracias a lo escrito en su *Diario*, que los métodos usados en esta institución causaron constantes exámenes de conciencia realizados de forma estricta y rigurosa. Esto ha llevado a algunos investigadores a cuestionarse sobre si estas constantes revisiones de su conciencia fueron causadas a partir de su entrada a *Pforta* o si la disciplina solamente intensificó un rasgo que ya existía en él antes de su ingreso a la escuela.

La extrema disciplina presente en la institución provocó que durante su etapa escolar Fichte se revelara ante las injusticias cometidas por sus maestros. No obstante, llega un momento en la vida del adolescente cuando no logra soportar las diversas humillaciones. A partir de esto y bajo las influencias de la lectura de *Las aventuras de Robinson Crusoe*, comienza a soñar con la posibilidad de vivir en soledad y educarse. En consecuencia, elabora un plan para escaparse de la escuela y viajar a Hamburgo y posteriormente a América.

López-Domínguez (2020) describe que este plan nace a partir de la estricta disciplina recibida por los profesores y autoridades de *Pforta*, mientras que otros como Rivera de Rosales (2015) expresan que su decisión fue tomada por las humillaciones recibidas por parte de sus compañeros por ser pobre. Finalmente, se conoce que las inseguridades y temores con respecto a su familia y las consecuencias de su fuga impiden que este plan se lleve a cabo. Cuando decide regresar al colegio, un empleado que había sido enviado en su búsqueda lo encuentra y lo lleva a donde el rector. En las oficinas del rector, Fichte logra conmovier a las autoridades con argumentos que justificaban los motivos de su fuga y se libera de todo castigo. A causa de esto, se le asigna un nuevo compañero de habitación

llamado Meinecke. Fichte logra desarrollar una buena amistad con él y desde ese día solo se preocupó por culminar sus estudios.

López-Domínguez (2020) menciona que los estudios del autor en *Pforta* duraron seis años. Sin embargo, la formación académica recibida en esta escuela no tuvo gran influencia en los pensamientos del filósofo, realmente fueron sus lecturas personales las que formaron sus ideas que posteriormente expresaría en su filosofía. Algunos de los pensadores más importantes que cautivaron a Fichte fueron Bürger, Wieland, Klopstock y Lessing. De estos cuatro, los más importantes fueron Klopstock y Lessing. El primero por brindarle los elementos que lo llevarían a valorar el idioma alemán y el segundo por influir en sus ideas sobre la fe y la razón, pues es gracias a una parábola de Lessing que Fichte logra pensar la fe sin condiciones. El impacto de estos pensadores queda evidenciado en su trabajo final de la escuela donde escribe sobre el buen uso de los preceptos de la poesía y la retórica.

Vida universitaria

En 1780, Fichte ingresa a la Facultad de Teología de la Universidad de Jena, ubicada en Turingia en el centro-oeste de la actual Alemania. En esta universidad, decide realizar sus estudios en teología con el objetivo de convertirse en un pastor evangélico (Riviera de Rosales, 2015). Durante esta etapa, asiste a cursos de lógica, filología griega y derecho. Sin embargo, sus estudios en Jena no duraron mucho debido a su inestabilidad económica. Por esto, Riviera de Rosales (2015) señala que al año siguiente se traslada a la Universidad de Wittenberg como acompañante de un aristócrata que estudiaba derecho con el objetivo de asistir a algunos cursos de su interés. Esto tampoco duró y finalmente, ese mismo año, decide cambiarse a la Universidad de Leipzig a continuar sus estudios en teología protestante (Zöller, 2015), desde 1781 hasta 1784. Al mismo tiempo que decide cambiarse de universidad, comienza a dictar tutorías que, según se describe, lo distrajeron de algunas de sus prioridades académicas. Durante este tiempo vuelven las angustias y miserias

económicas a la vida de Fichte porque la familia Von Miltitz suspende los recursos económicos que le brindaron desde su infancia. Por esto, buscaría diversas opciones para solucionar sus problemas económicos, algunas de estas fueron: solicitudes de becas, visitas a casas de personas de alto nivel económico con el objetivo de conseguir trabajo brindándoles sus servicios y utilizar recursos desesperados para asistir a clases como acompañar a estudiantes nobles a otras universidades.

A pesar de sus esfuerzos, durante estos años no logró culminar sus estudios en ninguna de las dos universidades, sobre todo por las dudas surgidas en él con respecto a la carrera que había elegido. López- Domínguez (2020) describe que la evidencia de sus dudas se encuentra expresada en una carta enviada al profesor Pezold fechada el 26 de noviembre de 1787. Además, menciona que después de su salida de la universidad, la vida del autor se vuelve cada día más miserable. Esto provoca que entre en una etapa de pesimismo, desilusión y angustia que lo induciría a rendirse ante las dificultades, pues, desarrolla la idea de que la libertad humana no existe y que todo está determinado por el destino. En consecuencia, intentará suicidarse, pero afortunadamente fallará en sus intentos.

Posterior a estos intentos de renunciar a su vida, Fichte toma la decisión de seguir adelante a pesar de las dificultades que lo afectaron severamente psicológica y socialmente. Es en este momento de su vida, comienzan a fortalecerse en él las ideas deterministas que iniciaron durante su etapa universitaria. Nos narran las distintas biografías consultadas que estas ideas deterministas inician en el filósofo cuando descubre la obra *Alexander von Joch. Recompensa y castigo según las leyes turcas* escrita por Karl Ferdinand Hommel, profesor de derecho en la Universidad de Leipzig en 1770. En este libro, realiza una exposición de su tesis sobre el libre albedrío como un error y, dentro del apéndice de la obra, expone una teoría de las mónadas influenciada por la filosofía de Gottfried Wilhelm Leibniz. Estas dos ideas principales son las que influirán en la vida de Fichte y en el desarrollo de su

pensamiento a partir de un determinismo que niega absolutamente la existencia de la libertad humana.

Riviera Rosales (2015) afirma que, desde diciembre de 1787 hasta junio de 1788, Fichte consiguió trabajo como preceptor en Leipzig. No obstante, esto no le brindó los recursos suficientes para estabilizar su economía. Al respecto, López-Domínguez (2020) nos dice que para mayo de 1788 ya se le habían agotado los recursos económicos. Estos tiempos difíciles en la vida de Fichte llegan a su fin el 19 de mayo de 1788, día de su vigésimo sexto cumpleaños. La vida le brinda una segunda oportunidad para salir nuevamente de sus inestabilidades económicas, pues ese día recibe la carta de un amigo² en la que le propone trasladarse a Zúrich para convertirse en el preceptor de los hijos del Sr. Ott, un pudiente hotelero de la época.

Primeros años de su vida profesional, entre Zúrich y Leipzig

El 1 de septiembre de 1788, Fichte inicia su etapa como preceptor en Zúrich, una ciudad del siglo XVIII en la antigua Confederación Suiza, actualmente conocida por el mismo nombre. Durante esta etapa de su vida, Fichte no disfruta su trabajo porque le parece una labor poco atractiva a causa de los comportamientos de los niños y las exigencias impuestas que limitaban sus métodos de enseñanza. A pesar de esto, aprovecha este momento de su vida para acceder a un ambiente intelectual de carácter “progresista” (López-Domínguez, 2020, pág. 47) que le permite conocer las ideas de autores como Jean Jacques Rousseau, Klopstock, Johann Heinrich Pestalozzi y Charles Louis de Secondat (Montesquieu). Algunas de las obras más importantes que lee son: *Emilio* (1762); *Contrato social* (1762); *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* (1755) y *El espíritu de las leyes* (1748).

² Según la información descrita por López-Domínguez (2020) el nombre de este amigo es Weisse y era un poeta. Sin embargo, este dato no es mencionado en el resto de las investigaciones biográficas sobre Fichte a la que hemos consultado y desconocemos el nombre completo de este personaje.

Además, nos dice que, durante su estadía en Zúrich, logra desarrollar una relación de amistad con Johann Kaspar Lavater, un predicador, quien le brinda la posibilidad de relacionarse con la élite suiza. En una ocasión, gracias a una invitación de su amigo, el filósofo logra participar de una reunión en la casa de Johann Hartmann Rahn, cuñado de Klopstock y padre de Marie Johanna Rahn, su futura esposa. Las relaciones sociales que el autor logra establecer durante su constante participación en distintas reuniones le permiten postularse a trabajos de alto nivel. En ese momento, desaparecen de su vida toda aquella miseria que lo persiguió por algún tiempo y comienza a soñar con la posibilidad de obtener empleo en lugares como la corte danesa, la corte de Wurtemberg, la corte de Lisboa, el ministerio de Copenhague, etc. Simultáneamente, el surgimiento del amor entre él y Marie Johanna le permiten desarrollar pasiones que se consideran fundamentales durante su proceso de maduración y crecimiento personal.

Consideramos importante resaltar que, gracias a la correspondencia entre Fichte y Johanna se sabe que, durante este momento de su vida, las ideas deterministas continúan fortaleciéndose en su mente llevándolo incluso a defender el determinismo dentro de las múltiples reuniones a las que asiste.

Uno de los personajes más importantes con el que Fichte mantuvo diversos debates sobre el determinismo fue G. Nik Achelis, teólogo anfitrión de múltiples reuniones de la élite a las que Fichte frecuentaba. López Domínguez (2020) menciona que otra de las cuestiones surgidas durante estos tiempos es la fuerte insistencia del filósofo por llevar sus ideas al acto, desarrollando un tipo de activismo que propone actuar independientemente de la inexistencia de la libertad o felicidad.

Fichte llega a considerar que actuar es una pasión y necesidad que se encuentra dentro de uno mismo y si existiera algo como la felicidad esta aumentaría con las acciones. Llega a considerar que una pasión surge a partir de la demostración de que “el mundo

funciona al margen del libre albedrío. Dominado por un ciego mecanicismo” (López-Domínguez, 2020). Estos pensamientos lo llevan a cuestionar las verdades racionales y verdades del corazón de las que ya había tenido dudas cuando realizó sus lecturas de Lessing. Además, las diversas correspondencias obtenidas durante esta etapa de la vida de Fichte nos muestran que en esos momentos brinda fundamental atención a conceptos como destino y carácter³, ya que se encontraba profundamente reflexivo en torno a su futuro y obsesionado con autodeterminarse bajo ciertos principios morales.

Terminado su período como preceptor en la casa de los Ott, Fichte culmina sus labores en Zúrich. Desgraciadamente, contrario a lo que había pensado, aquellos trabajos nunca llegaron a concretarse. Se vio obligado a viajar de regreso a Leipzig donde comenzarían nuevamente días de miseria y angustia, acompañados de nuevos fracasos. Inicialmente, con su regreso a Leipzig logra en julio de 1790 redactar su primer escrito titulado *Aforismos sobre religión y deísmo*. Por otra parte, se menciona que comenzará la elaboración de distintos proyectos como la fundación de una revista dirigida especialmente a mujeres. Con el propósito de formar un gusto literario público escribe su única novela, *El valle de los amantes*. También se postula a distintos cargos laborales que había soñado. Todos estos proyectos serán un fracaso para Fichte; su revista fue cancelada por falta de público; su novela no se publicó y no logró obtener ninguno de los empleos a los que había aplicado.

Entrar nuevamente en una etapa de miseria y angustia, lo llevan a considerar por segunda vez la idea de convertirse en pastor. Así, se pondrá en contacto con el presidente del Consultorio de Sajonia. No obstante, su carácter y personalidad crean dudas en los mandatarios ante la posibilidad de que Fichte no cumpla la labor con la ortodoxia debida. Por tanto, rechazan su solicitud para convertirse en pastor. Esto lo lleva a planear un viaje al extranjero, pero antes recuerda su compromiso con Johanna y decide enviarle una carta en

³ Traducidos del alemán *schicksal* y *charakter*

la que expresa su sentimiento de no ser digno para ella debido a sus fracasos. Consideraba que concretar su compromiso en Zúrich sin nada que ofrecerle sería algo indigno, por lo que le pide un tiempo para lograr desarrollar su nombre profesionalmente y convertirse en el hombre que ella merece.

Las investigaciones consultadas mencionan que su época en Leipzig fue difícil y crucial para la formación de su carácter. Además, las experiencias vividas allí lo llevarían a descubrir la filosofía, su verdadera vocación. Para agosto de 1790, logra conseguir otro preceptorado que le cambiará la vida, pues su nuevo alumno se encontraba profundamente interesado en aprender sobre el criticismo, una nueva filosofía que se difundía por Alemania. Este preceptorado lo obliga a leer la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. López- Domínguez (2020) menciona que inicialmente la lectura no genera gran interés en el filósofo, pero después de profundizar logra impactarse y cautivarse con las ideas expresadas en esta nueva filosofía que le brinda las respuestas que tanto anhelaba para su conflicto entre fe y racionalidad. Immanuel Kant cambiará por completo la forma de pensar de Fichte.

A la luz de la filosofía kantiana, encuentro con Immanuel Kant

Como hemos señalado, la lectura de los escritos de Kant constituye un quiebre en el pensamiento de Fichte. López-Domínguez (2020) expone que, después de estudiar toda la obra kantiana, el filósofo deja a un lado las ideas deterministas, considerándolas incluso como peligrosas, y comienza a desarrollar dentro de sí nuevos pensamientos en torno a temas como la libertad o la política. Kant es el despertar de todas aquellas preocupaciones que Johann había tenido en su interior desde su juventud y, junto a las previas lecturas que había hecho de J. Rousseau, comienza a reformular su concepción sobre la libertad. Además, este encuentro con el criticismo kantiano es el origen de la futura doctrina de la ciencia fichteana.

A partir de este acontecimiento, la vida de Fichte se concentrará en estudiar de manera integral la obra kantiana con el objetivo de difundirla y enseñarla. Una de las primeras acciones realizadas en esta etapa es la redacción de una investigación sobre la *Crítica de la facultad de juzgar*. En su correspondencia de 1790, enviada a Weisshuhn informándole sobre la culminación de su escrito, le pide su opinión al respecto y le solicita ayuda para encontrar editores que publiquen su investigación. Sin embargo, actualmente se conoce que este escrito nunca fue publicado. Ese mismo año, luego de haber finalizado su preceptorado, logra obtener otro preceptorado en la casa de los condes Plater.

A causa de esto, se ve obligado a viajar a Varsovia, Polonia, para cumplir con su trabajo. Su labor en este lugar durará poco tiempo, puesto que surgen inconformidades producto de las altas exigencias y límites a su metodología de enseñanza. Esta situación causaría un conflicto entre el autor y la condesa Plater que provocaría amenazar con acudir a los tribunales. Finalmente, el conflicto es resuelto porque los condes le brindan una valiosa indemnización a Johann, que será fundamental en su vida, ya que, gracias a este dinero logra viajar para conocer a aquel gran intelectual que había modificado su forma de pensar.

El 1 de julio de 1791, Fichte llega a Königsberg con el objetivo de conocer a Kant. Inicialmente decide asistir a los cursos del filósofo y conocer más sobre su pensamiento. Sin embargo, al poco tiempo se desilusiona y expresa en una carta dirigida a Wenzel que sus expectativas sobre Kant no habían sido cumplidas porque sus cursos resultaban poco útiles en comparación con sus escritos. Inconforme con esta situación, Fichte decide no rendirse y busca otras formas de conocer a su maestro. Esta labor fue complicada porque, según las investigaciones, establecer relaciones sociales con Kant era algo realmente complejo debido a ciertas características personales que lo alejaban de la mayoría de las actividades sociales. A pesar de esto, Fichte decide que la mejor forma de acercarse a el maestro era a través de su intelecto. Por tanto, entre el 13 de julio y el 18 de agosto de 1791, redacta un breve escrito

titulado *Ensayo de una crítica de toda revelación*. El mismo día que finaliza la redacción de este ensayo se lo envía a Kant junto a una carta en la que le expresaba su admiración (López-Domínguez, 2020).

Meses después de este acontecimiento, cuando Kant lee los escritos que Fichte le había enviado, logran reunirse para conversar. López-Domínguez (2020) describe que en su *Diario* el autor relata que el filósofo al que tanto admiraba permaneció indiferente y distante a discusiones filosóficas. Además, expresa que durante su encuentro no logró obtener respuestas a las dudas que tenía, pues, lo único que le brindó Kant fueron recomendaciones sobre una relectura de *la Crítica de la facultad de juzgar* y una visita al predicador de la corte de Schultz. No obstante, este no sería su único encuentro. Tiempo después, vuelven a reunirse y, sorprendentemente, la perspectiva de Fichte cambia por completo porque, en esta nueva reunión logró ver en Kant a un hombre agradable y espiritual que sí representaba ese gran espíritu presente en su obra.

Las tertulias entre estos filósofos permiten el desarrollo de una muy estrecha relación, demostrada gracias a diversas acciones en las que Kant brinda su apoyo a Fichte como la solicitud a sus editores para que publicaran el *Ensayo de una crítica a toda revelación*, su apoyo durante futuros momentos de inestabilidad económica y sus recomendaciones para que, por medio de Johann Schultz, lograra conseguir un preceptorado en Dantzig (actual ciudad Gdańsk en Polonia) con el conde de Krockow.

Con respecto a la publicación de su ensayo, Kant realiza las recomendaciones necesarias para su publicación en mayo de 1792, pero por error del editor la obra fue publicada de manera anónima y sin prólogo (Riviera de Rosales, 2015). Este acontecimiento provoca confusiones en el público y, por algún tiempo, la mayoría de los lectores creyeron que este ensayo era la última crítica redactada por Kant.

Como consecuencia de este hecho, Kant toma la decisión de redactar una reseña sobre la obra en la *Gaceta Literaria de Jena* en donde deja claro que el verdadero autor de la obra es Johann Fichte. Esta declaración causa una rápida popularidad de Fichte por toda Alemania, pues, un elogio público del gran Immanuel Kant era suficiente para comenzar a popularizarse en todos los espacios intelectuales de la época. Por otra parte, como hemos mencionado, las recomendaciones de Kant brindan a Fichte la oportunidad de encontrar un nuevo trabajo.

El nuevo preceptorado le permite acceder a un ambiente “culto, agradable y privilegiado que le brinda los recursos necesarios (tiempo y dinero) para estudiar a profundidad lo que estaba sucediendo con el criticismo en Alemania” (López-Domínguez, 2020, pág. 63). Simultáneo a sus estudios sobre el criticismo, comenzaría la redacción de dos obras políticas: *La reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, publicada anónimamente en mayo de 1793 para la feria del libro de pascua (Riviera de Rosales, 2015) y *Contribuciones a la rectificación de los juicios del público sobre la revolución francesa*, publicada un mes después de la obra anterior.

Después de concluir su preceptorado, conseguir el dinero y el renombre filosófico que tanto deseaba, entonces, según Riviera Rosales (2015), en junio de 1793, regresa a Zúrich para cumplir con aquella promesa que le había hecho a Johanna. Se casan el 22 de octubre de 1793 y a partir de ese momento comenzaría una nueva etapa en la vida de Fichte, comenzará a formar las bases de su propio sistema filosófico. Johanna será su primera y única esposa, de este matrimonio nace Immanuel Hermann, quien se dedicó a la filosofía igual que su padre.

Riviera Rosales (2015) describe que, para mayo de 1793, se encarga a Fichte reseñar la obra *Enesidemo o Sobre los fundamentos de la filosofía de los elementos que el profesor*

Reinhold proporciona en Jena. Junto a una defensa del escepticismo frente a las pretensiones de la Crítica de la razón (1792). Por esto, luego de haber culminado sus investigaciones sobre el criticismo en Alemania decide leer las críticas de Karl Leonard Reinhold y Gottlob Ernst Schulze. Como resultado, el 11 y 12 de febrero de 1794, Fichte publica en *Allgemeine Literatur-Zeitung* dos escritos titulados *Meditaciones personales sobre la filosofía de los elementos* y *Reseña de Enesidemo*.

Su vida en Jena, el surgimiento de la Doctrina de la Ciencia

Profesor de la Universidad de Jena

Fichte llega a Jena por primera vez en 1794. Desde febrero hasta abril, se dedica a exponer por primera vez parte de su propia filosofía en la casa de su amigo Lavater. Estas lecciones contaban con una docena de invitados y tenían como objetivo ser el inicio de un programa para las futuras lecciones que dictaría en Jena sobre el concepto de su doctrina de la ciencia. En mayo de 1794, realiza la primera publicación de su doctrina bajo el título de *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. El 18 de mayo de ese mismo año, decide oficialmente mudarse a Jena, puesto que, Reinhold se retira de la Universidad de Jena para convertirse en profesor de la Universidad de Kiel y Fichte obtiene la cátedra de filosofía trascendental que estaba vacante gracias a una recomendación que Johann Wolfgang von Goethe, uno de los poetas más célebres de Alemania, hace por medio de una carta dirigida al curador de la Universidad de Jena, Voigt (Riviera de Rosales, 2015).

Desde el inicio, la contratación de Fichte en Jena causa conflicto entre las autoridades porque para esta época ya eran conocidas sus ideas sobre la revolución y la religión. No obstante, a pesar de esto, el duque de Weimar, Carlos Augusto, acepta su contratación. López-Domínguez (2020) nos dice que luego de conseguir la contratación, Fichte solicita un plazo para terminar su *Fundamentación de la doctrina de la ciencia* antes de ingresar

como profesor a la Universidad de Jena, esta solicitud le es negada por lo cual se ve obligado a iniciar sus clases inmediatamente. Al llegar a Jena, le toca enfrentar el desafío que implicaba reemplazar a Reinhold.

Afortunadamente, le tomo poco tiempo superar las expectativas. Llegó a conquistar y deslumbrar a todo aquel que escuchaba sus lecciones, incluso logró demostrar que su sistema filosófico era superior a las enseñanzas de Reinhold. Desde sus primeras lecciones, el auditorio se abarrotaba de estudiantes entusiasmados por escuchar lo que el filósofo tenía que exponer. Sus lecciones estaban caracterizadas por ser un llamado a estudiar nuestro interior y forzar a todos a pensar⁴.

Las exposiciones de su doctrina de la ciencia llegaron a generar interés en grandes intelectuales de la época como Johann Christoph Friedrich Schiller y Goethe. La primera parte de estas lecciones son publicadas en junio de 1794 con el título de *Fundamentación de la doctrina de la ciencia* y, posteriormente, su segunda parte se publica en julio-agosto de 1795. Algunos autores señalan que esta obra es el inicio del idealismo alemán.

Su estadía en Jena vino acompañada de un extraordinario desarrollo intelectual. Zöllner (2015) menciona que durante este período redacta diversas obras enfocadas en su doctrina de la ciencia. Algunas de ellas son: *Esbozo de lo característico de la doctrina de la ciencia en relación con la facultad teórica* (1795); *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (1796-1797); *El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia o Ética* (1798). Por otra parte, durante su primer verano en Jena, dictó las lecciones posteriormente publicadas bajo el título *El destino del sabio* (1794). Riviera Rosales (2015) menciona que, en 1795, Fichte, junto a Friedrich Immanuel Niethammer, funda una revista filosófica llamada *Philosophis Journal*.

⁴ López-Domínguez (2020) describe que un hombre llamado Steffens manifestaba esto sobre las clases de Fichte.

