

## Fichte y Heidegger: el problemático significado ontológico de la *Wissenschaftslehre*

Luciano Corsico

Universidad Nacional de Rosario/ CONICET

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo señalar las limitaciones de una interpretación de la filosofía de Fichte en un sentido ontológico. Durante el período de Jena (1794-1799), está claro que Fichte atribuye una función totalmente secundaria al concepto de ser; es decir, la filosofía trascendental de Fichte comienza por excluir todo significado ontológico de su propia reflexión. Sin embargo, la interpretación de Martin Heidegger sobre el significado ontológico-existencial de la filosofía de Fichte ha ejercido una enorme influencia en la crítica especializada más reciente. La interpretación de Heidegger enfatiza de forma excesiva el significado ontológico de la filosofía de Fichte y no parece concederle demasiada importancia a su significado práctico ni a sus correspondientes criterios metodológicos.

**Palabras clave:** ser; filosofía trascendental; significado ontológico; método; razón práctica

**Abstract:** “Fichte and Heidegger: the Problematic Ontological Meaning of the *Wissenschaftslehre*”. The aim of this article is to point out the limitations of an ontological interpretation of Fichte’s philosophy. During the period of Jena (1794-1799), Fichte clearly attributes a secondary role to the concept of being. That is to say, Fichte’s transcendental philosophy starts by excluding any ontological significance from his own reflection. However, Martin Heidegger’s ontological-existential interpretation of Fichte’s philosophy has achieved an enormous influence in the recent scholarly literature. Heidegger’s interpretation emphasizes excessively the ontological significance of Fichte’s philosophy and forgets its practical significance and its corresponding methodological standards.

**Key words:** Being; transcendental philosophy; ontological meaning; method; practical reason

## Introducción

Como se sabe, J.G. Fichte utilizó el término *Wissenschaftslehre* (*WL*) para referirse a su propio sistema de filosofía. En la más reciente bibliografía especializada, es habitual que se atribuya a este sistema un significado ontológico<sup>1</sup>. De acuerdo con esta tendencia hermenéutica, la *WL* se caracteriza frecuentemente como un sistema de principios filosóficos que permiten describir la estructura ontológica de la existencia humana y su relación con el mundo. Según esta interpretación, los principios de la *WL* parecen referirse fundamentalmente a la estructura real de la existencia y a su limitación fáctica. Por mi parte, considero que esta caracterización de la filosofía fichteana tiene su antecedente histórico más significativo en la interpretación de Martin Heidegger sobre el idealismo alemán y posee dos consecuencias negativas. Por un lado, impide la comprensión del método de deducción trascendental utilizado por Fichte y su esencial estructura reflexiva. Por otro lado, concede un lugar totalmente secundario al significado práctico-normativo de la *WL* como sistema de la razón. A mi juicio, el objetivo principal de la *WL* no es alcanzar una descripción más profunda del ser o del ente frente a los sistemas metafísicos anteriores, sino un intento de justificación del *deber-ser*, atribuible al sujeto auto-consciente y a su actividad libre. Debido a este significado esencialmente normativo, la *WL* no se limita a la fundamentación del conocimiento teórico, sino que incluye también la fundamentación del saber práctico y sus diversas esferas de aplicación (ética y derecho).

El presente artículo tiene como objetivo señalar las limitaciones de una interpretación de la filosofía de Fichte en clave ontológica y está dividido formalmente en dos secciones. En la primera sección, me ocupo de determinar la función del concepto de ser en la filosofía de Fichte. A mi juicio, la posición de

<sup>1</sup> Cf. Janke, W., *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlín: Walter de Gruyter, 1970; Franken, M., *Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1993; Market, O., "La exigencia ontológica radical en Fichte y su necesaria ruptura con el criticismo", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, (1994), pp. 155-170; Villacañas, J., "Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo", en: *Daimon, Revista de Filosofía*, 9, (1994), pp. 135-154; Brachtendorf, J., *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Paderborn/München/Viena/Zürich: Ferdinand Schöningh, 1995.

Fichte sobre el concepto de ser es muy clara durante el período de Jena (1794-1799) y un poco ambigua durante el período de Berlín (1800-1814). Durante el período de Jena, está claro que Fichte atribuye una función totalmente secundaria al concepto de ser. En sentido estricto, podría decirse que la filosofía de Fichte comienza por excluir todo significado ontológico de su propia reflexión. Según Fichte, la filosofía trascendental no debe ocuparse en absoluto del ser como un concepto positivo, sino solo de las acciones libres del Yo. En la segunda sección, me ocupo de reconstruir la interpretación de Martin Heidegger sobre el significado ontológico-existencial de la filosofía de Fichte. Esta interpretación ha ejercido una notable influencia en la crítica especializada más reciente y ha sido decisiva para la comprensión de la *WL* como un sistema ontológico. A pesar de esta influencia, algunos especialistas se han ocupado también de señalar sus limitaciones. Finalmente, expongo algunas conclusiones sobre el análisis del problema. Las observaciones de algunos especialistas (como Alfred Denker, Jürgen Stolzenberg o Claudius Strube) sobre la perspectiva hermenéutica de Heidegger son adecuadas. En pocas palabras, puede decirse que la interpretación de Martin Heidegger enfatiza de forma excesiva el significado ontológico de la filosofía de Fichte y no parece concederle demasiada importancia a su significado práctico ni a sus correspondientes preceptos metodológicos.

### *1. El concepto de ser en la filosofía de Fichte*

Durante el período de Jena (1794-1799), Fichte asigna al concepto de ser un lugar secundario en el contexto de su elaboración filosófica. Según el filósofo, la filosofía trascendental exige como punto de partida la abstracción del concepto de ser. Por ese motivo, la *WL* no puede identificarse con un sistema metafísico tradicional. La exigencia de realizar una abstracción metódica de todo concepto de ser impide cualquier comparación entre la *WL* y los sistemas metafísicos precedentes, que comienzan por presuponer la existencia de una cosa en sí y por atribuirle determinadas características esenciales. Fichte intenta justificar este precepto metodológico a través de diversas observaciones metafísicas, en las que reflexiona sobre el procedimiento y los límites críticos de su propia filosofía.

En *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* de 1797, por ejemplo, Fichte afirma que la filosofía trascendental debe exponer un sistema completo de las representaciones necesarias que forman parte del saber teórico y del saber práctico. El ser de los objetos que forman parte de nuestra experiencia es una representación necesaria del saber teórico. Sin embargo, el filósofo

transcendental advierte que no puede tener una relación directa con ese ser objetivo. El supuesto ser objetivo se encuentra siempre fuera de su conciencia y de su capacidad de representación. En realidad, el filósofo solo tiene una relación directa e inmediata con su propia conciencia y su propia actividad representativa. Por ese motivo, nunca puede referirse a un ser en sí mismo, sino siempre solo a un ser para su conciencia. Según Fichte, el acto de pensar un ser sin relación con la propia conciencia es un total contrasentido<sup>2</sup>. La investigación de la filosofía trascendental exige entonces la abstracción metodológica de todo ser. Sin esa abstracción, es imposible incluso responder la pregunta “metafísica” por el fundamento del predicado de “ser”<sup>3</sup>.

Fichte advierte, además, que tampoco podemos obtener una determinada representación metafísica de nosotros mismos de manera inmediata; es decir, ninguno de nosotros tiene derecho a representarse como un ser porque solo tiene una conciencia inmediata de su propia actividad. Según Fichte, la actividad es exactamente lo opuesto del ser. El método de la filosofía trascendental tiene que adoptar como punto de partida la conciencia inmediata de la propia actividad y no un concepto metafísico sobre la esencia del ser objetivo o sobre la esencia de nuestro propio ser. En el marco del idealismo trascendental, el pensamiento sobre uno mismo es el pensamiento sobre una acción<sup>4</sup>.

Fichte afirma precisamente que el principal error que han cometido todos los sistemas filosóficos anteriores a la *WL* consiste en no haber reflexionado sobre la función de la propia actividad de la conciencia en la elaboración del saber. Por ese motivo, Fichte considera indispensable una previa reflexión sobre el método de la filosofía. La validez del saber filosófico ya no puede depender de una determinada concepción del ser, sino de una reflexión sobre la propia actividad de la conciencia y sobre el método más adecuado para dirigirla hacia sus fines. Una vez realizada la abstracción de todo ser particular y empírico, solo queda la pura actividad del Yo como objeto de la reflexión filosófica. La filosofía se convierte así en una reflexión metódica sobre la propia actividad del sujeto y sus principios necesarios. En este sentido, el método de la *WL* no puede compararse con ningún método utilizado por algún sistema filosófico anterior. Según Fichte, todos los sistemas filosóficos precedentes han adoptado como

---

<sup>2</sup> Cf. Fichte, J.G., “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre”, en: Fichte, I.H. (ed.), *Fichtes sämtliche Werke*, v. I, Berlín: Verlag von Veit und Comp., 1845 (reimpresión en: Berlín: Walter de Gruyter, 1971), p. 456. En adelante, se referirá a esta publicación como *FsW*.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 461-462.

punto de partida un concepto sobre el ser, sin reflexionar demasiado sobre su proceso de constitución. Los filósofos han adoptado irreflexivamente un concepto determinado, lo han analizado o lo han combinado con otros conceptos en una larga secuencia de razonamientos. Estos sistemas filosóficos se han construido sobre la base de una permanente actividad de pensamiento que, sin embargo, no ha sido incorporada de manera reflexiva al propio sistema. La *WL*, en cambio, no adopta como punto de partida un concepto muerto (*totder Begriff*), sino la propia actividad del sujeto y la incorpora de manera sistemática en la reflexión filosófica<sup>5</sup>.

El lugar secundario que Fichte asigna al concepto del ser resulta aun más evidente en el contexto de su *Das System der Sittenlehre* (*SSL*). En este escrito de 1798, Fichte se ocupa fundamentalmente de proporcionar una deducción del principio de la moralidad y su correspondiente aplicación. Además, Fichte ofrece allí un interesante comentario sobre el significado del concepto de ser en el ámbito de la filosofía trascendental. Con este comentario, pretende responder a una posible objeción contra su proyecto de deducir el principio de la moral. Según Fichte, un hipotético crítico de la *WL* podría objetar que esa deducción supone la posibilidad de acceder directamente al conocimiento de un sujeto real y de un hecho interno que sucede en su espíritu. El punto decisivo de esa posible objeción es que el filósofo trascendental solo dispone del pensamiento como su único instrumento y, cuando intenta aplicar ese pensamiento al ser real, lo modifica necesariamente de tal manera que ya no puede afirmar con total validez: “así soy yo en mí y para mí” (*so bin ich an und für mich*). Según esta posible objeción contra la *WL*, la deducción trascendental del principio de moralidad transgrede una restricción crítica del conocimiento, en tanto pretende derivar un ser real a partir del mero ejercicio del pensamiento<sup>6</sup>. Frente a esta posible objeción, Fichte responde que la deducción trascendental de su *WL* no se refiere en ningún momento a un ser real y nunca abandona el ámbito del pensamiento. La deducción tiene como punto de partida un acto de pensamiento (que pertenece a la conciencia común del deber moral). El resultado de la deducción es también un acto de pensamiento (que pertenece a la conciencia que reflexiona sobre los fundamentos racionales de ese deber moral). En este contexto, explica Fichte, no se habla de un ser exterior al pensamiento, porque la filosofía solo se desarrolla dentro de los límites de la razón. El deber moral

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 456.

