

FICHTE Y LAS RAICES DE LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA (*)

FRANCISCO ALVAREZ G.

El objeto de este artículo es el de estimar, por así decir, el *porcentaje* de vigencia de cierto número de ideas, intuiciones o temas fundamentales de la filosofía fichteana en el curso del pensamiento contemporáneo. Para el autor de estas líneas dicho porcentaje de vigencia es muy grande. Pero eso mismo le plantea un problema: el del por qué de la relativamente escasa vigencia de Fichte en la estimación y atención de las gentes *profesionalmente* dedicadas al quehacer filosófico. El adverbio que acabo de subrayar limita, y, al limitar, convierte en verdadera una afirmación que, desprovista de ese término, sería falsa. Pues, en efecto, no sería difícil encontrar en algunos de los más importantes pensadores contemporáneos expresa manifestación de gratitud y aprecio intelectual para la obra del filósofo alemán (1).

(*) Este artículo es la primera parte de un trabajo sobre el mismo tema.

(1) En la breve nota que sirve de prólogo a su traducción de la "Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia", publicada en 1934, Zubiri decía, como justificación a su trabajo: "Sólo resta señalar el interés actual del texto. A la manifestación más actual de la filosofía existencial de Heidegger se le ha reconocido un antecedente clásico en esta filosofía de Fichte que hace depender la filosofía del hombre hasta el punto de decir, en frase famosa, 'qué clase de filosofía se elige depende de qué clase de hombre se es', y que hace consistir la esencia del idealismo trascendental, única filosofía propia del hombre

Aquel *por qué*, el de la aparente inconsecuencia entre el real valor intelectual de la obra filosófica fichteana y el escaso conocimiento y, por ende, estimación de la misma, no puede ser dilucidado de una manera definitiva y sólo es dable sospecharlo. Me arriesgaría, sin mayores desarrollos, a señalar unas cuantas razones:

a) La intrínseca dificultad de la lectura e intelección de muchas de las obras de Fichte, que le ha granjeado la fama de pensador extremadamente difícil y oscuro, quizás el más difícil en toda la historia de la filosofía. Y ello, a pesar de los esfuerzos del propio Fichte por dar una expresión lúcida y transparente de sus pensamientos, consciente de las novedades que contenía y que contradecían los hábitos inmemoriales de un pensar apoyado en conceptos categoriales tradicionales. Fichte sabía que la pereza de la razón para familiarizarse con las nuevas maneras de ver era causa de incomprensión y mala inteligencia de los pensamientos básicos y de la intención última de la Teoría de la Ciencia. De ahí, aquella vocación de claridad en obras tendientes a vulgarizar su doctrina en lectores menos especializados.

b) Fichte fue el primero en la serie de grandes idealistas alemanes. Verdad es que, antes que él, ya Salomón Maimón se había pronunciado, entre los epígonos de Kant, por el absoluto rechazo de la "cosa en sí". El contenido todo del conocimiento tenía su raíz y fundamento en la conciencia. Pero, repetimos, fue Fichte quien, por primera vez, creó un gran sistema sobre la base de un idealismo radical absoluto. La rica veta metafísica descubierta por Fichte fue afanosamente explotada, en el transcurso de unos pocos decenios, dando lugar con ello a uno de los más medulares y fecundos momentos en la historia de la razón humana. Aquí, como en otras ocasiones, aconteció que quienes estuvieron al final del período, enriquecidos con la experiencia anterior, se beneficiaron de la progresiva madurez y perfección de

libre, en considerar el concepto del ser no como primero y primitivo, sino como derivado por medio del contraste con la actividad, como un concepto negativo, como la mera negación de la libertad, que es para el idealista lo único positivo. Cosa análoga puede decirse de la filosofía de la razón vital, de nuestro Ortega y Gasset, que en los cursos de hace años ha hecho partir de Fichte la nueva ontología" (Rev. de Occ., pág. xiv).

la construcción intelectual y de la fama subsecuente a la extensión y popularidad de la doctrina en círculos más amplios cada vez. Ya ello explicaría el *por qué* del mayor renombre de Hegel, sin entrar a la antipática tarea de juzgar sobre los méritos respectivos de uno y otro pensador.