En 1796, continuó con la exposición de su *doctrina de la ciencia nova methodo* en los semestres de invierno de 1796-1797, 1797-1798 y 1798-1799. Estas lecciones fueron publicadas en su *Philosophis Journal* junto a *La primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia* en 1797

Conflictos en Jena

A pesar de su grandeza y popularidad, su personalidad no demoró en generar conflictos en la universidad. Se señala que, desde su llegada a Jena, distintos grupos conservadores estaban pendientes al primer error para atacarlo porque era considerado como un “peligro público, agitador político, predicador del jacobismo, el sansculottismo y la anarquía” (López-Domínguez, 2020, pág. 230). La exposición y publicación de sus *Lecciones sobre el destino del sabio* permite a sus enemigos confirmar las opiniones que se tenían sobre él porque en este expresa claramente su llamado a transformaciones sociales y a una moral laica. A partir de esto, en diversas ocasiones, amigos y conocidos le sugirieron ser precavido, entre quienes lo aconsejaron destaca Goethe que se siente comprometido al haberlo recomendado. Posteriormente, Goethe decide poner a Fichte bajo la protección del duque con el compromiso de no escribir obras políticas y evitar el tema durante sus lecciones.

Sin embargo, a pesar de todas las prevenciones, Fichte comete un error: al no contar con tiempo disponible en la semana, decide dictar sus lecciones sobre *El destino del sabio* los domingos por la mañana y, aunque escogió un horario que no interfiriera con las actividades sagradas, esto no fue suficiente para evitar el escándalo y conflictos con diversos grupos porque sus lecciones sí se realizaban a las mismas horas que el culto de la iglesia de Jena. Es así como el primer domingo de lecciones, los alumnos acuden de forma masiva al auditorio, pero encontraron las puertas cerradas. En consecuencia, salieron a las calles de Jena en modo de protesta.

Estas acciones causaron que se considerara a Fichte como un rebelde que desafiaba las leyes e irrespetaba el domingo como día de descanso. Además, se manifestó que el filósofo intentaba “sustituir las sagradas actividades con actividades laicas que eran un culto a la razón, en consecuencia, estaba promoviendo el ateísmo” (López-Domínguez, 2020, pág. 230). Y así surgieron múltiples reacciones en contra de Fichte.

Desde la *Revista Eudaeimonia*, se acusa al filósofo de ser una amenaza a la religión, al rey y a la constitución. Fichte fue etiquetado como un ateo que promovía cuestiones como el desorden estudiantil, el irrespeto a actividades sagradas, la blasfemia contra Dios, el odio contra el príncipe y la revolución. En consecuencia, el consistorio de Jena, el duque de Weimar y Goethe tuvieron que intervenir en defensa del autor. La vida de Johann se convierte en un mar de tensiones y amenazas hasta que el Senado Académico declara que las lecciones impartidas por el filósofo no desafiaban la ley ni irrespetaban las actividades sagradas, ya que, eran enseñanzas culturales y siempre que se realizaran lejos del horario sagrado, no había conflicto.

Librado de este conflicto, todavía se mantuvo en constantes disputas con diversas organizaciones estudiantiles como los hermanos negros, los constantistas y los unitistas, quienes rechazaban las enseñanzas moralistas del autor. Tiempo después, un grupo de estudiantes apreciados por Fichte deciden conformar un nuevo grupo estudiantil llamado “Los hombres libres” para exponer públicamente la violencia ejercida por el resto de las agrupaciones. Fichte, en diversas ocasiones, intenta conversar con las agrupaciones estudiantiles debido a sus acciones, hasta que un día, los líderes estudiantiles deciden comprometerse con eliminar sus agrupaciones si y solo si no se les castigaba por los actos cometidos.

A partir de este momento, López-Domínguez (2020) nos dice que Fichte se convierte en un mediador de negociaciones entre la corte, las autoridades universitarias y los

estudiantes. Desgraciadamente, en medio de sus intervenciones, nuevamente queda involucrado en otro conflicto que traerá como consecuencia el ingreso de un grupo de estudiantes a su casa durante una noche de las vacaciones de pascua. Este suceso afecta gravemente la vida del autor, pues genera inseguridad en él. Por tanto, viaja a Weimar a informarle al duque los hechos y solicitar un permiso para vivir a las afueras de Jena. Finalmente, logra mudarse a un castillo de *Osmannstädt*. No obstante, estas acciones no fueron suficientes porque continuaron surgiendo calumnias en su contra que llegaron a afectar su relación con Johanna. Tiempo después, las autoridades logran capturar a los culpables y expulsarlos de la universidad. Luego de esto, un grupo de estudiantes solicitó públicamente el regreso de Fichte a Jena.

Fichte decide regresar a la ciudad en donde vivirá tranquilamente durante un corto tiempo donde continuará con la enseñanza de su doctrina. Comienzan a surgir diversos críticos de su filosofía, a quienes Fichte se tomaba el tiempo de responder, ya que consideraba que las críticas lo ayudaban a perfeccionar su sistema. Al mismo tiempo, surgieron malas interpretaciones de su doctrina, una de las más destacadas fue la de Schiller en *Cartas a la educación estética del hombre* de 1795 a la que Fichte responde con *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía* con el objetivo de hacer correcciones sobre la exposición de Schiller y exponer los principios de una posible filosofía del arte fichteana.

También están las interpretaciones de Friedrich Schelling en *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* en 1794, *Sobre el yo como principio de la filosofía* en 1795 y *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* en 1795. En este último escrito el pensador expone diversas ideas sobre la filosofía de Fichte que llevan al filósofo a perfeccionar aún más su filosofía al reformular algunos conceptos en la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* y *La exposición de la doctrina de la ciencia* de 1801, esto para evitar las malinterpretaciones que se generaban. Además, hay que mencionar las

reacciones de algunos intelectuales de la época como Friedrich Schlegel, Novalis, Friedrich Schleiermacher y otros miembros del Círculo de Jena a los que Fichte responderá en 1800 con *El destino del hombre*⁵.

Acusación de ateísmo

Durante el invierno de 1797-1798, Fichte dedicó sus lecciones a exponer la aplicación de su doctrina de la ciencia en la religión. Como consecuencia de estas lecciones, un alumno llamado Friedrich Karl Forberg redacta un artículo titulado *Desarrollo del concepto de religión* y solicita publicarlo en el *Diario filosófico*. Inicialmente, el filósofo sugiere a su alumno no publicar el escrito por los peligros que implicaba, pero posteriormente decide no presionar y permite que lo haga público junto a un artículo propio llamado *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo* con ello intenta aclarar su postura con respecto al tema desarrollado en el escrito de Forberg.

En el instante que estos artículos fueron publicados, como era de esperarse, los lectores se alteraron con el contenido y surge uno de los conflictos más fuertes en la vida intelectual del filósofo: su acusación de ateísmo. Los lectores entran en grave conflicto con la idea de despersonalizar a Dios y surgen artículos como *Carta de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y Forberg* en los que se acusa fuertemente a ambos escritores de ateísmo y se les considera como un peligro para la universidad cristiana a la que asistían. Las acusaciones provocaron que el Consistorio de Dresde solicitara al principado de Sajonia y al príncipe la confiscación de los escritos y su prohibición en toda Alemania. Esta polémica fue algo sumamente complejo en la vida del autor, que no solo lo afectó a él, sino a otros intelectuales destacados.

⁵ Riviera Rosales (2015) menciona que dentro de este escrito también responde a las críticas que Jacobi realiza a su doctrina.

Se considera que esta polémica fue realmente una mala interpretación de las ideas de Fichte. Investigadores expresan que las verdaderas causas que generaron la polémica son difíciles de detectar porque existirían muchas razones que pudieron impulsar este suceso simplemente con el objetivo de perjudicar la reputación de Fichte. Entre las causas posibles se mencionan la envidia, motivos políticos, religiosos, etc. Para esta época en Alemania, existía una ley que prohibía difundir textos en contra de la religión y el Estado (Riviera de Rosales, 2015). Por tal razón, Fichte y Niethammer, como editores de la revista que publicaron los artículos, tenían la responsabilidad de impedir la publicación del artículo de Forberg.

No obstante, aunque Fichte no compartía las ideas expresadas en el texto de Forberg, sí tomó la decisión de no censurar el artículo porque creía en la libertad de expresión y sugirió a Forberg añadir notas aclaratorias que podrían haber impedido la polémica, pero este se negó a hacerlas. Por esto, cuando el artículo iba a ser publicado, Fichte toma la decisión de redactar rápidamente un escrito sobre los fundamentos teóricos de su filosofía de la religión, esto le impide dedicarle la extensión y el tiempo que deseaba como lo había hecho con la aplicación de su doctrina a la moral y al derecho.

Ante lo sucedido, el 29 de octubre de 1798, el alto consistorio de Dresde del príncipe elector de Sajonia denuncia el escrito de Forberg. El 8 de noviembre se envía una orden de confiscación de los escritos bajo el argumento de que contenían “afirmaciones ateas groseras” (Riviera Rosales, 2015, pág. 62) El 18 y 19 de diciembre los cuatro mecenas de la Universidad de Jena reciben un escrito del príncipe exigiendo la prohibición de las enseñanzas de Fichte y Forberg a la juventud porque difundían ideas ateas que atentaban contra el Estado. Este comunicado se aplicó a todas universidades a lo largo de Alemania. A causa de estos hechos, el filósofo comienza a plantearse la idea de abandonar la Universidad de Jena e irse a Berlín porque Federico Guillermo III había decidido ignorar las acusaciones

y expresó que le permitiría continuar sus enseñanzas en su ciudad, pues consideraba que Fichte no era peligroso y que sus ideas no tenían un real impacto en la sociedad alemana.

Zöllner (2015) menciona que, ante la polémica, Fichte no se retracta de sus ideas, simplemente se defendería a través de escritos como *Apelación al público* y *Escrito sobre la responsabilidad en la acusación de ateísmo*, ambos publicados en 1799. Riviera Rosales (2015) expone que, a pesar de los deseos del príncipe por prohibir la revista, finalmente, esto no sucede porque llegan a la conclusión de que prohibirla generaría más interés en la sociedad. La revista solo es prohibida en Hannover. Sin embargo, el príncipe, descontento con la situación, solicita castigar a ambos autores con la prohibición del ingreso de sus estudiantes a la Universidad de Jena. Fichte, inconforme con la situación, decide defenderse. El 22 de marzo de 1799, le comunica a Voigt, consejero de Weimar, que sus acciones habían sido dignas y que, si decidían castigarlo entonces renunciaría a su trabajo, haría que otros profesores renunciaran y crearía un instituto en donde se enseñara libremente.

Las amenazas del autor no fueron lo suficientemente consideradas, al contrario, Voigt decide convencer al duque y a Goethe de aceptar la renuncia de Fichte para eliminar la idea de que lo habían echado por su pensamiento. Por esto, el 2 de abril, Fichte recibe un escrito con un *post scriptum* que, en respuesta a su carta, se le solicita renunciar como castigo y de forma voluntaria. Fichte decide renunciar, ningún profesor renunció con él, ni siquiera Schelling, su seguidor para esa época. Ante esto, Fichte queda ante un futuro incierto. Tendría que pensar en sus opciones de traslado a Berlín o Francia.

Su vida en Berlín.

Después de esta grave polémica en 1799, Fichte solicita a Friedrich Schlegel su ayuda para mudarse a Berlín. Llega a Berlín de forma silenciosa sin querer llamar la atención. Sin embargo, según López- Domínguez (2020), cuando la policía descubre su llegada deciden vigilarlo y revisar constantemente su correspondencia. Menciona que en

ocasiones fue visitado por funcionarios para obtener información sobre sus intenciones en la ciudad. No obstante, Fichte nunca brindó información sobre sus intenciones hasta reunirse con el rey Federico Guillermo III. Cuando esto sucedió, entonces el rey le concedió asilo debido a que no le importaba el asunto del conflicto con Dios y consideraba a Fichte como un ciudadano pacífico.

Gracias a la ayuda de Schlegel, Fichte encuentra en Berlín un lugar seguro donde establecerse y, en poco tiempo, logra integrarse a la élite de Berlín. Riviera Rosales (2015) afirma que, al no existir una universidad en Berlín, entonces el filósofo se dedicó a la venta de sus libros y a dar clases privadas a ministros, políticos, diplomáticos, profesores, literatos, mujeres y comerciantes. También, ocasionalmente se presentaba en conferencias científicas. Simultáneamente comienza a relacionarse con la francmasonería, y en la primavera de 1800 fue admitido como miembro del Gran Oriente. En poco tiempo, se convirtió en el Gran Orador que ofrecía las conferencias dominicales. Gracias a estas relaciones sociales, Fichte comienza a ver la posibilidad de seguir exponiendo su doctrina a través de la masonería. Pensó que los miembros de la logia podían ayudarlo a crear un instituto modelo, pero por desgracia, sus deseos comenzaron a entrar en conflicto con el grupo y su intransigencia lo llevó a separarse de la logia.

Zöllner (2015) expone que, desde 1800, Fichte deja de ser valorado en el área científica. Los años siguientes de su vida se destacarán de forma popular en el campo pseudocientífico y filosófico. Por estos hechos, Schelling y Hegel se esforzaron por desplazar a Fichte de su liderazgo dentro de la filosofía poskantiana y presentar la doctrina de la ciencia de Jena como mera preparación histórica objetivamente superada, sus contribuciones originales y el desarrollo filosófico resultarían una cuestión simple. Hace setenta años que las investigaciones han hecho posible mirar a Fichte como un intelectual enfocado en la

filosofía sistemática que intenta mostrar y desarrollar original y experimentalmente sus enfoques e intentos para fundamentar el conocimiento.

A pesar de los conflictos, Fichte logró seguir adelante. Sus lecciones fueron muy exitosas y las autoridades berlinesas se encontraban satisfechas con su trabajo académico. Para entonces, Berlín no contaba con una universidad y por esta razón no podían brindarle una cátedra. A partir de esto, se origina la idea de ofrecerle una cátedra en la Universidad de Erlangen durante el verano y, al mismo tiempo, llegan otras ofertas laborales. Justo al mismo tiempo ya se le agotaban los recursos económicos, consiguió vender su casa en Jena, nuevamente la vida le da a Fichte un golpe de suerte, varias universidades se disputarían la honra de tenerlo entre sus profesores, entre estas, la Universidad de Kharkow, en Rusia y la Universidad de Landshut, en Baviera.

Pero el gobierno de Berlín, con el fin de retener a Fichte, decide nombrarlo miembro ordinario de su Academia, con una pensión suficiente como para solucionar su problema económico, manteniendo a su vez el cargo en la Universidad de Erlangen. Finalmente, el filósofo se decide por Berlín. Desgraciadamente, por primera vez sus clases no se encontraban abarrotadas y su fama se encontraba nublada por la popularidad que iba adquiriendo Schelling. Esto será el inicio de la ruptura entre el pensamiento de ambos autores. Durante esta época, Fichte forma parte de la Academia de Berlín, dedica su tiempo a enseñar sus conceptos y reelaborar su sistema. En 1801, logra presentar una nueva exposición de su sistema.

Fichte intenta fundar un instituto crítico en el que participarían Schelling, Schlegel, Reinhold, Tieck, Schleiermacher, Dorothea Veit, Caroline Schlegel, Bernhardt, pero el proyecto fracasó debido a su rivalidad con August Wilhelm Schlegel. Además, a pesar de sus avances, su pasado lo perseguía y en diversas ocasiones entró en polémicas con autores como Friedrich Heinrich Jacobi, Reinhold, Schelling, nuevos románticos convertidos al

catolicismo que olvidaron las ideas revolucionarias. El 28 de agosto de 1799, en la revista *Allgemeine Literatur Zeitung* de Jena, Immanuel Kant escribe que se encuentra en desacuerdo con los postulados de Fichte y considera que su sistema es “insostenible, es pura lógica incapaz de alcanzar la realidad y no tiene relación con su filosofía crítica” (Riviera Rosales, 2015, pág. 65)

Riviera Rosales (2015) afirma que al momento cuando Kant realiza sus críticas contra Fichte ya era un anciano y se cree que realmente no leyó por completo la obra fichteana sino solo unas reseñas. Se conoce que Jacobi sí estudió a profundidad los escritos de Fichte y en el otoño de 1799 lo acusa de nihilista. Las críticas de este autor junto a los escritos de Schelling y el primer escrito de Hegel titulado *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y Schelling* en 1801 repercutirán en el pensamiento del filósofo, provocando que, desde 1800 hasta 1801, reformule su filosofía. De esta época hasta el final de su vida, surgirán aproximadamente doce versiones distintas de su doctrina. Además de nuevos escritos como *El estado comercial cerrado* (1800), *Inequívoco informe al público sobre la esencia propia de la filosofía actual* (1802) y *Filosofía de la masonería* (1802).

Durante el invierno de 1801-1802, mediante clases privadas, el autor expone una nueva versión de su doctrina. Al respecto, Rosales apunta que de esta lección solo se conserva un manuscrito porque fue una exposición incompleta. Entre abril y mayo de 1803, Fichte dicta clases privadas a un conde, enseña una breve introducción de su filosofía. En 1804, expone tres series de lecciones de su nueva doctrina, la segunda de estas es considerada como la mejor exposición en esta etapa de su vida. Posteriormente, desde el 4 de noviembre de 1804 hasta el 17 de marzo de 1805, todos los domingos, en un horario de 12:00 p. m. hasta las 1:00 p. m., Fichte dicta una serie de conferencias abiertas al público con el propósito de enseñar un cuadro filosófico de su época. Estas conferencias fueron publicadas en abril de 1806 con el título de *Los caracteres esenciales de la época actual o*

Los caracteres de la edad contemporánea. Además, ese mismo año también se publica un nuevo escrito, *Instrucción para la vida beata*.

En el verano de 1805, dictó sus lecciones sobre su doctrina en Erlangen, al norte de Baviera donde le ofrecieron una plaza como profesor. Estas lecciones fueron dictadas en su casa como clases privadas. Se dice que estas son las mejores exposiciones de su pensamiento realizadas en el periodo de 1801 a 1809. Estas lecciones no fueron publicadas por el temor a malinterpretaciones fuera de clases, por esto su proyección filosófica fue limitada y actualmente los manuscritos se conservan en la biblioteca estatal alemana de Berlín.

Posteriormente, el 7 de enero de 1806, en el noticiario berlinés de asuntos eruditos y de Estado, se anuncia el inicio de las lecciones sobre *La vida bienaventurada* a partir del 12 de enero en un horario de 12:00 p. m. hasta las 1:00 p. m. durante once domingos. Estas lecciones son publicadas en abril bajo el título de *Exhortación a una vida bienaventurada*.

En noviembre de 1806, el filósofo llega a *Königsberg*, huía de las tropas napoleónicas que habían invadido Berlín. Se mantiene durante unos meses en esta ciudad y, en 1807, vuelve a exponer su doctrina. Para diciembre de este año, el rey Federico Guillermo III lo nombró profesor en la Universidad de Königsberg, pero sus lecciones no fueron exitosas debido a que en la primera lección hizo comentarios en contra de la filosofía kantiana y esto no fue de agrado para los habitantes del lugar, quienes sentían una profunda admiración por este Kant. El 16 de junio de 1808, los franceses tomaron la ciudad de Königsberg, Fichte logró salir del lugar tres días antes de este suceso. Viajo a Memel, Alemania y luego a Copenhague ubicada en la actual Dinamarca para esperar a que Francia y Prusia firmaran un tratado de paz que le permitiera volver a Berlín. Este tratado es firmado a finales de agosto de 1807, en este momento él logra regresar a una Berlín ocupada, pero con el tratado de Tilsit firmado. Este mismo año publica un nuevo escrito titulado *Acerca de Maquiavelo*.

A partir de este momento, Fichte comenzó una lucha intelectual contra Napoleón y los invasores. Contradiciéndose a sí mismo porque, como mencionamos anteriormente, él era un defensor de los ideales revolucionarios franceses. Solicita al gobierno alemán un plan de elocuencia a la guerra, pero el gobierno lo rechaza. A partir de esto, inicia la creación de sus famosos discursos sobre la guerra y la esencia del pueblo alemán llamados *Los discursos a la nación alemana*. Esta serie de discursos permite demostrar lo relevante que es Fichte para la sociedad alemana; los discursos son pronunciados en la entrada de las tropas a Berlín. Desde el 13 de diciembre de 1807 hasta 20 de marzo de 1808, el filósofo pronuncia sus discursos en un momento en que Berlín estaba invadido por los franceses. Ese mismo año, son publicados en forma de libro, el cual se convierte en un punto de referencia para la conciencia del pueblo alemán.

Con estos discursos, el autor pone en riesgo su vida porque, en el momento en que los franceses invaden Alemania, ya se habían aplicado duras represalias contra quienes se revelarían. Uno de los casos mencionado en las investigaciones es el fusilamiento de Johann Phillip Palm el 26 de agosto de 1806 en Nuremberg, Alemania. Riviera Rosales (2015) indica que el filósofo desarrolla grandes preocupaciones en torno a las consecuencias que pudieran tener sus discursos. En el verano de 1808, sufre una depresión nerviosa⁶ que lo lleva a perder la visión, la movilidad de ambos brazos. Afortunadamente, meses después logra recuperarse y retoma sus labores en el mundo académico.

Basándonos en la investigación de Riviera Rosales (2015), en septiembre de 1807, el rey solicita a un grupo de intelectuales prusianos elaborar el boceto para crear una Universidad en Berlín. Fichte fue uno de los convocados y un mes después presentó su proyecto. Este plan es publicado póstumamente en 1817. Pero, en 1809, Wilhelm von

⁶ Por otra parte, López- Domínguez (2020) indica que otras investigaciones sugieren que el diagnóstico era reumatismo.

Humboldt es escogido como el encargado de la fundación de la universidad a partir del proyecto creado por Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. En el invierno de 1810-1811, comienza a funcionar la universidad oficialmente. Inicialmente, Fichte tomó el decanato de la Facultad de Filosofía y Schleiermacher, considerado su rival, decano de la Facultad de Teología. Continúa dictando lecciones sobre su doctrina entre febrero y marzo de 1810, desde enero hasta abril de 1811 y desde enero hasta marzo de 1812. Su última lección es la más completa.

El 1 de septiembre de 1811, Fichte comienza su labor como rector de la Universidad de Berlín. Como ya era costumbre en su vida, no tardaron los conflictos. En esta ocasión por “su insistencia en la disciplina y el reglamento que lo llevo a conflictos con los colegas y las costumbres de la vida universitaria sobre todo con ordenes o asociaciones universitarias que acostumbraban a ser violentos y saltarse las normas” (Riviera Rosales, 2015, pág. 91). Debido a los conflictos, en un momento cuando intenta defender a un estudiante judío de otros estudiantes, en febrero de 1812, presenta su renuncia y es aceptada oficialmente el 11 de abril de ese año.