<sup>6</sup> Cf. Fichte, J.G., “Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre”, en: *FsW*, v. IV, p. 16.

que se deduce no es un ser, sino solo una acción de pensamiento que se nos impone con una necesidad racional. Por ese motivo, en lugar de un ser, Fichte prefiere hablar de una conciencia necesaria (*einem nothwendigen Bewusstseyn*) del deber moral y de sus fundamentos racionales<sup>7</sup>.

De este modo, Fichte sugiere que el concepto de ser no cumple ninguna función relevante en el desarrollo de su deducción trascendental del principio de moralidad. Para cumplir el objetivo de esa deducción, no parece necesaria entonces una teoría ontológica previa. En sentido estricto, Fichte incluso parece rechazar la necesidad de utilizar el concepto de ser<sup>8</sup>. Dentro del contexto de la filosofía trascendental, la fundamentación racional del deber moral no exige una referencia al ser, sino simplemente a la actividad del sujeto y a su conciencia necesaria de esa actividad. De manera aun más explícita, Fichte establece una nítida oposición entre el concepto de ser y la actividad del Yo en la *Wissenschaftslehre nova methodo* de 1798/99. Dice Fichte: “Sein ist Charakter des Nicht-Ich, der Charakter des Ich ist Thätigkeit, der Dogmatismus geht vom Sein aus, und erklärt dieß fürs erste, unmittelbare. Indem die Thätigkeit des Ich ruhend ist in C, ist die Thätigkeit des Ich vernichtet durch das Nicht-Ich. Jene Thätigkeit in C, die nicht eigentlich Thätigkeit ist, die man aber nennen kann die Substanz des Ich, zeigt sich wenigstens so fern als Thätigkeit, daß sie eine Anschauung ist. Das entgegengesetzte wäre sonach, keine Anschauung, es wäre reelle Negation des Anschauens, ein Angeschautes; dieß wäre abermal der Charakter des Nicht-Ich, daher ist das Nicht-Ich als Ding an sich eine Absurdität. Es muß immer bezogen werden auf ein Anschauendes”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>8</sup> A pesar de todo, en su *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache* de 1795, Fichte intenta justificar el uso de la palabra *ser* en su sentido objetivo. En nuestra experiencia sensible, es necesario referir todos los cambios y modificaciones perceptibles a un substrato que permanece inmutable a través del tiempo. Ese substrato no puede conocerse directamente a través de la intuición sensible, sino que solamente es un producto de la facultad de la imaginación. En los más diversos idiomas, la palabra *ser* se utiliza generalmente para referirse a ese substrato o substancia. En su uso más común, por lo tanto, Fichte parece identificar el concepto de ser con la categoría de substancia, que representa la unidad sintética de todos los fenómenos. Según Fichte, las acciones de nuestra mente también presuponen ese substrato en la experiencia; pero además, Fichte agrega que, sin una palabra que permitiera referirse a ese substrato, sería imposible cualquier lenguaje. Por ese motivo, la palabra *ser* aparece en todos los lenguajes, ni bien estos comienzan a desarrollarse (cf. Fichte, J.G., “Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache”, en: *FsW*, v. VIII, pp. 319-320).

<sup>9</sup> Cf. Fichte, J.G., *Wissenschaftslehre nova methodo*, *Kollegnachschrift K. Ch. Fr. Krause 1798/99*, Fuchs, E. (ed.), Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1994. “El ser es el carácter del No-Yo; el carácter del Yo es la actividad; el dogmatismo parte del ser, y lo expone como lo primero e inmediato. En tanto la actividad del Yo se detiene en C, la actividad del Yo es

En este pasaje, Fichte entiende el ser como una total negación de la actividad. El ser no se atribuye al Yo, sino a un No-Yo, en tanto este último se identifica con el conjunto de hechos empíricos que constituyen el mundo de la experiencia. El Yo, en cambio, tiene que comprenderse como pura actividad. Según Fichte, el desarrollo de esa actividad del Yo puede representarse como una línea recta compuesta por infinitos puntos (A, B, C, etcétera). Cuando la actividad del Yo se detiene en un punto determinado (por ejemplo, en el punto C), queda limitada por el No-Yo. A esa actividad, Fichte la denomina intuición. Ahora bien, el ser intuido es precisamente lo opuesto a esta actividad de intuir. Ese ser intuido no corresponde al Yo, sino al No-Yo. Solo una filosofía dogmática adopta como punto de partida el ser y lo comprende como algo originario. En cambio, la WL opera una abstracción del concepto de ser y adopta como punto de partida la misma actividad del Yo.

A pesar de todas estas observaciones meta-filosóficas hechas por el propio Fichte, es cierto que el término ser (*Seyn*) aparece en algunos escritos fundamentales de su período de Jena. Sin embargo, esta circunstancia no permite inferir necesariamente que su producción teórica estuviese particularmente determinada por un interés ontológico. El concepto de ser aparece, por ejemplo, en la formulación del primer principio de su *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/95. En efecto, Fichte afirma allí que el principio de todo saber humano se encuentra en el Yo y que ese Yo además afirma de modo absoluto su propio ser. Fichte agrega además: “Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt sein Seyn*, vermöge seines blossen Seyns. Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendaselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzig-möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss”<sup>10</sup>.

---

aniquilada por el No-Yo. Esa actividad en C, que no es realmente una actividad, pero que puede denominarse la substancia del Yo, se demuestra que es una intuición, al menos en tanto que actividad. Lo opuesto a esa actividad no sería por lo tanto una intuición; sería la negación real del intuir; [sería] un intuido; pero este sería nuevamente el carácter del No-Yo; por eso, el No-Yo como cosa en sí es un absurdo. El No-Yo siempre tiene que ser referido a un intuyente” (traducción del autor).

<sup>10</sup> Fichte, J.G., “Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”, en: *FsW*, v. I, p. 96. “Para el Yo, por tanto, ponerse a sí mismo es su actividad pura. El Yo *se pone a sí mismo*, y es en virtud de este mero ponerse por sí mismo; y a la inversa: el Yo *es*, y *pone* su ser, en virtud de su mero ser. Al mismo tiempo, el Yo es lo actuante y el producto de la acción, lo activo

A mi juicio, este pasaje decisivo de la *GWL* no demuestra necesariamente el significado “ontológico” de la filosofía fichteana. En principio, Fichte se refiere en este pasaje a la actividad pura del Yo y a su necesaria estructura reflexiva. Esta estructura del Yo puro se puede descubrir en cada sujeto empírico y real, en la medida en que cumple con los principios trascendentales del saber. En el ámbito del saber, cada sujeto realiza una actividad determinada dirigida a un objeto. Por ejemplo, un sujeto puede construir a priori un concepto geométrico o puede conocer a través de la observación empírica las leyes mecánicas de la naturaleza. En esa actividad teórica, el sujeto establece el ser de los objetos que conoce. Sin embargo, para poder realizar esa actividad, el sujeto debe poder al mismo tiempo reflexionar sobre sí mismo y tener efectivamente la capacidad de hacerlo. En este sentido, Fichte afirma que el Yo pone su propio ser; es decir, el conocimiento presupone siempre la posibilidad de que el Yo deje de referir su actividad hacia un objeto y sea capaz de dirigirla reflexivamente hacia sí mismo. Esta reflexión implica además la abstracción de todos los objetos particulares y empíricos a los cuales el sujeto dirige su propia actividad. De este modo, la *WL* solo considera relevante la actividad pura del sujeto y su básica estructura reflexiva como fundamento necesario del saber.

Por lo tanto, el Yo al que Fichte se refiere en este pasaje no es un sujeto real, que se confiere a sí mismo su propia existencia. En efecto, la existencia de un sujeto real exigiría una explicación sobre determinadas condiciones materiales, históricas, sociales o psicológicas, que permanecen fuera del ámbito de una filosofía trascendental. En el contexto de la *WL*, el Yo que se pone a sí mismo

---

y lo que se produce por la actividad; acción y hecho son una sola y misma cosa; y por esto es “*Yo soy*” la expresión de una acción-hecho, pero también de la única posible, como lo demostrará la *Doctrina de la Ciencia*” (traducción del autor). El término *Thathandlung* ha sido traducido al castellano de diversas maneras. En el presente artículo, he decidido adoptar la expresión “acción-hecho”, porque expresa de manera más directa y evidente la coincidencia entre la acción (*Handlung*) y el hecho (*That*) en el principio fundamental de la *WL*. Juan Cruz Cruz, en cambio, ha preferido traducir *Thathandlung* como “autogénesis”. Según Cruz, esa traducción puede justificarse sobre la base de algunas indicaciones ofrecidas por el propio Fichte en la conferencia XIII de su *Wissenschaftslehre* de 1804, donde identifica el vocablo alemán *Thathandlung* con la palabra griega *génesis*. Asimismo, según Cruz, el prefijo castellano “auto” especifica el carácter reflexivo de esta acción originaria (cf. Fichte, J.G., *Doctrina de la ciencia*, Buenos Aires: Aguilar, 1975, p. 13). Félix Duque, en cambio, recomienda traducir *Thathandlung* como *acción de hecho*, destacando la connotación moral de *Handlung*. Sin embargo, Duque admite que todo neologismo presupone ciertas dificultades de traducción, que siempre son difíciles de evitar (cf. Duque, F., *Historia de la Filosofía Moderna (La Era de la Crítica)*, Madrid: Akal, 1998, pp. 209-210). Colomer, por su parte, traduce *Thathandlung* como “acción real” (cf. Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo II, Barcelona: Herder, 1995).



tiene que comprenderse simplemente como un acto de auto-conciencia pura y como una condición trascendental del saber. Según Fichte, el saber (teórico y práctico) solo es posible, si se admite este acto de auto-conciencia como un principio incondicionado de la actividad subjetiva. Esta auto-conciencia del Yo está presupuesta necesariamente en todos sus actos de conocimiento y en todas sus acciones (en la medida en que puede atribuirse a esas acciones una validez universal). En otras palabras, cuando Fichte afirma que el Yo se pone a sí mismo solo pretende decir que el Yo se piensa a sí mismo y se hace consciente de sí mismo en toda actividad del saber<sup>11</sup>. Cuando un sujeto conoce un objeto determinado del mundo externo, sabe también que es él mismo quien conoce ese objeto y quien realiza la actividad de conocerlo. Según Fichte, un saber que no se funda en la auto-conciencia del propio sujeto cognoscente no puede considerarse un saber en sentido estricto.