c) No hay una escuela fichteana, a menos que consideremos como escuela el propio desarrollo del idealismo alemán en Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, etc. En cambio, hay toda una escuela hegeliana, e incluso dos, una derecha y una izquierda hegelianas. Es indudable que la fama, por razones extrafilosóficas, de alguno de esos discípulos, Marx, ha repercutido, pasado el descrédito positivista de la filosofía y, en concreto, de las abstractas especulaciones metafísicas del idealismo, en el auge sigloventino del hegelianismo, cima y remate de dicha filosofía, hasta el punto de que cualquier estudioso del marxismo créese en la obligación de tener que enfrentarse con la compleja construcción hegeliana. Convertido así Hegel en símbolo y portestandarte del idealismo, tras él se ha desdibujado y oscurecido la labor intelectual de los otros grandes idealistas alemanes, Fichte en concreto.

d) En el mundo hispanoparlante habría que añadir, quizás, una nueva razón: la falta de traducciones de las obras más significativas de Fichte. Fuera de las famosísimas "Primera y segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia", del "Destino del Hombre", del "Destino del sabio", de las lecciones sobre "Los caracteres de la edad contemporánea" y de las también lecciones "Discursos a la nación alemana", ninguna de las sucesivas redacciones de la "Teoría de la Ciencia" ha sido traducida, con excepción de la primera del año de 1794, en una por cierto indirecta y muy deficiente traducción hace ya muchos años.

Y, sin embargo, repetimos, nosotros creemos que a ningún otro pensador deben más la temática y orientación de amplios círculos de la filosofía contemporánea que a Fichte. No que éste, claro es, innovara radicalmente desde la nada. Es sabido como éste se presentó toda su vida como un libre expositor de la filosofía kantiana, cuya misión consistía en librarla de ciertos dualismos que en ella persistían como residuo no eliminado totalmente de la filosofía anterior y en hacer patente la honda intención y significado de un filosofar el más radicalmente innovador de todos los tiempos. En suma: un pensador como Fichte, de-

pendiente tan estrechamente de Kant y, al través de él, ligado al curso entero de la historia de la filosofía moderna, no es uno de esos filósofos que abren o estrenan un nuevo período en la historia, como Descartes. Sin embargo, en el curso de su meditación sobre los fundamentos de la filosofía kantiana atisbó cosas nunca antes pensadas, planteó nuevos problemas y dio soluciones inesperadas a muchos otros. Exponer con brevedad algunas de esas intuiciones geniales con las que Fichte recorre por primera vez un terreno que será después ampliamente explorado por muchos de los más significativos pensadores modernos es justamente la tarea de este artículo.

LA QUIEBRA DEL CONCEPTO DE SER

Hoy es casi un lugar común que la historia entera de la filosofía consistió en occidente en una pugna por el predominio de una de aquellas dos concepciones que en la aurora de la meditación filosófica, en Grecia, estuvieron representadas por los dos pensadores antagónicos Parménides y Heráclito. En verdad que dicho antagonismo lo sentimos como más absoluto y radical porque lo contemplamos y juzgamos desde un presente lastrado con el saber del curso entero que la filosofía siguió con posterioridad a aquellos primitivos tiempos. Quiero decir: si el curso de la historia de la filosofía hubiese sido otro, a lo mejor el antagonismo no nos parecería tan absoluto y más bien haríamos hincapié en las innumerables cosas en común que existieron en efecto entre uno y otro pensador. Pero es vana quimera espectacular con lo que la historia de la filosofía occidental *pudiera haber sido*. Lo cierto es que no hubo que esperar mucho tiempo para que la pugna se presentara con toda su intensidad dramática e intelectual en un gran pensador, en Platón. Quiso la fortuna, la *tyché* como diría un buen griego, que Platón se formase bajo la influencia de dos maestros muy distintos y opuestos, el heracliteano Cratilo y Sócrates. El primero, como discípulo de Heráclito, si bien no directo, exageró aún más si cabe la doctrina del esencial devenir y cambiar de todas las cosas de aquél, cosa que es bastante corriente entre los discípulos. Sócrates, en cambio, despreocupado de las especulaciones acerca de la *physis* e interesado por las virtudes que garantizarían la existencia de buenos ciudadanos capaces de salvar a la *polis* de la descomposición, co-

rupción y decadencia provocadas por aquellos tiempos revueltos que habían traído consigo las guerras del Peloponeso, había dedicado lo mejor de sus esfuerzos dialécticos a la búsqueda de definiciones esenciales, valederas a pesar de los cambios determinados por la diversidad de los espacios y de los tiempos. Aun cuando, como decíamos, su meditación no estuviera dirigida a las cosas del mundo físico, sino, fundamentalmente, a las virtudes, lo que al través de sus conversaciones perseguía era la aprehensión de la esencia o del ser inmutable de aquellas virtudes. En este sentido, podríamos emparentar la preocupación primordial de Sócrates con el afán de Parménides por captar noéticamente el ser que es y que permanece, siempre igual consigo mismo, uno e invariable, al margen de toda mutación.