Zöllner (2015) indica que, durante estas épocas, el autor trabajó algunas preparaciones de su doctrina—en parte fragmentarias— en los años 1810, 1811, 1812, 1813 y 1814. De todos estos escritos, podemos mencionar: *Instrucción para filosofar* (1809); *Hechos de la conciencia* (1810-1811); *Sobre el estudio de la filosofía* (1812); *Sobre la relación de la lógica con la filosofía real* (1812); *Sobre la relación entre lógica y filosofía* (1812-1813); *Doctrina del derecho* (1812); *Introducción a la Doctrina de la Ciencia* (1813); *Hechos de la conciencia* (1813). Además, la imagen tradicional de su vida y la obra se completa por un lado, gracias a un diario filosófico en tres partes (*Diarium I, Diarium II, Diarium III*), que ofrece una mirada fascinante sobre el trabajo experimental del pensamiento de Fichte, y, por el otro, sus tardías lecciones políticas e histórico- filosóficas sobre la evolución del derecho

y la moral en la historia antigua, moderna y contemporánea donde resalta su doctrina del Estado o sobre la relación del Estado originario con el reino de la razón escrita en 1813 y publicada póstumamente en 1820.

El 19 de febrero de 1813, inicia nuevamente sus lecciones, pero se ve obligado a suspenderlas debido a las guerras napoleónicas. En esta última lección, se toma el tiempo de incentivar a los pocos estudiantes que lograron asistir de participar en la guerra. Por derecho, el 21 de abril de ese año, se realizó un llamado a la resistencia del pueblo alemán por todos los medios contra la invasión francesa. Fichte estuvo de acuerdo con esta decisión y el 17 de mayo en su *Diario* escribió que “es uno de los pocos y deseables casos en los que la ciencia está de acuerdo con la medida tomada en pro de la guerra” (López-Domínguez, 2020). En el semestre de verano de 1813, volvió a recordar la idea de la doctrina sobre el Estado, tema que desarrolla desde el 26 de abril hasta el 13 de agosto.

Muerte

En 1813, menciona que cree haber obtenido la confirmación física de su doctrina de la ciencia por los trabajos de Franz Anton Mesmer sobre magnetismo animal, pero las guerras en contra de la invasión napoleónica a Alemania detienen de momento sus investigaciones. A finales de ese año, los hospitales de Berlín se llenaron de heridos y enfermos a causa de la guerra. Eso provocó que surgieran epidemias como el tifus. Las investigaciones consultadas refieren que Johanna decide ir a brindar su apoyo como voluntaria en los hospitales debido a que el personal de salud no era suficiente para encargarse de la crisis sanitaria. Se mantuvo cinco meses trabajando en distintos hospitales militares, el 3 de enero de 1814 contrae el tifus.

Riviera Rosales (2015) narra que, el 10 de enero de 1814, Fichte inicia sus clases sobre su doctrina y Johana se encontraba gravemente enferma. Ella logra recuperarse y cuando él regresa de la universidad lleno de alegría le da un abrazo. Ese abrazo fue la razón

por el que Fichte se contagia de tifus. El viernes 14 de enero, dicta su última clase en la Universidad de Berlín. Permanece sus últimos días en casa enfermo. Se conoce que antes de morir logra enterarse que las tropas de Napoleón se retiraron más allá del Rin y que las prusianas habían logrado ingresar a Francia. En sus últimas horas, su único hijo, Immanuel Hermann, le llevó una medicina, pero le dice “déjalo, ya no necesito ningún medicamento, siento que estoy curado”. Estas fueron las últimas palabras del hombre que dedicó su vida a estudiar la libertad antes de dormirse y morir a las 5:00 a. m. del 29 de enero de 1814 a los 51 años. Actualmente, sus restos descansan en el cementerio de *Dorotheenstädtischer Friedhof*, Berlín junto a la tumba de Hegel.

CAPÍTULO III. PRIMERAS EXPOSICIONES DE LA *WISSENCHAFTSLEHRE*.

Sobre la Doctrina de la Ciencia (1794)

¿Qué es una ciencia?

“La filosofía es una *ciencia*; sobre ello convienen todas las descripciones de esta, así como se separan unas de otras acerca del objeto de esta ciencia” (Fichte, 2009, p. 13). Con estas palabras inicia Johann Fichte su primera exposición de lo que denominará la *Wissenschaftslehre*, un concepto alemán con diversas traducciones al español, pero que a propósito de esta investigación utilizaremos bajo la traducción de *doctrina de la ciencia*⁷. Resulta necesario aclarar que para su autor la doctrina de la ciencia es una filosofía que fundamenta todos los saberes o ciencias, sobre esto volveremos con más precisión posteriormente. Este primer escrito es el comienzo de una serie de exposiciones en las que el autor se propone presentar de manera hipotética, teórica y práctica el concepto que se desarrollará dentro de su doctrina. Para cumplir con ese objetivo, el filósofo alemán parte de una diversa serie de preguntas relacionadas con la esencia y el desarrollo de la doctrina de la ciencia para lograr dar respuesta a ¿qué es la doctrina de la ciencia?

La primera exposición, conocida en español como *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, publicada en 1794 en alemán como *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, inicia a partir de la cuestión ¿cómo, si la separación hubiera provenido precisamente de que el concepto de la ciencia misma no estaba enteramente desarrollado, y si aquella única característica bastara completamente para determinar el concepto de la filosofía misma? Para responder, Fichte parte del concepto de *forma sistemática* que define como un conjunto de proposiciones relacionadas a una proposición inicial⁸ que se unifican para llegar a ser un todo o ciencia.

⁷ Algunas de las otras traducciones encontradas son: doctrina de la enseñanza, doctrina del conocimiento, teoría de la ciencia o sistema de la ciencia.

⁸ Posteriormente se conoce a esta proposición inicial como la proposición fundamental.

Fichte utiliza la *forma sistemática* como punto de partida para cuestionarnos sobre lo que podemos determinar cómo *ciencia*, pues deduce que para comprender una ciencia es necesario entender que la forma sistemática no es la esencia de la ciencia, sino que esta forma es un “accidente” que sirve como medio para llegar al verdadero fin de la ciencia. La razón de esto es que Fichte considera que no necesariamente todo lo que tenga forma sistemática puede ser considerado como ciencia porque pueden existir proposiciones que cumplan con la característica de formas sistemáticas. Pero, a su vez, están fundadas en proposiciones indemostradas que no nos brindan ningún saber o, por otra parte, podríamos encontrar un conjunto de saberes que no tengan una forma sistemática y sí nos brinden un saber.

Basado en lo anterior, Fichte afirma que la esencia de una ciencia consiste en “la cualidad de su contenido”. En otras palabras, para que algo pueda ser determinado como ciencia, necesariamente su contenido debe ser cierto y ser algo que él pudiera saber. Por tanto, para que algo pueda ser considerado como ciencia debe ser un *todo*. La posibilidad de este *todo* al que se refiere el filósofo solo podrá ser si, y solo si, diversas proposiciones individuales se unen en un conjunto y, en sus palabras, “el conjunto de dichas proposiciones mediante su puesto en el todo y su relación con el todo entonces llegan a ser una ciencia”(2009, pág. 15) No obstante, para que este conjunto pueda ser considerado una ciencia necesita una condición mínima a la que denomina *proposición fundamental*.

Proposición fundamental

En la filosofía fichteana, se entiende por *proposición fundamental* a aquella proposición que es cierta independientemente de su relación con las demás proposiciones del conjunto. Es decir, la certeza de la proposición fundamental surge con anterioridad a su relación con el conjunto. Este concepto es fundamental para la comprensión de la Doctrina de la Ciencia porque es la condición mínima que determina que es y que no es ciencia. Como

se mencionó, la esencia de la ciencia consiste en la certeza de su contenido entonces para lograr determinar una ciencia tenemos que garantizar su certeza. Es aquí donde la proposición fundamental desempeña un papel crucial, ya que, según el filósofo alemán, toda ciencia debe tener una proposición fundamental que garantiza la certeza del conjunto de proposiciones.

A modo de ejemplo, el argumento presentado es el siguiente: P_1 : denominada como proposición fundamental, es cierta antes de ser parte del conjunto; cuando P_1 ingresa al conjunto le brinda certeza a una P_2 ; si P_2 es cierta, entonces P_3 será cierta; si P_3 es cierta, entonces P_4 será cierta y así sucesivamente todas las proposiciones del conjunto obtienen certeza gracias a que una, solo una proposición dentro del conjunto tiene certeza con anterioridad. Con esto, el conjunto en su totalidad obtiene la certeza que necesita para considerarse como ciencia. En cualquier otro caso, si ninguna de las proposiciones del conjunto posee certeza, es decir, si no existe una proposición fundamental, entonces es imposible garantizar la certeza del conjunto en su totalidad. Consecuentemente, aquel conjunto no puede ser una ciencia.

Este argumento le permite al autor establecer la característica principal que debe tener lo que él denomina ciencia. Con esto logra garantizar la certeza de las proposiciones que componen una ciencia; sin embargo, todavía le hace falta establecer de qué forma se puede asegurar la certeza de esta proposición fundamental. Para ello, recurre a los siguientes conceptos: el *contenido interno* y la *forma de la ciencia*. En relación con el primero, él lo define como “lo que la proposición fundamental debe tener y comunicar al resto de las proposiciones que conforman la ciencia” (Fichte, 2009, p. 18) y, por otra parte, sobre el segundo término, nos dice que es “la manera en que la proposición fundamental se comunica con otras proposiciones” (Fichte, 2009, p. 18) . El contenido y la forma son los conceptos con los que el filósofo inicia sus argumentos sobre la Doctrina de la Ciencia porque

considera que solo en su doctrina es posible obtener las respuestas a la posibilidad del contenido y forma que permiten que sea posible una ciencia.

¿Qué es la doctrina de la ciencia?

A partir de lo anterior, la *Wissenschaftslehre* es para su autor la ciencia de la ciencia en general. Considera que esta ciencia es la única capaz de responder a todo lo que anteriormente ha expuesto. Para obtener estas respuestas, es indispensable remitirse a la investigación porque sin la previa investigación de los fundamentos no será posible determinar si aquellos fundamentos del saber son sólidos o vacíos. Por esto, nos dice que se debe determinar un fundamento de nuestro saber. En caso de que sí exista un fundamento del saber, este debe estar dentro de una ciencia, la determinación de esta ciencia es lo que Fichte plantea como problemático; ya que, su decisión inicial es tomar a la filosofía como aquella que contiene la idea de una ciencia, en consecuencia, “la hasta ahora llamada filosofía sería por tanto la ciencia de una ciencia en general” (Fichte, 2009, pág. 19). En otras palabras, la *Wissenschaftslehre* es la filosofía misma.

Surge, con esta determinación, uno de los argumentos centrales sobre la libertad en la doctrina de la ciencia que posteriormente retomaremos en esta investigación. Para Fichte, su doctrina no es algo que pueda existir independientemente de los seres humanos y de su intervención porque la doctrina de la ciencia necesariamente debe ser producida “sólo mediante la libertad de nuestro espíritu, actuante según una determinada dirección” (2009, p. 19). La libertad mencionada es fundamental para el desarrollo de la doctrina del filósofo alemán, pues él expone que esta libertad es la que hace posible la existencia de la doctrina.

En esta primera exposición, Fichte no se toma el trabajo de demostrar cómo es posible esa libertad y tampoco es el objetivo de la presente investigación. Esta demostración es abordada en obras posteriores. Pero sí establece que la única forma de demostrar la

posibilidad de la libertad del espíritu humano es con la determinación de la dirección en la que debe actuar la ciencia. Por esto, dedica especial interés a esta determinación.

El primer paso para lograr conseguir aquella determinación es definir ¿qué es la doctrina de la ciencia? Ya se ha mencionado que esta doctrina es “una ciencia de la ciencia en general”. Por esta razón, al ser una ciencia la doctrina debe cumplir con aquella condición mínima que se ha establecido al inicio de este capítulo: tener una proposición fundamental. En el caso de la doctrina de la ciencia, la cuestión de la proposición fundamental resulta ser complicada porque recordemos que, inicialmente, se ha planteado que las proposiciones fundamentales están fundamentadas previamente a su ciencia.

Para las ciencias particulares, no hay ningún conflicto porque Fichte expone que la doctrina de la ciencia tiene como obligación fundar la posibilidad de las proposiciones fundamentales en general y, posteriormente, demostrar las proposiciones fundamentales de todas las ciencias particulares posibles. En otras palabras, es trabajo de la doctrina de la ciencia garantizar o brindar a las proposiciones fundamentales de las ciencias particulares la certeza que necesitan.

Pero, si la doctrina de la ciencia es “la ciencia superior”, entonces ¿dónde se garantiza la certeza de su proposición fundamental? Claro está que no es posible que esta sea demostrada por otra ciencia porque si esto sucede, esa ciencia será la ciencia superior y no doctrina en cuestión. En consecuencia, no hay ciencia previa que garantice la certeza de la proposición fundamental que brinda certeza a la doctrina de la ciencia como ciencia que es. Para resolver este dilema, Fichte señala que la proposición de la *Wissenschaftslehre* “necesita por tanto ser cierta, y precisamente en sí misma, por causa de sí misma y mediante sí misma” (2009, p. 21). Es decir, la proposición fundamental de su doctrina logrará garantizar su certeza porque es igual a ella misma.

Con esto se establece que las proposiciones de las ciencias particulares son certeras de manera mediata y por una derivación de la proposición fundamental de la doctrina de la ciencia. No obstante, la proposición fundamental de su doctrina obtiene su certeza de manera inmediata. Por esto la proposición fundamental de la doctrina de Fichte es la más importante de todas las proposiciones. Para él, esta proposición es el principio y fundamento de todo saber. Es “un principio absolutamente cierto que fundamenta toda certeza [...] todo lo que es cierto, es cierto, porque este principio es cierto y si el principio no es cierto entonces nada es cierto, ya que, este acompaña a todo saber, este contenido en todo saber y todo saber lo presupone” (Fichte, 2009, p. 21).

Principios de la Doctrina de la Ciencia

Aclarada la problemática sobre la certeza de su doctrina, Fichte presenta los principios que permiten que la forma sistemática de su doctrina sea una forma fundada sobre sí misma. En primer lugar, presenta al principio fundamental absolutamente que nos dice “la forma del principio fundamental absolutamente primero de la doctrina de la ciencia, por tanto, no sólo es dada por él mismo, sino además establecida como absolutamente válida para el contenido mismo” (2009, pág. 22). Por otra parte, expone dos principios fundamentales en principio parte absolutos y en parte condicionados por el principio anteriormente descrito, estos son: fundamental determinado por sí mismo en cuanto a su contenido y principio fundamental determinado en sí mismo mediante su forma. En el primer principio, el fundamental absolutamente, primero condiciona la forma de este, es decir, la forma de este principio es determinado en la doctrina de la ciencia. En el segundo principio, el primer principio fundamental, determina el contenido de esa forma, es decir, al final también determina su forma porque es el contenido de esa forma.

Para Fichte, estos son los únicos tres principios fundamentales posibles dentro de su doctrina, pues, cualquier otro principio que se presente luego de estos será determinado en

forma y contenido por el principio fundamental. Con estos principios, se establece que la doctrina de la ciencia está en la obligación de determinar la forma de todos los principios considerados separadamente. Para que la doctrina pueda cumplir con esto, cada principio tiene que determinarse a sí mismo recíprocamente. ¿Cómo es esto posible? Pues un principio perfectamente determinado será aquel en el que su forma y contenido convengan únicamente a sí mismo. Si esto no sucede, entonces el principio no tendría similitud con el principio fundamental, consecuentemente, sería no cierto. Estos principios permiten determinar que la doctrina de la ciencia se da forma a sí misma y a todas las ciencias posibles. Por tanto, todos los principios de una ciencia deben estar contenidos en algún principio de la doctrina de la ciencia. Es decir, los principios que conforman las ciencias particulares posibles están previamente ya contenidos en la doctrina.

Todo lo expuesto por Fichte, parte de la suposición de que en el saber humano existe un sistema. Para quienes se planteen la pregunta sobre la inexistencia de ese sistema, Fichte afirma que existen dos posibilidades en las que no se hace posible el saber o la doctrina, pues, en una basada en series infinitas no hay garantía de la certeza, lo que imposibilita el saber. En la otra, formada por varias series finitas, donde existen varios principios fundamentales aislados, no es posible la existencia de la doctrina de la ciencia. Por esto, el autor plantea una tercera posibilidad en donde “debe en el espíritu humano un perfecto y único sistema, entonces tiene que darse un tal principio fundamental supremo absolutamente-primero” (Fichte, 2009, p. 26).

Únicamente en esta posibilidad se podrá desarrollar una doctrina de la ciencia si, y solo si, somos capaces, mediante la investigación, de encontrar un principio que tenga las condiciones internas del principio fundamental de todo saber humano y se logre probar que tiene, también, las condiciones externas que permita que todo lo que nosotros sabemos o creemos saber se puede reducir a este principio establecido. Nos dice el filósofo que de esta

posibilidad no podemos tener certeza porque podríamos encontrar tal principio y establecer una demostración de la realidad de la ciencia y del sistema del saber humano cuya exposición suprema es la doctrina de la ciencia o, por otra parte, quizás nunca tengamos la capacidad de encontrar tal principio, de modo que, nos quedaríamos con las dudas de la existencia de un sistema, o simplemente aceptar que no hemos sido capaces de descubrirlo y que probablemente alguien en futuras generaciones tendrán éxito en nuestra investigación.

Exposición científica de un concepto

Posterior a esto, Fichte establece que la exposición científica de un concepto es “cuando se indica el lugar de este en el sistema de las ciencias humanas en general, esto es, cuando se muestra qué otro concepto le determina a él su puesto, y a cuál otro le es determinado éste por el mismo” (2009, p. 29). De ahí que, cuando se habla de la exposición del concepto de la doctrina de la ciencia, hay que plantearse: ¿qué lugar ocuparía este en el sistema de las ciencias humanas en general? Bajo los argumentos del filósofo alemán, en el caso del concepto de esta doctrina no es posible asignar un lugar, pues, este concepto es el mismo el lugar en donde se ubican todos los conceptos científicos y es el que les asigna a ellos los puestos en sí mismo y por sí mismo.

Esta respuesta es para Fichte una exposición hipotética porque a su criterio la pregunta realmente relevante es ¿cómo se relaciona la doctrina de la ciencia por establecer respecto a las ciencias particulares posibles? Esta pregunta puede responderse mediante el sentido mismo del concepto de la doctrina porque se establece que las ciencias particulares posibles se relacionan con la doctrina de la ciencia porque ellas son fundadas por el fundamento de la doctrina. La Doctrina de la Ciencia es, en palabras propias, la que *expone* a esas ciencias. Es la que les brinda, en palabras del autor, un puesto en *sí misma y por sí misma*.

Relación de la doctrina de la ciencia con las ciencias particulares

Se infiere que la doctrina de la ciencia debe ser la ciencia de todas las ciencias y para garantizar que esta sea capaz de fundar las ciencias conocidas, descubribles y posibles. Por esto asevera que “todos los principios, por tanto, en una ciencia particular cualquiera son principios fundamentales, son al mismo tiempo también principios natos de la doctrina de la ciencia” (Fichte, 2009, p. 30). En consecuencia, el mismo principio debe entenderse desde dos perspectivas: primero como un *contenido* de la doctrina de la ciencia y segundo como el *principio fundamental* de la ciencia particular. De este modo, todas las ciencias particulares están, en cuanto a su principio fundamental y principios derivados, contenidas ya dentro de la doctrina de la ciencia. No es posible la existencia de ninguna ciencia particular absolutamente, las ciencias siempre serán partes de una y misma doctrina de la ciencia.

Objeto de investigación de la doctrina fichteana

Por otra parte, en relación con el objeto de investigación de la doctrina de la ciencia, como ciencia, nos expresa que este es el saber humano en general. Sin embargo, surge una problemática al momento de garantizar que la doctrina sea capaz de agotar por completo su objeto de estudio. Fichte señala que agotar el saber humano implica que “debe determinarse incondicionada y absolutamente lo que el hombre puede saber, no simplemente en el grado actual de su existencia, sino en todos los grados posibles y pensables de la misma” (2009, p. 31). Para lograrlo, se tiene que demostrar que el principio fundamental establecido ha sido agotado y que no es posible ningún otro principio fundamental que el que se ha establecido. La única forma de agotar un principio fundamental es bajo la construcción de un sistema perfecto, es decir, cuando este principio es capaz de conducir a todos los principios establecidos.

Una ciencia logra ser un sistema cuando ningún principio más puede ser deducido. La cuestión para agotar el saber humano en general sería ¿cuándo y en qué condiciones no

puede ningún principio ser deducido? Para responder a esto, es necesario una característica positiva de que absoluta e incondicionadamente no puede deducirse nada más. Y esta característica es precisamente el principio fundamental. Por ende, para Fichte, el principio fundamental de la doctrina de la ciencia debe ser, además, el principio fundamental del saber humano en general. Doctrina de la ciencia y saber humano deben compartir el mismo principio. Para lograr esto y asegurarnos que no existan principios futuros que no se fundamenten en lo establecido entonces debe probarse que solo puede haber un único sistema en el saber humano, de modo que, no podría él fundarse sobre otra cosa que sobre el principio fundamental de todo saber humano y no ser demostrado por ningún medio que por el mismo. De esta manera si llegase otro principio distinto a lo ya establecido, entonces aparte de ser *otro y diverso* debería ser un principio directamente opuesto a este. Es aquí donde surgen los otros conceptos fundamentales de la *Wissenschaftstehre: yo y no-yo*. Expone el filósofo que:

[...]en el saber humano existe un único sistema, todo principio, pues, que no debiera pertenecer a este único sistema, sería no simplemente diverso de este sistema, sino, además, en cuanto que aquel sistema debería ser el único, opuesto a él, y tendría que basarse sobre un principio fundamental, el cual se hallara en el principio: el saber humano no es un único sistema. Se tendría que llegar mediante una deducción inversa ulterior, a un principio fundamental directamente opuesto al primer principio fundamental; si el primero, por ejemplo, fuera: **Yo soy Yo**, el otro tendría que ser: **Yo soy No-Yo** (Fichte, 2009, p. 34).

Estas palabras apuntan el momento cuando surge la oposición que fundamenta el sistema fichteano que el filósofo utiliza como argumento para la posibilidad de la existencia de un principio distinto, denominado *no-yo*, al principio fundamental establecido. Cualquier principio que pueda surgir luego del establecimiento de la doctrina, será, necesariamente, consecuencia del principio fundamental ya establecido (*el yo*). De esta forma, se admite la validez absoluta de todo aquello que siga a ese principio fundamental absolutamente-

primero y único que domina absolutamente el saber humano. Según Fichte, con ese argumento surge un círculo del cual el espíritu humano no puede salir jamás, pues:

Si el principio X es el primer principio fundamental supremo y absoluto del saber humano, entonces existe en el saber humano un único sistema: pues lo último se sigue del principio X; ahora bien, puesto que en el saber humano debe existir un único sistema, por tanto el principio X, que es el que realmente (al tono de la ciencia establecida) funda un sistema, es el principio fundamental del saber humano en general, y el sistema fundado sobre él es aquel único sistema del saber humano (2009, p. 34).

En otras palabras, para Fichte, si alguien intenta refutar este argumento estaría, simultáneamente, refutando todo saber humano y planteando que no debe darse nada absolutamente cierto, sino que todo deba ser solo condicionado y que ningún principio debe valer en sí sino cada uno.