En cualquier caso, el principal objetivo de Fichte en la *GWL* de 1794/95 no parece consistir en la formulación de una ontología general, que permita explicar y describir el ser real de los objetos a partir de una acción incondicionada del Yo. Con la auto-posición del Yo, Fichte tampoco parece referirse a una auto-comprensión de la propia existencia en su facticidad (tal como sostiene Martin Heidegger)<sup>12</sup>. La auto-posición del Yo constituye más bien un principio que permite fundamentar la validez universal y necesaria del saber dentro de un sistema de la razón. Desde luego, esta auto-posición del Yo tampoco puede comprenderse simplemente como un principio formal-epistémico del

---

<sup>11</sup> De hecho, Fichte identifica esta acción de poner con una acción de pensar o de intuir en dos escritos fundamentales del período de Jena. En el §3 de su *Grundlage des Naturrechts* de 1796, Fichte afirma que el ser racional no puede poner ningún objeto, sin atribuirse al mismo tiempo una actividad libre. En este pasaje, Fichte utiliza el verbo *setzen* (poner), y entre paréntesis agrega dos términos que pueden comprenderse como sus expresiones equivalentes: *wahrnehmen* (percibir) y *begreifen* (concebir). Fichte indica de ese modo, el verdadero sentido del verbo poner, que cumple una función tan relevante en la exposición sistemática de su filosofía. En otras palabras, Fichte señala que debemos comprender el poner del Yo como una acción de percibir o de pensar (cf. Fichte, J.G., “Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre”, en: *FsW*, v. III, p., 30). Una explicación similar aparece en el §2 de *Das System der Sittenlehre* de 1798. Allí Fichte afirma que el Yo solo es algo en la medida en que se pone a sí mismo como tal y no es nada más que lo que él pone. Nuevamente, Fichte utiliza en este contexto el verbo *setzen* (poner), y agrega entre paréntesis dos verbos equivalentes: *anschauen* (intuir) y *denken* (pensar). De este modo, Fichte señala nuevamente el sentido en el cual debe comprenderse la auto-posición del Yo. Esta auto-posición del Yo consiste precisamente en la acción según la cual un sujeto se hace consciente de sí mismo (cf. Fichte, J.G., “Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre”, en: *FsW*, v. IV, p. 29).

<sup>12</sup> Como ya he anticipado en la introducción, me ocupo con más detalle de la interpretación de Martin Heidegger en la segunda sección del presente artículo.

conocimiento. En la filosofía de Fichte, el Yo es fundamentalmente un principio práctico-normativo. Esto significa que Fichte no utiliza el principio del Yo para describir la facticidad de la existencia humana, así como tampoco para establecer un principio epistemológico del conocimiento, sino para designar la exigencia racional de un *deber-ser*. Por ese motivo, la *WL* no solo proporciona los fundamentos para describir teóricamente las determinaciones generales del ser, sino que proporciona al sujeto un método sistemático para alcanzar una conciencia de sí mismo, de su facultad práctica y de su deber incondicionado. En su forma más abstracta y general, este deber consiste en la transformación de la realidad a través de principios racionales. Fichte formula de manera más precisa estos principios racionales en su doctrina de la ética y en su doctrina del derecho. Sin embargo, la fundamentación originaria de estas dimensiones particulares de la praxis humana ya se encuentra contenida en el principio de la auto-posición del Yo.

A pesar del lugar secundario que el concepto de ser ocupa en la primera formulación del sistema de la *WL*, no puede hablarse de un total rechazo de la metafísica por parte de Fichte. En realidad, la posición de Fichte con respecto a la metafísica resulta bastante ambigua y su correcta comprensión exige algunas consideraciones previas. Por un lado, Fichte parece sostener que la *WL* debe ocupar el mismo lugar que la metafísica tradicional, como filosofía primera o como ciencia fundamental de todas las ciencias particulares. En su *Wissenschaftslehre nova methodo* de 1798/99, Fichte afirma que su filosofía puede llamarse metafísica, en la medida en que recurre a la actividad del Yo como principio para explicar las condiciones de posibilidad de la experiencia. Dice Fichte: “Der Grund liegt nicht innerhalb des Begründeten, mithin ausserhalb der Erfahrung, und die Philosophie[,] die den Grund der Erfahrung aufstellt, erhebt sich über dieselbe. Physik ist der Umkreis der Erfahrung; die Philosophie[,] die sich drüber erhebt ist also *Metaphysik*. In der Philosophie kommt kein Factum, keine Erfahrung vor. Dieser Satz findet in der neueren Zeit Widerspruch, wo man von Philosophie aus Thatsachen spricht[.] Die Philosophie, und alles, was in ihr vorkommt, ist Product des reinen Denkvermögens; sie ist nicht selbst Factum, sondern sie soll das Factum, die Erfahrung begründen”<sup>13</sup>.

40

<sup>13</sup> Cf. Fichte, J.G., *Wissenschaftslehre nova methodo*, *Kollegnachschrift K. Ch. Fr. Krause*, 1798/99. “El fundamento no se encuentra dentro de lo fundamentado; por lo tanto, [el fundamento se encuentra] fuera de la experiencia, y la filosofía, que establece el fundamento de la experiencia, se eleva sobre la misma. La física es el ámbito de la experiencia; la filosofía, que se eleva por encima, es por tanto *metafísica*. En la filosofía, no aparece ningún factum, ninguna experiencia. Esta proposición encuentra su oposición en la época

En este sentido, Fichte afirma que la filosofía es metafísica porque se ubica por encima del ámbito de los hechos físicos. La física es la ciencia que se ocupa directamente de los hechos de la experiencia y de su conexión causal. Sin embargo, ella misma no puede ofrecer un fundamento último de la experiencia: solo puede describirla y señalar ciertas conexiones regulares entre los hechos empíricos. Según Fichte, el fundamento último de la experiencia se encuentra fuera de la experiencia. En tanto la física se ocupa únicamente de la experiencia, no puede ofrecer un fundamento definitivo de su propio saber. Ese fundamento tiene que ser proporcionado por una ciencia que se encuentre por encima de la física y de su conocimiento empírico. En tanto se ubica más allá de la física, la *WL* puede denominarse *metafísica*.

Sin embargo, la *WL* como metafísica no puede compararse con un sistema metafísico tradicional. En efecto, Fichte sostiene que la *WL* comprende más bien una crítica radical de las anteriores doctrinas metafísicas<sup>14</sup>. En el prefacio a la segunda edición de *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), Fichte afirma que la metafísica no solo puede comprenderse como una doctrina de las cosas existentes en sí mismas, sino también como una deducción (*Ableitung*) genética de lo que aparece en nuestra conciencia. Según Fichte, también en el contexto de la *WL* es necesario desarrollar una investigación sobre la posibilidad, las reglas y el verdadero significado de la metafísica. Una exposición sistemática de esas investigaciones constituye verdaderamente una crítica (*Kritik*) en sentido filosófico. Esta crítica “no es ella misma metafísica, sino que está situada más allá de ella” (*Die Kritik ist nicht selbst die Metaphysik, sondern liegt über sie*

---

moderna, allí donde se habla de una filosofía de hechos. La filosofía, y todo lo que aparece en ella, es producto de la pura facultad de pensar; ella no es el factum mismo, sino que debe fundamentar el factum, la experiencia” (traducción del autor).

<sup>14</sup> Según Günter Zöllner, la filosofía de Fichte expresa una crítica radical de la metafísica tradicional, en la medida en que disuelve (*auföst*) sus objetos principales (Dios, alma y mundo) en una actividad del Yo indeterminable e imposible de objetivar. En la filosofía de Fichte, los objetos específicos de la metafísica tradicional pierden su carácter determinante y distintivo. En primer lugar, el Yo se aproxima por su carácter absoluto al concepto tradicional de Dios y, de esta manera, el objeto tradicional de la psicología racional se teologiza (*wird theologisiert*); en segundo lugar, Dios se disuelve en el mundo moral, y de esta manera el viejo objeto de la teología se cosmologiza (*wird kosmologisiert*); finalmente, el mundo sensible se remite a las producciones del Yo, y de este modo, el viejo objeto de la cosmología se psicologiza (*wird psychologisiert*). A esta disminución de la metafísica especial en la filosofía de Fichte corresponde también una ampliación de su metafísica general (u ontología), cuyo concepto fundamental de ser se disuelve en una pura actividad, que no puede ser objetivada. De este modo, la vieja ontología se convierte en la ontología radicalmente genética y auto-constitutiva del Yo (cf. Zöllner, G., “Fichte und das Problem der Metaphysik”, en: *Fichte-Studien*, v. XXXV (2010), pp. 13-41, p. 31).

hinaus). Según Fichte, entonces, la crítica filosófica se comporta con respecto a la metafísica del mismo modo que la metafísica se comporta con respecto a la opinión común del entendimiento natural<sup>15</sup>. Es decir, la metafísica se considera habitualmente como un saber que se eleva por encima de la opinión común y se comporta de manera crítica con respecto a esta última. Del mismo modo, debe proceder la *WL* con respecto a la metafísica tradicional: debe analizar sus presupuestos básicos y someterlos a una revisión crítica. Por ese motivo, las exposiciones de la *WL* no constituyen una metafísica pura, porque solo pueden comprenderse correctamente con el auxilio de ciertas observaciones críticas referidas a sus principios y presupuestos. El escrito *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* contiene precisamente una crítica necesaria a la *WL* como metafísica o *filosofía primera*<sup>16</sup>. En ese escrito quedan establecidos los límites críticos que la *WL* como filosofía primera no debe transgredir, así como también los preceptos metodológicos que debe satisfacer. Por una parte, Fichte señala la imposibilidad de superar los límites de la conciencia y el carácter dogmático de una explicación filosófica que adopta como punto de partida el concepto de una cosa en sí. La filosofía no se refiere a una cosa, sino únicamente a las acciones del espíritu<sup>17</sup>. Por otra parte, Fichte afirma que el saber filosófico tiene que adquirir la forma de un sistema único, fundamentado en la certeza absoluta de su primer principio. El sistema de la filosofía no puede basarse en los resultados obtenidos por las restantes ciencias, sino que debe ofrecer una fundamentación *a priori* para estas últimas. La certeza de la filosofía no puede basarse en la inducción o en la mera verificación de hechos empíricos, sino que tiene que ser alcanzada sobre la base de una deducción trascendental<sup>18</sup>.