El nombre de Platón evoca de inmediato la teoría famosa de las Formas o de las Ideas. La verdad es, sin embargo, que esa teoría no le satisfizo a Platón de un modo pleno en el transcurso de sus largos años de tenso filosofar. Prueba de ello son los constantes retoques a que tuvo que someterla a medida que se hacían patentes a su mente las innumerables dificultades que entrañaba, sobre todo al tratar de comprender la relación que el reino de las Formas mantiene con el otro reino de la *génesis*, del nacimiento y del devenir. Dicha relación fue entendida, sucesivamente, bien como *presencia* de las Formas en las cosas individuales, físicas, bien como *participación* de éstas en aquéllas, bien mediante el símil del *modelo* y de las innumerables *copias*. En la primera parte del "Parménides" se hace patente que Platón no había cesado de ver cada vez más hondo en las intrínsecas contradicciones de su audaz y paradójica concepción. El diálogo señala, pues, una auténtica crisis intelectual en la evolución del pensamiento de Platón. Lo importante es señalar que, a partir de entonces, el primitivo aprecio de Platón por el mundo de las Formas y desdén paralelo por el mundo de la realidad física, se suaviza, ya que no nos atreveríamos a sostener con exageración que se invierte. En los últimos diálogos de la vejez, en el "Sofista" y en el "Filebo" sobre todo, la nueva concepción de Platón consiste en buscar una solución de compromiso, diríamos, eliminando la primitiva y radical separación — *jorismós* — entre los dos mundos y elevándose a una nueva noción del ser en que éste es siempre resultado de una *composición*, variando de grado en su calidad de ser según el predominio de los elementos componentes. Un momento decisivo es aquel en que Platón escribe:

“Y qué, dijo él, ¿acaso nos dejaríamos convencer de que el ser que es completamente (to pantelos on), el ser en su total plenitud y perfección pueda ser sin poseer una inteligencia (nous) y poseer una inteligencia sin poseer la vida y poseyendo la vida que pueda carecer de un alma? Ahora bien: si eso es así es imposible atribuirle la completa inmovilidad” (2) León Robin dice: “No es, pues, exclusivamente en el devenir, sino también en el ser que es preciso introducir movilidad y movimiento”. Y en otro punto: “De lo sensible a lo inteligible no hay una diferencia de naturaleza; la diferencia es sólo de grado; o, puntualizando mejor, dicha diferencia tiene su principio en la debilidad sólo de nuestros medios de conocimiento” (3). Es decir, Platón, en la madurez de su pensamiento metafísico, intenta salvar la contradicción entre las dos opuestas concepciones de la realidad tendiendo una especie de puente entre ambas y concibiéndolas como los dos extremos abstractos y un tanto idealizados por tanto de *algo* que fluctúa y puede pasar por grados de lo uno a lo otro.

Este breve comentario a la filosofía de Platón sólo ha tenido por objeto apuntalar, con un ejemplo antiguo y de la más alta calidad intelectual, la tesis de que la historia de la metafísica occidental ha consistido en parte, pero en una parte fundamental, en salvar los escollos que a la mente del hombre plantearon aquellas dos rotundas afirmaciones sobre la realidad que simbolizan los nombres de Parménides y Heráclito. Ortega ha dicho que durante dos milenios y medio, es decir, durante toda la historia del pensamiento antiguo, medioeval y moderno, el triunfo más bien correspondió a la tesis inmovilista del ser de Parménides. Y que sólo en los tiempos modernos le tocó su turno al orgulloso pensador de Efeso, comenzando su tesis a prevalecer sobre la de su coetáneo rival. Verdad es, sin embargo, que este postrer triunfo de Heráclito no aconteció de la noche a la mañana. Señalar uno por uno los hitos o momentos del paulatino primado del movimiento sobre la quietud, del devenir sobre el ser, saldría fuera de los objetivos limitados de este ensayo (4). Me permito, sin embargo, señalar lo siguiente: desde el mo-

(2) Platón, “Sofista”, 248 e y siguientes.

(3) L. Robin, “Les rapports de l’être et de la connaissance d’après Platon. París, 1957, págs. 107 y 123.

