

## ¿RETORNO CRÍTICO A FICHTE?

### 1. *Porqués del redescubrimiento de Fichte.*

El que en los últimos decenios se haya reavivado el interés por el pensamiento de Fichte, no parece ser debido a que se quiera completar las exposiciones histórico-filosóficas de este pensador. Más bien se trata de intentar que a través del análisis de los planteamientos de Fichte se logren nuevos horizontes para los problemas de nuestro tiempo. Más allá de la mera erudición histórica, hoy es posible replantear algunos problemas filosóficos de nuestro tiempo (p. e. Sartre, Merleau-Ponty) <sup>1</sup> en confrontación con Fichte y desde él ejercer la crítica.

Un hecho no carente de relevancia es el de que la mayor parte de los autores que se ocupan de la filosofía de Fichte están influenciados más o menos directamente por Husserl. El alcance del influjo de la Fenomenología Husserliana se extiende incluso a varios de los representantes de la llamada «Escuela de Frankfurt». El interés de tales filósofos y sociólogos se centra en la recuperación crítica de la dialéctica de Hegel y Marx. En la crítica de ambos se sirven a veces de categorías Husserlianas (p. e. Habermas). No cabe duda de que se intenta también posibilitar el que planteamientos Hegelianos, en especial los de sus escritos juveniles, retornen eficazmente a la escena del pensamiento <sup>2</sup>. Una breve ojeada a ciertas tesis de Husserl nos puede arrojar luz sobre el nuevo interés por Fichte.

Con el concepto de 'mundo vital' (Lebenswelt) en conexión con las distinciones por él elaboradas en torno a las perspectivas (Einstellungen), Husserl ha abierto nuevas posibilidades para relacionar el pensamiento filosófico y científico. En pocas palabras Husserl distingue en sus «Ideas» tres perspectivas: De entre ellas, a la «perspectiva natural» (natürliche Einstellung) corresponde un concepto de mundo al que Husserl llama más tarde 'mundo vital' (Lebenswelt) y que significa

(\*) Agradecemos la colaboración de J. M. G. Gómez Heras en la traducción del presente ensayo.

1 Cf. G. Schulte, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte* (Klostermann, Frankfurt M. 1971) 75 ss.

2 Cf. F. W. Schmidt, 'Hegel in der kritischen Theorie der «Frankfurter Schule»', en *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, ed. O. Negt (Suhrkamp, Frankfurt-M. 1970) 17: «Hegels Philosophie wurde für die 'Frankfurter Schule' zum entscheidenden Angelpunkt der Kritik des bürgerlichen Denkens und der Reformulierung von Dialektik als einer kritischen Theorie der Vernunft, der Geschichte und der Gesellschaft».

nuestro estar situados en el mundo sin que previamente nos hayamos enfrentado científicamente con él: «el mundo *natural*, mundo en su significación corriente, está y estaba *siempre a mi disposición ahí*, en tanto que yo viví en él de modo natural. Y en tanto la situación perdura, me encuentro situado en modo natural, o lo que es igual, ambas fórmulas afirman la misma cosa»<sup>3</sup>.

La perspectiva natural ha de ser entendida como actitud que subyace a toda otra perspectiva (Einstellung) posible, haciéndola viable. Con otras palabras, sirve de presupuesto para cualquier otra perspectiva. Husserl ve en la Fenomenología, disciplina que se ocupa de aquella perspectiva natural o cosmovital (lebensweltlich), a causa del carácter fundante de su objeto, una ciencia «que posee una situación peculiar respecto a las otras ciencias»: él concibe la Fenomenología como «ciencia fundamental de la filosofía»<sup>4</sup>.

El uso del término «objeto» remite al problema de la *objetividad* que sirve, desde Kant, como punto de partida y meta de llegada del pensamiento filosófico. La distinción husserliana de las «perspectivas diferentes» ofrece posibilidad para la comprensión del objeto respecto a la objetividad, la cual asume los planteamientos del escepticismo moderno. En él ve Aguirre «la superación de la ingenuidad de una vida despreocupada del problema del conocimiento»<sup>5</sup>. La intención de Husserl tiende a mostrar a las disciplinas singulares que su comprensión del objeto procede de un supuesto precientífico: «la perspectiva natural o cosmovital»: «los objetos posibles del análisis científico se constituyen como tales en las evidencias de nuestro mundo vital primario»<sup>6</sup>.

Las ciencias, que no son conscientes del antedicho nexo constitutivo y que permanecen atadas a una conexión acrítica de enunciados teóricos sobre hechos, son llamadas por Husserl *objetivistas*<sup>7</sup>. El análisis del punto de vista husserliano: creer haber encontrado una plataforma teórica a partir de la cual poder ejercer la crítica de las ciencias «objetivistas», lleva a Habermas a la convicción de que Husserl cae en una apariencia (Schein) objetivista al reivindicar para su punto de vista fenomenológico el carecer de presupuestos y con ello recae en la forma mental de la teoría tradicional. «La sospecha de objetivismo» radicaría, según Habermas, «en la apariencia ontológica de la teoría pura»<sup>8</sup>. La discusión se mueve pues en la zona de confrontación, o lo que es lo mismo discusión se mueve pues en la zona de confrontación, o lo que es lo mismo entre ideología o crítica de la ideología. Aquí es necesario lla-

3 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, ed. W. Biemel (Martinus Nijhoff, Haag 1950) 61: «die natürliche Welt aber, die Welt im gewöhnlichen Wortsinn, ist und war immerfort für mich da, solange ich natürlich dahinlebte. Solange das der Fall ist, bin ich 'natürlich eingestellt', ja beides besagt geradezu dasselbe».

4 E. Husserl, *Ideen...*, I. c., 3.

5 A. F. Aguirre, *Natürlichkeit und Transzendentalität*, Diss. (Köln 1968) 136.

6 J. Habermas, 'Erkenntnis und Interesse' (Lección inaugural de 1965), en: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, 2 ed. (Suhrkamp, Frankfurt-M. 1969) 151.