En otras palabras, Fichte no niega la posibilidad de la metafísica como tal, sino solo la posibilidad de una metafísica dogmática y carente de crítica, como una supuesta ciencia de las cosas en sí. En *GWL* de 1794/95, Fichte sostiene explícitamente que, desde la perspectiva metodológica de la *WL*, el simple intento de elaborar una doctrina metafísica de las cosas y de la realidad objetiva se vuelve imposible. En el contexto de la filosofía crítica, toda teoría ontológica sobre la estructura constitutiva de los entes debe referirse finalmente a la actividad del sujeto. Por ese motivo, Fichte afirma que todo intento de explicar la realidad objetiva en el marco de la *WL* tiene que remitirse neces-

---

<sup>15</sup> Cf. Fichte, J.G., "Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre", en: *FsW*, v. I, pp. 32-33.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 70-72.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 46-49.

riamente a su parte práctica. Solo el saber práctico sobre las propias acciones y sobre sus principios necesarios permite ofrecer una explicación satisfactoria del saber teórico sobre esa realidad objetiva. En otras palabras, Fichte sostiene que el conocimiento objetivo solo es posible para un sujeto que originariamente pretende transformar la realidad según las exigencias de un *deber-ser* y está dispuesto a cumplir esas exigencias. Por esa razón, la *WL* solo puede explicar la constitución de las cosas a partir de su relación con el deber: “Wenn daher die Wissenschaftslehre doch eine Metaphysik, als vermeinte Wissenschaft der Dinge an sich, haben sollte, und eine solche von ihr gefordert würde, so müsste sie an ihren praktischen Theil verweisen. Dieser allein redet, wie sich immer näher ergeben wird, von einer ursprünglichen Realität; und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: so, wie wir sie machen sollen”<sup>19</sup>.

En esa explicación de la “realidad” a partir de la praxis humana, el filósofo trascendental nunca abandona los límites de la conciencia. En la *GWL* de 1794/95, la exposición filosófica se refiere al *deber-ser* como algo que existe únicamente en nosotros mismos: cada uno sabe que piensa ese deber según las leyes de su propia razón humana. En el desarrollo de la *GWL*, el filósofo nunca sale de sí mismo, y por lo tanto nunca puede hablar de la existencia de un objeto sin referirse a su propia posición como sujeto. A mi juicio, esto también significa que el acto mismo de construir una teoría sobre el ser presupone la posibilidad de una reflexión sobre la propia actividad constitutiva y una referencia a los principios práctico-normativos que la rigen. Por ello, la *WL* solo puede considerarse metafísica en la medida en que, por un lado, contiene una crítica radical de la metafísica como doctrina del ser y, por otro lado, fundamenta todas las restantes formas de conocimiento en la auto-posición del Yo como un principio de la razón práctica.

Hasta aquí he tratado de mostrar que el concepto de ser ocupa un lugar secundario en el contexto de la *WL*. Sin embargo, también es necesario admitir que Fichte no concede al concepto de ser la misma importancia en los distintos

---

<sup>19</sup> Fichte, J.G., “Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre”, en: *FsW*, v. I, pp. 285-286. “Si, por consiguiente, la Doctrina de la Ciencia debiese no obstante tener una metafísica, como supuesta ciencia de las cosas en sí, y si ella exigiera algo semejante, tendría que remitirse a su parte práctica. Solo esta parte, que se encuentra cada vez más cerca, habla de una realidad originaria; y si se debiera preguntar a la Doctrina de la Ciencia: ¿cómo están pues constituidas las cosas en sí?, entonces no podría responder otra cosa que esto: tal como debemos hacerlas” (traducción del autor).

períodos de su desarrollo filosófico. En efecto, Fichte introduce algunas modificaciones en su elaboración filosófica entre el período de Jena (1794-1799) y el período Berlín (1800-1814) que permiten atribuir un significado ontológico a su última versión de la *WL*. A grandes rasgos, puede decirse que, durante su período de Jena, Fichte fundamenta su teoría del saber en el principio de la absoluta auto-posición del Yo. En este período, Fichte analizaba las acciones racionales del Yo en relación al saber teórico y al saber práctico. El sistema completo de la *WL* se articulaba así en tres escritos fundamentales: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*GWL*) de 1794/95, *Grundlage des Naturrechts* (*GNR*) de 1796 y *Das System der Sittenlehre* (*SSL*) de 1798. De este modo, la *WL* comprendía una teoría fundamental del saber como filosofía primera, una doctrina del derecho y una doctrina de la ética.

En cambio, durante el período de Berlín (1800-1814), Fichte intenta incorporar a su filosofía una explicación sobre la relación entre el saber humano y el ser absoluto. Por ese motivo, Fichte se ocupa frecuentemente de analizar, durante esa época, la relación entre el ser (*Seyn*) de Dios y la existencia (*Daseyn*) del hombre. En *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), por ejemplo, Fichte comienza su investigación con una serie de reflexiones que tienen un evidente significado ontológico. En principio, es cierto que Fichte intenta exponer allí una doctrina de la religión que pueda funcionar como una exhortación para la vida práctica de los hombres<sup>20</sup>. En este sentido, su reflexión filosófica también

<sup>20</sup> Es preciso señalar que Fichte había redactado ya algunos escritos sobre religión durante un período anterior de su actividad filosófica. En 1790, por ejemplo, Fichte escribe *Aphorismen über Religion und Deismus*. En 1792, Fichte publica por primera vez su *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, donde se ocupa de analizar el concepto de una revelación divina y su posible validez a priori. En la primera parte de ese escrito, aparecen ciertamente numerosas referencias al concepto de ser y más precisamente al concepto del ser eterno de Dios. Sin embargo, son notables los esfuerzos de Fichte por no apartarse de una perspectiva trascendental y crítica sobre el tema de la religión. Fichte destaca además el significado eminentemente práctico de su investigación, en la medida en que el concepto de revelación tiene importantes consecuencias para las acciones humanas y debe fundamentarse principalmente en la idea de una razón práctica (cf. Fichte, J.G., “Versuch einer Kritik aller Offenbarung”, en: *FsW*, v. V, p. 15). En 1798, Fichte elabora también un escrito muy controversial sobre religión titulado *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. Fichte prescinde allí de toda referencia a un ser absoluto, exterior a la conciencia. El concepto de ser no desempeña ninguna función significativa en su investigación y la creencia religiosa se concibe nuevamente en una estrecha relación con la racionalidad práctica. Según Fichte, lo divino no representa otra cosa que un orden moral del mundo y no existe ningún fundamento en la razón que permita inferir además la existencia de un ser particular como causa de ese orden (cf. Fichte, J.G., “Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung”, en: *FsW*, v. V, p. 186). No resulta sencillo, sin embargo, incorporar estos escritos al sistema de la *WL*. Ninguna de estas reflexiones de Fichte sobre

parecería conservar un significado práctico. Sin embargo, el principio de esa vida práctica ya no se encuentra en las acciones racionales del Yo, sino en la unidad de un ser absoluto hacia la cual la conciencia humana debe aspirar en cada una de sus acciones. Dice Fichte: “Das Seyn ist einfach, unveränderlich, und bleibt ewig sich selbst gleich; darum ist auch das wahrhaftige Leben einfach, unveränderlich, ewig sich gleichbleibend. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen; darum ist auch das blosse Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwischen Werden und Vergehen schwebend, und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige”<sup>21</sup>.

Como puede observarse, también aquí Fichte intenta establecer un fundamento filosófico para la vida práctica de los hombres. Sin embargo, ese fundamento ya no se encuentra en la unidad de la auto-conciencia subjetiva (tal como Fichte sostenía durante el periodo de Jena), sino en la unidad de un ser absoluto que se encuentra más allá del saber y de la conciencia. Sin la referencia a esta unidad del ser divino, la existencia humana se disuelve en una sucesión de múltiples apariencias. En el contexto de esa multiplicidad, la vida pierde todo sentido. Según Fichte, las acciones de los hombres solo pueden adquirir algún sentido cuando se refieren a la unidad de un ser absoluto. A través de sus diferentes acciones, el hombre debe aspirar a una relación de unidad con Dios. De este modo, la vida práctica de los hombres adquiere su verdadero fundamento en el ser de Dios y en una doctrina de la religión que permite representar la unidad de ese ser en el interior de la conciencia humana.

---

problemas vinculados a la religión parece formar parte de su exposición sistemática, o al menos nunca alcanzan un nivel de exposición teórica comparable a sus escritos sobre *philosophia prima*, sobre la doctrina de la ética o sobre la doctrina del derecho natural. Durante esos primeros años de producción filosófica, los escritos de Fichte sobre la religión parecen más bien circunstanciales y de un carácter “popular”. Por ese motivo, tampoco resulta sencillo encontrar una clara dimensión religiosa en el sistema de la *WL* durante el periodo de Jena (1794-1799).

<sup>21</sup> Fichte, J.G., “Die Anweisung zum seligen Leben”, en: *FsW*, v. V, pp. 405-406. “El ser es simple, invariable, y permanece eternamente igual a sí mismo. Por tanto, también la vida verdadera es simple, invariable y eternamente igual a sí. La apariencia es un cambio ininterrumpido, un oscilar continuo entre el hacerse y el desaparecer. Por tanto, la vida meramente aparente es un cambio ininterrumpido que oscila para siempre entre el hacerse y el desaparecer, despedazada por variaciones interminables. El centro de la vida es siempre el amor. La vida verdadera ama lo uno, invariable y eterno” (cito aquí según la traducción de Innerarity, D. y A. Ciria, en: Fichte, J.G., *La Exhortación a la Vida Bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, Madrid: Tecnos, 1995).

Fichte se refiere a estas reflexiones sobre el ser absoluto y la existencia humana como un intento de exponer una doctrina metafísica en un lenguaje popular. En términos académicos, sus reflexiones pertenecerían originariamente al ámbito de la metafísica (*Metaphysik*) y de la ontología (*Ontologie*)<sup>22</sup>. Sin embargo, Fichte considera que el conocimiento sobre el ser que él intenta transmitir no es una propiedad exclusiva de la filosofía académica, sino que lo posee también cualquier cristiano que haya recibido algún tipo de educación religiosa. De este modo, intenta demostrar que existe una coincidencia básica entre el contenido de su propia filosofía y el contenido doctrinal de la religión cristiana: los hombres no somos el ser absoluto (Dios), pero nuestra existencia es una manifestación de nuestro vínculo más íntimo con Él<sup>23</sup>. El saber humano es solo una manifestación de Dios y tiene a Dios como su principal objeto. Fuera de Dios no existe nada verdaderamente más que el saber de los hombres. Todo lo demás que aparece como existencia (las cosas, los cuerpos, incluso nosotros mismos) no existe verdaderamente, sino solo en la conciencia, como una simple manifestación de Dios<sup>24</sup>.