(4) Por lo demás, el tema está magistralmente tratado por H. Heimsoeth en “Los seis grandes temas de la metafísica occidental”.

mento en que Descartes, en los umbrales de la modernidad, afirma la absoluta indubitabilidad y evidencia del *cogito*, poniendo con ello las bases del futuro idealismo moderno, las está de igual modo poniendo para la futura definitiva quiebra de la noción de ser tradicional. Porque, aunque Descartes se apresure a sostener que el recién descubierto *cogito* es una *res*, una cosa, una sustancia, como su paralela la *res extensa*, cualquiera puede sospechar que a la larga la realidad del *cogitare* debía de influir en su manera de ser *res*, es decir, de ser cosa. El pensar será todo lo atributo de la sustancia que se quiera, pero es una atributo que *reobra* sobre la sustancia cuya esencia es, terminando por modificar y aun revolucionar el modo de ser de esta última. No es posible que dos sustancias cuyas esencias consistan en algo tan radicalmente distinto como *pensar* y *extenderse* puedan justamente, en cuanto sustancias, ser iguales. De algo que se extiende o es extenso puedo seguir diciendo que *es*; pero de algo que *piensa* ya no puedo con igual facilidad decir que *es*, sino que *está siendo* en cuanto piensa; o aún mejor: que ni siquiera es un *algo* que, *además*, piensa, sino que en *estar pensando* consiste su *ser algo*, su *ser res* o sustancia. Ahora bien: como ya vio Platón en el "Sofista", ser inteligencia, vida pensante, implica admitir una cierta clase de movimiento.

El paso más importante después de Descartes es el que arriesgó Leibniz con su concepción de la sustancia como *mónada*. Descartes, hombre más bien mediterráneo, o al menos empapado de la tradición de la filosofía mediterránea, cuando descubre la realidad íntima y mental del yo, acude, para interpretarla, a las nociones y categorías que desde antiguo habían servido para la aprehensión intelectual del ser exterior, físico, extenso. El caso de Leibniz es más bien la inversa: le preocupa el gran problema de la metafísica de su tiempo, el del qué y cómo sea la sustancia. Mas lo importante es que, para intuir la mentalmente y describirla, echa mano ahora no a la experiencia externa y sobre todo visual, sino a lo que ha sido una especie de exclusiva constante de todo el pensamiento alemán: aquello que vivimos y experimentamos cuando dirigimos el dardo de nuestra atención al yo interior. Resumiendo: Descartes, en el fondo, interpreta lo psíquico como una *cosa* más de orden físico, mientras que Leibniz, el revés, concibe lo físico como si se tratase *de verdad* de un algo de índole psíquica y mental. Por eso es que

sea considerado como un movimiento *infinitamente* pequeño.

A pesar de todo, las mónadas continúan siendo substancias que perciben y se desenvuelven, explicitando aquello que ellas son, en el fondo, desde el momento mismo de la creación. Por lo cual el futuro, para Leibniz, más que un auténtico futuro, viene a ser un *presente que no ha llegado todavía*. El jalón que marca Leibniz, si bien importantísimo, no es aún el definitivo en esa lucha que venimos siguiendo entre ser y devenir. Hay que esperar a Fichte para asistir, al fin, al triunfo pleno de la acción sobre el ser.

LA REALIDAD COMO ACCION PURA

La filosofía kantiana hallábase escindida en una serie de dualismos: sensibilidad y entendimiento, materia y forma, espontaneidad y pasividad, intuición y concepto, *a priori* y *a posteriori*, razón teórica y razón práctica, fenómeno y noúmeno, etc., etc. Kant fue plenamente consciente de estas oposiciones y trata de limarlas esforzándose por encontrar a modo de puentes que eviten radicalizar en demasía la contradicción. Desgarrada, no obstante, por estos antagonismos, los primeros epígonos de Kant, los Reinhold, los Jacobi, los Maimon, etc., intentaron hallar el fundamento uno y último, que sin duda suponían debía de encontrarse a la base de las oposiciones. Reinhold, por ejemplo, creyó encontrarlo en el llamado *principio o tesis de la conciencia*. Se formula así: "en la conciencia, la representación, como tal, se distingue del representado y del representante (objeto y sujeto) relacionándolos a ambos". La representación, realidad por así decir primaria, una e inmediata, remite a los dos *momentos* en ella contenidos: el sujeto — forma — y el objeto — materia —. Pero el intento de salvar del dualismo mediante la tesis de la unidad primaria de la representación resulta fallido cuando el mismo Reinhold, a la larga, escinde de nuevo la representación en aquellos dos *momentos* — que ya no son *momentos*, es decir, partes inseparables de un todo, — o, mejor aún, partes, que se resuelven de nuevo en el sujeto y en el objeto. Dice: "la simple representación tiene necesariamente que consistir en dos cosas distintas, que, al unirse, y al diferenciarse, forman la naturaleza o la esencia de una simple representación".