7 Cf. J. Habermas, I. c., 155.

8 Cf. J. Habermas, I. c., 154.

mar la atención sobre dos problemas que se hallan en la base del debate: el replanteamiento de la «esencia» de las ciencias, sobre todo de las ciencias exactas de la naturaleza, problema agudizado a causa de la aparición de una técnica ambigua cuya ambivalencia consiste en que la técnica, anteriormente mero instrumental de dominio sobre la naturaleza, aspira a transferirse, si es que ya no lo ha logrado, a un sistema que se expande incontroladamente, y cuyo desarrollo interno escapa al dominio de la razón humana y, de rechazo, prescribe al hombre la norma de su obrar. Es más, tal proceso ha provocado el riesgo inminente de una autodestrucción del hombre<sup>9</sup>. Un paso más y la técnica asume para el hombre el carácter de instrumento de dominio del hombre sobre el hombre: «El poder liberador de la tecnología, la instrumentalización de las cosas, degenera en grillete de la libertad, deviene instrumentalización del hombre»<sup>10</sup>.

La amenaza que gravita sobre lo humano del hombre violenta la reflexión en torno a la técnica y en torno a las ciencias exactas de la naturaleza, de tal forma que el proceder de las últimas sea reducido a la mera «aplicabilidad técnica» de las mismas<sup>11</sup>. La consecuencia primera es la dependencia de estas ciencias de los modelos mentales de la metafísica de la edad moderna. Una teoría que aspira a emitir juicios críticos sobre los planteamientos de las ciencias, debe estar capacitada para probar que ella no permanece prisionera de la misma tradición. Lo cual no dispensa a la teoría de la tarea de explicitar el modo cómo trata a la tradición.

La forma como Husserl analiza la constitución de las ciencias exactas de la naturaleza es llevada a cabo de modo genérico, de forma que su modelo interpretativo pierde vigencia dado que, como se le acusa, su pensamiento permanece atado a la teoría tradicional<sup>12</sup>. Se tiene a veces la impresión que la discusión se encamina hacia un callejón sin salida desde el momento que surgen acusaciones recíprocas de objetivismo al echarse en cara unos a otros que permanecen aún hipotecados por la teoría tradicional.

A pesar de tales discusiones es ciertamente evidente, que no se puede hablar de una aversión romántica en contra de las ciencias exactas de la naturaleza. Se trata más bien de ponerse en claro sobre

9 El breve y apreciado escrito de M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, en M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Neske, Pfullingen 1962) 5, parte de tal problemática al acentuar una vez más los peligros implicados en la técnica: «Am ärgsten sind wir ... der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik».

10 H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Luchterhand, Neuwied und Berlin 1967) 174 (Original: *One-Dimensional Man* (Beacon Press, Boston, Mass. 1964).

11 Cf. H. Marcuse, *l. c.*, 156.

12 Aquí no intentamos tomar postura sobre el alcance de tal crítica. Un hecho escasamente atendido pero ciertamente importante es el que en el círculo de Husserl y bajo su influjo se intentó fundamentar la geometría y su uso filosófico fenomenológicamente; una penetración en el terreno de las ciencias naturales, que tiene ciertamente un valor por lo poco común: O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung*, 2 ed. (Niemeyer, Tübingen 1973).

los fundamentos del quehacer científico. Lo cual significa en definitiva replantear el comportamiento del hombre respecto a otros hombres y respecto a la naturaleza, en lo que se pone de manifiesto que el comportamiento humano está sometido a condicionamientos históricos. La posición dominante de las ciencias nomológicas de la naturaleza ha ocasionado, por otra parte, una interpretación unilateral del «progreso» al hacer consistir éste en un mero avance del dominio de la naturaleza. Tal interpretación etiquetada de «positivista», aspira a remodelar al resto de las ciencias con el propio sello. Husserl puede ser tenido como precursor del debate en torno a esta forma de cientificidad: «El sentido de nuestras reflexiones está en que las ciencias en cuanto hechos de la cultura y las ciencias en sentido verdadero y auténtico no son idénticas. Aquéllas testimonian una pretensión que va más allá de su cosacidad. Y es precisamente en esta pretensión donde permanece la ciencia como idea, como idea de una ciencia auténtica.»<sup>13</sup>

J. Habermas ha protagonizado una de las más recientes polémicas con el positivismo. De su contrincante H. Albert, B. Willms afirma que es «el protagonista de Popper en el continente»<sup>14</sup>, y a él y a otros representantes del positivismo los acusa de haber llevado la polémica «con carencia absoluta de comprensión hacia la parte contraria»<sup>15</sup>. Carencia de comprensión «que estuvo vinculada a un desinterés por informarse, actitud que debiera haber irritado a la opinión científica más de cuanto la irritó por tratarse de un debate científico»<sup>16</sup>.

Aquí deseamos hacer nuestro el modo cómo B. Willms caracteriza el debate habermasiano con el positivismo. Por una parte queremos acentuar que la fórmula de la «mediatización de la razón» ha de ser entendida como variante de la «unidimensionalidad del pensamiento» marcusiano y, por otra parte, que la confrontación entre Habermas y N. Luhmann provocó un tan gran interés científico por que precisamente en este caso no hubo ni «carencia hacia la otra parte» ni «desinterés por informarse»: «La quintaesencia política del debate sobre el 'positivismo' fue, en lo que respecta a Habermas, la tesis de que aquella forma de pensamiento que él desde su punto de vista caracterizó como positivismo, esto es, como estulticia cientifista —'mediatización de la razón'— no se encuentra absolutamente en situación de reflexionar sobre los propios contextos donde tiene origen ni sobre las áreas a las que su influjo llega. Lo que el positivismo se atribuye a sí

13 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 2 ed. (Nijhoff, Haag 1973) 50: «Im Sinne unserer ganzen Betrachtung liegt ja, dass Wissenschaften als Tatsächlichkeit der Kultur und Wissenschaften im wahren und echten Sinne nicht einerlei sind, oder dass jene über ihre Tatsächlichkeit hinaus in sich eine Präntion tragen, die eben nicht in der blossen Tatsächlichkeit sich als schon erfüllte Präntion bezeugt. Eben in dieser Präntion liegt die Wissenschaft als Idee-als Idee echter Wissenschaft».

14 B. Willms, 'System und Subjekt oder die politische Antinomie der Gesellschaftstheorie', en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion), 2 ed. (Suhrkamp, Frankfurt-M. 1975) 44. Willms pasa además por ser un buen editor e intérprete de Fichte. Sobre ello volveremos más adelante.