Validado el principio fundamental de su doctrina, se da la diferencia entre los principios de las ciencias particulares y el principio de la doctrina. Nos dice que los principios de las ciencias particulares y el principio fundamental de la doctrina de la ciencia deben tener semejanza, mas no deben ser el mismo principio. El principio de la ciencia particular ha de añadirse a algo que se encuentra en la doctrina de la ciencia. Es necesario que esto ocurra así porque en cualquier otro escenario no existirían límites entre la doctrina de la ciencia y la ciencia particular. Es decir, un principio particular de la doctrina de la ciencia debe unirse al principio que se convertirá en principio fundamental de la ciencia particular. No puede el principio fundamental de la doctrina unirse al principio fundamental de la ciencia particular.

Operaciones del espíritu humano

En palabras de Fichte, se supone que la doctrina de la ciencia contiene aquellas determinadas operaciones del espíritu humano, todas las cuales él realiza, sea condicionada

o incondicionadamente, forzosa y necesariamente; sin embargo, esta pone ahí, en general, como suprema razón explicativa de aquellas necesarias operaciones, una facultad de aquel de determinarse en general a sí mismo a obrar absolutamente sin violencia ni coacción. Así, sería proporcionado por la doctrina de la ciencia un obrar necesario y uno no necesario o libre. Las operaciones del espíritu humano, en cuanto que él obra necesariamente, estarían determinadas por la doctrina, mas no en cuanto que obra libremente. Aquellas operaciones libres, por una razón cualquiera, debieran ser determinadas; en tal caso, no podría ello suceder en la doctrina de la ciencia, pero sí lo tendría que ser, puesto que el asunto es sobre determinación, en ciencias y consiguientemente en ciencias particulares. El objeto de esas operaciones libres no podría ser otro que lo necesario proporcionado por la doctrina de la ciencia en general, ya que no existe nada que ella no haya proporcionado, y no proporciona nada en ninguna parte, excepto lo necesario.

Con esto, Fichte plantea que, en el principio fundamental de la ciencia particular, tiene que ser determinada una operación que la doctrina de la ciencia ha dejado a libertad de la ciencia particular. De esta manera, la doctrina de la ciencia da al principio fundamental lo necesario y la libertad en general; la ciencia particular brinda a la libertad su determinación. Aquí es donde se marca el límite entre doctrina de la ciencia y ciencia particular: La doctrina de la ciencia proporciona como necesarios el espacio y el punto en calidad de límites absolutos; pero deja a la imaginación completa libertad para situar ese punto donde le agrade. Es decir, la doctrina determina qué operaciones libres le corresponde a cada ciencia, y las ciencias particulares, bajo su libertad, determinan qué dirección tomará esa operación. La doctrina de la ciencia da la libertad y, tan pronto las ciencias particulares determinan esa libertad, entonces se entra en el campo de la ciencia particular.

Por esto, la doctrina de la ciencia contiene lo necesario, lo necesariamente limitado. Las ciencias particulares se remiten a la libertad de nuestro espíritu y del *no-yo*

absolutamente independiente de nosotros. Lo que existe en el espíritu humano, independientemente de la ciencia, son operaciones del espíritu, son *el qué*. Estas operaciones se verifican de una cierta manera determinada que las diferencia una de otras y surge *el cómo*.

En nuestro espíritu, existen con anterioridad a nuestro saber *contenido y forma* ligados de forma que cada operación de nuestro espíritu se verifica de una determinada manera según una ley; esta ley determina una operación. No es necesario absolutamente que estas operaciones se presenten en el espíritu realmente de una forma sistemática, que las ordene de la más alta a la más baja; tampoco es necesario que ocurran de forma pura porque existen casos en que podrían mezclarse.

Fichte determina que la materia de la doctrina de la ciencia se halla no en las operaciones necesarias del espíritu, sino en una operación de la libertad: “La doctrina de la ciencia, por consiguiente, en cuanto que debe ser una ciencia sistemática se origina exactamente como todas las ciencias posibles, en cuanto deben ser sistemáticas mediante una determinación de la libertad” (Fichte, 2009, p. 43). Esta determinación de la libertad tiene como propósito elevar a la conciencia el modo de operación del espíritu humano. De ahí que, la diferencia entre Doctrina de la Ciencia y ciencias particulares es que aquella tiene como objeto las operaciones necesarias y las ciencias particulares tienen como objeto una operación libre.

La forma de la doctrina de la ciencia es la operación necesaria del espíritu humano que se acoge mediante la libre operación como contenido en una nueva forma del saber o de la conciencia. Esto es una operación de reflexión. Posteriormente, las operaciones necesarias son separadas de la serie a la que pertenecen y establecidas puras de cualquier mezcla. Aquí es donde sucede la operación de abstracción. En consecuencia, la forma de la conciencia, a la que debe ser acogido el modo de operación necesario del espíritu humano en general, es

parte de los modos de operación necesarios del espíritu humano. Entonces, si el modo de operación necesario del espíritu humano debe ser acogido en la forma de la conciencia, este debería ser conocido y acogido en esta forma. Pero, hacer esto nos encierra en un nuevo círculo. Por tanto, es necesario que el modo de operación en general sea separado de todo lo que no es él por medio de una abstracción reflexiva. Esta abstracción a la que se refiere Fichte solo podrá verificarse mediante la libertad y el espíritu humano no será conducido en ella en absoluto mediante coacción. Pero, aquí surge la cuestión: ¿bajo qué reglas debe realizar la libertad aquella separación y cómo el espíritu humano sabe qué tomar y qué dejar?

Sabemos que el espíritu humano no puede simplemente saber la respuesta. Fichte considera que el espíritu hace intentos de toda clase, inicialmente guiado por oscuras sensaciones. Después de muchos errores, el espíritu humano encuentra la luz después de la oscuridad, esto es la filosofía. Y es a partir de este camino que se podrá establecer la certeza del sistema planteado:

[...] si las reflexiones presupuestas y las encontradas no concuerdan, en tal caso el sistema es seguramente falso. Si concuerdan, entonces puede ser correcto. Pero no tiene necesariamente que ser correcto; pues, aun cuando – siempre que en el saber humano haya sólo un sistema- en correcta deducción, sólo de un modo puede encontrarse una tal concordancia, sin embargo, permanece siempre posible el caso de que la concordancia se haya producido por casualidad mediante dos o más deducciones incorrectas que causarían la concordancia (Fichte, 2009, p. 45)

Esto nos dice que, aun cuando creamos que el sistema está en su suprema unidad, siempre quedará algo que no podremos demostrar estrictamente; nunca llegaremos a una demostración absoluta porque los seres humanos solo somos capaces de obtener verosimilitudes. Nunca podremos obtener certeza pura de lo que son simples verosimilitudes.

Si se ha realizado una buena investigación, se puede estar conformes con la verosimilitud y mantenerse abiertos a que todo el que ponga en duda nuestros resultados tenga la oportunidad de demostrar cuáles fueron las faltas en las deducciones. No podemos pretender infalibilidad:

[...]la doctrina de la ciencia es una acertada exposición de este sistema, entonces es absolutamente cierta e infalible, como aquél; pero la cuestión es precisamente sobre si y hasta dónde nuestra exposición es acertada; y sobre ello no podemos nosotros jamás suministrar una estricta demostración, sino sólo una que funda verosimilitud (Fichte, 2009, p. 47)

Por tal razón, aun cuando se haya establecido la doctrina de la ciencia generalmente válida, el juicio filosófico habrá de trabajar recurrentemente en continuar la perfectibilidad de la doctrina porque siempre habrá lagunas que llenar. Asevera Fichte:

El sistema del espíritu humano, cuya exposición ha de ser la doctrina de la ciencia, es absolutamente cierto e infalible; todo lo que está fundado en él es simplemente verdadero; el no yerra nunca, y lo que alguna vez ha sucedido o sucederá en un alma humana es verdadero. Si los hombres erraron, la falta estuvo no en lo necesario, sino que el juicio reflexivo la cometió en su libertad, en cuanto que confundió una ley con otra (2009, págs. 46-47)

La representación

Por otra parte, la reflexión que domina en toda la doctrina de la ciencia en tanto ciencia es un representar, pero no todo aquello sobre lo que se reflexiona será, tampoco, solo un representar. En la doctrina de la ciencia es representado el *yo*. Este *yo* es representado en varias determinaciones: *yo* como sujeto de la filosofía (es solo representante) y *yo* como objeto del filosofar (es algo más allá que representante). Fichte nos advierte que este representar “es la operación suprema y absolutamente-primera del filósofo; en cuanto tal; la operación absolutamente-primera del espíritu humano bien podría ser otra” (Fichte, 2009, p. 49). Esta representación puede agotarse perfectamente y su proceder es totalmente

necesario, debe tener un último fundamento de su necesidad que, como último fundamento, no puede tener ninguno superior. Por tanto, una ciencia construida bajo el concepto de representación es sin duda una propedéutica sumamente útil para la ciencia, pero no puede ser la doctrina misma de la ciencia. Indicado esto, nos sirve para establecer que todos los modos de operación del espíritu humano que debe agotar la doctrina de la ciencia solo en la forma de representación, en cuanto y así como son representados, logran llegar a la conciencia.

División hipotética de la doctrina

Finalmente, Fichte establece una división hipotética de la doctrina de la ciencia con la que se deduce que el principio fundamental absolutamente-primero debe fundar la totalidad del saber humano y ser común a la esta. Esta división, donde la doctrina de la ciencia y el saber humano comparten el mismo principio, solo es posible mediante una oposición en donde los miembros deben ser iguales a un tercero. Por ejemplo, *yo* es igual al concepto supremo, al *yo* se le opone un *no-yo*. el *no-yo*, para ser opuesto, debe estar puesto en el *yo*. por tanto, *yo* es igual a aquello en lo que el *no-yo* es puesto y *yo* también es igual a aquello que esté opuesto al *no-yo*, consecuentemente, es puesto en el *yo* absoluto. Entonces, hay tres conceptos fundamentales: el *yo absoluto*, el *yo* que es opuesto al *no-yo* y el *no-yo*. El segundo *yo*, como está puesto en el *yo* absoluto, es en el *yo* absoluto igual al *no-yo* y, al mismo tiempo, es opuesto al *no-yo*. Este *yo* solo se podría pensar bajo la condición de un tercero en el *Yo* donde ambos son iguales y el tercero es el concepto de la cantidad. Ambos tienen una cantidad determinable por medio de su opuesto. Así, “solo el concepto de *yo*, del *no-yo* y de la cantidad son absolutamente a priori. Todo lo demás conceptos puros se deduce a partir de la contraposición e igualamiento” (Fichte, 2009, p. 50)

En esta dialéctica, sucede que el *Yo* es determinado, en cuanto a cantidad, por el *no-yo* y es el dependiente, llamándose *inteligencia*, concepto expuesto en la parte teórica de

la doctrina de la ciencia. Esta inteligencia es fundada a partir del concepto de representación en general de donde se deducen los principios fundamentales y se demuestran mediante ellos. Pero, el *yo* debe ser absoluto y determinarse solo por sí mismo y si este es determinado por el *no-yo*, entonces sucede una contradicción con el supremo y absolutamente-primer principio fundamental. Para evitar esto, se admite que el *no-yo*, que determina la inteligencia, es determinado por el *yo*, de modo que no es un representante, sino que tiene causalidad absoluta. Pero, como la causalidad suprimiría enteramente el opuesto *no-yo* y la representación dependiente de este, entonces se representa aquella causalidad como contradiciendo a la representación como irrepresentable como una causalidad que no es causalidad. Según Fichte, el concepto de una causalidad que no es causalidad es el concepto de *tendencia*. La *causalidad* es pensable solo bajo la condición de una terminada aproximación a lo infinito que no es pensable. El concepto de *tendencia* ha de demostrarse como necesario y es puesto como fundamento de la parte práctica de la doctrina de la ciencia.

La parte práctica de la doctrina de la ciencia es la más importante, pues comprendemos que la parte teórica sucede a partir de la parte práctica. La parte práctica da a la teórica a delimitación porque, desde la tendencia mencionada, son contestadas las preguntas del porqué tenemos en general que representar bajo la condición de que exista una afección, con qué derecho relacionamos la representación a algo fuera de nosotros como su causa, con qué derecho admitimos en general una facultad representativa determinada por leyes. La parte práctica funda una nueva teoría determinada en su totalidad sobre lo agradable, lo bello, lo sublime, la regularidad de la naturaleza en su libertad, la teología, del sentido común, del sentido natural, del derecho natural, de una doctrina moral basado en principios materiales.

Todo lo expuesto en esta primera exposición está basado en tres absolutos. Primero, un *Yo* absoluto bajo leyes representables dadas por sí mismo bajo la condición de un influjo del

no-yo. Segundo, un *no-yo* absoluto representable, independiente de todas nuestras leyes y libre, bajo la condición de que exprese las mismas positiva o negativamente, pero siempre en un grado finito. Y tercero, una facultad absoluta de *nosotros*, representable, bajo la condición de que distinga un influjo del *no-yo* de un influjo del *yo* o de una ley, de determinarnos absolutamente según medida del influjo de ambos. Mas allá de esto, no hay filosofía. Estos son los principios de la dialéctica con los que el filósofo alemán presenta en qué consiste el concepto fundamental de su doctrina. En lo que sigue, describiremos las próximas exposiciones donde Fichte continúa construyendo los fundamentos de su doctrina.

Primera introducción a la doctrina de la ciencia (1797)

La primera introducción a la doctrina de la ciencia escrito por Fichte en 1797 en el que se propone responder a las dudas que surgen de la *Fundamentación de la doctrina de la ciencia* de 1794. Esta primera parte, de una obra que consta de dos introducciones, está dividida en siete exposiciones dirigidas a todo aquel lector que no tenga un sistema filosófico establecido. Responde a cuestiones básicas que ayudan a la comprensión de su doctrina y a su diferencia frente a lo que considera como el único otro sistema filosófico posible: el dogmatismo.

La primera cuestión expuesta por Fichte es en qué consiste toda su filosofía. Para responder, nos expresa que la filosofía presentada consiste en un mero estudio de algo que se encuentra exclusivamente en nuestro interior. Por tanto, todo lo expuesto a lo largo de sus diversas presentaciones consiste en un estudio de nosotros mismos. Resulta fundamental tener en cuenta por qué considera que debemos mirar a nuestro interior para ser capaces de estudiar lo que denomina *representaciones*. Estas representaciones son distintas determinaciones inmediatas de nuestra *conciencia*. El concepto *conciencia* es complejo y desempeña un papel crucial a lo largo de toda la exposición de la doctrina, aunque no es definido propiamente por el autor como otros conceptos, consideramos necesario establecer

una definición sobre este. Por esto, podemos entender a la conciencia como “buscar definición”. Teniendo esto claro, entonces podemos decir que Fichte identifica dos tipos de representaciones: unas que dependen de nuestra libertad y otras que se rigen por la necesidad.

Las representaciones

El cuestionamiento principal dentro de esta filosofía gira en torno a las representaciones necesarias, puesto que las representaciones dependientes de libertad rechazan toda aplicación del concepto de fundamento. En cambio, las representaciones necesarias necesitan un fundamento. Por esto, Fichte afirma que la búsqueda del fundamento de las representaciones necesarias es un problema que solo la filosofía de la ciencia puede resolver. La filosofía es la encargada de indicar cuál es el fundamento del sistema de representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad, también conocido como experiencia. Para evitar discusiones en torno a si la filosofía es la encargada de responder a las cuestiones planteadas en este sistema, Fichte ha decidido, cómo mencionó en su obra anterior, llamar a la filosofía encargada de resolver esta cuestión como doctrina de la ciencia.

Objeto de estudio de la doctrina de la ciencia

El objeto de estudio de la doctrina de Fichte está fuera de toda experiencia, pues, su trabajo es explicar el fundamento de toda experiencia.

El filósofo tiene la capacidad de abstraer, es decir, separar mediante la libertad del pensar lo unido en la experiencia. En la experiencia están inseparablemente unidas la cosa, aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento, y la inteligencia, que es la que debe conocer (Fichte, 1987, p. 34).

De esta manera, el filósofo tiene la capacidad de hacer abstracciones sobre la cosa o la inteligencia. Si abstrae la cosa obtendrá la inteligencia obtiene una cosa en sí. Para Fichte los filósofos que hacen las primeras abstracciones son idealistas y los que hacen las segundas

son dogmáticos. Solo son posibles en la filosofía fichteana estos dos sistemas filosóficos. Expone que los idealistas consideran que las representaciones necesarias son producto de la inteligencia que hay que suponerles en explicación. Por otra parte, los dogmáticos consideran que las representaciones necesarias son producto de una cosa en sí que hay que suponerlas. Es necesario dejar claro que aquello que el autor denomina *inteligencia* se presenta bajo otro predicado, de modo que, está no es algo que se produce simplemente por una abstracción. No obstante, la conciencia de esta *inteligencia* está necesariamente condicionada a una abstracción natural al ser humano.

Sobre los objetivos de los sistemas mencionados, Fichte aclara que son notablemente diferentes en cuanto a la relación con la conciencia. Para comprender esta diferencia, llama *objeto de esta filosofía* “al fundamento explicativo de la experiencia propuesta por una filosofía” y *objeto de la conciencia* a “todo aquello de que soy consciente” (p. 36).

Hecha esta salvedad, establece tres clases de relaciones del objeto y de la conciencia con la que se lo representa: primero, aparece el objeto como producido únicamente por la representación de la inteligencia; segundo, aparece como presente sin intervención de esta y, en el último caso, o bien como determinado, también en cuanto a su constitución, o bien como presente simplemente en cuanto a su existencia, pero en cuanto a la naturaleza, determinable por la inteligencia libre.

La primera relación concluye en una invención; la segunda, en un objeto de la experiencia y la tercera, en un objeto único. Con respecto al objeto único de la última relación, es el *yo en sí*. Sucede cuando un individuo se piensa a sí mismo y logra ser para sí algo determinado justamente de un modo y no de otro. Puede ponerse a sí mismo como el objeto de una determinación determinada. En otras palabras, el *yo en sí* es la capacidad que tenemos los seres humanos de hacer de sí mismo un objeto semejante a través de la libertad.

No obstante, nuestro *en sí* no lo hemos hecho nosotros mismos, sino que estamos obligados a pensarnos por anticipado como aquello que debe ser determinado por la autodeterminación. Por esto, “Yo mismo soy para mí un objeto cuya constitución depende, en ciertas condiciones, simplemente de la inteligencia, pero cuya existencia hay que suponer siempre.” (1987, p. 37). Para Fichte, este *yo en sí* es justamente el objeto de estudio del idealismo. Es necesario aclarar que el *yo en sí* no es la cosa en sí y es determinado simplemente por mí. Es algo que está por encima de toda experiencia y depende únicamente de mi determinación.

Este objeto del idealismo puede mostrarse en la *conciencia*. Para que esta *conciencia* de sí pueda suceder “es necesario actuar realmente de modo libre, y luego abstraer del objeto y fijarse simplemente en sí mismo” (Fichte, 1987, p. 39). En otras palabras, esta no puede ser impuesta ni obligada, sino que siempre y necesariamente debe producirse mediante la libertad de sí mismo. El idealismo tiene la ventaja que muestra en la *conciencia* su fundamento explicativo de la experiencia que es *la inteligencia libremente actuante*.

Idealismo vs dogmatismo

Fichte indica que ante los planteamientos del idealista se contraponen las ideas de otra filosofía conocida como filosofía dogmática. Estos dos sistemas, según él, son los únicos posibles dentro de la filosofía. Ambos sistemas son incompatibles y aunque en este aspecto especulativo parecen ser de igual valor, estos sistemas no son capaces de subsistir juntos ni tampoco pueden hacer nada en contra del otro. De aquí que, la discusión entre el idealismo y el dogmatismo surja en torno a la cuestión de ¿qué deberíamos sacrificar?: a la independencia del *yo*, la independencia de la cosa o a la independencia de la cosa la del *yo*. A partir de esto, entonces se plantea que el pensamiento de la representación constituye una parte del pensamiento y no su totalidad. De manera que la representación no puede existir

por si sola, sino que siempre deberá estar unida con otra cosa para ser algo porque por sí sola no significa nada.

Es la necesidad de pensar esas representaciones lo que lleva a la discusión sobre el fundamento de las representaciones. Sobre esto Fichte nos indica que la representación puede existir independientemente del *yo* o de la cosa, pero, no puede existir independientemente de ambos al mismo tiempo porque necesariamente debe estar vinculada a uno de los dos. No obstante, solo uno de estos dos términos puede ser el punto de partida, y el que quede en segundo lugar se convierte en dependiente del primer término al que debe unirse. La respuesta a cuál de estos dos debe ser el primero es compleja, ya que, para Fichte, no es posible sacar ningún fundamento decisivo de la razón por la que no se refiere a la inserción de un miembro en la sola serie a donde alcanzan fundamentos racionales, sino que es el inicio de una serie entera que como acto absolutamente primero dependerá simplemente de “la libertad del pensar” (1987, p. 44).

Esta libertad a la que se refiere Fichte es un acto determinado por el libre arbitrio, la resolución de este libre arbitrio debe tener un fundamento por la inclinación y el interés. Según esto, el fundamento último entre las divergencias idealismo-dogmatismo será la divergencia de su interés. De modo que, el supremo interés y el fundamento de todo interés restante es el *para nosotros mismos*. Por tanto, se infiere que el “no perder su *yo* en el razonamiento sino retenerlo y afirmarlo, este es el interés que guía invisible todo su pensar”. Fichte señala que hay dos grados de la humanidad: por una parte, se refiere a los dogmáticos como un producto de las cosas que no son capaces de abandonar por su propio interés la fe en la independencia de ellas, pues solo existen con las cosas y su principio. Es la fe en las cosas por el principio de interés de ellos, de manera que tienen una fe mediata en su propio *yo* disperso y solo por los objetos sustentado. Y, por otro lado, están los idealistas, quienes son conscientes de su independencia frente a todo lo que existe fuera de él y no necesitan de

las cosas para apoyarse en su *yo*. Por esto, el idealista no tiene fe en las cosas porque su fe se encuentra de forma inmediata en sí mismos.

A partir de este momento, se pueden observar las inclinaciones del filósofo hacia el sistema idealista. “La clase de filosofía que se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene” (Fichte, 1987, p. 46). Considera que el dogmatismo, por su lado especulativo, no es una filosofía sino tan solo una simple afirmación y aseveración. Por tanto, para Fichte, la única filosofía posible es el idealismo.

La inteligencia

El idealismo es la filosofía que se encarga de explicar las determinaciones de la conciencia por el actuar de la inteligencia. Una inteligencia que considera como activa y absoluta que se postula como lo primero y lo supremo, esta inteligencia es, como ya hemos dicho, un *actuar* absolutamente. No debe confundirse con un ente activo porque no se habla de algo estable.

A partir del actuar de la inteligencia, son deducidas determinadas representaciones que se presentan de modo conocido en la conciencia. Estas representaciones son las de un mundo presente sin nuestra intervención, un mundo material, un mundo situado en el espacio, etc. Esta inteligencia es el fundamento supremo explicativo y el idealismo lo expone como una inteligencia que solo puede actuar por virtud de su propia esencia, de un cierto modo. Si pensamos ese modo necesario del actuar abstraído del actuar se le llama *leyes del actuar o leyes necesarias de la inteligencia*.

Las leyes del actuar de la inteligencia referidas constituyen por sí mismas un sistema. Es decir, si la inteligencia actúa justamente bajo una condición determinada, esto puede explicarse porque la inteligencia bajo una condición tiene un modo determinado del actuar.