Para los objetivos de nuestro afán de ahora lo anterior basta. Si la filosofía ha ido buscando desde siempre el fundamento último de la realidad y ahora resulta que dicha realidad está constituida por las representaciones, aquélla tendría por objeto el análisis de los fundamentos de ésta. El análisis o la *crítica* o la descripción, etc., que el problema del método por el momento no importa. El equivalente de la antigua pregunta clásica por el fundamento del mundo como totalidad, sería ahora el preguntarse por el fundamento de la totalidad de las representaciones posibles del mundo, en el nuevo giro gnoseológico típico de la filosofía postkantiana. Ahora bien: la totalidad de las representaciones posibles *en una* conciencia es lo que denominamos *experiencia*. Por donde a las ya conocidas fórmulas del fundamento del mundo, de las representaciones o del saber podemos añadir esta otra: fundamento de la experiencia. Dice Fichte en la "Primera Introducción a la Teoría de la Ciencia: "El sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad llámase también la *experiencia*, interna tanto como externa. Según esto, y para decirlo con otras palabras, la filosofía ha de indicar el fundamento de toda experiencia".

En resumen, *lo que es* son las representaciones; lo que la filosofía investiga es el fundamento de las mismas. La representación exige, en Reinhold y, en última instancia, en Kant, para su intelección, de los dos elementos, la materia y la forma, que remiten al objeto y al sujeto respectivamente. Ahora bien: el dualismo, aparte que plantea problemas insolubles a la gnoseología, como lo demuestra hasta la saciedad la historia entera de la filosofía moderna en cualquiera de sus dos grandes corrientes, empirismo y racionalismo, deja insatisfecha a la razón que no logra alcanzar el fundamento *uno* de la totalidad de la experiencia. Y es el afán de remontarse hasta este último lo que lleva al hombre, en virtud de esa *necesidad metafísica* de su razón, que tan bien había detectado Kant, a *escoger*, entre aquellos *momentos* o *elementos* de toda representación, *uno* como fundamento del otro. De tal manera que, en el fondo, sólo son posibles dos *tipos* de sistemas filosóficos: el dogmatismo y el idealismo, resultado de *deducir* la forma y el sujeto del objeto, o, por el contrario, éste de aquél. Archisabido es que, en la elección de sistema, para Fichte, juegan motivos éticos extrarracionales. Todo depende, en el fondo, de nuestra conformidad o no a ser

determinados por los objetos, a si consentimos o no a la renuncia de nuestra libertad.

Pues bien: si para Fichte la elección está hecha desde el principio, si se siente capaz de renunciar a todo menos a la libertad, esto quiere decir que se pronuncia por el idealismo y, por ende, que la filosofía le exige contestar a la interrogante de qué sea ese *sujeto*, ese *yo*, que es, en el sentido más radical y absoluto, fundamento uno y único de las representaciones y, por lo tanto, de la totalidad de lo existente.

Fichte lo denomina de muchas maneras: acción pura, acción originaria, inteligencia y voluntad puras, “yoidad”, etc. El *algo* que es *causa sui*, usando una expresión clásica en la filosofía tradicional, es decir, que se *pone* a sí mismo. Ahora: el lenguaje corriente y común, e incluso el filosófico, está cargado de significados ontológicos procedentes de la larga vigencia histórica de la filosofía del ser parmenideana. Esto quiere decir que, de suyo, el lenguaje subentiende o insinúa astutamente ciertas posiciones filosóficas para cuya fiel expresión se ha entrenado, por así decir, en el transcurso de los siglos. Por ello, lo que apuntaba hace un momento, que el fundamento originario es *algo* que es *causa sui*, tiende ya gramaticalmente a traicionar la profunda y revolucionaria intuición de Fichte. Pues la expresión sugiere la existencia de algo, es decir, de algo que *es ya* y que, además, positiva y no sólo negativamente, es causa de sí mismo. En suma, tiende a mantener la acostumbrada concepción de un *algo substancial* con tales o cuales determinaciones o notas accidentales o esenciales. Es decir: continuamos presos de la vieja concepción substancialista del ser. La prueba es que aquella expresión, así interpretada, podría servir perfectamente para designar y describir la substancia perfecta que tanto para Descartes como para Spinoza es Dios.