15 B. Willms, l. c.

16 B. Willms, l. c.

mismo como virtud, lo único que hace es promover una ceguera ambigua de intereses, la cual, en el estado actual del desarrollo de una civilización científica, convierte a la ciencia en ideología estabilizadora del dominio de las condiciones dominantes. La forma mental emancipativa e interesada en ciertos cambios se ve tanto más forzada a adoptar una postura de enfrentamiento, cuanto más se percata de que el positivismo científico reivindica para sí el monopolio de la científicidad»<sup>17</sup>.

El reciente interés por la filosofía de Fichte puede ser reducido en grandes rasgos a los puntos siguientes: 1) El debate en torno a la científicidad de las ciencias y la discusión sobre las fuentes de tal científicidad, y con ello la polémica sobre cómo ha de ser entendida la «teoría de la ciencia», justifica plenamente el retorno a intentos anteriores de fundamentar la científicidad de las ciencias a partir de una ciencia fundamental. 2) La fundamentación del conocimiento científico se convierte necesariamente en un intento de una fundamentación del saber mismo, si es que el saber de la ciencia fundamental ha de ser a su vez fundamental. Los esfuerzos en torno de una teoría de la ciencia coinciden con los esfuerzos a favor de una teoría del saber. Tal tarea recibe de la tradición el nombre de teoría de conocimiento o crítica del conocimiento. 3) El problema del Idealismo alemán consiste en que el Yo es tomado por una parte como fundamento del conocimiento y por otra como sujeto que analiza ese conocimiento. El problema consiste en que la reflexión no puede ser situada fuera de aquello sobre lo que reflexiona, sino que más bien debe ser pensada como reproducción consciente de su propia dinámica. 4) El problema de la subjetividad, en cuanto punto de partida y fundamento, nos conduce a la cuestión de las relaciones entre el Yo individual y una pluralidad de sujetos. Es el problema de las relaciones entre el Yo individuo y la sociedad. Tal problemática remite en última instancia a la cuestión de la ciencia, de su utilización técnica y de su influjo social.

## 2. Algunas tesis de Fichte.

Aquí intentamos abordar el precedente conjunto de cuestiones, poniéndolas en relación con los intentos de respuesta de Fichte. La forma breve en que vamos a tratarlas no parece la adecuada, dada la complejidad del pensamiento de Fichte y la amplitud de su obra. Creemos, sin embargo, que a pesar de la brevedad, nuestro intento puede provocar interés por un pensador no muy conocido en España<sup>18</sup>.

### a) Filosofía como ciencia fundamental

El estudio de la filosofía de Fichte se ha hecho preferentemente a partir de las obras tempranas de este pensador sin caer en la cuenta

17 B. Willms, l. c., 44 s.

18 Como excepción hemos de nombrar a J. Manzana de Merañón, que se ha ocupado varias veces y de modo intensivo con Fichte. Ver *Scriptorium Victoriense*. IX (1982); *Archives de Philosophie*, XXVIII (1985). Ambos artículos están dedicados a la obra tardía de Fichte.

de que tales escritos son introducciones o estados previos de la doctrina de la ciencia. Quizá sea ello una herencia de Hegel, dato aún no suficientemente analizado. Hegel, en su primer escrito de Jena, «*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*» (1801) concentra su crítica a Fichte sobre los escritos tempranos de éste. Se trata sin embargo de obras escritas en 1794 y que no pasan de ser introducciones a la doctrina de la ciencia, sin que sean aún plenamente ésta.

Comencemos con el escrito con que Fichte inicia su carrera académica: «Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie», escrito que Fichte quiso entregar a sus alumnos a manera de manual. Fichte parte en él del supuesto de que los esfuerzos de Kant para conferir a la filosofía la categoría de ciencia, según los criterios de las modernas ciencias de la naturaleza, habían fracasado. Tampoco los esfuerzos de los críticos escépticos de Kant: Aenesidemus y Maimon, condujeron, según Fichte, al resultado de «que la filosofía, incluso a través de los esfuerzos de hombres más agudos fuera elevada al rango de una ciencia evidente»<sup>19</sup>. Su planteamiento por tanto parte del supuesto de que la filosofía ha de ser incardinada en el marco de las ciencias: «Die Philosophie ist *eine Wissenschaft* (La filosofía es una ciencia)» (I, 38). A renglón seguido Fichte intenta formularnos de modo genérico qué hay que entender por ciencia: «una ciencia tiene forma sistemática; todos los enunciados se encuentran conexos con un único principio» (ibid.). De ello se siguen dos consecuencias: 1) El contexto ha de ser mostrado como totalidad. 2) Es necesario ponerse también en claro sobre qué se entiende por principio. La solución a ambas preguntas se deriva según Fichte de la respuesta a la cuestión de qué es el principio de la ciencia y en qué medida el principio de la filosofía deba de ser diferenciado de otros posibles principios. El principio de la ciencia debe contener en síntesis el saber fundamental de ésta. Y a partir de tal síntesis para garantizar el punto de arranque del saber. Si la filosofía quiere ser ciencia fundamental tiene que poseer el principio fundamental fundante de todas las otras ciencias.

La fundamentalidad, dicho de otro modo, el carácter de ciencia fundamental puede predicarse de la filosofía en tanto en cuanto ésta pueda demostrar que su principio no puede ser reducido a la forma de conocer de una ciencia particular, sino que debe servir de base para todas las otras ciencias, por cuanto que reivindica para sí el ser principio de todo saber. La tarea de fundamentar la filosofía se convierte para Fichte en la tarea de fundamentar todo saber y toda ciencia.