Y esto, a su vez, puede explicarse porque existe una sola ley fundamental. Con esto la inteligencia se da a sí misma en el curso de su actuar sus propias leyes. A partir de lo anterior, se deduce que el idealismo crítico puede proceder de dos maneras: en primer lugar, deduce realmente de las leyes fundamentales de la inteligencia el sistema de los modos de actuar necesarios a la par que él, las representaciones objetivas que surgen por obra suya hacen surgir el orbe entero de nuestras representaciones. O, en segundo lugar, saca de algún lugar las leyes y afirma que mediante estas se determinan y ordenan los objetos.

Método de la Doctrina de la Ciencia como método del idealismo trascendental

Para Fichte, su doctrina representa un método del idealismo trascendental integral. Este método es explicado en la obra *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. Para recordar, de manera resumida, Fichte deja claro que el idealismo crítico parte de una sola ley fundamental de la razón que muestra inmediatamente en la conciencia y procede a partir de la libertad del pensar de un concepto determinado. Se distinguen dos aspectos: el acto de pensar requerido que es llevado a cabo con libertad, quien no lo hace con libertad no puede ver lo que enseña la doctrina. Y, por otro lado, el modo necesario como hay que realizar ese acto del pensar que está fundado en la naturaleza de esa inteligencia y no depende del albedrío, sino que es algo necesario, pero se presenta en y con una acción libre. Es algo encontrado condicionado por la libertad.

El idealismo expone que “lo sentado en primer lugar como principio y mostrado inmediatamente en la conciencia no es posible sin que al par suceda aún algo distinto, ni esto otro sin que al par suceda algo tercero; así hasta las condiciones de lo sentado en el primer lugar estén completamente agotadas y ello mismo sea plenamente comprensible en su posibilidad” (Fichte, 1984, págs. 61-62).

El idealismo no se preocupa por el resultado final. Para el idealismo integral, lo a priori y lo a posteriori son exclusivamente una sola cosa considerada por dos lados que se diferencian por su modo de llegar. Pues, el autor asevera que:

La filosofía anticipa la experiencia entera, la piensa sólo como necesaria, y desde este punto de vista es comparada, con la experiencia real, a priori. A posteriori es el número, en cuanto se le considera como dado. A priori, es el mismo número, en cuanto se le obtiene como producto de los factores” (Fichte, 1984, pág. 63).

De aquí que, si los resultados de una filosofía no concuerdan con la experiencia, entonces esta filosofía seguramente es falsa.

El autor concluye esta primera introducción con que el idealismo inicia con algo que se presenta en la conciencia, pero solo puede realizarse como consecuencia de un libre acto de pensar, a la experiencia entera. Queda claro que tanto en el idealismo como en la doctrina fichteana el concepto de libertad desempeña un papel fundamental, sobre esto dedicaremos el próximo capítulo.

Lo propuesto por el idealismo no es posible de forma aislada, sino que sucede a partir de una unión con todo. Solo el *todo* se presenta en la conciencia y este *todo* es precisamente la experiencia. El idealismo se propone conocer ese *todo* desde más cerca para poder analizarlo según la regla determinada de la composición para lograr ver surgir el *todo*. Considera Fichte que esta filosofía cuenta con la capacidad de hacer este análisis porque puede abstraer, es decir, que en el pensar libre puede aprehender lo particular por sí solo. Para el idealismo la conciencia no solo posee la necesidad de las representaciones “sino también la libertad de éstas, y esta libertad, a su vez, puede proceder según leyes o según reglas” (1987, p. 65).

Este *todo* le es dado al idealismo desde el punto de vista de la conciencia necesaria y logra encontrarlo como se encuentra a sí mismo. La serie que se origina por la composición

de este *todo* es producida solo por medio de la *libertad*. Nos recalca Fichte que solo quien practica este acto de la libertad, se hace consciente de él y agrega, por decirlo así, un nuevo dominio a su conciencia. Para quien no lo practica no existe en absoluto lo condicionado por él. Esto, el idealismo crítico integral, el que quiere representar la doctrina de la ciencia.

Segunda introducción a la doctrina de la ciencia (1797)

La *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* cuenta con los mismos propósitos de la introducción anterior, pero está dirigida a personas que ya poseen sistema filosófico. Dividida en doce secciones, esta nueva introducción es un poco más compleja que la anterior, lejos de buscar convencer a quienes ya han decidido a qué filosofía inclinarse. Busca realmente responder a aquellas críticas que han hecho aquellos que han leído su doctrina y han comprendido de forma incorrecta algunos conceptos que en esta se desarrollan.

Objeto de pensar de la doctrina

Fichte inicia este escrito dejando claro que el objeto de pensar de su doctrina es “algo vivo y activo que engendra conocimientos de sí mismos y por sí mismo” (1987, p. 70). De esta forma, la misión del filósofo en esta doctrina es poner ese algo vivo en una actividad adecuada que permita contemplarla, aprehenderla y concebirla como unidad. El filósofo no se encarga de estudiar la forma como se manifieste este objeto, sino simplemente se debe limitar a poner aquello que investiga en una circunstancia observable. Para Fichte, en su doctrina se establecen dos series distintas del *actuar espiritual*: la primera corresponde al *Yo* que observa el filósofo y la segunda a las observaciones del filósofo. Estas series suelen ser confundidas porque en la propia filosofía solo se orienta hacia una sola serie.

El ser en la doctrina

Posteriormente, Fichte indica que una de las cuestiones fundamentales de comprender dentro de su doctrina es la admisión de un ser que designe la validez objetiva

de dicha doctrina. Este ser para él es un *ser para nosotros* que no piensa en absoluto el concepto de ser ni positiva ni negativamente, simplemente se pregunta por el fundamento del predicado del ser en general. Ese fundamento está siempre fuera de lo fundado, es decir, el fundamento es opuesto a lo que funda. La respuesta a esta cuestión se ha de conseguir a partir de la abstracción de todo ser, de modo que, no es posible obtener una respuesta de forma a priori antes de hacer el ensayo porque eso implicaría la imposibilidad de afirmar la pregunta e impediría demostrar la antirracionalidad de los fundamentos objetivos ante quienes los defienden.

Fichte expone que la abstracción de todo ser se encuentra en la serie de razonamiento filosófico, pues, otra serie hasta su momento no existe. Este razonamiento se atiene a lo consciente o, en otras palabras, al sujeto que concibe puro de toda representación del ser para lograr mostrar en él el fundamento de todo ser. En este caso, cuando se ha abstraído de todo ser del sujeto para él mismo, al sujeto únicamente le conviene actuar porque el sujeto es el actuante con referencia al ser. Mediante ese actuar, aprehende al ser y empieza entonces una doble serie.

A partir de esto, entonces el filósofo afirma que “tan pronto como el *yo* es solo para sí mismo, surge para él necesariamente un ser fuera de él” (p. 75). Con respecto a este último ser, Fichte señala que el fundamento de este ser reside en el *yo*, es decir, este ser está condicionado al *yo*. Por otra parte, afirma que hay dos conciencias: la conciencia de sí y la conciencia de un algo que no debe ser nosotros mismos. Estas conciencias están necesariamente ligadas. La primera debe considerarse como lo condicionante y la segunda como lo condicionado. Además, considera que la demostración de lo anterior se debe hacer mediante la observación del proceder primitivo de la razón como válido para la razón mostrando como el *yo* es y viene a ser para sí para luego ver que este ser de él mismo para sí mismo no es posible sin que surja para él un ser fuera de él.

En relación con la cuestión, sobre el ser de la doctrina de la ciencia, Fichte afirma que el *yo* que fundamenta su doctrina no le conviene ningún ser, de manera que, si algún autor se refiere al ser como un ser ideal entonces el *yo* de la doctrina obtiene en su construcción este ser. Pero, si por el contrario, se refieren a un ser real que límite la actividad ideal del *yo* y, también, la que actúa realmente, la propiamente práctica, un ser que sea permanente en el tiempo y consistente en el espacio, entonces no sería posible ninguna metafísica porque el concepto de *yo* dejaría de existir. Tampoco sería posible ninguna conciencia en general, consecuentemente, no podría haber filosofía.

Por tanto, Fichte considera que el *yo* no puede tener un ser que se le asemeje porque esto ocasionaría que dejara de ser *yo* y se convierta en una cosa. Recordemos que el *yo* primitivo es solo un actuar que cuando se piensa como algo activo se obtiene su concepto empírico y su deducción.

Así, en el acto de *volver sobre sí*, el filósofo no deduce ningún ser en el sentido que se le conoce como ser en sí. Lo que encuentra el filósofo es un actuante según leyes. Y él siente una serie de acciones necesarias de este actuante, entre estas una acción que se presenta a este actuante como un ser que, según leyes necesarias, se le tiene que presentar así necesariamente. Para el filósofo idealista que contempla es y, siempre, será un actuar. En cambio, para el *yo* observado sí es un ser.

De lo explicado, se concluye que la esencia del idealismo trascendental, en general, y la de su exposición en la doctrina de la ciencia consiste en que el concepto del ser no se considera como un concepto primario y primitivo, sino simplemente como un concepto derivado, y derivado mediante el contraste con la actividad, o sea, solo como un concepto negativo. Lo único positivo es, para el idealista, la libertad. El ser es una mera negación de la libertad. Esta es la base firme que concuerda con el idealista. No es posible realizar

abstracciones del *yo* porque todo lo que se piensa como algo dado en la conciencia debe, necesariamente, añadir por medio del pensar al *Yo*.

El *yo* como acto

Se vuelve necesario aclarar cómo es el *yo* para sí mismo. El primer postulado presentado para responder a esta cuestión es “piénsate a ti mismo, construye el concepto de ti mismo y observa cómo lo haces” (1987, p. 76). Para Fichte todo el que cumpla con esto logrará encontrar ese concepto de su actividad, como la inteligencia, vuelve sobre sí misma, hace de sí misma su objeto. Si se logra cumplir con esto entonces se conoce el modo de construcción del *yo* y la naturaleza de su ser para sí, de manera que, el filósofo podría demostrar de que “esta acción no es posible sin otra por la cual surge para el *yo* un ser fuera de él” (p. 76). Este argumento es el inicio de las investigaciones en la doctrina de la ciencia.

Sobre el acto descrito, Fichte indica que al *Yo* solamente le corresponde *volver sobre sí mismo*, pues, este *yo* no tiene una anterioridad, sino que simplemente actúa sobre un actuar de modo que se afirma y surge el *yo* primitivamente para sí mismo. Por otra parte, al filósofo en cuanto su ser como filósofo sí tiene precedentes porque él ya ha hecho la experiencia entera. Por esto, al filósofo le corresponde expresarse para ser entendido, y solo él puede expresarse porque es el único que se ha dedicado a aprehender todos los conceptos necesarios para dicha expresión. De manera que, el filósofo se encargará de hacerse cuestionamientos en torno a este *volver sobre sí mismo* del *yo* y sobre las clases de las modificaciones de la conciencia en las que debe ser colocado.

Fichte establece que el *volver sobre sí* al que se ha referido es una *intuición*. Esta no debe confundirse con un concepto, conciencia, una conciencia de sí u cualquier otra determinación. El *volver sobre sí* es única y exclusivamente una intuición que surge mediante la oposición de un *no-yo* y la determinación del *yo* en esta oposición. Este no produce ninguna conciencia, sino que concluye en la existencia de otro acto mediante el que

surge un *no-yo* para nosotros. Este acto es lo que hace posible el progreso del razonamiento filosófico y la deducción del sistema de la experiencia. En otras palabras, el *yo* se pone como acto en la posibilidad de la conciencia de sí, y en toda la conciencia restante, pero no surge de este poner una conciencia real. Este acto es solo una parte en la que exclusivamente el filósofo abstrae de la acción total de la inteligencia para que posteriormente esta produzca su conciencia.

El *yo* que se está exponiendo no es otro que el propio *yo* del filósofo, puesto que, el filósofo “solo puede intuir en sí mismo el indicado acto del *yo*, y para poder intuirlo necesita ejecutarlo. Lo produce, pues, voluntariamente y con libertad en sí mismo” (Fichte, 1987, p. 78). A partir de esto, surge el cuestionamiento sobre la objetividad de esta filosofía porque algo fundamentado en un mero “libre arbitrio” podría convertirse fácilmente en una invención por su basta subjetividad. Ante esto, Fichte responde que la acción antes descrita es, por naturaleza, objetiva porque el *yo soy* para mí es un hecho. La producción de mi *yo* sucede mediante un actuar que surge de nuestra libertad y este actuar es el que produce nuestro *yo* en cada momento, cualquier otro actuar sería distinto para el individuo en cuestión. Este actuar al que se refiere es precisamente *el concepto del yo* y, a su vez, el concepto del *yo* es el concepto de este actuar. Es decir, el actuar y el concepto del *yo* son la misma cosa.

Por tanto, Fichte indica que el filósofo solo se limita a ponerse en claro lo que piensa y ha pensado desde siempre que cuando *se* piensa y este *se* piensa es para el filósofo un hecho inmediato de la conciencia. La objetividad de todo se funda en la singular suposición de que el *yo* es algo más que su propio pensamiento de sí mismo y este pensamiento tiene por base algo más que el pensamiento. Según Fichte, la doctrina de la ciencia no se encarga ni puede dar respuestas ante el vínculo entre objeto y sujeto, pues, hacerse esta incógnita es un pensamiento subjetivo, un pensamiento del individuo y lo que den por fundamento será

nuevamente un pensamiento suyo y así hasta el infinito. Pues, nada puede preguntarse ni hablarse sin pensarlo.

El acto que se describe, simplemente, permite que el filósofo logre contemplarse a sí mismo mediante una intuición inmediata de su actuar, de manera que, logra saber lo que él hace porque él lo hace. También, durante este acto surge una conciencia porque, además, de intuir se *forma un concepto*. Fichte describe que el filósofo forma un concepto de su acto como un actuar en general del cual ya tiene un concepto gracias a la experiencia y, como ese actuar determinado se *vuelve sobre sí mismo* según lo intuye en sí, entonces se diferencia del actuar en general. El actuar descrito solo puede surgir y comunicarse mediante la intuición no a partir de conceptos. Pero, lo que entre en esa intuición formará un concepto cuando entre en centrarse con el mero ser.

El autor aclara que el actuar y el ser no son semejantes. Considera que no hay otra determinación para estos y que para encontrar la verdadera esencia hay que volverse a la intuición. Considera que todo este actuar del filósofo es “posible, fácil y natural” porque todos tenemos la capacidad de pensarnos a nosotros mismos. Este pensar simplemente requiere algo que depende de la propia *espontaneidad*. Este actuar descrito es claramente un actuar interior que cuando sucede de la forma requerida afecta al ser humano de manera espontánea, pues, *actúa*.

También considera que es sencillo distinguir este actuar, que es interno, espontáneo e individual, de todo aquel otro actuar mediante el cual pensamos objetos que están fuera de nosotros. Puesto que, en el primer actuar pensante y lo pensado son semejantes, mientras que en el segundo actuar lo pensado y lo semejante son opuestos. A causa de esto el actuar el primer acto *vuelve sobre sí mismo*. El primer actuar origina el pensamiento de él individuo y el pensamiento de sí mismo no es otra cosa que el pensamiento del acto descrito.

Sobre esto Fichte establece que la palabra *yo* como el término que designa este acto “yo y actuar que se vuelve sobre sí mismo son conceptos completamente idénticos” (1987, p. 81). Por tanto, el *yo* se define como *un acto*. En el idealismo trascendental se piensa este *volver sobre sí* como un actuar anterior a todos los demás actos de las conciencias, de manera que, se plantea como “el acto más primitivo del sujeto”. En el ser humano, todo es lo que está en su conciencia, todo está determinado por su conciencia y todo lo que está en la conciencia está determinado por este acto primero. Este acto, este *yo*, es un acto incondicionado es un acto absoluto. En consecuencia, el idealismo trascendental no puede proceder en absoluto de otra manera que no sea la misma en como procederá la doctrina de la ciencia.

La intuición intelectual

Intuir a sí mismo qué el filósofo debe hacer para realizar el *acto* mediante el cual surge el *yo* se llama *intuición intelectual*. El *yo* descrito dentro de esta doctrina se origina a partir de esta intuición que es progresiva y es caracterizada por el autor no como un ser sino como un vivir. Esta intuición es la conciencia de que actúo y de qué actuación. Es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago. Su demostración no se encuentra en los conceptos ni, tampoco, su origen es parte de ellos. La única forma de encontrar esta intuición es por sí mismo, puesto que, se da siempre en la conciencia y permite explicar todo lo que se presenta en ella. No podemos hacer nada sin que la intuición intelectual de conciencia de nuestras acciones. Por tanto, la intuición intelectual es lo que permite saber lo que yo hago y distinguir nuestro actuar. Para Fichte, sin la intuición intelectual no hay nada, de manera que, establece a la *intuición intelectual* como uno de los conceptos fundamentales que permiten comprender al *yo*, y simultáneamente, indica que su doctrina se construye a partir de esta intuición entendida como la absoluta espontaneidad del *yo*.

No obstante, la intuición intelectual no es un acto completo de la conciencia. Sino que necesita de un concepto, al igual que la intuición sensible. Por tanto, el autor considera que esta intuición intelectual siempre debe estar relacionada con una intuición sensible porque para encontrarse a sí mismo es necesario encontrar, también, a un objeto sobre el cual actuó en una intuición sensible que formó el concepto. Solo de esta forma se logra tener una conciencia completa porque podemos ser consciente de los conceptos, del objeto y del fin, pero nunca de las intuiciones que sirven de base para estos. Continúa exponiendo que un filósofo solo logra encontrar la intuición intelectual como un hecho dentro de su conciencia, ya que, para él la intuición siempre será un hecho a pesar de que para el *Yo* primitivo sea una acción.

La posibilidad de esta intuición se explica a partir de una ley moral que representa al *Yo* como algo elevado sobre toda modificación primitiva exigiendo que este *yo* sea un actuar absoluto que se caracteriza únicamente como esto: un principio activo absoluto. Además, establece que, en la conciencia de esta ley, una conciencia inmediata, se funda la intuición de la espontaneidad y libertad. “Yo me soy dado por medio de mí mismo como algo que debe ser activo de un cierto modo; yo me soy dado, según esto, por medio de mí mismo como activo en general; yo tengo la vida en mí mismo y la tomo de mí mismo” (Fichte, 1987, p. 87). En otras palabras, esta ley moral es lo que nos permite descubrirnos, necesariamente como espontaneidad. Fichte expresa que “yo debo partir de mi pensar del *Yo* puro y pensar éste como espontaneidad absoluta, no como determinado por las cosas sino como determinante de las cosas” (1987, p. 88). Por tanto, el concepto de actuar al que se refiere, que solo se hace posible por medio de esta intuición intelectual del *Yo* espontáneo, es el único que une los dos mundos que existen para nosotros: el mundo sensible, que es todo lo que se opone a mi actuar y, por otra parte, el mundo inteligible, aquel que surge por medio de mi obrar.

Sobre la intuición intelectual, Fichte vuelve a manifestar que esta es una contemplación que hace el filósofo sobre sí mismo en el actuar mediante construye el concepto de sí mismo para sí mismo y piensa este actuar. La conciencia del filósofo sobre esto no surge por la intuición, pues, la intuición no es capaz de darle la conciencia solamente puede ser consciente de aquello que es pensado con un concepto. Por esto, la conciencia surge gracias a que el filósofo posee una experiencia que le brinda un concepto del actuar en general y este lo contrasta con el ser que ya conoce. Además, este concepto del actuar que posee es sobre un actuar especial que es en parte un actuar de la inteligencia como tal, una actividad ideal, que no es un actuar real por medio de la facultad práctica en sentido estricto. Y en parte, solo el actuar que vuelve sobre sí mismo, pero no el que va hacia afuera en dirección de un objeto.

Comprendamos que, para Fichte, la intuición es “la base del concepto, lo aprehendido en el concepto” (1987, p. 121). Consecuentemente, no nos creamos absolutamente en nuestro pensar simplemente pensamos lo inmediatamente intuido. La intuición es una condición necesaria del pensar, pues, sin intuición no es posible el pensar. Por otra parte, expone que para los filósofos el pensar se transforma en el actuar pensado en él objetivo, es decir, se convierte en algo que porque se piensa entonces se obstaculiza la libertad del pensar. De esta manera, para Fichte, la objetividad es un obstáculo para la libertad, ya que, cuando pienso, pienso algo determinado y, en palabras del autor, la libertad del pensar consiste en que esta pueda dirigirse a una diversidad de objetos, pero con la objetividad el pensar se dirige únicamente hacia una esfera de un limitado objeto presente. La única forma de mantener la libertad es mirándome a mí mismo, pues, si nos mantenemos dentro de dicha esfera mirando exclusivamente al objeto y nos olvidamos de nuestro pensar entonces perdemos la libertad. Por tanto, debemos mirarnos siempre a nosotros mismos para evitar caer en lo que denomina como el pensar vulgar.

Representaciones completas

Fichte explica lo que entiende por *representaciones completas*. Su definición coincide con las que ya ofrecidas por Kant y Schulz, de modo que, se entiende que para una representación sea completa son necesarias una intuición sensible entendida como el medio por el que la representación se refiere a un objeto; y otra intuición intelectual que es el medio por el que la representación se refiere al sujeto y se convierte en mi representación⁹; por último, el concepto que es el medio en el que se unen los dos términos anteriores y surge una representación completa.

Contenido de la doctrina

La razón absolutamente independiente es el contenido de la doctrina fichteana. Esto es lo que convierte a la Doctrina de la Ciencia en un idealismo trascendental porque todo es fundado y explicado únicamente en esta razón. Fichte, a lo largo de sus exposiciones, deja claro que su filosofía surge a partir de la filosofía kantiana y una de las causas principales de esta afirmación es que considera que Kant le presta una especial atención, al igual que la doctrina de la ciencia, al concepto del *yo* puro. Según Fichte, Kant expone que toda conciencia está condicionada a la posibilidad del *Yo*, de manera que la deducción sistemática de la conciencia entera parte del *yo* mismo. Estas afirmaciones son las mismas formuladas por la doctrina de Fichte, pues, todo lo que está en la conciencia está condicionado y fundado por las condiciones de la *conciencia de sí*.

La Yoidad

Se hace importante el concepto de *yoidad* dentro de la comprensión de la doctrina. Fichte define la *yoidad* como la actividad que vuelve sobre sí misma, llamada también

⁹ Sobre este segundo término Kant y Schulz no coinciden con Fichte, pero este sí lo considera como intuición porque se encuentra en relación con la representación completa de la intuición sensible

objetividad subjetiva. Esta es la oposición a la subjetividad y su poner se caracteriza como absoluto, incondicionado y tético.

Se transporta el concepto de la yoidad que se encuentra en nosotros mismos a algo que en este primer poner se ha puesto como un ello, como un mero objeto, como algo fuera de nosotros, y unirlo sintéticamente con ese algo. Y únicamente por medio de esta síntesis condicionada surge para nosotros un tú. El concepto del tú surge por medio de la unión del ello y del yo. El concepto del yo en esta oposición, o sea, como concepto del individuo, es la síntesis del yo consigo mismo. Lo que en el acto descrito pone a sí mismo, y lo que pone no en general, sino lo que pone como un yo, soy yo, y lo puesto en el mismo acto por mí, y no por sí mismo, como un yo, eres tú. De este producto de una síntesis a exponer puede abstraerse, sin duda alguna, pues lo que uno mismo ha sintetizado ha de poder también analizarlo. Y lo que queda después de esta abstracción es el yo en general, es decir, lo no-objeto” (pp. 134-135).