Si, pues, queremos entender lo que ahora significa esa expresión tendríamos que invertir el orden de los dos términos “algo” y “poner”. La acción originaria no es *algo* primero que después (un “primero” y “después” que, claro es, ahora no tienen connotaciones temporales) *pone*, aunque aquello que ponga dé la casualidad que sea a sí mismo, sino, al revés, debemos de esforzarnos por intuir un “poner” que, en tanto que es posición, esto es, acción, actividad, se está confirmando su “algo”, lo que de *entidad* le corresponde. Frente al escolástico, pero en el fondo parmenideano, *operari sequitur esse*, de lo que ahora se trata, al invertir los términos, es de fundamentar el *esse* en el *operari*,

de tal modo que debiéramos decir más bien *esse sequitur operari*. La intuición originaria de Fichte viene a ser pues una especie de desafío a la razón y a la imaginación humanas: la de pensar o imaginar una acción, una actividad, sin sustentáculo de ninguna especie, sin el algo que, justamente, es el *sujeto* clásico de esa acción. Una acción libre de toda substantialidad, de todo soporte, que flota sin el apoyo de ningún algo y cuyo *ser* depende de ese su ponerse a sí misma como actividad.

Merecería aquí recordar que este *descubrimiento*, la que hemos llamado intuición revolucionaria de Fichte, tuvo lugar ciento y tantos años antes de que un cambio revolucionario en cierto modo similar aconteciera, pero ahora no en la filosofía sino en el campo de un saber positivo, el saber físico. Sabida es la pugna que en el siglo XVII mantuvieron Newton y Huyghens acerca de la naturaleza de la luz. Mientras para el primero ésta tenía una naturaleza corpuscular, para el segundo, por el contrario, ondulatoria. Las buenas razones aducidas por ambos grandes físicos en favor de sus respectivas posturas se mantuvieron ahí, conocidas por los físicos, durante años, prevaleciendo la tesis de la naturaleza corpuscular aunque no sea más que por el inmenso renombre de Newton. Lo cierto es que en el pasado siglo un ingeniero francés, A. Fresnel, demostró experimentalmente la naturaleza ondulatoria de la luz, con lo cual el viejo conflicto pareció que estaba definitivamente zanjado. Ahora bien: el carácter ondulatorio de la luz, ahora puesto en evidencia por sencillos e irrefutables experimentos físicos, planteaba a su vez un problema a los hombres de ciencia: el del *algo* que ondula en la luz. Se sabía que el aire es un medio que ondula y que al ondular longitudinalmente produce lo que nosotros denominamos ruidos y sonidos. Sin aire no habría ondas y sin ondas no habría sonido. Si no hubiera por ahí *algo* entre los espacios siderales que ondula no habría luz y, por ende, no habría visión. Por eso, el descubrimiento de Fresnel trajo la necesidad de inventar un ente físico, el éter, con cuya hipótesis se aclaraba el carácter ondulatorio de la luz. Como ingeniosamente se ha dicho, el éter fue creado para encontrar un *sujeto* al verbo ondular.

El crucial experimento de Morley y Michelson en las postrimerías del pasado siglo, tendiente a determinar el movimiento de los rayos de luz tomando como marco de referencia precisamente ese éter que llena el espacio y que, por hipótesis, es inmóvil, con sus inesperados resultados, llevó a Lorenz primero

a formular la hipótesis de la contracción de los cuerpos en la misma dirección del movimiento, al objeto de poder interpretar aquellos resultados dentro de los postulados esenciales de la física clásica y, sobre todo, del carácter absoluto del espacio y del tiempo. Al prescindir audazmente de esta creencia tradicional, la de la inalterabilidad del espacio respecto de los acontecimientos que en él transcurren y lo llenan y la del fluir constante y uniforme del tiempo, Einstein pudo, al elaborar su teoría de la relatividad, prescindir de la hipótesis del éter. Al comprobar, por otro lado, el doble carácter de la luz, es decir, su *ser* corpuscular y al mismo tiempo ondulatorio, con ocasión de la interpretación de los resultados del llamado fenómeno fotoeléctrico, facilitó y en cierto modo popularizó una nueva concepción de la realidad física en que la *consistencia* de la materia *que es* (y que no es otra cosa que un *agregatum* de pequeñas partículas indivisibles, en la concepción atomista) se fluidifica y transmuta en ese *algo* tan distinto que denominamos *energía*. Tentados estamos de decir que así como para Leibniz el reposo o la quietud de un cuerpo es, en el fondo, movimiento, pero movimiento infinitamente pequeño, de igual manera ahora lo que llamamos *masa* (y que el filósofo no tendría empacho en denominar *substancia*) no es otra cosa que *energía cosificada*. Es lo que Einstein sostiene en la ya de dominio público fórmula $E = mc^2$.