La búsqueda de un enunciado cierto a partir del cual todos los otros enunciados puedan deducir su certeza, fundamentándolos sobre aquél; búsqueda de una certeza que legitima al saber en cuanto saber, es en cierta manera la reproducción de un acto ya siempre (*schon immer*)

<sup>19</sup> Citamos a Fichte en la edición de sus obras hecha por su hijo. Una reimpre-  
sión asequible de la misma ha sido hecha por la editorial Walter de Gruyter (Berlín  
1971), XI Volúmenes. Aquí I, 29.

acabado. Y puesto que tal principio ha de fundamentar toda certeza, no puede estar fundamentado o deducido de otro: «Un enunciado que expresa algo incondicionado, no puede ser deducido o fundamentado en premisas más altas. Es un hallazgo y arroja luz con evidencia»<sup>20</sup>. Con ello nos encontramos referidos a una forma expresiva utilizada por Kant en sus antinomias de la «crítica de la razón pura»: «Así crea la razón de una espontaneidad, la cual puede partir de sí misma para actuar sin que deba ser presupuesta otra causa»<sup>21</sup>. El fundamentar todo saber, tarea que se asigna a sí la doctrina de la ciencia, debe de significar por una parte la búsqueda de algo ya existente<sup>22</sup> y, por otra, el principio buscado debe expresar una acción, que es preexistente a toda experiencia empírica y que fundamenta toda conciencia. Fichte elige como nombre para tal acción fundante de la conciencia el pleonismo «Tathandlung» (actu-acción); esto es lo que debe expresar el principio fundamental supremo: «El debe expresar aquella actu-acción la cual no se da bajo los condicionamientos empíricos de nuestra conciencia, ni puede darse, sino que subyace como fundamento a toda otra conciencia posibilitándola»<sup>23</sup>. La cita anterior procede del escrito de Fichte: «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer», que fue editado por primera vez en Jena el año 1794. Ocho años después, en 1802, se hacen dos ediciones simultáneas de la obra: Una, no corregida en Tubinga (Cotta), y otra reelaborada en Jena y Leipzig (Gabler). En la edición corregida Fichte anota del modo siguiente la frase arriba citada: «Todos los que la recuerdan han pasado por alto, o que lo que afirma el primer principio fundamental no acontece como hecho de conciencia o que contradice a la misma». Es notorio que Fichte debía de haber encajado, aún en vida, numerosas críticas a su punto de partida, lo cual estaría fundamentado en gran medida en una lectura superficial de sus escritos tempranos. Tomamos una expresión de B. Zimmermann con el fin de subrayar el carácter no empírico del concepto actu-acción (Tathandlung): «a todo filosofar subyace necesariamente una opción libre sobre el conocimiento filosófico. Este acto libre está en cuanto tal segregado de la totalidad de los procesos espirituales de nuestra espontaneidad, la cual crea la vida en su totalidad. El que a partir de ello se desarrolle el conocimiento en filosofía, no es secuela necesaria, a no ser que tenga como presupuesto un acto de la libertad»<sup>24</sup>.

20 W. Janke, *Fichte-Sein und Reflexion*, Grundlagen kritischen Vernunft, (Walter de Gruyter, Berlin 1970) 95.

21 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 533, citado de la edición de R. Schmidt, 3 ed. (Felix Meiner, Hamburg 1956): «So schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne dass eine andere Ursache vorausgeschickt werden dürfe».

22 Cf. I, 91: «Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen». Ver también I, 123.

23 I, 91. Para U. Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins*, (Nijhoff, Den Haag 1974) p. 177, se deduce de tal expresión, usada contra el término «Tatsache» de Reinhold, que Fichte pone «el principio de la historia de la autoconciencia en la identidad de idea y esencia».

24 B. Zimmermann, *Freiheit und Reflexion*, Untersuchungen zum Problem des Anfangs des Philosophierens bei Joh. G. Fichte, Diss. (Köln 1969) 61.

En este contexto deseamos aún añadir, que para Fichte no sólo depende de tal acto libre el inicio del filosofar, esto es, el hecho de que se comienza a filosofar, sino también el cómo del filosofar: «La clase de filosofía que se elige depende del tipo de hombre que se es; puesto que un sistema filosófico no puede ser arrojado a la trastera o aceptado arbitrariamente, sino que aquél aparece animado por el alma del hombre que lo procesa»<sup>25</sup>. Con ello parece insinuarse en cierta medida una comprensión crítica de la filosofía la cual no esté presupuesta en un pensamiento como el de Habermas, pero que, sin embargo, remite a una forma de teoría de conocimiento que Habermas ve ya criticada de modo definitivo en Hegel: «La teoría de conocimiento opina que no ha de reivindicar para sí otra cosa sino el poder dudar radicalmente de su propio presupuesto. En realidad se apoya sobre una conciencia crítica la cual es el resultado de un proceso educativo»<sup>26</sup>.

Podemos por tanto concluir que para Fichte la filosofía debe de reivindicar para sí el carácter de ciencia fundamental, esto es, de ciencia que legitima la cientificidad de todas las otras ciencias, puesto que aquella puede proponer como propio un enunciado fundamental el cual está en la base de todo otro saber.

#### b) *Filosofía como doctrina de la ciencia*

Los esfuerzos de Fichte para fundamentar el saber sobre un enunciado básico de la filosofía nos ha llevado a poder decir, que tal enunciado debe expresar una acción originaria, un acto libre, que recibe el nombre de actu-acción (Tathandlung). Hemos de acentuar, otra vez, que esta actu-acción no debe ser identificada con un hecho de conciencia. Retornemos a la interpretación del encuentro hecha por Janke y concluyamos con él: «El método filosófico prescinde del carácter fáctico de los hechos y mira si retiene algo que no sea empírico y que puede ser pensado necesariamente como fundamento de toda conciencia». El encontrar está, por tanto, referido a algo ya existente, incluso cuando lo existente no esté a disposición en el ámbito de la experiencia. Y de modo similar a como el encontrar en la vida normal no es invento alguno, así tampoco el pensamiento filosófico es una quimera. A este propósito escribe Fichte en 1801: «Nuestra vida real no puede hacer otra cosa sino apropiarse del mundo trozo a trozo, tal como la fatalidad inefable lo pone a mano. Recorrerlo, analizarlo y enjuiciarlo. Afirmar la generación en la vida real no tiene sentido alguno. La vida no es generar sino encontrar». La frase última, escrita por Fichte, da a entender con claridad en qué medida tenía que autodefenderse de los ataques de otros pensadores: «Puesto que nuestra filosofía contradice al supuesto engendró de otras filosofías y lo rechaza»<sup>27</sup>.

El encontrar, sobre el que aquí tratamos, nos remite al modo cómo Husserl diferencia la perspectiva cosmovital o precientífica respecto de

<sup>25</sup> I, 434.

<sup>26</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Suhrkamp, Frankfurt-M. 1968) 23.