De este modo, las últimas exposiciones de la *WL* adquieren un componente ontológico y religioso, que durante el período de Jena no resultaba tan significativo. En cierto sentido, la necesidad de incorporar una doctrina de la religión al sistema de la *WL* puede explicarse a través de factores históricos y biográficos<sup>25</sup>. Sin embargo, Fichte intenta ofrecer también una justificación

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 447-448.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>25</sup> Uno de los factores más significativos que determinan probablemente la reformulación de la *WL* por parte de Fichte es la acusación de ateísmo que recibe en el año 1799. En efecto, muchos colegas de Fichte consideraron que su sistema filosófico tenía como consecuencia la negación de Dios. Esta acusación se produce además en el contexto de un enfrentamiento entre Fichte y algunas agrupaciones estudiantiles. Estos episodios precipitaron el alejamiento de Fichte de la Universidad de Jena, durante el verano de 1799. Presumiblemente, estos episodios también condicionaron el esfuerzo de Fichte por reformular su sistema filosófico e incorporar a él una doctrina de la religión de manera más consistente. Es cierto que Fichte ya había publicado algunos escritos sobre religión en los años anteriores (como, por ejemplo, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* en 1793 y *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* en 1798). Sin embargo, esos escritos sobre religión no forman parte del sistema de la *WL* durante el período de Jena. Durante ese período, Fichte se ocupa de la religión, pero no parece comprenderla como una parte necesaria de su sistema filosófico. A partir de su alejamiento de la Universidad de Jena, Fichte queda expulsado del circuito académico y se traslada a Berlín, donde la dimensión religiosa de su pensamiento adquiere una mayor importancia. Durante esos primeros años del período de Berlín, Fichte publica algunos escritos populares e imparte seminarios privados sobre su propia filosofía, a los cuales asistían intelectuales, ministros



racional de la necesidad sistemática de una doctrina de la religión durante su período de Berlín a través de una doctrina de la quintuplicidad de la razón. Según la determinación quintuple del saber, un sistema de filosofía debe comprender una doctrina de la naturaleza, una doctrina del derecho, una doctrina de la moralidad, una doctrina de la religión y finalmente, una doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*), que contiene todas esas diferentes formas del saber y fundamenta sus principios a priori<sup>26</sup>.

---

y altos funcionarios de gobierno. La ciudad de Berlín carecía aún de una Universidad y por eso es comprensible que las clases impartidas por Fichte no estuviesen dirigidas a jóvenes estudiantes, sino más bien a personas ilustres, con ciertas inquietudes filosóficas (cf. Asmuth, C., "Fichte: Ein streitbarer Philosoph. Biographische Annäherungen an sein Denken", en: Asmuth, C. (ed.), *Sein-Reflexion-Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam/Filadelfia: Grüner, 1997, pp. 8-9). En 1805, Fichte es nombrado profesor en la Universidad de Erlangen, pero solo ejerce su cargo durante un semestre de verano. Inmediatamente, regresa a Berlín, donde ofrece la serie de conferencias reunidas en *Die Anweisung zum seligen Leben*. En 1810 se funda finalmente la Universidad de Berlín y Fichte es nombrado profesor. También ocupa allí el cargo de rector durante un breve período en el año 1811 (cf. Cruz, J., *Fichte. La subjetividad como manifestación del Absoluto*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003, pp. 21-22). También la crítica de "nihilismo" por parte de Jacobi constituye probablemente un factor histórico-biográfico que condiciona la reformulación de la WL después de 1799. Fichte parecía sentir una gran admiración por Jacobi y es probable que haya concedido una enorme importancia a su crítica. El contenido de esta crítica aparece reflejado en la carta que Jacobi dirige a Fichte en el año 1799. Según Jacobi, la metafísica de Fichte tiene consecuencias nihilistas, en la medida en que expresa una total abstracción del ser. La mera reflexión sobre las leyes de la razón es insuficiente para ofrecer un fundamento consistente a la vida práctica de los hombres. La razón humana es finita y nunca alcanza a expresar la plenitud de la vida y de la verdad. Por ese motivo, Jacobi piensa que la conciencia de la finitud de la razón humana debe hacernos igualmente conscientes de que existe un ser superior y de que el Yo tiene su verdadero origen en él (cf. Jacobi, F.H., "Brief an Fichte", en: *Friedrich Heinrich Jacobis Werke*, v. III, Leipzig: Köppen und Roth, 1816, pp. 29-30). Según Virginia López Domínguez, estas críticas de Jacobi fueron decisivas para Fichte. A partir de ellas, Fichte asume la necesidad de elaborar una teoría del ser, que se encuentra más allá del ámbito del saber, pero que al mismo tiempo debe estar incorporado a ese saber de alguna manera. Esta incorporación del ser a la doctrina fichteana es posible, en la medida en que el saber no se comprende únicamente como el resultado de las operaciones del entendimiento, sino también como un producto del sentimiento. En este sentido, Fichte puede incorporar el ser a su doctrina del saber, sin reducir este último a una simple estructura formal, en tanto la existencia humana mantiene una relación inmediata con el ser, bajo la forma del amor a Dios. Fichte parece haber desarrollado esta idea a partir de la crítica de Jacobi. Según Virginia López Domínguez, esa misma idea ya estaba presente, sin embargo, en la GWL de 1794/95, donde Fichte habla también de un sentimiento de plenitud que acompaña toda actividad del Yo y que se refiere al ser como raíz de la existencia (cf. López Domínguez, V., "Muerte y Nihilismo en el pensamiento de J.G. Fichte", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, (1994), p. 152).

<sup>26</sup> En su WL de 1804, Fichte ofrece una deducción de la quintuplicidad del saber. Según Fichte, la razón contiene a priori cinco principios fundamentales del saber y cada uno de esos principios implica una visión diferente sobre la realidad: 1) en el objeto estático

Por otra parte, Fichte señala en diversos escritos del período de Berlín que su *WL* solo se ocupa del saber y constituye en sentido estricto solo una representación o imagen (*Bild*) del ser absoluto. En su *Wissenschaftslehre* de 1812, por ejemplo, Fichte afirma que su filosofía solo constituye una mera imagen (*bloßes Bild*) del ser, y que considera a este ser de manera enteramente problemática<sup>27</sup>. En efecto, Fichte utiliza frecuentemente el concepto de imagen para indicar que su filosofía no implica un conocimiento directo del ser y un retorno a la posición de las doctrinas metafísicas dogmáticas. La imagen solo corresponde a una aparición o manifestación fenoménica del ser absoluto en la conciencia humana. El saber mismo es considerado solo como una imagen del ser y la *WL* solo se ocupa de las determinaciones a priori de ese saber. Aunque su reflexión alcanza en este período un significado ontológico, Fichte siempre intenta mantener su investigación dentro de los límites de una filosofía trascendental y crítica.

Sin embargo, su aplicación más consistente del método de deducción trascendental parece encontrarse durante sus escritos del período de Jena. En estos escritos, la exposición fichteana excluye de manera sistemática toda referencia a un concepto de ser y solo se ocupa de ofrecer una reflexión sobre la actividad libre de un ser racional. Por ese motivo, la posición de Fichte sobre el concepto de ser resulta menos ambigua durante el período de Jena. En sentido estricto, podría decirse que la filosofía de Fichte comienza por excluir todo significado ontológico de su propia reflexión. En su formulación inicial y programática, la filosofía trascendental de Fichte no pretendía ocuparse en absoluto del ser como un concepto positivo, sino solo de las acciones libres del sujeto.

---

(*stehenden Objekte*), se funda el principio de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), la creencia en la Naturaleza y el punto de vista materialista sobre la realidad; 2) en el sujeto estático (*stehenden Subjekte*) se funda el principio de la legalidad, la creencia en la personalidad, y en su unidad e igualdad frente a las múltiples personalidades; 3) en el sujeto activo se funda el principio de la moralidad, así como la creencia en un actuar que procede del Yo consciente y se proyecta hacia el infinito; 4) en el objeto activo absoluto se funda el principio de la religión como creencia en un Dios viviente y verdadero; 5) en la razón pura se encuentra el principio unificante de estos cuatro miembros del saber. En la medida en que estos miembros no se consideran de manera unilateral y aislada, sino en su unidad genética, surge la filosofía como ciencia (cf. Fichte, J.G., “*Wissenschaftslehre*”, en: *FsW*, v. X, pp. 312-313).

<sup>27</sup> Cf. Fichte, J.G., “*Wissenschaftslehre*”, en: *FsW*, v. X, p. 319.

## 2. La interpretación de Martin Heidegger

Como he tratado de mostrar en la sección anterior, Fichte afirma explícitamente que el punto de partida de la filosofía trascendental implica una total abstracción del concepto de ser. Es cierto que la filosofía de Fichte incorpora algunos elementos ontológicos o teológicos durante el período de Berlín, sin embargo, Fichte también intenta mostrar durante esa época que su filosofía tiene como principal objetivo la fundamentación de una teoría del saber y no de una teoría del ser. A pesar de los esfuerzos de Fichte por demostrar que su filosofía solo representa una teoría del saber, la crítica especializada manifiesta frecuentemente una tendencia a interpretar la *WL* como una doctrina ontológica. Aunque generalmente nadie atribuye a Fichte la elaboración de una metafísica dogmática sobre las substancias materiales o sobre las cosas en sí, persiste sin embargo la idea de que su filosofía constituye una reflexión ontológica sobre los principios constitutivos de la existencia humana.