A la base, como fundamento último de la totalidad y, en concreto, de las representaciones, encontramos, pues, no un ser, sino una acción, un devenir, un *hacerse*. "Por el mismo motivo no le conviene (Fichte está hablando ahora de *la inteligencia*, uno de los múltiples modos de designar a esa actividad o fundamento originarios) tampoco un *ser* propiamente dicho, un *ser estable*, porque éste es el resultado de una acción recíproca, y no hay nada, ni se admite, con que pudiera ser puesta la inteligencia en acción recíproca. La inteligencia es para el idealismo un actuar, y absolutamente nada más. Ni siquiera se la debe llamar un *ente activo*, porque con esta expresión se alude a algo estable, a que es inherente la actividad. Mas para admitir tal algo no tiene el idealismo fundamento alguno..." (5).

No es el interés primordial de este artículo entrar en las determinaciones de este devenir puro, que sólo muy impropia-

(5) "Primera Introducción a la Teoría de la Ciencia", pág. 42.

mente podríamos llamar yo, o inteligencia, o libertad, o conciencia, pues, en su acepción ordinaria, estas otras cosas son más bien el *resultado* de aquella acción originaria. La “yoidad” es lo subjetivo en toda representación, es decir, aquel momento de subjetividad *anterior* al desdoblamiento de sujeto y objeto propios de toda representación. Por ende, tampoco podemos pensar la “yoidad” como un *objeto*, esto es, como una cosa, porque, repetimos, es la actividad que antecede a toda objetividad.

Ahora bien: informados sobre esta nueva revolución copernicana de Fichte, comprendemos al momento que *lo hecho* en el hacer es posterior al hacer mismo. “Yo no soy un ser ya hecho, sino que soy aquel que yo, en mí mismo, hago”, dice Fichte. Es una versión de aquel *esse sequitur operari* de que hablaba un poco más arriba y, sobre el telón de fondo de ese pensamiento fichteano, podemos ahora desplegar — apuntar y recordar únicamente, — la moderna historia de la filosofía. Al hacerlo, ¿cómo no juzgar esta tesis fichteana y su fundamento — el carácter originario y primordial del *arjé* como un *hacerse* y un devenir, — el antecedente más preciso de toda la moderna veta existencialista? Tan *moderna* es la frase citada de Fichte que cualquiera, desconociendo la paternidad, pudiera muy bien artibuiarla a Heidegger, a Sartre o a Ortega. Es una versión distinta del “preceder la existencia a la esencia”, o del “no somos naturaleza, sino historia” orteguiano, con su corolario lógico de que *no somos*, sino que *nos hacemos*, que es, justamente, lo que dice Fichte.

Finalmente, aunque enraizada con las doctrinas evolucionistas decimononas, es indudable que la fundamental tesis bergsoniana de la realidad como *durée* o como *élan vital* y de las cosas materiales como las materializaciones, los residuos o las cenizas de ese impulso vital, es, ahora dentro de lo biológico, una nueva versión de este primado definitivo del hacer respecto del ser que, como hemos visto, tiene lugar por primera vez y de un modo cabal y completo en la filosofía de Fichte.

LA IDEA DE DESTINO

Ahora no se trata de estudiar con detalle todo el intrincado proceso en cuya virtud *deduce* Fichte el yo y el mundo empíricos a partir del fundamento de esa actividad pura o *hazaña* que, a