<sup>27</sup> II, 398: *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (Berlín 1801).



las ciencias, sobre la que, sin embargo, las ciencias se construyen y basan. Tal perspectiva aparece en el lenguaje del idealismo alemán en forma de conciencia común o pensamiento general, pensamiento natural o conciencia real (Fichte), o conciencia natural (Hegel). Está claro, por una parte, que no podemos esperar de Fichte un análisis de aquel mundo vital, como más tarde han realizado Husserl y Heidegger. No puede negarse, sin embargo, que la acentuación insistente sobre el «encontrarse», sobre la no carencia de presupuestos, es ya un influjo de ese mundo vital (Lebenswelt). Una formulación de Fichte podría mostrarnos que él no supone que el modo no filosófico de pensar sea despreciable, por no ser aún filosofía: «A través de una observación del mundo desde fuera de él y de su propia sensibilidad, recibe cada hombre dotado de instrumental sensorial sano, un conjunto de conocimientos, de experiencias y de hechos». El hombre puede retener en la memoria tales datos y compararlos, «y de esta manera, en el caso que él posea un sentido común sano, su conocimiento llega a ser más claro, más determinado y más utilizable». Si bien la reflexión sobre lo observado no pueda aportar nuevos objetos<sup>28</sup>.

El programa de la relación entre pensamiento prefilosófico y filosófico, con otras palabras, entre experiencia y reflexión, ha sido aquí brevemente tratado con el fin de poder transferirnos de alguna manera al de las relaciones entre filosofía y lógica. Con ello viene dado un problema: Fichte crea una forma original de pensar con su concepto de actu-acción (Tathandlung). Está convencido por otra parte de que su filosofía aporta algo nuevo, un hallazgo novedoso, hallazgo «no descubierto aún en libro alguno»<sup>29</sup>, y por lo mismo él puede aplicar con toda razón a su filosofía el calificativo de novísima. Hemos aún de decir que nos encontramos dando vueltas en torno a lo preparatorio que es asignado por Fichte como estadio previo de la doctrina de la ciencia. Está sin embargo claro el campo de tensión sobre el que W. Weischedel en su temprano ensayo «Der frühe Fichte» afirma: «El hombre se contradice a sí mismo en lo profundo de su esencia y, sin embargo, al mismo tiempo se siente en absoluta unidad consigo mismo. Esta íntima oposición entre unidad y contradicción va en él unida al hecho de ser *una esencia que camina* desde un pasado aún no aclarado hacia la incertidumbre del futuro. El hombre no es otra cosa en última instancia que la pregunta existencial sobre sí mismo, pregunta sobre lo que él debe estar constantemente decidido a pronunciarse»<sup>30</sup>.

La decidida respuesta de Fichte, consiste en hacer comenzar su filosofía con la posición del Yo por el Yo. Aquí habría que acentuar la importancia del «poner como» (setzen als), en el que la atención ha de concentrarse sobre todo en el «cómo», matiz al que nos referiremos

28 II, 331: ver en este contexto B. Zimmermann, l. c., 22.

29 II, 333.

30 W. Weischedel, *Der frühe Fichte*, 2 ed. (Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973) XIX. Weischedel se ha distanciado más tarde de esta su obra temprana. El fundamento de ello ha sido sin duda: «Fichte ist also nicht nur der besonnene Phänomenologe, als den ihn das vorliegende Buch darstellt, sondern auch und gerade in seinen frühen Schriften Metaphysiker.» (l. c., VIII). A pesar de ello el autor ha permitido una nueva edición de su libro.

otra vez más adelante. Primeramente hemos de ocuparnos del problema que se le plantea a Fichte al querer expresar como principio fundamental la posición del Yo por el Yo, acontecimiento que él ha designado con la palabra «Tathandlung». Tal principio fundamental es una síntesis en forma lógica. La forma lógica de esta síntesis es hecha posible en primer lugar por la posición que la misma intenta expresar. Con ello la argumentación de Fichte incide en un círculo del que el mismo pensador se percata: «Nos encontramos en un círculo, pero es un círculo inevitable»<sup>31</sup>.

Los desarrollos siguientes de Fichte dejan al lector un tanto perplejo y satisfecho, puesto que Fichte se da por contento, o al menos así lo parece, con admitir el *circulus vitiosus*. En todo caso expresa la posición del Yo por el Yo con la fórmula lógica  $Yo = Yo$  ( $Ich = Ich$ ) o, lo que es lo mismo,  $A = A$ . Hemos de subrayar, sin embargo, que en la primera ecuación la cópula posee mayor peso, y en forma más clara que en la segunda fórmula  $A = A$ . La primera fórmula puede ser también expresada con la frase Yo soy Yo («*Ich bin Ich*») <sup>32</sup>. Lo cual significa para Fichte: «El Yo está absolutamente puesto». Aquí es preciso aclarar el significado que tiene para Fichte la expresión 'poner' (*setzen*). El significado corriente de esta palabra es 'pensar algo como existente'. Pero es totalmente diverso el que yo piense algo que existe fuera de mí y que yo piense mi propio ser. «El Yo existe para el Yo» <sup>33</sup>. Ello implica una limitación puesto que «Yo existo sólo para mí; pero para mí Yo existo necesariamente (al afirmar "*para mí*", Yo pongo ya mi ser)» <sup>34</sup>. La identidad consigo mismo (*Sichselbst-Gleichheit*) subyace a la posición de la identidad, tal como ya hemos dicho: «Subyace como fundamento fundante de aquélla. La lógica está con ello deducida, puesto que está enunciado su primer principio fundamental» <sup>35</sup>. Aunque la lógica postula el ser la ciencia que fundamenta todo saber, para Fichte, no obstante, es claro que la lógica, incluso en caso de ser en cierta medida doctrina del saber, está subordinada a la doctrina de la ciencia exactamente en cuanto saber. La reivindicación de universalidad de su doctrina de la ciencia, en cuanto doctrina fundamental del saber, la mantiene Fichte también en la última redacción de su «*Wissenschaftslehre*»: «La doctrina de la ciencia, dejando a un lado todo saber especial y determinado, parte del saber en cuanto tal, en su unidad, tal como se la presenta como

31 I, 92.

32 I, 96.

33 I, 96. Nótese también la nota a este planteamiento, la cual recoge el viejo «juego» filosófico de homologación del sujeto de un enunciado con el sujeto por *autonomasia*.