Esta tendencia hacia una interpretación “ontológica-existencial” de la *WL* tiene una larga historia que se remonta a los comienzos del siglo XX<sup>28</sup>. El principal antecedente histórico de esta perspectiva de interpretación se encuentra probablemente en las lecciones sobre idealismo alemán impartidas por Martin Heidegger en el semestre de verano de 1929 en la Universidad de Friburgo. Estas lecciones adoptan el recurso a los sistemas filosóficos idealistas como

---

<sup>28</sup> Günter Zöller reconstruye el curso que han seguido las investigaciones sobre la filosofía de Fichte desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días y señala la orientación metafísica que han adoptado esas investigaciones en las últimas décadas del siglo XX. En esa historia de la recepción de la filosofía de Fichte, las interpretaciones de la Escuela neokantiana de Baden y de Marburgo representaban una verdadera excepción, en la medida en que se orientaban fundamentalmente hacia el significado epistemológico o axiológico de la *WL*. Algo similar ocurre con la interpretación de Peter Baumanns, que se ocupa más bien de destacar el significado práctico de la filosofía de Fichte durante el período de Jena y cuestiona la orientación metafísica de la *WL* durante el período de Berlín. En el ámbito de las investigaciones sobre el significado ontológico de la filosofía de Fichte pueden ubicarse en primer lugar los trabajos de Martin Heidegger, Heinz Heimsoeth, y Nicolai Hartmann. Günter Zöller observa además que, en las dos últimas décadas del siglo XX, la investigación sobre la filosofía de Fichte se caracteriza también por una latente o manifiesta orientación hacia la metafísica. Esta orientación puede observarse en la particular atención sobre la segunda exposición de la *WL* de 1804. En esta segunda exposición, las permanentes referencias de Fichte al *ser*, a lo *Absoluto*, a *Dios*, etcétera, parecen indicar una fundamentación metafísica de la teoría trascendental del saber y del Yo como su forma fundamental, así como la superación del egocentrismo de las primeras versiones de la *WL*. De esta manera, la *WL* de 1804 parece adquirir el estatus de la exposición más completa de Fichte, no solo con respecto a su contenido doctrinal, sino también metodológico (cf. Zöller, G., “Fichte und das Problem der Metaphysik”, en: *Fichte-Studien*, v. XXXV (2010), pp. 16-24).

un intento de volver a introducir el interés por los problemas metafísicos en el contexto de las investigaciones académicas. Según Heidegger, la metafísica parece haber perdido toda su fuerza con la muerte de Hegel, como si después de ese enorme esfuerzo del idealismo hegeliano se hubiesen agotado todas las inquietudes metafísicas del hombre. A pesar de todo, Heidegger observa que su época experimenta, después de mucho tiempo, un retorno a la metafísica, que se caracteriza esencialmente por la intención de superar la orientación de la filosofía neo-kantiana hacia una teoría del conocimiento<sup>29</sup>. En este contexto, aparece una nueva valoración de los grandes filósofos del idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel). Sin embargo, Heidegger advierte que esta recuperación del idealismo alemán tiene dos graves defectos. Por un lado, se considera la filosofía de Hegel como el momento de verdadera superación de los sistemas filosóficos precedentes. Por otro lado, el renovado interés por la filosofía de Fichte o de Schelling no parece obedecer a una auténtica necesidad de recuperar la metafísica y sus problemas fundamentales<sup>30</sup>.

Entre los diferentes sistemas del idealismo alemán, Martin Heidegger manifiesta un particular interés por la filosofía de Fichte y su significado ontológico-metafísico. La interpretación de Heidegger destaca fundamentalmente el significado de los tres principios fundamentales (*Grundsätze*) de la *GWL* de 1794/95 como una decisiva contribución al conocimiento ontológico de la finitud y de la facticidad de la existencia humana. Como he indicado más

<sup>29</sup> Cf. Heidegger, M., "Der deutschen Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart", en: Strube, C. (ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, II, Band 28, Fráncfort d.M: Vittorio Klostermann, 1997, p. 33. Es interesante señalar que, a comienzos del siglo XX, los filósofos neo-kantianos también habían intentado ofrecer una reconstrucción de la filosofía de Fichte. Heidegger parece referirse en este pasaje a los filósofos neo-kantianos de la Escuela de Marburgo. Entre los representantes más importantes de esta escuela, se encuentra Ernst Cassirer, quien sostiene una interpretación fundamentalmente gnoseológica o epistemológica de la filosofía de Fichte. Los representantes de la Escuela de Baden han sostenido más bien una interpretación de la filosofía fichteana orientada hacia los problemas axiológicos de una teoría de los valores. Esta orientación axiológica de la filosofía fichteana puede observarse principalmente en la interpretación de Heinrich Rickert y de Emil Lask. En cualquier caso, las interpretaciones neo-kantianas de la filosofía de Fichte parecen implicar una perspectiva *anti-metafísica* (Sobre este tema, cf. Zöllner, G., "Fichte und das Problem der Metaphysik", pp. 16-17).

<sup>30</sup> Cf. Heidegger, M. "Der deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart", pp. 33-34. En este contexto, Heidegger parece referirse fundamentalmente a la interpretación del idealismo alemán por parte de Richard Kroner. En ella, la historia de la filosofía desde Kant hasta Hegel aparece como un desarrollo progresivo. La verdad se encuentra en Hegel y el desarrollo de la filosofía hasta él se juzga con este criterio (cf. Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1924).

arriba, Fichte expone el primer principio fundamental de su *GWL* de acuerdo con la siguiente fórmula: “*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn*”<sup>31</sup>. En otras palabras, afirma que el principio de todo saber humano se encuentra en el Yo, y que ese Yo además establece de modo absoluto su propio ser<sup>32</sup>. Según Heidegger, la filosofía de Fichte expresa de este modo la constitución fundamental del Yo y su estatus ontológico. Este significado ontológico de la *WL* se advierte ya en el particular uso del verbo *setzen* por parte de Fichte. Dice Heidegger: “*Setzung (Satz) und Sein. Das ist die entscheidende Erörterung. Mit ihr [gewinnen wir] den ersten Hinweis darauf, daß es sich hier um das Seinsproblem handelt, obzwar vom Wissen, Denken, und Wissen des Wissens die Rede ist... Dieser Sprachgebrauch Fichtes ist von Kant, und dieser hat ihn aus der überlieferten Metaphysik entnommen. Setzung bzw. positio (positiv) ist kein Begriff der Logik (Satz als Urteilen), sondern –obzwar im Zusammenhang damit– ein metaphysisch-ontologischer Begriff*”<sup>33</sup>.

Es decir, Heidegger observa que la auto-posición del Yo, que Fichte establece como primer principio fundamental de la *GWL* de 1794/95, solo puede interpretarse en clave ontológica. La auto-posición del Yo establece entonces la posición del ser en su sentido más originario. Según Heidegger, no es casual que Fichte haya elegido el término alemán *setzen* para referirse a esa primera acción del Yo. En la metafísica tradicional, el término posee un fuerte significado ontológico y señala la positiva afirmación de un ser existente. De manera directa, Fichte parece haber extraído este término de la filosofía kantiana, para luego aplicarlo en su fundamentación del Yo como primer principio de la *WL*. Por ese motivo, Heidegger considera que el uso de este término indica el significado ontológico del primer principio de la *WL*, aunque el propio Fichte no lo afirme explícitamente y prefiera hablar de principios del saber o del pensamiento.

Heidegger señala además que, con su particular concepción del Yo, Fichte parece haber sido uno de los primeros filósofos en abandonar el paradigma

---

<sup>31</sup> Fichte, J.G., “Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre”, en: *FsW*, v. I, p. 98. “El Yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser”.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>33</sup> Cf. Heidegger M., “Der deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart”, pp. 56-57. “Posición (proposición) y ser. Esta es la cuestión decisiva. Con ella obtenemos la primera indicación de que se trata aquí del problema del ser, aunque se habla del saber, del pensar y del saber del saber... Este uso del lenguaje por parte de Fichte procede de Kant y este lo ha extraído de la metafísica tradicional. Posición, o mejor dicho, *positio* (positiva) no es un concepto de la lógica (la proposición como juicio), sino (aunque en conexión con ello) un concepto ontológico-metafísico” (traducción del autor).

metafísico de la presencia (*Vorhandenheit*). En efecto, el Yo fichteano no puede ser pensado como una substancia existente, que pueda convertirse en objeto de juicios predicativos. Según Heidegger, esta singularidad del sujeto absoluto de Fichte puede observarse en la descripción fichteana de los juicios infinitos. En la *GWL* de 1794/95, Fichte sostiene que toda síntesis y toda antítesis presuponen una tesis previa. La tesis fundamental de todo el saber humano se expresa en el primer principio de la *WL*: *el Yo se pone absolutamente a sí mismo*. Esta tesis debe comprenderse como un juicio infinito. Fichte entendía por juicio infinito un juicio donde el lugar del predicado quedaba vacío para las sucesivas determinaciones del sujeto hasta el infinito. Un ejemplo de esta misma clase de juicio infinito es el juicio “el hombre es libre”, porque la libertad no es una simple determinación que yo pueda atribuir a una cosa existente llamada “hombre”. Por el contrario, el predicado “libre” en ese juicio deja abierto un espacio para las sucesivas determinaciones del hombre hasta el infinito. Esas sucesivas determinaciones se plantean para el hombre como una tarea que él mismo debe realizar. Tampoco el concepto de libertad es un predicado que pueda añadirse al Yo, sino que se refiere a la libertad (*Freisein*) como una tarea esencial de su propio ser<sup>34</sup>.

Como Heidegger señala, un juicio infinito nunca puede referirse al Yo como un objeto determinado o como algo presente (*Vorhandenes*). Tradicionalmente, las diversas determinaciones ontológicas del ser se refieren a un ente no-yoico (*das nicht ichliche Seiende*) y pueden denominarse categorías o enunciados categoriales. Por el contrario, los enunciados sobre el Yo nunca pueden compararse con los enunciados que predicán una determinada característica de un ente. Según Heidegger, un enunciado sobre el Yo solo puede significar: “yo soy de esta y esta manera” (*Ich bin so und so*), “yo me encuentro a mí mismo en esta tarea” o “yo existo de esta manera o de esta otra”. En este sentido, las determinaciones ontológicas del Yo o de la existencia humana, no pueden denominarse “categorías”. Según Heidegger, es necesario denominarlas “existenciales” (*Existenzialien*), aunque no para introducir de manera caprichosa una palabra nueva o para designar una clase diferente de categorías, sino para indicar de antemano que la aplicación de categorías resulta un procedimiento inadecuado para la comprensión de la existencia humana<sup>35</sup>.

La interpretación de Heidegger también destaca la contribución del tercer principio de la *GWL* a la comprensión ontológica de la finitud de la existencia.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 108.

El tercer principio fundamental de la *GWL* de 1794/95 afirma la limitación recíproca entre un Yo y un No-Yo. Según Heidegger, este principio expresa que la finitud es una característica esencial de la Yoidad. La oposición del No-Yo que limita al Yo no es de ningún modo una oposición externa, sino que pertenece esencialmente al Yo<sup>36</sup>. A esta limitación esencial del Yo corresponde también una limitación originaria e insuperable del conocimiento filosófico. En su exposición de los dos primeros principios fundamentales de su *GWL* de 1794/95, Fichte realiza el intento de pensar aquello que en realidad nunca puede pensarse completamente: el Yo como una absoluta realidad y el No-Yo como una absoluta nada. Esta imposibilidad termina por expresarse finalmente en el tercer principio fundamental de la *GWL* y en la necesidad de establecer una limitación recíproca entre el Yo y el No-Yo. Sin embargo, Heidegger no consigue explicarse por qué Fichte hace semejante esfuerzo (*Anstrengung*) por pensar de manera originaria lo que en realidad no es posible pensar<sup>37</sup>.