Entonces se comprende que EL *YO* SURGE A partir de una tesis absoluta. Es necesario aclarar que esta *yoidad* no debe confundirse con el concepto de individualidad porque son conceptos distintos. En la doctrina de la ciencia la *yoidad* es lo que permite oponernos a todo lo que se encuentre fuera de nosotros y nos permite comprender nuestro espíritu en general. En cambio, la individualidad se entiende como algo accidental.

Esta doctrina muestra especial interés en conceptos activos en todos los entes racionales porque en la actividad de estos se funda la posibilidad de la conciencia. El *yo* puro al que se refiere sirve de base para todo el pensar, pues, el pensar es producido a partir del *yo*. Por esto, se establece que el *yo* como intuición intelectual, el *yo* primitivo, es el comienzo de la doctrina fichteana y el *yo* como idea es su conclusión. El primer *yo* constituyó simplemente la forma de la *yoidad*, el actuar sobre sí, que se presenta únicamente al filósofo que lo aprehende y le permite elevarse a la filosofía. En cambio, el *yo* como idea se constituye para el *yo* considerado por el filósofo y que no instituye como idea propia en él, sino como idea del hombre natural justamente es un verdadero ser que solamente se da para

el *yo* estudiado y no para el filósofo. Son totalmente distintos, pero tienen en común que el *yo* en ninguno de los dos casos es pensado como individuo porque para el primer *yo* la *yoidad* no está determinada hasta la individualidad y para el *yo* como idea gracias a la formación según leyes universales desaparece la individualidad. En ambos casos se oponen en que el *yo* como intuición solo reside la forma del *yo* y no se toma en consideración alguna un verdadero material de él y en el *yo* como idea se piensa la materia íntegra de la *yoidad*. De la intuición parte la filosofía entera y su concepto fundamental. Del último tiende la filosofía a ir.

CAPÍTULO IV. SOBRE LA FACULTAD PRÁCTICA DE LA DOCTRINA FICHTEANA

Preliminares

Fundamento de toda la doctrina de la ciencia es uno de los escritos principales en los que Johann Fichte expone su doctrina. Esta obra fue publicada originalmente en alemán en 1794 bajo el título *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Dentro de esta exposición, están los fundamentos sobre los cuales se desarrolla su doctrina. Se divide en tres partes. Primero, presenta los tres principios fundamentales de la doctrina: el principio fundamental absolutamente incondicionado, el principio fundamental condicionado en su contenido y el principio fundamental condicionado en su forma. Segundo, realiza una exposición de los fundamentos del saber teórico de la doctrina, el cual se basa en un primer teorema dividido en cinco partes. Por último, plantea el fundamento de la parte práctica de la doctrina en donde se exponen siete teoremas.

En este último capítulo, utilizaremos la traducción al español Juan Cruz Cruz publicada en el 2005 con el título *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* para exponer, de forma breve, las ideas de Fichte que nos permitirán comprender los fundamentos de su doctrina para determinar el papel de la libertad dentro de esta doctrina.

Fundamentos principales expuestos en la Fundamentación de la doctrina de la ciencia (1794)

Primer principio

Inicialmente, Fichte expresa que para el desarrollo de la *wissenschaftslehre* se necesita establecer un primer principio fundamental absolutamente incondicionado de todo saber humano. Considera que este principio debe ser absoluto, indemostrable e indeterminable. Y, además, que se debe fundar en una *Thathandlung*. Este término alemán es traducido al

español como “acto”, pero en la doctrina fichteana toma un significado más complejo porque es la palabra con la que Fichte “pretende recalcar como el Yo, es al mismo tiempo, actividad agente (Tat) y producto de la acción misma (Handlung)” (Abbagnano, p. 1007).

En la edición en español, su traductor indica que, en una conferencia de 1804, Fichte afirmó que para la mejor comprensión de su sistema utilizaría como reemplazo de *Thatanlung* un término griego que se traduce al español como *génesis*.

Después, el primer principio es un principio fundamental absolutamente incondicionado. Este principio es considerado como aquello que debe expresar una génesis y esta génesis es entendida como el fundamento de todo saber y de toda conciencia. En consecuencia, el primer principio de la doctrina fichteana es un principio absoluto sobre el que se fundamenta toda la doctrina y todo saber humano. Todas las leyes sobre las que se piense esta génesis deben deducirse del primer principio. Principio fundamental y génesis son entendidas como lo mismo, pues, para el autor estos deben ser concebidos simultáneamente.

Para la exposición del principio fundamental de la doctrina fichteana, el pensador toma como punto de partida el principio lógico de identidad ($A=A$). Basándose en este principio, Fichte establece que el *yo* es lo más supremo, absoluto, indeterminado e incondicionado que existe en su filosofía. Por tanto, su primer principio consiste en la identidad del *Yo* como aquello que fundamenta todos los hechos y saberes de la conciencia, de manera que, “que antes de poner algo en el yo, el mismo yo sea puesto” (p. 45). Pues, la pura actividad del *yo* consiste en que “de la misma manera que él se pone, es; y de la misma manera que es, se pone; y entonces el yo es necesaria y absolutamente para el yo” (pp. 46-47). Esto, necesariamente, sucede de esta forma porque la esencia del *yo* consiste específicamente en su capacidad de poner originariamente de modo absoluto su propio ser.

En otras palabras, para Fichte el primer principio de su doctrina y de todo saber humano es la *yoidad*. Recordemos que ya en su primera exposición *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* Nichte indicaba que el principio de su doctrina y el de todo saber deben ser el mismo. Por tanto, el primer principio de la doctrina fichteana plantea que todo surge a partir de la actividad de un *yo* que es puesto absolutamente por sí mismo. Para Fichte, el *yo* es actuante, producto de la acción, y es aquello sobre lo que se pone todo porque nada puede uno pensar sin pensar además su *yo* como consciente de sí mismo; jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia.

Segundo principio

El segundo principio es un principio fundamental condicionado en su contenido. Al igual que el primer, este no puede ser ni demostrado ni derivado. Para su exposición, el autor parte del principio de oposición ($-A \text{ no} = A$) y se toma como concepto fundamental al *no-yo*. de forma sencilla este principio establece que al *yo* se le opone absolutamente un *no-yo*, pero este *no-yo* es determinado absolutamente por el *yo*, es decir, el *no-yo* a pesar de ser lo opuesto al *yo* también es puesto en el *yo* porque como indica el primer principio “nada hay puesto sino el *yo*” (p. 53). Por esta razón, el segundo principio es condicionado según su materia porque toda su esencia consiste en que no es lo que el *yo* es y todo lo que podemos saber del *no-yo* está determinado por el *yo*. En cambio, la forma en que el *no-yo* ejecute su acción de cierto modo y no de otro es absolutamente incondicionado.

Tercer principio

El tercer principio de la doctrina fichteana es un principio condicionado en su forma. A diferencia de los principios anteriores, este principio es demostrable casi por completo y es determinado por dos proposiciones. Según Fichte, este principio es condicionado en cuanto a su forma porque la tarea para la acción que establece es determinada por los dos principios previos, pero es incondicionado en cuanto a su contenido porque la solución final

solo puede ser dada incondicional y absolutamente por decreto de la razón. Por esta razón, Fichte establece que el objetivo de este principio es encontrar una conciliación en la relación de oposición entre el *yo* y el *no-yo* que permita evitar la anulación mutua que se genera entre ambos conceptos. Para esto, él toma como punto de partida el principio de fundamento (A en parte = -A) para exponer la forma en que será posible el desarrollo del último principio.

Consideramos que para una correcta comprensión de este principio es necesario tener claro las siguientes definiciones que se exponen a lo largo de la obra: primero, el *yo*, el *no-yo* y la *conciencia* son producto de una acción originaria del *yo*; segundo, el *no-yo* solo puede ser puesto en la medida en que el *yo* absoluto es puesto un *yo* al cual puede ser opuesto; tercero, la exigencia de que ambos conceptos deban conciliarse está contenida en el primer principio y la forma en que pueden conciliarse no está en ellos sino en una ley particular de nuestro espíritu; cuarto, para que *yo* y *no-yo* puedan oponerse es necesario que exista una *limitación*¹⁰ mutua; quinto, a partir del concepto de limitación se origina el concepto de divisibilidad¹¹ que establece al *yo* y *no-yo* como absolutamente divisibles.

Teniendo en cuenta lo anterior entonces es posible comprender que para Fichte la única forma en que *yo* y *no-yo* puedan oponerse sin anularse mutuamente es a través de una limitación que permita que ambos conceptos sean puestos como divisibles, de manera que, el *yo absoluto* se pone como absolutamente divisible anulando dentro de sí aquella parte de la realidad que debe oponerse al *no-yo* para que pueda surgir un *yo* representado, finito y limitado que ponga a sí mismo como idéntico al *no-yo* al ser ambos puestos por el *yo*, pero a su vez son opuestos en cuanto a su relación. Es decir, el *no-yo* no se opone nunca al *yo* absoluto, sino simplemente a un *yo* representado que es puesto por el *yo* absoluto. Según

¹⁰ Fichte nos dice que limitar algo significa “anular no total, sino sólo parcialmente, la realidad de este por negación. Por consiguiente, el concepto de límite contiene, además de los conceptos de realidad y de negación el de la divisibilidad” 57

¹¹ Concepto entendido por el autor como el concepto de capacidad de cantidad en general y no precisamente el concepto de una cantidad determinada

Fichte, el poner al *yo* y *no-yo* como absolutamente divisibles permite establecerlos como “algo”. Pues, para Fichte el *yo absoluto* no es caracterizado como algo porque carece de predicado, pero el *yo finito* y el *no-yo* puestos como divisibles si poseen predicados porque el *no-yo* es aquello que no es el *yo* y el *yo* aquello que no es el *no-yo*. A partir de esto el autor nos dice que gracias a esta caracterización se puede establecer que toda la realidad está en la conciencia, ya que, la parte de la realidad que no pertenece al *yo*, se hace presencia en el *no-yo* y viceversa.

De forma breve, el tercer principio de la doctrina de la ciencia establece que “yo opongo en el *yo* al *yo* divisible un *no-yo* divisible”. Para Fichte, toda filosofía debe llegar a este principio y, si lo hace, podrá llegar a ser una doctrina de la ciencia. No obstante, aclara que el principio lógico sobre el que se basa este tercer principio tiene una validez limitada, es decir, solo vale para una parte del conocimiento porque el decir que cosas distintas se ponen como opuestas o idénticas solo a condición de que en general sean idénticas u opuestas no quiere decir que todo lo que se presente en nuestra conciencia tiene que ser absolutamente idéntico a una cosa cualquiera y opuesto a un tercero.

La dialéctica fichteana

Por otra parte, para exponer cómo es posible la relación antes establecida gracias al concepto de divisibilidad, Fichte desarrolla una dialéctica entre el *yo* y el *no-yo*. Para la comprensión de la dialéctica fichteana es necesario comprender los siguientes conceptos: primero, un juicio tético es aquel que no es ni idéntico ni opuesto a ningún otro, sino simplemente es puesto como idéntico a sí mismo sin presuponer ningún fundamento. Para el autor el juicio supremo de esta clase es “yo soy”; segundo, los juicios antitéticos son producidos a partir de un método antitético que consiste en buscar en las cosas comparadas la nota en que son opuestas; tercero, los juicios sintéticos son producidos a partir de un método sintético que consiste en buscar en los opuestos la nota en la que son idénticos;

cuarto, no es posible una antítesis sin una síntesis ni una síntesis sin una antítesis porque para encontrar los idénticos es necesario una acción sintética y para conciliar los opuestos es necesaria una acción de oponer; quinto, todos los opuestos dados en un concepto cualquiera, que se expresa su fundamento de distinción, coinciden en un concepto superior llamado concepto genérico y, por otra parte, todos los puestos como idénticos están opuestos en un concepto inferior.

Aclarados estos conceptos, entonces podemos comprender que Fichte expone que, en lo concerniente a su doctrina, la relación *yo absoluto*, *yo finito* y *no-yo* sucede de otra forma inversa a las demás dialécticas, pues, la síntesis de su dialéctica no ocurre de forma ascendente, sino que se desarrolla de forma descendente. Primero, se ubica al *yo absoluto* como el juicio tético, al *no-yo* como el juicio antitético y a la conciliación entre el *yo* y *no-yo* como el juicio sintético. Segundo, la dialéctica sucede de la siguiente forma: El *yo absoluto* se rebaja a sí mismo al concepto inferior de la divisibilidad para lograr ponerse como idéntico al *no-yo*, de esta manera, pone a lo que se conoce como el *yo finito*. Este *yo finito*, además, de ponerse como idéntico al *no-yo* es el que cumple con la tarea de realizar la acción de oposición al *no-yo* porque, como ya hemos mencionado, este *no-yo* nunca se opone al *yo absoluto*, sino al *yo* representado puesto por el *yo*. Es así como el autor expone que *yo finito* y *no-yo* son accidentes del *yo absoluto* ilimitable al que nada es idéntico ni opuesto que se pone a sí mismo como una sustancia divisible. Ambos logran ser idénticos porque ambos son puestos por el *yo* y son opuestos en cuanto a su relación entre ellos mismos. De esta forma, la tesis para lograr oponerse a la antítesis genera una síntesis a partir de los conceptos de limitación y divisibilidad en donde se reduce a un concepto inferior para poner algo que pueda oponerse a la antítesis.

Esta dialéctica expone toda la esencia de la filosofía crítica porque para su autor la esencia de esta consiste en establecer a un *yo absoluto* completamente incondicionado y no

determinable por algo más elevado. Toda filosofía que cumpla con este principio logrará ser doctrina de la ciencia aquella que siga el camino contrario será una filosofía dogmática. Pues, en el sistema crítico la cosa es aquello que es puesto en el *yo* y en el dogmático el *yo* es puesto en la cosa. Por tal razón, para Fichte, el criticismo es inmanente y el dogmatismo es trascendente porque sobrepasa al *yo*.

Fundamento práctico

Los principios fundamentales expuestos dan como resultado la proposición: “el *yo* y el *no-yo* se determinan mutuamente”. El autor plantea que dentro de esta proposición final se encuentran dos nuevas proposiciones: “el *yo* se pone como determinado por el *no-yo*” y “el *yo* se pone como determinado al *yo*”. Para Fichte, la primera de estas dos proposiciones es el punto de partida de la facultad teórica de su doctrina y la segunda es el inicio de la facultad práctica. Dentro de esta investigación, mostramos mayor interés en la facultad práctica de la doctrina, pues, su autor mismo dice que es en la facultad práctica que se hace la pregunta: ¿Qué es puesto? Por esta razón, la metafísica de la doctrina fichteana se encuentra en su facultad práctica y solo en esta podremos observar la exposición de una realidad originaria.

Relación entre el *yo absoluto*, *yo representante* y *no-yo*

Como mencionamos anteriormente, Fichte expone en *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1774)* que la proposición principal de toda la doctrina de la ciencia Práctica es “el *yo* se pone como determinado al *no-yo*”. Según el autor esta proposición contiene dentro de sí una antítesis entre el *yo* como inteligencia (limitado) y el *yo absoluto* (ilimitado). A causa de esto, considera que es necesario admitir como medio de conciliación una facultad práctica del *yo* que permita solucionar aquellas contradicciones que se generan a partir de aquella proposición. Para lograr establecer dicha facultad, Fichte parte de un análisis de esta antítesis en donde es necesario comprender lo siguiente: el *yo representante*,

también denominado como yo como *inteligencia*, es una facultad de representación sometida a leyes necesarias que no es idéntico al yo absoluto. Inicialmente, se supone que el yo como *inteligencia* es determinado por sí mismo y dependiente de un *no-yo indeterminado*. Pero, esto causa un conflicto porque se ha establecido que el yo en todas sus formas debe ser absolutamente puesto por sí mismo e independiente de todo. En consecuencia, si el yo como *inteligencia* no es el mismo que el yo absoluto hay una contradicción en la identidad absoluta del yo.

Para solucionar esta contradicción, Fichte nos dice que el *no-yo* que se ha de representar es inmediatamente determinado por el yo absoluto, consecuentemente, el yo representado, también es determinado por el yo absoluto. Puesto que, la representación en general es un efecto del *no-yo*, pero como en el yo no puede haber nada que sea efecto, porque el yo es justo lo que él pone y no hay nada en él que él no ponga, entonces el *no-yo* es un efecto del yo absoluto. El autor utiliza los términos agentes y padecer para explicar esto, de manera que, el yo es el agente que da como resultado un padecer en el *no-yo*. Este padecer es lo que determina al yo como inteligencia y el hacer opuesto a ese padecer es puesto en el yo absoluto como una actividad determinada. Esta actividad es la que determina al *no-yo*. Por tanto, el yo absoluto es la causa del *no-yo* en sí y para sí.

No obstante, al establecer que el yo absoluto es el que pone un *no-yo* surge necesariamente una limitación, pues, como ya hemos dicho en la sección de la dialéctica fichteana, este *no-yo* debe ser puesto en una determinada cantidad y el yo debe limitar su realidad de acuerdo con la cantidad de realidad del *no-yo* porque si el *no-yo* fuese puesto como ilimitado, entonces se aniquilaría la realidad del yo absoluto. En la sección sobre la facultad práctica de la doctrina. Fichte vuelve a retomar el tema de la limitación del yo para resolver aquella contradicción generada por el poner del *no-yo*. nos dice que “Toda posición que no es una posición del yo tiene que ser una oposición; pero sólo por propia experiencia

puede cada uno probarse que existe tal posición. Por tal razón, la argumentación de la doctrina de la ciencia es absolutamente válida a priori, pero únicamente recibe realidad en la experiencia” (2005, pág. 173)

Esto se resume en dos partes: primero, el *yo absoluto* se pone como absolutamente infinito e ilimitado porque, como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, lo comprende en sí todo y nada puede ser puesto, si no es puesto por el *yo absoluto*. segundo, el *yo* se pone como absolutamente finito y limitado en la medida en que se opone a un *no-yo* que lo obliga a limitarse. A partir de esto, el *yo* es en cierto sentido finito y en otro infinito. Esto es lo que ya nos explicaba el autor a través de su dialéctica: para que sea posible una relación de oposición entre el *yo* y el *no-yo* es necesario que el *yo* se limite a sí mismo y surja un *yo* finito que sea capaz de relacionarse con el *no-yo*.

Sobre la infinitud y finitud del *Yo*

En el fundamento de la ciencia de lo práctico, Fichte advierte que el *Yo* es infinito en la medida en que su actividad revierte sobre sí misma, ya que, su actividad es infinita en tanto su producto (el *yo*) es infinito. Por tanto, aquella actividad del *yo* que no tiene un objeto, sino que revierte sobre sí misma, es una actividad infinita. Esta actividad es denominada por el autor como *actividad pura del yo*. Por otra parte, el *yo* es considerado como finito cuando se encuentra en relación con un *no-yo* que lo obliga a limitarse. La actividad que resulta de esta relación es conocida como *actividad objetiva*. Para su autor, ambas actividades, la pura y la objetiva, son una sola y misma actividad en la medida que la actividad pura es la que determina a la actividad objetiva.

Por todo esto, cuando el *yo* pone absolutamente a un *no-yo* (objeto) en la simple posición de este es únicamente dependiente de sí mismo y no de algo exterior. Si este objeto es puesto en general y si por medio de este es puesto el *Yo* como limitado en general, entonces el *Yo* es absolutamente limitado, sobre esto surge la cuestión acerca de ¿dónde se

encuentra este límite? La respuesta que nos brinda Fichte es que todo depende de la espontaneidad (libertad) del *yo absoluto*, de manera que, el punto límite está en la infinitud.

Tendencia

Fichte ha expuesto que el *yo* debe poner un *no-yo* y al mismo tiempo que este debe poner una actividad exterior a él mismo que es opuesta a su actividad. Esta actividad se debe encontrar en el *yo absoluto* y en el *no-yo*, pero si la actividad es puesta en el *no-yo*, entonces necesariamente es una actividad opuesta a cualquier actividad del *yo*. Por tanto, nos dice que la actividad que es puesta en el *no-yo* no debe ser opuesta a la actividad a la cual es idéntica en el *yo absoluto*, sino a cualquier otra actividad del *yo absoluto*. A causa de esto, si un *no-yo* debe ser puesto, debe haber en el *yo* una actividad distinta a la actividad del poner porque la actividad del *no-yo* no puede oponerse a la misma actividad que hace posible su existencia. Para el filósofo, aquella actividad que debe ser establecida debe cumplir con las siguientes características: no puede ser anulada por el *no-yo*; debe ser opuesta a la actividad del objeto; debe coexistir con el *no-yo* sin depender de él; tiene que ser puesta por la actividad absoluta del *yo* y debe proyectarse a la infinitud. Esto es necesario porque “el objeto es solamente puesto en la medida en que una actividad del *yo* encuentra resistencia” (p. 178). De ahí que, la posición de este *no-yo* solamente es absoluta en la medida en que se funda en una relación dependiente únicamente del *yo*. El *yo absoluto* se relaciona por sí mismo absolutamente con el *no-yo*, este *no-yo* es entendido como algo distinto al *yo* en cuanto a su forma, pero que en su contenido es idéntico al *yo*. Consecuentemente, la actividad que se está buscando entre la relación del *yo* y el *no-yo*, fichte la denomina *tendencia*. Además, “en relación con un objeto posible, la pura actividad del *yo*, que revierte sobre sí misma es una tendencia e incluso, según la prueba precedente, una tendencia infinita.

En su proyección al infinito, esta tendencia infinita es la condición de posibilidad de todo objeto: si no hay tendencia, no hay objeto” (págs. 179-180). Con esto, el autor establece que la tendencia es aquella actividad que hace posible la existencia de un *no-yo*.

De la tendencia, el autor nos dice que hay un conflicto en cuanto a la relación de la tendencia de la actividad pura y la actividad del objeto ulterior porque no es posible esa tendencia si la actividad del objeto no debe ser ya dada al *yo* que le hace relación. Por esto, considera necesario establecer un fundamento primero, en una idea, que permita dar solución a este conflicto. Para ello nos dice que como el *yo* absoluto es idéntico a sí mismo y necesariamente tiende hacia la perfecta identidad consigo, por esto tiene que restablecer inmediatamente esta tendencia que él mismo no ha interrumpido. Posteriormente, sin la intervención del *no-yo* será posible una comparación entre el estado de su limitación y el restablecimiento de la tendencia impedida. De esta manera, el *yo* tendría que poner en sí mismo el impedimento de su actividad como el restablecimiento de esta, es decir, la actividad impedida y la actividad restablecida deben ser puestas por el *yo* absoluto. Estas dos actividades deben encontrarse siempre en determinación recíproca.