34 I, 98.

35 W. Janke (*l. c.*, 89) resume del modo siguiente la discusión provocada por el planteamiento fichteano: «Die Vorzeichnung dieses Weges der Vergewisserung des Wissens eröffnet eine für alle rationale Metaphysik und positivistische Logik paradoxe Ansicht. Die grossen Prinzipien von Identität, Widerspruch und zureichendem Grunde gründen nicht schlechthin in sich selbst. Ihnen liegen transzendente Grundsätze voraus, die Handlungen des Ich ausdrücken. Aus ihnen sind die Sätze der Logik abgezogen. Von dieser Aussicht her ... wird der Prioritätenstreit von Logik und Metaphysik zur Entscheidung kommen.».

existente; y surge entonces la pregunta cómo se puede ser lo mismo, y qué es lo que es en su íntima y simple esencia.»<sup>36</sup>

La pregunta sobre la relación entre ser y saber que aquí se propone, nos remite a la cuestión fundamental, cuestión que Fichte se ha planteado constantemente y que ha sido impulso decisivo de sus continuos esfuerzos en torno a la 'doctrina de la ciencia'.

### c) *Fundamentos para el desarrollo de la doctrina de la ciencia*

Contra la costumbre tradicional que ve en la doctrina de la ciencia de Fichte un sistema cerrado e inmutable, se ha alzado hace tiempo la opinión de que se trata más bien de varios sistemas entre sí diferentes. A partir de tal distinción surge la pregunta de si se trata de planteamientos diversos o más bien de un único planteamiento, que se explicita y desarrolla a lo largo de los años. Otra hipótesis sería, incluso, que ha existido una ruptura fundamental en el pensamiento de Fichte. Nos encontraríamos ante un caso similar a la famosa «conversión» (Kehre) en el pensamiento de Heidegger.

El mero hecho de que tales preguntas se planteen, nos permite ya sacar una conclusión: La apreciación de que la obra de Fichte naufraga en mero subjetivismo, crítica que ha sido hecha de modo semejante contra Hegel y Schelling, no puede ser aceptada. W. Janke, al mismo tiempo que toma posición y hace notar el proceso ascendente en la obra de Fichte —«Los trabajos de Fichte en los que se emprende un ascenso al absoluto fueron desconocidos por Schelling y por la época acuñada por Hegel»<sup>37</sup>— aporta con ello la razón fundamental de por qué los juicios de contemporáneos y sucesores vieron la filosofía de Fichte con una perspectiva tan estrecha.

La cantidad de material acumulado es hoy el obstáculo principal que se opone a una solución válida del problema precedente. Hasta hace poco tiempo venían siendo aceptadas siete diversas redacciones de la doctrina de la ciencia. G. Schulte ha llegado recientemente a enumerar

<sup>36</sup> II, 696: «Die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg, in seiner Einheit, das ihr als seyend erscheint: und giebt sich zuvörderst die Frage auf: wie dasselbe zu seyn vermöge, und was es darum in seinem inneren und einfachen Wesen sey».

<sup>37</sup> W. Janke, *l. c.*, XII. Como un ejemplo más a favor de la interpretación del desarrollo como un proceso progresivo ha de ser citado J. Marías: «Sus obras principales son varias elaboraciones sucesivas, cada vez más maduras, de una obra capital, titulada *Wissenschaftslehre* (Teoría de la ciencia). *Historia de la Filosofía*, 27 ed. (Revista de Occidente, Madrid 1975). J. Marías por otra parte no fundamenta su argumentación. Aquí hemos de detenernos también sobre el problema de la traducción. El verter «Wissenschaftslehre» por «teoría de la ciencia» no nos parece adecuado, puesto que podría ser equiparada a la expresión alemana «Wissenschaftstheorie», la cual desde un punto de vista terminológico ha de ser netamente distinguida de la expresión «Wissenschaftslehre». El que «Lehre» sea comúnmente traducida por «doctrina» no nos parece fundamento alguno para no traducir el título fichteano por «doctrina de la ciencia». Sobre el uso actual del término «Wissenschaftstheorie» = «teoría de la ciencia» ver: H. Seiffert, *Einführung in die Wissenschaftstheorie* (Beck, München 1969); E. Ströker, *Einführung in die Wissenschaftstheorie* (Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1973).

hasta veinte redacciones de aquélla<sup>38</sup>. Tal cantidad dificulta, sin duda, la aproximación a la obra e impone a los investigadores un trabajo mayor. Algunas obras parciales han sido ya analizadas hasta tal punto que pueden ser dados por buenos los resultados. Existen aún, sin embargo, lagunas e interpretaciones parciales. Una edición completa de las obras de Fichte aportará nuevos datos al investigador. Es un hecho ya acontecido en los trabajos de edición de Hegel<sup>49</sup>. Un tema que podríamos traer a colación es el problema del sopesaje de textos editados e inéditos. La historia del influjo del pensamiento (*Wirkungsgeschichte*) de Fichte propende abiertamente a valorar sólo los publicados o aquéllos que han sido accesibles. Se pretende, por el contrario, a considerar los textos póstumos como piezas de museos. Caso de que la historia de los influjos (*Wirkungsgeschichte*) sea una filosofía caracterizada por interpretaciones precipitadas o por deformaciones públicas, no es sólo cosa del purismo histórico el exigir ediciones fiables y científicamente tratadas.

Aceptando la hipótesis de que el itinerario mental de Fichte sea un camino ascendente, un desarrollo progresivo, hay que tener en cuenta que un tal camino sólo puede haber estado fundado en que Fichte mismo ha visto ya sus propias obras primeras como algo incompleto.

Retornemos a la intención fundamental de la doctrina de la ciencia, ciencia por autonomasia y con ello fundamento absoluto del saber. Lo que tienen en común todas las ciencias según Fichte es su carácter sistemático: «Una ciencia debe ser *una*, totalidad»<sup>41</sup>.