Finalmente, Heidegger cuestiona la prioridad que Fichte otorga al problema de la certeza (*Gewißheit*) y a la elaboración sistemática de la filosofía. La *WL* como doctrina metafísica se caracteriza por ubicar la certeza por encima de la verdad<sup>38</sup>. Según Heidegger, la filosofía de Fichte alcanza a reconocer el

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 91. Wolfgang Janke observa que esta crítica a la filosofía de Fichte encuentra su antecedente histórico en el escrito de Hegel titulado *Glauben und Wissen*. Después de la valoración de Hegel, el problema sobre el fundamento de la verdad en la filosofía de Fichte adquiere nuevamente importancia en la interpretación ontológico-existencial de Martin Heidegger. Según la interpretación de Heidegger, la *WL* señala una época de la metafísica, en donde la verdad como *aletheia* adquiere la forma de la certeza y la eliminación de toda duda. Desde la óptica de Heidegger, la *WL* de Fichte corresponde también a esta característica fundamental de la metafísica: la realidad y la existencia en sentido más propio solo se atribuyen al hombre. Sin embargo, el hombre solo tiene una existencia finita. Por lo tanto, es natural que fracase el intento de fundamentar una certeza absoluta a partir de la posición de una existencia humana finita (cf. Janke, W., "Der Grund aller Wahrheit. Über zwei Bemerkungen Fichtes zur Logik und Wissenschaftslehre als Wahrheitsbegründungen", en: *Fichte-Studien*, v. XV (1999), p. 20). Según Janke, la *WL* de 1805 ofrece una respuesta a este problema planteado por Heidegger. En sus lecciones sobre la *WL* de 1805, Fichte ya no habla de una reflexión puramente relativa, que solo se refiere a la certeza formal del Yo, como fundamento de la verdad y de la coincidencia con el No-Yo, sino a una reflexión absoluta (*absoluten Reflexion*), que se dirige a la relación originaria entre la existencia humana y el ser de Dios. En ese punto supremo de la reflexión se encuentra el fundamento de toda verdad formal y material. Desde la perspectiva de Heidegger, el carácter formal del pensamiento positivista y su correspondiente nihilismo, constituyen los síntomas epocales del olvido del ser. Desde la perspectiva de la *WL*, la reducción de la realidad a los contenidos verificables del saber empírico debería interpretarse más bien como una ceguera del hombre frente a la realidad inteligible y divina de su propia existencia.

<sup>38</sup> Cf. Heidegger M., "Der deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart", p. 91.

problema ontológico de la existencia humana pero no consigue extraer las correspondientes consecuencias debido a su excesiva preocupación por cuestiones metodológicas. En otras palabras, el intento de resolver el problema de la certeza y la sistematicidad del saber filosófico a través de un “método dialéctico” conducen al ocultamiento de la pregunta por el ser del ser-ahí (*die Frage nach dem Sein des Dasein*) en la filosofía de Fichte. Según Heidegger, todo el movimiento del idealismo alemán comparte este mismo defecto. El predominio de la dialéctica dentro del idealismo alemán deriva fundamentalmente de la interpretación del Yo como sujeto absoluto en un sentido lógico, y, más precisamente, como totalidad de tesis, antítesis y síntesis. De este modo, la estructura del Yo fichteano expresa esencialmente la triplicidad de la dialéctica. Tal como la entiende Heidegger, la dialéctica no es un artificio (*Trick*) o un método (*Verfahren*) entre otros. No es tampoco un talento personal que pertenecería, por ejemplo, a Hegel o a otros filósofos semejantes a él. Heidegger comprende más bien la dialéctica como una necesidad interna de la perspectiva metafísica, en tanto pretende configurarse sistemáticamente<sup>39</sup>. Con esta comprensión dialéctica de la subjetividad, la metafísica del idealismo alemán se aleja para siempre de la pregunta fundamental en la cual se funda la posibilidad de toda metafísica: la pregunta por el ser de la existencia humana, a partir de la cual puede plantearse la pregunta por el fundamento del ser en general. El problema de la existencia humana se convierte meramente en el problema de la dialéctica de un sujeto absoluto. Por ese motivo, Heidegger concluye que la pregunta por el ser de la existencia no es formulada de manera originaria en el contexto del idealismo alemán<sup>40</sup>.

Durante los últimos años, esta interpretación de Martin Heidegger ha sido objeto de una cuidadosa revisión por parte de los estudios especializados<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 122-123.

<sup>41</sup> La mayor parte de esos estudios señala una nítida diferencia entre las pretensiones de Fichte y las pretensiones de Heidegger en el contexto de la investigación filosófica. Mientras que Fichte se ocupa de cuestiones normativas sobre el conocimiento y la acción, Heidegger se ocupa de cuestiones ontológicas (la finitud de la existencia humana y su estructura fundamental). Sin embargo, también existen estudios que señalan una cierta afinidad entre la filosofía fichteana y la analítica de la existencia de Martin Heidegger. En un artículo reciente, por ejemplo, Markus Gabriel sostiene que no solo puede advertirse en la filosofía de Fichte un reconocimiento de la finitud de la existencia, sino también una comprensión de la praxis humana muy cercana a la noción heideggeriana de “cuidado” (*Sorge*). En todo caso, Gabriel discute con Heidegger por otros motivos. Según él, Heidegger no fue capaz de reconocer en la *WL* una estrecha vinculación con su propia filosofía. Por un lado, el Yo absoluto no es una realidad trascendente, sino que pertenece esencialmente a la estructura



Alfred Denker, por ejemplo, hace una observación muy interesante sobre la comprensión que Heidegger tenía de la filosofía fichteana. En principio, Denker observa que el principio fichteano de la *Thathandlung*, que fundamenta todas las formas de conocimiento, bien puede considerarse como una acción *pre-teórica*<sup>42</sup> y, además, advierte que Fichte atribuye a este principio de la *Thathandlung* un significado práctico. De este modo, Fichte transforma la razón práctica en el verdadero fundamento de la razón teórica. Por su parte, Heidegger adopta esta idea fichteana, según la cual el primer principio de la filosofía debe ser pre-teórico, pero se niega a admitir que este principio tenga que ser interpretado al mismo tiempo como un principio práctico de la razón. Según Denker, en este punto se manifiesta una de las diferencias más importantes entre la filosofía de Fichte y la filosofía de Heidegger<sup>43</sup>. La filosofía debe convertirse así en la ciencia del comportamiento pre-teórico como existencia, que precede a

---

de la conciencia de un Yo finito. La exposición de la *WL* se muestra entonces como una reflexión permanente sobre la finitud. No existe un Yo absoluto para Fichte fuera de la representación del sujeto finito, del mismo modo que no existe para Heidegger un ser fuera del lenguaje como estructura fundamental de la existencia. En este sentido, Fichte debería ser comprendido como un pensador radical de la finitud. Por su parte, la filosofía de Heidegger pretende desarrollar una perspectiva sobre la finitud de la existencia humana a partir de su situación concreta. Esta pretensión también resulta compatible con la dimensión práctica de la filosofía de Fichte. Según la interpretación de Gabriel, el concepto de anhelo (*Sehnen*) y el concepto de cuidado (*Sorge*) tienen una enorme proximidad, que el propio Heidegger no habría alcanzado a reconocer (cf. Gabriel, M., "Finitud y Yo absoluto. La crítica de Heidegger a Fichte", en: *Tópicos*, 19, 2010).

<sup>42</sup> Cf. Denker, A., "The Young Heidegger and Fichte", en: Rockmore, T. (ed.), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*, Nueva York: Humanity Books, 2000, pp. 115-119.

<sup>43</sup> Según Alfred Denker, esta crítica de Heidegger a la filosofía de Fichte coincide también con el desarrollo intelectual que culmina en *Sein und Zeit* (1927). Siguiendo a Denker, Heidegger rechaza el primado de la razón práctica proclamado por la filosofía de Fichte, porque considera que la razón teórica y la razón práctica son dos facultades totalmente distintas. En este sentido, Heidegger coincide con la distinción aristotélica entre una doctrina del conocimiento y una doctrina de la prudencia: la teoría y la praxis son dos facultades distintas y ninguna de ellas puede ser derivada a partir de la otra. Por ese motivo, Heidegger no puede admitir la solución que ofrece Fichte al problema de la fundamentación del saber (cf. Denker, A., "Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers", en: *Fichte-Studien*, v. XIII, (1997), p. 47). Denker señala además que Heidegger ya rechazaba el primado de la razón práctica en sus primeras lecciones en la Universidad de Friburgo durante el año 1919. En efecto, Heidegger cuestionaba durante esa época el predominio de lo teórico en la época del pensamiento científico. Según Heidegger, este predominio de lo teórico se expresa fundamentalmente en el siguiente hecho: no solo se habla de una verdad "científica", sino también de una verdad ética, estética o religiosa. Heidegger sostiene que este predominio de lo teórico debe abandonarse, pero no de tal manera que se proclame un primado de la razón práctica, sino simplemente en favor de un principio *pre-teórico* (cf. Heidegger, M., "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem", en: Heimbüchel, B. (ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, II, v. LVI/LVII, Fráncfort d.M: Vittorio Klostermann, 1999, p. 59).

toda relación sujeto-objeto en el conocimiento científico. Heidegger comprende además que todo lo pre-teórico debe ser fáctico. Esta instancia pre-teórica no puede ser fundamentada porque ella misma constituye el fundamento de todo lo demás. Esa experiencia vital pre-teórica implica además una total indistinción entre el Yo y el No-Yo, que debe ser aceptada simplemente como una facticidad y que no resulta susceptible de posteriores justificaciones, sino solo de una comprensión hermenéutica<sup>44</sup>.

Claudius Strube también señala algunas limitaciones de la interpretación de Heidegger sobre la filosofía trascendental fichteana. Como he indicado más arriba, Heidegger cuestiona el excesivo interés de Fichte por ofrecer una respuesta al problema de la certeza y a la construcción sistemática de la filosofía. Según Heidegger, ese excesivo interés por la demostración de la certeza y por el procedimiento dialéctico tiene como contrapartida un ocultamiento de la pregunta por la existencia del hombre. Strube señala que esta objeción contra la filosofía de Fichte solo puede explicarse por la visión optimista del método fenomenológico, que Heidegger compartía con muchos intelectuales de su época. Ese optimismo metodológico y su propia concepción fenomenológica de la existencia le impiden a Heidegger valorar los esfuerzos deductivos de la *WL*. Desde la perspectiva fenomenológica de Heidegger, la existencia constituye el problema fundamental de la filosofía. Sin embargo, la tarea de comprender esa existencia no parece representar demasiados problemas metodológicos porque la existencia se muestra a sí misma y sale por sí misma del ocultamiento<sup>45</sup>.