Para Fichte, lo expuesto nos brinda una solución a la contradicción entre el *yo* como inteligencia y el *yo absoluto*. Pues, se ha dicho que hay una causalidad del *yo absoluto* que determina al *no-yo* porque este debe ser objeto del *yo* como inteligencia. Esta causalidad de una u otra manera se anula a sí misma, en consecuencia, se ha establecido una mediación distinguiendo dos actividades opuestas del *yo absoluto* conocidas como la actividad pura y la actividad objetiva. La primera de estas actividades se encuentra mediatamente en relación causal con el *no-yo*.

Todo lo anterior es admitido si, y solo si, la actividad pura del *yo* es la condición de toda actividad que pone un objeto. Puesto que, en la filosofía fichteana la actividad pura es la condición del relacionar, sin una actividad pura no es posible la existencia del objeto. El

fundamento de que esta actividad pura cuando entra en relación con el *no-yo* se pone a sí misma como tendencia, es decir, se origina en sí misma. Surge aquí un concepto fundamental: la razón práctica. Esta es entendida como la exigencia de que toda realidad deba ser absolutamente puesta por el *Yo*. Esta razón es lo que hace posible la inteligencia porque en la filosofía fichteana sin una facultad práctica de la razón no hay inteligencia. El autor nos dice que la facultad práctica es lo que fundamenta la posibilidad de toda representación.

Finitud e infinitud de la tendencia

La tendencia a la que el autor se ha referido debe permanecer siempre infinita y, de la misma forma, la actividad objetiva (finita) debe estar siempre junto a la tendencia. Esta tendencia al ser referida al objeto es en cierta forma una actividad objetiva. Fichte nos dice que para solucionar el conflicto de que haya una actividad infinita objetiva y una actividad finita objetiva al mismo tiempo en el *yo* es necesario tener en cuenta que la actividad infinita del *yo* es objetiva en un sentido muy distinto al que tiene la actividad finita.

La diferencia entre la objetividad de la tendencia y la de la actividad finita subyace en que la actividad objetiva finita del *yo* se dirige a un objeto efectivo, mientras que la tendencia infinita (actividad infinita objetiva) se dirige puramente a un objeto imaginado. De esta manera, la tendencia infinita solo es infinita en cierto sentido y en otro es finita. Esta tendencia infinita se opone a una actividad objetiva finita, esta última debe ser finita en el mismo sentido que la tendencia es infinita e inversamente. Por otra parte, la tendencia tiene un término que no es el mismo que el de la actividad objetiva finita porque la actividad objetiva presupone para su determinación una actividad opuesta a la que es infinita en el *yo*. Esta actividad, en tanto que pone los límites determinados del objeto, es dependiente, limitada y finita. Por esto, el fundamento de su actuar y de su ser determinado se encuentra

en determinar. El objeto que es determinado por esta actividad finita es conocido como objeto efectivo.

Sobre esto, la tendencia no tiene una finitud porque se proyecta por encima de aquella determinación de límites indicada por el objeto y lo traspasa. “La tendencia determina un mundo que existiría si toda realidad absolutamente es puesta por el yo, por consiguiente, un mundo ideal puesto simplemente por el yo y de ningún modo por un *no-yo*” (p. 185). Entonces, si la tendencia no es finita en lo anteriormente descrito ¿en qué medida es finita esta tendencia? Para su autor, esta tendencia es finita en la medida que se dirige en general a un objeto y se encuentra en la obligación de poner límites a dicho objeto. Por esto, el límite de la determinación depende de un *no-yo* en cuanto a su objeto efectivo, pero la acción de determinar en general no depende de este. Pues, respecto a su objeto ideal, la acción de determinar y el límite dependen únicamente del *yo absoluto*. Por tanto, el objeto ideal es un producto absoluto del *yo* que puede ser elevado al infinito, pero que posee un límite en ciertos momentos de su proyección.

En relación con la tendencia que escapa de toda determinabilidad, esta es infinita y como tal nunca logra llegar a la conciencia porque para que algo pueda llegar a nuestra conciencia es necesaria la reflexión y la reflexión solo es posible por la determinación. Por tanto, cuando reflexionamos sobre la tendencia esta se hace finita, pero cuando nuestro espíritu es consciente de esta finitud extiende nuevamente la tendencia. El concepto de tendencia es fundamental dentro de la facultad práctica de la doctrina fichteana porque nos permite comprender la medida en que el yo es finito e infinito. Por esto Fichte dice que:

El yo es infinito, pero solamente en cuanto a su tendencia; tiende a ser infinito. Pero, la finitud está ya en el concepto mismo de la tendencia, porque aquello a lo cual no se opone resistencia alguna, no es tendencia. Si el yo fuera más que acto de tender, si poseyera una causalidad infinita, ya no sería un yo no se pondría a sí mismo y, por consiguiente, no sería nada. Si no tuviera esta tendencia infinita, entonces tampoco podría ponerse a sí mismo porque no

podría oponerse a nada, entonces no sería un yo, y, por tanto, no sería nada (2005, pág. 186).

Basados en lo expuesto, Fichte nos deja claro que existe una tendencia en el yo que solo es posible cuando se encuentra en resistencia. Esta tendencia no posee causalidad y está condicionada por un *no-yo*. No obstante, existe en la tendencia una exigencia de causalidad, esta exigencia se encuentra originariamente en el yo y es lo que hace posible la superación sobre la contradicción entre el yo como inteligencia y el yo *absoluto*. Toda actividad que se proyecte más allá del objeto se convierte en una tendencia bajo la condición que exista un objeto. Por esto, es necesario indicar el fundamento de la salida del yo *absoluto* de sí mismo mediante el cual se hace posible la existencia del objeto. Esta salida es anterior a toda actividad de resistencia y su fundamento debe estar en el yo *absoluto*. Aquel fundamento es lo que permitirá una unión entre el yo *absoluto*, el yo como inteligencia y el yo *práctico*.

Para encontrar este fundamento es necesario que el yo encuentre dentro de sí algo heterogéneo que sea una actividad en el yo. Pero, como una actividad del yo, no puede ser heterogéneo, entonces lo que es heterogéneo es su dirección fundada fuera del yo. La actividad del yo se proyecta al infinito y cuando choca en cierto punto no se anula, sino que se devuelve sobre sí misma. Entonces, la actividad del yo siempre es actividad, lo que es heterogéneo es aquella vuelta sobre sí misma. Para Fichte, el Yo *absoluto* debe poseer únicamente en sí mismo el principio de la vida y de la conciencia. Para esto debe tener en sí el principio de reflexionar sobre sí mismo incondicionalmente y sin fundamento. A partir de esto entonces se originan dos perspectivas que las denomina como: el yo *reflexionante* y el yo como *aquello que se reflexiona*. En el primero, el yo tiene una actividad centrípeta y, en el segundo, tiene una actividad centrífuga que es proyectada al infinito y pone al yo como toda realidad, *quantum infinito*. Ambas actividades son fundamentadas por la esencia del yo, es decir, son una y la misma cosa. Pero, al mismo tiempo se diferencian en la medida en que

se reflexiona. Para poder establecer la diferencia entre ambas es necesario un tercer elemento.

La actividad del *yo* proyectada al infinito debe chocar en un punto cualquiera y ser devuelta sobre sí misma. Por consiguiente, el *yo* no debe llenar su infinitud. esto no puede ser deducido del *yo*, pero debe ser demostrado para la posibilidad de una conciencia efectiva. El *yo absoluto* exige por actividad centrífuga proyectarse al infinito, pero cuando reflexiona se hace centrípeta. Esto hace posible una distinción por relación con la exigencia originaria de una dirección centrífuga proyectada al infinito. La reflexión se haya en la dirección centrífuga de la actividad. La dirección centrípeta es aquella que se considera como heterogénea y es deducida de un principio opuesto al *yo*. El conflicto queda solucionado de la siguiente manera:

[...la tendencia originaria del *yo* hacia una causalidad general se deriva genéticamente de la ley que el *yo* tiene que reflexionar sobre sí mismo y de exigir que se descubran en esta reflexión, como totalidad de la realidad, dos aspectos tan ciertos como cierto es que debe haber un *yo*. Esta reflexión necesaria de *yo* sobre sí mismo es el fundamento de toda salida de sí mismo y la exigencia de llenar la infinitud es el fundamento de la tendencia hacia la causalidad en general y ambas están fundadas únicamente en el ser absoluto del *yo* (Fichte, 2005, p. 190).

Esto es aquello que define el fundamento de la posibilidad del influjo entre el *no-yo* sobre el *yo*.

Relación entre el *yo absoluto*, *yo representante* y *yo práctico*

El *yo* tiene que ponerse por sí mismo y surge lo que Fichte denomina influencia exterior que, por la repetición del poner, hace posible que pueda haber algo en el *yo* que no sea puesto por él mismo. Existen así dos posiciones: el *Yo* tiene que ponerse por sí mismo y el *yo* se pone a sí mismo absolutamente. estas dos posiciones son la condición de influjo del

no-yo, pues, sin la primera posición no puede existir una actividad en el *yo* que sea limitada y, sin la segunda posición, la actividad no podría ser limitada para el *yo*, es decir, el *yo* no podría ponerse como limitado. De esta manera, el *yo* se encuentra originariamente en acción recíproca consigo mismo y esto hace posible el influjo exterior. Para Fichte, estas dos posiciones son el punto de unión de las esencias entre el *yo absoluto*, el *yo como inteligencia* y el *yo práctico*.

Por esto, la proposición el *yo* se pone a sí mismo, absolutamente no se trata del *yo* dado en la conciencia efectiva, pues, este jamás puede ser absolutamente. Su estado está siempre fundado mediata o inmediatamente por algo exterior al *yo*: se trata de una idea del *yo* que está fundamentando necesariamente su exigencia práctica infinita. Esta idea no puede ser alcanzada por nuestra conciencia. Por tanto, nunca logra presentarse inmediatamente en la conciencia, aunque sí mediata por reflexión filosófica.

Así se vuelve necesario que el *yo* reflexione sobre sí mismo para descubrir si contiene dentro de sí toda realidad. Para lograr esta reflexión, Fichte coloca la idea en el fundamento de reflexión y a partir de esa idea se proyecta al infinito. Esta es la razón fundamental por la que es un *yo práctico* porque sale de sí en virtud de una tendencia a la reflexión. A su vez, no es un *yo teórico* porque en el fundamento de su reflexión no hay más que esa idea que brota del mismo *yo absoluto* y porque se ha hecho una total abstracción del choque posible, no habiendo ninguna reflexión efectiva. Es la reflexión sobre aquel choque lo que determina si el *yo* es teórico o inteligencia. Por tal razón, la facultad práctica es lo más importante de la doctrina fichteana, pues sin esta facultad no es posible una facultad teórica.

Por otra parte, Fichte dice que, si la actividad del *yo* solo va hasta el punto de choque y no se proyecta más allá de todo choque posible, entonces no hay en el *yo* un *no-yo*. Y si el *yo* no logra ser inteligencia, por lo tanto, no es posible la conciencia de su facultad práctica

y ninguna autoconciencia porque solamente en virtud de su doctrina heterogénea engendrada en el choque se hace posible la distinción de las direcciones.

Para que la facultad práctica logre llegar a la conciencia es necesario pasar por la inteligencia y recibir la forma de representación. La idea primigenia del saber absoluto se encuentra en la tendencia hacia la reflexión de nosotros mismos, por esto, la limitación de nuestra existencia efectiva es puesta solamente por esta limitación, un principio opuesto, por un *no-yo* en general o por nuestra finitud. Aquella finitud es la autoconciencia y, sobre todo, conciencia de nuestra tendencia práctica, entendida esta como la determinación de nuestras representaciones, con y sin libertad. La doctrina de la ciencia demuestra la facultad sensible efectiva como una prolongación constante de nuestros límites hasta el infinito.

A partir de esto, se establece que:

El principio de la vida y de la conciencia, el fundamento de su posibilidad está ciertamente contenido en el *yo*. Pero esto no surge todavía una vida efectiva, una vida empírica en el tiempo y otra distinta es para nosotros absolutamente impensable. Si debe ser posible una vida efectiva semejante entonces para ello se requiere aun un choque particular sobre el *yo* producido por un *no-yo* (2005, p. 192).

Según la doctrina fichteana, el fundamento último de toda efectividad para el *yo* es la originaria actividad recíproca entre el *yo* y un algo cualquiera exterior completamente opuesto al *yo*. En esta actividad recíproca, no hay nada que sea opuesto en el *yo*. Todo en el *yo* se despliega al infinito únicamente a partir del mismo *yo* y según sus leyes.

El *yo* solamente es puesto en movimiento por su opuesto para actuar, sin un opuesto el *yo* no actúa, consecuentemente, no existe. Por esta razón, el *no-yo* es únicamente un motor entendido como fuerza opuesta que solo es sentida por el *yo* y que depende totalmente del *yo*. Lo único independiente del *no-yo* del *yo* son las determinaciones de su existencia. Según

el ser absoluto del *yo* hay en él una ley de estas determinaciones válida para la infinitud y hay también una facultad intermediaria de determinar su existencia empírica según esta ley.

El punto en el que somos dueños de esta facultad intermediaria de libertad no depende de nosotros, pero la línea que describimos a partir de este punto hacia la eternidad si depende totalmente del sujeto. Por esta razón, Fichte considera que su doctrina es realista porque muestra que la conciencia de las naturalezas finitas no puede explicarse sin una fuerza opuesta totalmente a ellas que existe independientemente y que, incluso, dependen en su existencia empírica, pero afirma que tal fuerza, únicamente sentida por el ser finito, no es conocida.

Por tanto, la doctrina fichteana se compromete a deducir partiendo de la facultad determinante del *yo* todas las posibles determinaciones del *no-yo*. Esta doctrina permanece trascendental en lo más profundo y explica toda conciencia, partiendo de algo que existe con independencia de la conciencia, sin olvidar aquellas leyes que la orienta. Cuando reflexiona sobre esto, se convierte en un producto de su propio pensamiento, es decir, dependiente del *yo absoluto*. En su idealidad, todo depende del *yo absoluto*, pero en su realidad el *yo* depende, pues nada es real para el *yo* sin ser también ideal. Por esto, el fundamento de lo real y de lo ideal es el mismo. El *yo* se pone como limitado por el *no-yo*, en tanto no reflexiona sobre que este pone al *no-yo* como límite y puede ponerse limitado él mismo en el *no-yo* cuando reflexiona sobre eso.

la facultad práctica aquí mencionada tiende a modificar el *no-yo*; el *no-yo* es dependiente de la facultad teórica del *yo*. Algo posee realidad independiente solo en la medida en que se relaciona con la facultad práctica del *yo*. El *no-yo* es independiente del *yo* en su ser y determinación, pero es dependiente de la actividad ideal del *yo*. Es decir, es dependiente en la medida en que es puesto por el *yo*. En consecuencia, dependiendo de con qué se relacione será o no independiente: si el *no-yo* se relaciona con la facultad práctica

posee realidad independiente; pero si se relaciona con la facultad teórica, se vuelve dependiente comprendido y contenido en la esfera del *yo* y sometido a leyes de representación. La relación del *no-yo* con las facultades se explica a partir de la idealidad y realidad. De esta manera, el autor establece que si no hay idealidad no hay realidad y si no hay realidad no hay idealidad. Por tanto, el fundamento último de toda conciencia es una acción recíproca del *yo* consigo mismo por medio de un *no-yo* que debe ser considerado bajo diferentes aspectos.

Impulso

Retómese el concepto de *tendencia*. Fichte expresa que, en la proposición, la tendencia del *yo* debe ser finita y no tener nunca causalidad, solo puede pensarse con la condición de pensar una *contratendencia* que pueda equilibrarla. El concepto *contratendencia* está contenido ya en el de *tendencia*. Sin la *contratendencia* y equilibrio, la *tendencia* está en contradicción consigo misma. Pues, la *tendencia* es el concepto de una causa que no es causa y toda causa presupone actividad. Por tanto, la *tendencia* dentro de sí tiene una cantidad determinada de actividad. La *tendencia* intenta ser causa, pero no llega nunca a ello porque es limitada. Si la *tendencia* fuera ilimitada entonces sería causa y esto generaría una contradicción. Esta es la razón principal por la que Fichte expone que toda *tendencia* tiene que ser limitada por una fuerza opuesta a la fuerza que tiende, ya que, la *tendencia* no puede limitarse a sí misma. Esta fuerza opuesta a la que se refiere el autor tiene que ser una *tendencia*, es decir, debe intentar la causalidad, pero luego carecer de ella. Pues, ninguno de los opuestos debe ser causalidad.

La *tendencia* es puesta como algo fijo e inmovilizado por una ley de reflexión, esta *tendencia* intenta ser puesta como causalidad sobre sí misma. Surge un nuevo concepto que se conoce como *impulso*. Fichte define el *impulso* como una *tendencia* que se produce a sí misma y que es fija, determinada. Este *impulso* es la mediación entre conocimiento y acción,

naturaleza y libertad, *no-yo* y *yo*. Es conocido en alemán como *trieb*, se funda en la esencia interior de aquello a que se imputa y es producido por una causalidad de este sobre sí mismo. Es algo fijo y duradero que intenta una causalidad fuera de sí pero no puede. Por tanto, está meramente en el sujeto. La función mediadora del impulso garantiza la unidad de la conciencia. Junto al concepto de impulso, también se menciona el concepto de *sentimiento*, este es definido como una exteriorización del no-poder en el *yo*. Es en el sentimiento donde coinciden la actividad y la limitación. Este sentimiento es algo meramente subjetivo.

De aquí, el autor establece que en el *Yo* existe un sentimiento que es una limitación del impulso. Entonces, ya hemos dicho que hay en el *yo* una tendencia a llenar la infinitud que está en conflicto con todo objeto. De esta manera, el *yo* no puede reflexionar sobre nada si no es limitado. La satisfacción del impulso a la reflexión es condicionada y depende del objeto. Este impulso puede satisfacerse o insatisfacerse por la limitación mediante un sentimiento. Si el *yo* reflexiona absolutamente sobre sí misma por espontaneidad absoluta, entonces es satisfecho. Por el contrario, si el *yo* debe ser puesto como llenando la infinitud, pero es limitado, entonces es insatisfecho. La insatisfacción del *yo* está condicionada por una proyección del *yo* por encima de los límites que le son puestos por el sentimiento.

Hasta aquí, surge la cuestión: ¿cómo es posible la proyección o la posición del sentimiento? Afirma Fichte que el impulso es una fuerza interna que se determina a sí misma a la causalidad. El *yo* posee causalidad sobre sí mismo (la de ponerse o reflexionarse). El acto de reflexión del *yo* sobre sí mismo se sigue necesariamente del impulso. Por tanto, toda reflexión se funda en la tendencia, sin tendencia no hay reflexión e inversamente y sin tendencia no hay *yo*. De esta manera, se origina dentro de la facultad práctica una cadena de condiciones que se resume de la siguiente manera: sin limitación no hay impulso; sin impulso no hay reflexión; sin reflexión no hay impulso ni limitación ni algo limitante. Por tanto, esta tendencia originaria del *yo*, como impulso, es ideal y real. La fuerza que subsiste

y revierte en el *yo* es ideal, la real es puesta a su tiempo. Sin idealidad no hay realidad e inversamente.

Por otra parte, actividad ideal se indica como actividad de representación y la relación de esta con el impulso se le conoce como *impulso a la representación*. Esta es la primera y más alta exteriorización del impulso por la que se hace posible el *yo como inteligencia*. De esta manera, todas las leyes teóricas se fundan en una y misma ley práctica. Si el impulso es elevado, también hay una elevación de la intelección e inversamente. De todo esto resulta la absoluta libertad de la reflexión y abstracción, incluso en la teoría y la posibilidad de dirigir conforme al deber la atención sobre algo y desviarla de otra cosa.

La acción exigida que acontece pura y simplemente por espontaneidad absoluta debe ser una actividad ideal, pero toda acción tiene que ser objeto. La presente actividad que debe ser pura y simplemente estar fundada en el *yo* y solo depender del *yo* y solo puede tener como objeto algo que exista en el *yo*. Pero, no existe nada en el *yo* más que el sentimiento, por tal razón, esta acción se dirige hacia el sentimiento. La acción acontece con espontaneidad absoluta y, en esta medida, es para el observador acción del *yo*. La actividad se dirige al sentimiento, es decir, al reflexionante que debe ser puesto en el *yo*. Por tanto, la *yoidad* del reflexionante es transferida.

El argumento fichteano principal es que el *yo* se determina a sí mismo. El sentiente únicamente puede ser puesto como *yo* en la medida en que es determinado al sentimiento solo por el impulso; en consecuencia, por el *yo* y por sí mismo, es decir, únicamente a condición de que se siente a sí mismo y siente en sí mismo su propia fuerza. El sentiente es el *yo*. El impulso en la medida que efectúa el sentimiento o reflexión pertenece al *yo*. El *yo* es puesto como *yo* solamente en la medida en que es a la vez el sentiente y lo sentido. El sentiente se comprende como el agente en el sentimiento que es el reflexionante y lo sentido es lo paciente, es decir, el objeto de reflexión.

El problema con esto surge cuando el sentiente es impulsado, se vuelve paciente y lo sentido se vuelve agente y se genera una contradicción. Para solucionarlo, Fichte expone que el sentiente es el agente por relación con lo sentido. Únicamente bajo este respecto. Por tanto, el sentiente debe ser paciente en relación con el impulso; pues hay un impulso hacia afuera por el que el sentiente es impulsado efectivamente a producir un *no-yo* mediante actividad ideal. Todo objeto de reflexión es necesariamente limitado. En cuanto al *no-yo*, el *yo* siempre es paciente para sí mismo y no es en absoluto consciente de su actividad y no reflexiona sobre esta. Para Fichte, el fundamento de toda realidad se basa en que “solo por la relación del sentimiento al *yo* es posible la realidad para el *yo*, lo mismo la del *yo* que la del *no-yo*”. (2005, pág. 213)

Anhelo

Ante lo expuesto, se puede concluir que, para Fichte, que el impulso sea puesto, significa que el *yo* reflexiona sobre el impulso. A causa de esto, en cuanto se determina el impulso, el *yo* es limitado por el *no-yo*. Posteriormente, cuando entra la condición de toda reflexión, es decir, la limitación, entonces en el *yo* se genera una tendencia continua a reflexionar sobre sí mismo. Este *yo* necesariamente tiene que reflexionar sobre sí y, cuando lo hace, se olvida de sí mismo. Por esta razón, la reflexión no llega a la conciencia, simplemente hay un impulso que carece de libertad. Pero Fichte asegura que la reflexión es un simple sentimiento y el objeto de reflexión es el *yo*, es decir, lo impulsado. Este *yo* inicialmente carece de libre arbitrio o espontaneidad. Luego, la actividad del *yo* se dirige hacia un objeto que no puede ser realizado como cosa por el *yo* ni representado como actividad ideal. Esta actividad no tiene objeto, pero se dirige impulsada irresistiblemente hacia un objeto. A esta determinación Fichte la denomina *anhelo*.

El *anhelo* puede ser entendido como “un impulso hacia algo absolutamente desconocido, que sólo se manifiesta por una necesidad, por un malestar, por un vacío que

intenta llenarse y que no indica a partir de qué” (Fichte, 2005, pág. 215) . Tanto la limitación como el anhelo son fundados en el impulso que es uno e idéntico en el *yo*. El impulso del *yo* es limitado por el *no-yo*, este impulso determina al *yo* a salir de sí mismo por la actividad ideal y producir algo fuera de sí. Como el *yo* es limitado, entonces surge un anhelo y por la facultad de reflexión surge un sentimiento de ese anhelo.