La unidad del sistema debe estar garantizada por un principio fundamental que debe ser el más cierto de todos los enunciados. Fichte expresa esta posición fundamental en el ya citado círculo necesario de la frase lógica de identidad ( $A = A$ ), frase que él al mismo tiempo relativiza puesto que se trata de una proposición condicional (Wenn A sey, so sey A = Si A sea, así sea A)<sup>42</sup>. La relación si - así (wenn - so) es llamada por Fichte X, expresada por él en la identidad (Ich = Ich) «Yo igual a Yo» o más brevemente en la frase «Yo soy»<sup>43</sup>: «Nuestra reflexión da por resultado que no es la frase  $A = A$  la que fundamenta la proposición "Yo soy" sino, a la inversa, la segunda fundamenta la primera»<sup>44</sup>. Fichte determina con mayor precisión el sentido exacto de este enunciado: «El Yo pone originariamente y de modo absoluto su propio ser»<sup>45</sup>. Lo cual confiere de hecho al Yo la calidad de un Dios creador. La formulación de Fichte: «Ponerse a sí mismo y ser usado por el Yo,

38 G. Schulte, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte* (Klostermann, Frankfurt-M. 1971) 18. Schulte remite a R. Lauth, 'Der gegenwärtige Stand der Arbeiten an den Werken J. G. Fichtes', en *Zft. f. Ph. F.*, XV (1957) 129-34.

39 Cf. G. Schulte, *l. c.*, 20.

40 Una edición crítica de las obras de Fichte está siendo realizada actualmente en Munich bajo la dirección de R. Lauth. Sobre la edición de las obras de Hegel remitimos al *Hegel-Archiv* de Bochum. Llamamos además la atención sobre la edición de la filosofía del derecho en seis volúmenes, realizado por K. H. Ilting.

41 I, 40.

42 I, 92.

43 I, 95.

44 I, 98.

45 *L. c.*

son totalmente idénticos»<sup>46</sup>, parece confirmar lo anterior. La expresión «usado por el Yo» nos permite sospechar ciertas relativizaciones, que en la misma frase son inicialmente y tenuemente perceptibles. U. Claesges interpreta la frase a la inversa y afirma: «Ser no tiene en relación al Yo ningún otro sentido que el de ponerse a sí mismo»<sup>47</sup>. Ahora aparece el sentido de la fórmula fichtiana — «El Yo es para el Yo»<sup>48</sup>. Nosotros podemos completar: Y sólo para el Yo. Desde el punto de vista de Hegel, este mero «para sí» significa exactamente carencia del «en sí». La consumación filosófica de la actu-acción, la intuición intelectual, no mira a la ciencia absoluta, ni siquiera a sí misma, como ciencia tal como lo ha postulado para sí desde el comienzo. Se queda parado ante el resultado de poderse contemplar a sí misma como imagen. «La estructura fundamental de la reflexión interna es el Cómo, y su carácter ontológico el de la imagen. El Ser de la imagen consiste, enjuiciado de modo genérico, en el «no-ser del ser», al decir de W. Janke<sup>49</sup>. El adquirir la garantía del saber se encuentra por tanto ante la nada. ¿Tienen por tanto razón los críticos de Fichte? Un seguimiento de su itinerario mental prueba que él mismo ha ejercido tal crítica en forma de autocrítica de modo mucho más radical que sus detractores. Pero él no se ha contentado con rechazar el resultado de una reflexión por el hecho de haber llevado a consecuencias negativas. Fichte se mantiene tozudamente en su postura primogénita: aceptar la ciencia sólo en cuanto ciencia fundamental.

En la «doctrina de la ciencia» de 1812. Fichte trata muy expresamente este problema: «La ciencia, sin embargo, se anuncia a través de sí misma como mero esquema y no en modo alguno como realidad»<sup>50</sup>. El fundamento para tal pérdida de realidad se encuentra, según Fichte, en el carácter reflexivo del pensamiento: «Toda reflexión destruye la realidad». De tal veredicto no excluye ni siquiera a la «doctrina de la ciencia»: «El reflexionar de la doctrina de la ciencia es el fundamento de su puesto nihilismo». Fichte sale en este escrito al encuentro del peligro del nihilismo detectado por él mismo en la reflexión, cuando indica que la reflexión sólo puede avanzar tanto más consecuentemente cuanto más se trasciende a sí misma. «Se debe reflexionar por tanto hasta el fin. La reflexión, en cuanto aniquiladora de la realidad, porta en sí misma su medio salvador; *la prueba de la realidad de la ciencia misma*» (ibid.). W. Janke ve en el amenazador emerger del nihilismo «el fundamento de la intranquilidad del pensamiento fichteano» y distingue el pensamiento de Fichte del peyorativamente llamado, bajo influjo de Hegel, filosofía de la reflexión: «El pensamiento de Fichte no cae en la tentación de la superstición reflexiva, la aniquila por el hecho de afrontar con decisión el problema idealista inherente al idealismo subjetivo»<sup>51</sup>.

46 L. c.

47 U. Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins*. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95 (Nijhoff, Haag 1974) 53.