Strube observa además que, por momentos, Heidegger parece examinar la *WL* como una evidencia circunstancial en favor de su propio diagnóstico sobre el olvido del ser en la historia de la metafísica occidental. Según Heidegger, la *WL* no consigue extraer las debidas consecuencias de su particular manera de concebir el Yo. El Yo de la filosofía fichteana no puede quedar reducido al conocimiento objetivo o al fenómeno de la auto-conciencia. El Yo fichteano expresa también una facticidad de la existencia humana que requiere ser tematizada. La continua búsqueda de argumentos y los diversos intentos de prueba por parte de Fichte solo contribuyen a oscurecer el significado ontológico de la facticidad del Yo. Como consecuencia directa de sus esfuerzos deductivos, el ser del Yo queda sin tematizar en la *WL*. Desde la perspectiva de Heidegger, la

---

<sup>44</sup> Cf. Denker, A., "The Young Heidegger and Fichte".

<sup>45</sup> Cf. Strube, C., "Heidegger's Turn to German Idealism: The interpretation of the Wissenschaftslehre of 1794", en: Rockmore, T. (ed.), *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, Nueva York: Humanity Books, 2000, p. 124.

filosofía de Fichte representa un enorme esfuerzo de fundamentación metafísica pero tiene como contrapartida un progresivo olvido de la pregunta por el sentido del ser. Strube observa entonces que, aunque de manera indirecta, la interpretación heideggeriana de la filosofía de Fichte se encuentra al servicio de su particular comprensión de la problemática ontológica<sup>46</sup>.

Jürgen Stolzenberg también considera que la interpretación de Heidegger resulta cuestionable por diversas razones. En primer lugar, es evidente que Heidegger interpreta la *WL* de acuerdo con sus propios intereses filosóficos. Sin embargo, como observa Stolzenberg, la *WL* de Fichte y la analítica de la existencia de Heidegger se ocupan de problemas muy distintos<sup>47</sup>. El tema de la filosofía fichteana es la conciencia, la auto-conciencia y la posibilidad de una fundamentación del conocimiento. En cambio, el tema de la filosofía de Heidegger es la existencia humana concreta en sus diferentes modos de auto-comprensión. Por ese motivo, algunos conceptos son utilizados en ambos contextos filosóficos con un significado totalmente distinto. El Yo puro de Fichte no se refiere al ser del hombre en su existencia concreta, sino a un sujeto incondicionado del saber, en tanto se lo considera como un sujeto vacío de todo contenido empírico. Por ese motivo, tampoco la finitud del Yo fichteano se refiere al carácter fundamental de la existencia humana en su relación originaria con el mundo, sino simplemente a las condiciones formales de una “conciencia de algo”. Así debe interpretarse la relación entre Yo y No-Yo en el tercer principio fundamental de la *GWL* de 1794/95. La acción de limitar que se expresa en ese tercer principio solo describe una condición subjetiva de determinación, como posibilidad de la representación de algo, que puede definirse en relación a un cierto ámbito de predicación<sup>48</sup>.

Stolzenberg observa el mismo problema en relación al significado práctico de la auto-conciencia. En efecto, Heidegger alcanza a comprender este significado práctico de la relación entre el sujeto y el mundo en el contexto de la filosofía de Fichte. Sin embargo, desde la perspectiva de Heidegger, el análisis de la auto-conciencia presupone una correcta comprensión de la constitución de la existencia. Heidegger considera que el Yo fichteano presupone el reconocimiento de la finitud y de una auto-comprensión de las circunstancias fácticas de la existencia: yo me encuentro en esta situación y no en otra, y por eso puedo

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>47</sup> Cf. Stolzenberg, J., “Martin Heidegger reads Fichte”, en: Waibel, V., y otros (eds.), *Fichte and the Phenomenological Tradition*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 2010, p. 217.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 217.

luego tomar una determinada decisión. De este modo, la filosofía fichteana parece anticipar la “autenticidad de la existencia”, a la que Heidegger se refiere en *Sein und Zeit* (1927). Por su parte, Stolzenberg sostiene una tesis contraria: una correcta comprensión de la existencia humana presupone como condición el análisis fichteano de la auto-conciencia. Una decisión no se agota en la elección entre diversas posibilidades. El autor de esa decisión debe alcanzar, además, una verdadera auto-conciencia de sí mismo en esa acción de decidir. El autor de la decisión debe tener una clara auto-comprensión de sí mismo como una instancia totalmente distinta de todas las razones que motivan su decisión. De lo contrario, la decisión a la que se refiere Heidegger podría comprenderse como una especie de ocurrencia anónima. En este sentido, no podría hablarse de una decisión en absoluto<sup>49</sup>.

Es decir, la comprensión heideggeriana de la decisión y de la “autenticidad de la existencia” requiere como condición el concepto fichteano de una originaria auto-conciencia práctica, que preceda a todas las relaciones concretas al mundo y a todos los modelos de auto-comprensión de esas relaciones. Esto puede observarse, por ejemplo, en *Grundlage des Naturrechts* de 1796. Para poder comprender la exhortación a la libre auto-determinación, que procede de otro Yo, el sujeto exhortado debe tener ya a su disposición el concepto de una libertad que se atribuye a sí mismo. De esta manera, Fichte comprende la originaria auto-conciencia práctica como un principio fundamental de la subjetividad concreta e individual. Según Stolzenberg, la noción heideggeriana de una “autenticidad de la existencia” debería ser complementada por este principio de la auto-conciencia práctica de la filosofía de Fichte<sup>50</sup>.

### Conclusiones

A mi juicio, todas las observaciones sobre la interpretación de Martin Heidegger que han sido señaladas en la sección anterior permiten establecer algunas limitaciones críticas a su particular caracterización de la *WL*. En primer lugar, la interpretación de Heidegger parece estar subordinada a sus propios intereses filosóficos, tal como ha señalado convenientemente Jürgen Stolzenberg. En este sentido, su interpretación otorga mayor importancia a aquellos pasajes de la *GWL* de 1794/95 que permiten inferir una comprensión radical y originaria del sentido del ser, aun cuando el propio Fichte no haya

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 219-220.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 220-221.

podido desarrollar las profundas consecuencias de esa comprensión. Por ese motivo, Heidegger considera que el principal mérito de la filosofía de Fichte está contenido en su fundamental contribución a una ontología de la existencia humana que se expresa en el carácter no-objetivable del Yo, así como en el reconocimiento de su facticidad y su finitud originaria.

En segundo lugar, la interpretación de Heidegger contiene una valoración negativa de los esfuerzos deductivos y argumentativos de la *WL*. Según Heidegger, la filosofía de Fichte concede una importancia excesiva al problema de la validez y la construcción sistemática del saber filosófico. En cierto sentido, esta valoración negativa de los problemas metodológicos de la *WL* puede obedecer, como ha señalado Strube, al “optimismo fenomenológico” de Martin Heidegger. En efecto, el método hermenéutico-fenomenológico de Heidegger presupone una comprensión pre-conceptual y pre-teórica del sentido del ser. Por ese motivo, Heidegger considera que el esfuerzo de Fichte por justificar metódicamente los principios de su *WL* resulta inexplicable e inútil. En cualquier caso, la interpretación de Heidegger se caracteriza por un total desinterés frente a este aspecto metodológico de la filosofía fichteana. De este modo, su interpretación omite un problema muy significativo para la filosofía crítica: la posibilidad de encontrar un fundamento racional para la validez del conocimiento y de las normas que deben regir las acciones. La filosofía de Fichte ofrece una respuesta particular a este problema a través de la aplicación consistente de un método deductivo-trascendental, que se caracteriza por una reflexión sistemática sobre la propia actividad del sujeto y sus principios racionales. A mi juicio, este aspecto metodológico resulta indispensable para comprender el significado de la *WL* y su verdadera contribución al saber filosófico.

Finalmente, la interpretación de Martin Heidegger asigna un lugar secundario al significado práctico-normativo de la *WL*. De manera más específica, Heidegger parece rechazar la posibilidad de fundamentar filosóficamente una racionalidad práctica. Como ha señalado Denker, Heidegger se opone al intento de reestablecer un “primado de la razón práctica” y por ese motivo solo destaca el carácter *pre-teórico* de la *Thathandlung* en la filosofía de Fichte. En *Sein und Zeit* (1927), Heidegger rechaza el carácter eminentemente práctico de la comprensión pre-teórica del hombre como ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) en su cotidiana ocupación (*Sorge*) con los entes. Según Heidegger, la estructura ontológica del ser-en-el-mundo no indica en absoluto una primacía de la conducta práctica sobre la conducta teórica. En el contexto de su analítica de la existencia, la pura intuición de un ente no representa una ocupación inferior a una acción

política (*politische Aktion*). La estructura ontológica del ser-en-el-mundo solo muestra que teoría y praxis representan en igual grado sus posibles modos de ser<sup>51</sup>. Por ese motivo, la interpretación ontológico-existencial de Heidegger también desestima el aspecto práctico-normativo de la *WL* y el esfuerzo filosófico de encontrar un fundamento racional de las normas que deben regir las acciones humanas.

Como he señalado en la primera sección de este artículo, Fichte se refiere explícitamente en sus escritos de Jena a la necesidad de operar una total abstracción del concepto de ser. Esta abstracción constituye una característica fundamental del método de deducción trascendental utilizado en la *WL*. A mi juicio, la mencionada abstracción metodológica no obedece simplemente a la necesidad de mantener la reflexión filosófica dentro de los límites establecidos por la filosofía crítica para el conocimiento teórico, sino también a la necesidad de fundamentar un principio normativo de la razón práctica. En otras palabras, Fichte decide ubicar el concepto de ser en un lugar secundario porque su principal objetivo consiste en ofrecer la deducción trascendental de un deber-ser. Por ese motivo, el concepto de ser carece de relevancia para la comprensión de la deducción trascendental fichteana. En lugar de un principio ontológico del ser, elaborado según los criterios de la filosofía trascendental, Fichte se ocupa de fundamentar en su *GWL* de 1794/95 un principio práctico-normativo de la actividad humana. Esta sustitución del concepto de “ser” por el concepto de “actividad” no corresponde simplemente a un cambio de perspectiva (es decir, al giro copernicano de la filosofía trascendental) sobre la constitución ontológica del hombre, sino a un nuevo interés filosófico por la praxis humana y sus principios racionales.

Recibido: 12/04/2014

Aceptado: 16/04/2015

---

<sup>51</sup> Cf. Heidegger, M., “Sein und Zeit”, en: von Herrmann, F.W. (ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, v. II, Fráncfort d.M: Vittorio Klostermann, 1977, p. 257.