Pero la pregunta que nos plantea Fichte es ¿cómo un solo y mismo impulso puede producir algo opuesto? La respuesta es que un solo y mismo impulso puede producir lo opuesto por la diferencia de fuerzas sobre las que se dirige. Estas fuerzas son: aquella que se dirige a la facultad de reflexión y la que se dirige a la tendencia absoluta libre fundada en el *yo absoluto*. Esta tendencia intenta y crea mediante la actividad ideal, que no conocemos ni podemos conocer, su producto. Argumenta Fichte que el anhelo es una manifestación completamente independiente y originaria de la tendencia que se halla en el *yo*. Independientemente porque el anhelo no tiene en cuenta ninguna limitación; es simplemente el vehículo de todas las leyes prácticas y surge por medio de la limitación.

A partir de lo anterior, el autor nos expone que no es posible que exista un anhelo sin el constreñimiento e inversamente. Este argumento genera una nueva contradicción, porque el *yo* está conciliado sintéticamente con ambos conceptos, y estos conceptos lo ponen como limitado e ilimitado, finito e infinito al mismo tiempo. Por esta razón, el anhelo intenta hacer efectivo algo fuera del *yo*, pero el *yo* no puede, en modo válido para sí mismo, dirigirse hacia afuera sin el mismo ser limitado en primer lugar. Esta limitación acontece por el sentimiento de sí mismo, la realidad se manifiesta en el *yo* por este sentimiento y el anhelo intenta un sentimiento. el *yo* no siente jamás su objeto, simplemente se siente a sí mismo. El *yo* se pone como *yo* por medio de una libre reflexión sobre el sentimiento según el principio, es decir, lo que se pone en sí es el *yo*.

Por otra parte, la determinación por el impulso es aquello que es sentido como un anhelo, pues, este no intenta en absoluto producir una materia, sino modificarla. El sentimiento de anhelo no es posible sin una reflexión sobre la determinación del *yo* por medio del impulso. Esta reflexión no es posible sin la limitación que es solamente sentida. Sin embargo, ahora Fichte se hace la pregunta sobre ¿cuál es el sentimiento por el que es sentido el impulso a la determinación como limitado? Para responder a esto, nos señala que todo acto de determinar acontece por actividad ideal, luego el sentimiento debe ser determinado por actividad ideal. Pero ¿cómo debe la actividad ideal llegar a la posibilidad y efectividad de determinar? Para esto, existe una determinación de la actividad ideal del *yo* por el impulso, de manera que, por esa actividad ideal y por la determinación, se pone en primer lugar la facultad de limitación como un objeto determinado por sí mismo. Tal objeto no llega a la conciencia y el *yo*, por un impulso fundado en su ser, debe ser el determinante, pura, única y absolutamente agente de la determinación. Basándose en esto, Fichte expone que sobre la limitación del impulso “se funda la posibilidad de un anhelo; sobre su posibilidad, la posibilidad de un sentimiento; y, sobre este se fundan la vida, la conciencia y la existencia espiritual en general” (2005, pág. 219). Así, el fundamento de todo está en el contradeseo del *no-yo* de determinarse a sí mismo en una actividad causal independiente del *yo* y de su impulso.

Respecto a lo señalado, Fichte anota que si la actividad ideal, es decir, la actividad intuitiva del *yo* es empujada hacia fuera por el impulso, entonces el *yo* determinará el objeto. En esa determinación, el *yo* es guiado por el impulso, al mismo tiempo se halla bajo el influjo del *no-yo* y es limitado por este *yo*. Cuando es limitado por esta limitación del impulso, surge en él un sentimiento de limitación por la índole de la materia. Esto responde a la pregunta del párrafo anterior. No obstante, surge un nuevo cuestionamiento sobre la determinación del poder relacionarse con este sentimiento.

Fichte plantea que el *yo* se determina a sí mismo por absoluta espontaneidad, es decir, para que el *yo* pueda determinarse, necesita ser libre. El impulso no puede ni debe introducir en el *yo* nada que no esté en la actividad del *yo* absoluto. Únicamente debe empujar al *yo* absoluto a prefigurar imaginativamente lo que ya existe dentro de él, y lo empuja solamente a partir de la intuición que hemos explicado. El *Yo* en virtud de que reflexiona por absoluta espontaneidad, es decir, libertad, es considerado como lo determinado y lo determinante al mismo tiempo.

En *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794, p.221), Fichte anota que hay algo determinado y determinante a la vez o determinado por sí mismo, y el impulso de la determinación intenta encontrar, y que solo bajo esta condición es satisfecho. En tanto la cosa está en acción recíproca consigo misma es una e idéntica a sí misma. El *yo* transmite este carácter de identidad por impulso de determinación. Esto es lo que marca la diferencia entre el *yo* y el *no-yo*, pues se halla en la identidad de la ley de determinación. En la actividad de reflexión del *yo*, lo reflexionante y la cosa son idénticos. En cambio, en la actividad de reflexión del *no-yo* lo reflexionado y lo que reflexiona, son opuestos, porque en este caso el *yo* siempre será lo reflexionante.

El impulso de la determinación intenta una modificación ideal, el *yo* no puede ponerse como determinado sin oponerse al *no-yo* porque lo subjetivo es transformado en objetivo y lo objetivo es transformado en subjetivo. Por otra parte, cuando la libre actividad del *yo* interrumpe la determinación del objeto, se aplica a la determinación y limitación, pero el *yo* no es consciente de la libertad de su obrar; por eso la limitación es atribuida a la cosa, el *yo* ideal. El problema se encuentra en que el *yo* no puede mantenerse indefinidamente de esta forma, pues debe determinarse al reflexionar sobre sí mismo y debe determinarse por espontaneidad absoluta. Es aquí donde se halla el fundamento de la libertad dentro de la doctrina de la ciencia.

[...]el impulso, proyectado originariamente hacia fuera, obra lo que puede. Pero, como no puede obrar sobre la actividad real, obra al menos sobre la actividad ideal que de ningún modo puede ser limitada según su naturaleza, y empuja hacia fuera. De ahí surge la oposición. Y así, por el impulso y en el impulso se unen estrechamente todas las determinaciones de la conciencia y también en particular de la conciencia del yo y del no-yo (Fichte, págs. 222-223)

El concepto de libertad expuesto en los fundamentos de la doctrina de la ciencia de lo práctico

Hemos expuesto aquellos fundamentos sobre los que Johann Fichte desarrolla su filosofía: los tres principios fundamentales, la dialéctica y la facultad práctica. Ahora abordaremos el concepto de *libertad* presente en aquellos fundamentos de la doctrina fichteana. Anteriormente hemos expuesto los conceptos principales en las tres primeras obras que fundamentan la doctrina de la ciencia. Estos conceptos nos han permitido comprender que el sistema creado por Johann Fichte está fundamentado en la existencia de un *yo absoluto* que necesariamente tiene que autodeterminarse y poner todo lo que hay en la realidad. Pues, para su autor nada puede existir en nuestra conciencia o realidad si no es puesto por el *yo absoluto*.

A partir de esto, la libertad tiene un rol importante porque, en la doctrina fichteana, el pensar solo puede lograrse a través de una elevación que sucede por medio de la libertad a una esfera totalmente distinta en la que no somos puestos solo por existir. De esta manera, en palabras de Fichte, si no existe o no es ejercitada la facultad de la libertad entonces la doctrina de la ciencia no puede ser ejercida por el ser humano. Solo la libertad da las premisas sobre las cuales se edifica ulteriormente la doctrina de la ciencia. Por esta razón, el conocimiento de la doctrina de la ciencia no se proporciona de modo sistemático ni se impone, simplemente son conocimientos que obtenemos a partir de alcanzar la libertad. Todo consiste en ser conscientes de nuestra propia libertad mediante el uso continuo de

nuestra clara conciencia y en que ella haya llegado a ser más clara para nosotros que todo lo demás.

Ya desde el prólogo de *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, se plantea: “si esta no-comprensión tiene un fundamento, cualquiera que sea, hay en la doctrina de la ciencia misma un fundamento por el que ella tiene que permanecer siempre incomprendible para ciertos lectores; este fundamento consiste en que ella supone la facultad de libertad de la intuición interna” (págs. 36-37). Con esto se comienza a exponer lo que dejará muy claro, a lo largo de toda su obra: la comprensión de la doctrina de la ciencia solo es posible para aquellos espíritus que posean libertad. Esta doctrina no es algo que pueda ser transmitido o impuesto de un ser humano a otro, sino que debe surgir a partir de una necesidad del espíritu. De tal manera, la doctrina de Fichte constituye la búsqueda de un fundamento de unidad entre lo sensible y lo suprasensible que se hallará únicamente en la libertad del *yo absoluto*.

Es necesario comprender que la libertad en la obra de Fichte es una libertad distinta a la que estamos acostumbrados a tratar en la actualidad. Libertad en las obras que hemos consultado no es una libertad política, sino una libertad ontológica que es entendida como una autodeterminación que se comprende a partir de la facultad práctica de la doctrina. En Fichte, la libertad es esa autoposición que el *yo absoluto* tiene que poseer para lograr actuar. Como hemos resaltado, el *yo absoluto* es, en primer lugar, un acto de intuición intelectual que permite su constitución. Pero no es desde este primer momento que el *yo* logra obtener su libertad, sino que debe pasar por todo un proceso que le permitan conocerse a sí mismo para alcanzarla.

Es a partir de la necesidad del *yo absoluto* de poseer libertad que se genera toda la realidad. De esta forma, toda la filosofía fichteana parte de una deducción de elementos que, en ocasiones, se contraponen y, en otras, se identifican en el *yo absoluto* para que el *yo* pueda tener conciencia de sí mismo y alcanzar su libertad. Por lo que, de alguna medida, el *yo* es

considerado en algunos momentos infinito y, en otros, finito. Por tanto, es necesario que el *yo* cuente con ambos momentos para lograr su desarrollo. Como se ha planteado, el *yo* es infinito en la medida en que su génesis se encuentra en su autoconciencia, pero es finito en cuanto se relaciona con otros elementos como el *no-yo* que lo obligan a limitarse.

Es este último momento, el oponerse a un *no-yo*, el más importante de la doctrina de la ciencia. Pues, a pesar de que todo se basa en un *yo absoluto* que no puede ser determinado en cierta medida, este *yo* necesita poner algo que se le oponga para lograr conocerse. De esta manera, la filosofía fichteana plantea un fundamento de oposición que es lo que nos permite conocer la realidad. El *yo* necesita algo que se le oponga para distinguirse de lo que no es *yo*. Sin la existencia de un *no-yo* sería imposible que el *yo* realizara su actuar; en consecuencia, se mantendría simplemente como una intuición intelectual convirtiéndose en algo objetivo, inmóvil y sin vida. En cambio, gracias a la dialéctica entre el *yo* y el *no-yo* es posible que el *yo* absoluto se mantenga en pleno movimiento y que se permita su actuar, y simultáneamente, su libertad.

Esta libertad es claramente expuesta en el tercer principio fundamental de la doctrina fichteana, es decir, en la dialéctica. Pues, para Fichte es en la síntesis entre los múltiples *yo* y *no-yo* finitos puestos por el *yo absoluto* que surge lo denominado como sentimiento. El sentimiento es la primera conciencia efectiva y la base de toda realidad. Todo cuanto podemos conocer se inicia a partir de un sentimiento que se relaciona con la limitación generada a partir de la oposición con el *no-yo* y, a su vez, con lo que anteriormente denomina anhelo. De esta forma, en la búsqueda de ser consciente de sí mismo, el *yo* reflexiona idealmente y diferencia dentro de sí la distinción entre objeto y sujeto, surge así lo que conocemos como entendimiento. De este modo, el *yo*, a través del entendimiento, abstrae todo *no-yo* y logra ser consciente de sí como una actividad pura. En ese momento, se hace posible la conciencia práctica de su libertad.

Para Fichte, el sistema de todas nuestras representaciones depende del impulso y el sentimiento de ese impulso es el principio de toda vida. No se puede sentir el impulso si la actividad ideal no se dirige al objeto mismo y esta no puede dirigirse al objeto si la actividad real no es limitada. Así, el *yo* tiene que ponerse en la situación de poder ponerse libremente y sin límites, ya que, lograr restablecer su actividad tiene lugar por espontaneidad absoluta. Fichte apunta cómo con absoluta espontaneidad acontece una reflexión sobre el reflexionante. La conciencia del *yo* resulta únicamente de esta espontaneidad absoluta, “no nos elevamos a la razón por una ley de la naturaleza, ni por consecuencia de una ley de la naturaleza sino por libertad absoluta” (2005, pág. 210). Es esta razón por que en la filosofía fichteana la filosofía debe partir del *yo absoluto*, ese que actúa por completa espontaneidad.

De lo anterior se deduce que cuando algo es puesto como producto del *yo* en su libertad, significa que:

[...]es puesto como contingente, como algo que no tendría necesariamente que ser tal como es, sino que también podría ser de otro modo. Si el *yo* fuera consciente de su libertad en el acto de la figuración imaginativa (en virtud de que reflexionaría de nuevo sobre la misma reflexión presente), la imagen sería puesta como contingente en relación con el *yo*. Una reflexión semejante no ha tenido lugar, por consiguiente, la imagen tiene que ser puesta como contingente en relación con otro *No-Yo* que además hasta ahora nos es totalmente desconocido (2005, pág. 226).

De ahí que, el *yo* ideal oscila pendularmente con absoluta libertad más allá y más acá de su límite que es completamente indeterminado. Pero, por su relación con un mundo exterior no puede permanecer infinitamente en esta situación porque debe reflexionar sobre sí mismo en esta intuición y cuando reflexiona se determina. No obstante, la reflexión del *Yo* sobre sí mismo acontece con una espontaneidad absoluta, por consiguiente, también la

interrupción. Ya nos dice Fichte: “el yo interrumpe por absoluta espontaneidad la acción de determinar” (2005, pág. 226)

CONCLUSIONES

El problema planteado en esta tesis expone que la *libertad* es una condición necesaria dentro de la facultad práctica de la doctrina de la ciencia del alemán Johann Gottlieb Fichte.

Primero, por la necesidad que tiene el *yo absoluto* de autodeterminarse con espontaneidad y, segundo, por el principio fundamental donde el autor establece que todo lo que ha de existir en nuestra conciencia y realidad debe ser puesto por el *yo absoluto* y en el *yo absoluto*.

Después de abordar de manera exhaustiva los fundamentos de la doctrina de la ciencia de Fichte, surgió la cuestión: ¿qué sustenta realmente nuestra hipótesis? Al principio de la investigación se planteó que la libertad es una condición necesaria dentro de los fundamentos prácticos de la filosofía fichteana. Ahora, podemos concluir que la libertad sí es una condición necesaria en el desarrollo de la doctrina de la ciencia porque el concepto principal de esta doctrina, el *yo absoluto*, necesita ser libre para poder desarrollarse. Sin espontaneidad y autodeterminación del *yo* no es posible la existencia del *yo*; consecuentemente, bajo las ideas fichteanas no es posible la realidad ni el conocimiento. Por tal razón, la libertad sí desempeña un papel primordial en los fundamentos de esta doctrina.

La serie de preguntas contempladas en el planteamiento del problema ayudaron a resolver nuestra cuestión central. Sobre ¿cuáles son los principios que fundamentan la doctrina de la ciencia? En el tercer y cuarto capítulo de la tesis se describe que para Fichte su doctrina se fundamenta en tres principios que son: el principio fundamental absolutamente primero, el principio fundamental determinado por sí mismo en cuanto a su contenido y el principio fundamental determinado en sí mismo en cuanto a su forma. A partir de estos principios, el autor expone conceptos fundamentales como el *yo absoluto*, el *no-yo*, la intuición intelectual y la representación.

Por otra parte, la cuestión sobre ¿en qué consiste la facultad práctica de la doctrina de la ciencia? Se infiere que la facultad práctica de la doctrina fichteana se refiere a una exposición sobre aquello que es puesto en la doctrina. Por tal razón, es dentro de esta facultad que hemos logrado conseguir los fundamentos ontológicos que permiten que posteriormente se desarrolle una facultad teórica y toda la doctrina en sí. Esta facultad resulta relevante en nuestra investigación porque nos permitió comprender la relación de oposición entre el *yo* y *no-yo* que se viene explicando desde el tercer principio de la doctrina. Además, hemos expuesto que para su autor en la facultad práctica de la doctrina se desarrollan conceptos fundamentales como *actividad pura*, *impulso*, *sentimiento* y *anhelo* que forman parte del proceso de desarrollo del *yo absoluto* en la búsqueda de su autoconciencia. Además, estos conceptos permiten resolver las distintas contradicciones generadas dentro de la relación de oposición entre el *yo* y el *no yo* expuesta en la dialéctica fichteana.

En definitiva, la exposición de estos conceptos nos lleva a la comprensión de qué es la *libertad* dentro de la doctrina fichteana y su importancia dentro de los fundamentos de este sistema. El concepto de *libertad* dentro de la obra fichteana es comprendido desde una perspectiva ontológica, es decir, una libertad ontológica que se encuentra en estrecha relación con el concepto principal de toda la filosofía de Fichte: el *yo absoluto*, el más importante de todos mediante el cual es posible toda realidad. Pero, a su vez, la libertad representa una condición necesaria dentro del desarrollo del *yo absoluto* que le permite realizarse como el acto más importante sobre el cual se pone todo cuanto existe.

Cerramos la investigación con el aporte de haber establecido la relación entre el concepto de *libertad* y el *yo absoluto* fichteano desde su doctrina de la ciencia. Esto abre una amplia exposición sobre los conceptos filosóficos más importantes de la obra de Fichte que permitirían un perfecto entendimiento de las ideas de un pensador que se propuso hasta el último de sus días exponer un sistema que permitiese comprender cómo los seres

humanos, a partir de su subjetividad, logran comprender todo lo que se encuentra fuera de la conciencia. La presente investigación es un análisis ontológico de los fundamentos que permiten comprender ¿qué es la doctrina de la ciencia de Johann Fichte? A partir de este escrito se pueden derivar nuevas líneas de investigación en otros campos de la filosofía como la ética, la epistemología e incluso la filosofía política. Pues, la filosofía aquí expuesta es el comienzo de nuevas preguntas en torno a cuestiones como el conocimiento y la moral. Nuestra investigación es un llamado a recordar la influencia que tiene un autor como Johann Fichte dentro de las reflexiones sobre la posibilidad del conocimiento y la realidad explicados a partir de una mirada idealista y romántica que nos permite comprender conceptos que actualmente, en sociedades marcadas por el desarrollo tecnológico que nos genera múltiples distracciones, poco a poco se han ido olvidando los cuestionamientos sobre nuestro interior.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (2004). *Diccionario de filosofía*. (P. Torres Aguilar, Ed., J. E. Calderón, A. Galleti, E. C. Tapie Isoard, B. C. González, & J. C. Rodríguez, Trads.) México D.F., México: Fondo de cultura económica.
- Acosta, E. (2010). *Estudios Sobre Fichte*. Europhilosophie et Fichte Online.
- Copleston, F. (1963). *De Fichte a Nietzsche Historia de la filosofía* (Vol. VII). (E. d. Titivillus, Ed., & A. Doménech, Trad.)
- Cruz Cruz, J. (2003). *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*. Navarra, España: Universidad de Navarra (EUNSA).
- Dilthey, W. (1951). *Historia de la filosofía*. (E. Ímaz, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrater Mora, J. (1975). *Diccionario de filosofía*. Buenos aires, Argentina: Sudamericana.
- Fichte, J. G. (1794). *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Jena, Alemania.
- Fichte, J. G. (1977). *Discursos a la nación alemana*. (O. S.A., Ed., L. Acosta, & J. M. Varela, Trads.) Barcelona, España: Nacional.
- Fichte, J. G. (1982). *Reseña a Enesidemo*. (V. E. López Domínguez, & J. Riviera de Rosales, Trads.) Madrid, España: Hiperión.
- Fichte, J. G. (1984). *Primera y segunda introducción a la teoría de la Ciencia*. (J. Gaos, Trad.) España: Sarpe.
- Fichte, J. G. (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. (F. Oncina Coves, Trad.) Madrid, España: Tecnos.
- Fichte, J. G. (1987). *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia, Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*. (J. M. Quintana Cabanas, Trad.) Epublibre.

- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. (J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera, & F. Oncina Coves, Trads.) Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Fichte, J. G. (1997). *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*. (F. Oncina Coves, Ed.) Madrid, España: Istmo.
- Fichte, J. G. (2002). *Ensayo de una crítica de toda revelación*. (V. Serrano, Ed.) Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Fichte, J. G. (2005). *El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. (J. Rivera de Rosales, Ed.) Akal.
- Fichte, J. G. (2005). *Exposición de la Doctrina de la ciencia*. (J. Cruz Cruz, Trad.) Pamplona, España: Juan Cruz Cruz.
- Fichte, J. G. (2005). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1794)*. (J. Cruz Cruz, Trad.) pamplona: juan cruz cruz.
- Fichte, J. G. (2005). *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (1794)*. (J. Cruz Cruz, Trad.) Pamplona: Juan Cruz Cruz.
- Fichte, J. G. (2009). *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. (B. Navarro, Trad.) México, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas: Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía.
- Fichte, J. G. (2010). *Ensayo de una Crítica de toda Revelación*. (H. Ochoa Disselkoen, Trad.) Königsberg: Librería Hartung, Revista de observaciones filosóficas.
- Fichte, J. G. (2011). *El destino del hombre*. (J. R. Gallo Reyzábal, Trad.) Salamanca, España: Sígueme.
- Frilli, G. (2016). *El absoluto y la libertad*. (R. Renau, Trad.) epublibre.

- Fulbrook, M. (1995). *Historia de Alemania*. (B. García Ríos, Trad.) Cambridge, Inglaterra: Universidad de Cambridge.
- Hegel, G. W. (1801). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling en referencia al primer cuaderno de las Contribuciones para una visión de conjunto más clara del estado de la filosofía en los inicios del siglo XIX, de Reinhold*. (E. d. Titivillus, Ed., & J. A. Rodríguez Tous, Trad.) Jena, Alemania: Librería académica de Seidler.
- Hirschberger, J. (2011). *Historia de la Filosofía edad moderna, edad contemporánea* (Vol. II). (R. Gabás, Ed., & L. M. Gómez, Trad.) Barcelona, España: Herder.
- López-Domínguez, V. (2020). *Fichte o el Yo encarnado en el mundo intersubjetivo*. México D.F.: Ragif ediciones.
- Riviera de Rosales, J. (1996). La recepción de Fichte en España. *Series Filosóficas* (7), 59-114.
- Riviera de Rosales, J. (2015). *Fichte La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*. España: RBA contenidos editoriales y audiovisuales.
- Vigo, A. (2020). *Conciencia, ética y derecho Estudios sobre Kant Fichte y Hegel* (Vol. XV). (A. M. González, & A. Vigo, Edits.) Georg Olms Verlag.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2001). *La filosofía del idealismo alemán del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling* (Vol. I). Madrid, España: Síntesis.
- Zöllner, G. (2015). *Leer a Fichte* (Toribio Barba, José ed.). (G. Rivero, Trad.) Barcelona, España: Herder.