48 I, 97.

49 W. Janke, l. c., 25.

50 X, 325 s., las dos citas siguientes en *ibid.*

51 W. Janke, l. c., XIII.

Janke dedica preferentemente las investigaciones de su libro sobre Fichte a esta problemática y ve cómo ha sido ya anteriormente notado en el desarrollo de Fichte un 'ascenso al absoluto', Aconseja además que el concepto del saber absoluto en Fichte sea analizado con mayor exactitud. Su interpretación remite a la ya citada aporía y retorno a la solución propugnada por Fichte: El 'saber absoluto', según él, «no es algún nombre para Dios o para lo absoluto; significa un saber que se encuentra en la forma de ser para sí. ... Una autopenetración del ser absoluto se adentra en el saber hasta el origen y los límites del mismo»<sup>52</sup>. El pensamiento del límite permite a Janke interpretar el 'ascenso hasta lo absoluto' como «meditación fronteriza» (Grenzbesinnung), la cual podría «retrotraer la reflexión hasta su punto final y hasta el balanceo originario entre el ser puro y el saber»<sup>53</sup>. Otra pista para seguir la marcha del pensamiento de Fichte es el de medir la unidad del sistema refiriéndolo a la unidad del Yo. También en este caso es posible representarlo como la duda que hace avanzar el pensamiento. Este aspecto parece ponerse de relieve cuando el intérprete se acerca al pensamiento de Fichte para explicitar a partir de los esfuerzos de aquél el desarrollo ulterior del pensamiento Hegeliano. Se ha de ser consciente de otra parte, tal como más arriba se ha hecho notar, que la filosofía tardía de Fichte no fue conocida ni por Schelling ni por Hegel y que en nuestros días continúa siendo ofrecida parcialmente a la opinión pública. W. Van Dooren se dedica a Fichte centrandó el interés en presentarle como precursor de la filosofía de Hegel. Su atención se polariza en el desarrollo del concepto de totalidad. Ya en el punto de partida de Fichte ve una ambivalencia en la idea del Yo a partir del cual, según su opinión, toma impulso el desarrollo de la 'doctrina de la ciencia'. Tal ambivalencia está fundada en la relación del Yo con el No-Yo, en tanto que el Yo por una parte es el polo opuesto del No-Yo y, por otra, es también el fundamento último del No-Yo. De ello concluye que el Yo es utilizado por Fichte con un doble significado: «El Yo posee dos dimensiones: la originaria y la derivada. Fichte tiende poco a poco a llamar de otra manera al primer Yo (absoluto)»<sup>54</sup>. En cierto modo Van Dooren ve el problema de la ambivalencia del Yo en el hecho de que aquél se haga virulento en los escritos tempranos si bien sólo gana significación a medida que el pensamiento de Fichte progresa: «Los dos aspectos del Yo que están ciertamente presentes en la 'doctrina de la ciencia' de 1794, si bien no están explícitamente diferenciados, van siendo poco a poco separados»<sup>55</sup>. El proceso de separación de ambos conceptos del Yo es conectado por Van Dooren con un proceso de comprensión del espinosismo, o mejor dicho, de la filosofía de Spinoza: «Al principio rechaza a Spinoza, si bien más tarde le acepta»<sup>56</sup>. Este cambio en el pensamiento de Fichte es interpretado por Van Dooren, coincidiendo con W. Janke,

52 W. Janke, *l. c.*, 209 s.

53 W. Janke, *l. c.*, XIII.

54 W. Van Dooren, *Het Totaliteitsbegrip bij Hegel en zijn Voorgangers* (Van Gorcum, Assen 1965) 19.

55 W. Van Dooren, *l. c.*, 20.

56 W. Van Dooren, *l. c.*, 20.

como una marcha hacia el absoluto, si bien con la variante de que quiere subrayar la aproximación creciente al modelo de pensar espinoziano. Por ello usa también, al interpretar la forma de pensar de Fichte, el modelo del paralelismo que tan frecuentemente es utilizado para interpretar la filosofía de Spinoza. Y es precisamente en este pasaje en el que Fichte y Spinoza parecen estar tan cercanos por su modo de expresarse donde acontece para Von Dooren la distinción fundamental en el pensamiento de ambos filósofos: «Toda la filosofía de Fichte es de esta manera una demostración de su modo de trabajar: se trata siempre de líneas paralelas: por una parte se expone la totalidad en el comienzo, y, por otra parte, en el fin. La totalidad verdadera, tal como la ve Fichte, y que él, sin embargo, no realizó por completo, debería estar en la armonía de la simultaneidad de las paralelas»<sup>57</sup>.

Van Dooren piensa que el desarrollo de la 'doctrina de la ciencia' se fundamenta de alguna manera en el fracaso del primer planteamiento de aquélla, ya que ni siquiera los últimos resultados a los que Fichte llega aportan una solución plena al problema por él planteado. W. Cramer subraya aún más enérgicamente el fracaso de los esfuerzos filosóficos de Fichte. «El problema especulativo de la identidad y de la diferencia» —es para Cramer— «el tema general de la especulación filosófica del Idealismo alemán postkantiano» y Fichte es considerado por aquél «como padre del planteamiento»<sup>58</sup>.

W. Cramer sitúa la ruptura del pensamiento de Fichte en una formulación del punto de partida: en primer lugar Fichte parte de lo absoluto, de una unidad, que debería posibilitar y generar inicialmente la contraposición Yo y No-Yo. El intento fichteano resulta fallido para Cramer, si bien concede al pensador el que haya sido consciente de su fracaso y que, por lo mismo, haya intentado cambiar su principio fundamental al elegir más tarde la pluralidad fáctica como punto de partida, la cual está exigiendo fundamentación. La condena de Fichte está vinculada en Cramer con un intento de actualización de aquél ya que inserta nuestra época en el fracaso del pensador: «El retrotraer lo multiforme, lo diverso a la unidad absoluta nos es imposible»<sup>59</sup>.

### Conclusión

En este ensayo no podemos ofrecer nada que pueda aportar una solución real a los planteamientos (*Fragestellungen*) aquí brevemente presentados. Nos parece, sin embargo, que hemos logrado abrir algunas perspectivas (*Fragerichtungen*), las cuales, para su propia precisión, pueden considerar el retorno al pensamiento de Fichte como orientador para sí mismas. Sin duda sería del mayor interés analizar con más precisión cómo Fichte plantea su concepto de la historia, sobre todo al ser capa-

57 W. Van Dooren, *l. c.*, 30.

58 W. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik* (Klostermann, Frankfurt-M. 1967) 104.

59 W. Cramer, *l. c.*

ces sus escritos de provocar la atención hacia una tradición de pensamiento filosófico-político hasta ahora poco influyente <sup>60</sup>.

El fenómeno más peculiar en el «acontecimiento» «Fichte» parece ser en última instancia el que la historia de su esfuerzo filosófico puede ser interpretado como historia de un fracaso. Tal fracaso no significa ni debilidad ni trivialidad. El que se enfrenta con Fichte encuentra por el contrario tal plenitud y poder de pensamiento que quizá la fórmula más breve para valorar a este pensador sea el afirmar que Fichte aún tiene futuro

HANS-CHRISTIAN LUCAS

<sup>60</sup> Sobre el tema cf: a modo de introducción: H. C. Engelbrecht, *Johann Gottlieb Fichte, A Study of his political writings with special reference to Nationalism* (Columbia University Press, New York 1933); W. Weischedel, *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft, Studien zur Philosophie des jungen Fichte* (Leipzig 1939); B. Willms, *Die totale Freiheit-Fichtes politische Philosophie* (Köln und Opladen 1967); Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismusstreit; herausgegeben und eingeleitet von F. Böckelmann Rogner & Bernhard, München 1969); *Johann Gottlieb Fichte-Schriften zur Revolution, herausgegeben und eingeleitet von B. Willms* (Ullstein, Lizenz des Westdeutschen Verlages, Frankfurt-M., Berlin, Wien 1973).