veces, denomina “yoidad”. Por ello, muy sucintamente y a los fines de esclarecer esta idea de *destino*, diremos sólo lo siguiente: el difícil problema de lo uno y lo múltiple, del por qué la actividad originaria primitiva o la voluntad pura, lo primitivamente idéntico a sí mismo y que tiene su mejor expresión en el principio lógico de identidad $A = A$, se concretiza en la multiplicidad de individuos particulares, encuentra un camino de explicación en esta característica del acto puro como libertad o voluntad pura perseguidora de fines. La voluntad pura no encuentra, como las voluntades reales, objetos sensibles que limitan, pero al mismo tiempo estimulan, el querer y la voluntad. Y, sin embargo, definida o concebida como voluntad no podemos por menos que considerarla como una actividad encaminada a la realización de determinados fines, que, naturalmente, ni le son exteriores — pues fuera de dicha actividad como fundamento uno que es no hay nada, — ni le son impuestos por un reino ideal de esencias o valores, sino que son fines creados libremente por dicha voluntad pura con los que se autolimita. Esta autoposición y autolimitación es el origen de la división y de la multiplicidad. Si el fundamento fuera un ser, tal el Dios de Spinoza, la multiplicidad no podría ser concebida sino como momentos o *modos* de ese ser. No así en Fichte, para quien el fundamento último es una *hazaña*, una actividad. Lo absolutamente activo, pero inteligente, se pone fines, se autolimita proponiéndose *tareas* a realizar. Y, en principio, cada una de esas *tareas* múltiples — puesto que se trata de una actividad infinita, — es la razón de ser de cada una de las voluntades concretas y reales en los individuos. Porque, con cualquier autolimitación comienza la diferenciación en la unidad idéntica a sí misma que hemos venido caracterizando como fundamento. En seguida comienzan los *impulsos*, su materialización o sensibilización en *sentimientos* — así denomina Fichte a las sensaciones como *materia* de la representación, — y, posteriormente, en objetos, gracias a la labor proyectora de la imaginación creadora. Ahora: con todo eso ha surgido ya el individuo concreto consciente de sí, la voluntad y los deseos reales. Aparece ahora clara la expresión de Fichte de “que el mundo es en verdad sólo el material para el cumplimiento de nuestro deber”. Cada individuo, con todo lo que ello trae consigo — conciencia y mundo de las representaciones, — tendría su origen metafísico en una de las infinitas autolimitaciones o *tareas* de la voluntad pura o infinita. Y así se explica el por qué Fichte

gusta de hablar del “destino” del hombre o del sabio. Nacemos, por así decir, con un *destino* o *tarea* específicos que realizar. “Mi individualidad no está determinada por un sistema del mundo existente en sí y en cuyas conexiones de condición y efectuación me encuentro yo incorporado — pues yo sería entonces una cosa, no un yo libre, — sino por la tarea que originariamente reside en mi voluntad y que, sin duda, en cierto sentido, es también para mí algo *dado*, pero como algo que yo debo verificar y cumplir” (6).

Con este pensamiento Fichte se convierte en el más importante precursor de Ortega, así como de los existencialistas modernos en una multitud de cuestiones fundamentales. En efecto: la noción de *tarea* fichteana o de *destino* es el antecedente más preciso de la noción de *proyecto* de Ortega, con independencia de cuáles puedan ser las diferencias provenientes, como es claro, de la distancia que media entre los respectivos supuestos metafísicos. Pero, repetimos, que en Fichte la *tarea* o *destino* proceda, en última instancia, de una extraconsciente autolimitación del *yo puro* concebido como voluntad, mientras en Ortega el *proyecto* de vida surja de una consciente y voluntaria decisión de mi yo empírico *en situación*, es decir, condicionado por una concretísima *circunstancia* espacio-temporal de índole histórica, todo ello no impide que también en la práctica, por así decir, el *destino* del yo empírico fichteano, cualquiera que pueda ser su fundamentación metafísica última, juegue el mismo papel en la vida del individuo que el *proyecto* de Ortega. En primerísimo lugar, que no podamos definir el ser del hombre por *lo que es*, ya que *no es* nada, sino más bien una *posibilidad* abierta de ser aquello que, en definitiva, pretende o *proyecta*. De ahí, la frase tan actual y extraordinaria de Fichte que citábamos más arriba: “yo no soy un ser ya hecho, sino que soy aquel que yo, en mí mismo, hago”. Y si bien, una vez más, deriva el *destino* concreto de cada uno de nosotros de una metafísica autolimitación o fin de la voluntad no empírica, sino pura, y, en ese sentido, la palabra *destino* sugiere una especie de algo fatal a cada uno de nosotros impuesto, de otro lado, debemos tener presente que, cada uno de nosotros y, en general, la historia, somos la explicitación o exteriorización espaciotemporal de las múltiples auto-

(6) H. Heimsoeth, “Fichte”, Rev. de Occ., pág. 155.

limitaciones, posiciones de fines o *hazañas* de ese devenir, autohacerse o *hazaña* también que Fichte denomina “yoidad”. De tal manera que, para cada uno de nosotros, seres concretos en el espacio y en el tiempo — históricos por consiguiente, — el *destino* ya no es algo fatal o impuesto, sino el simple *proyecto* de vida que conscientemente nos forjamos en vista justamente de nuestra condicionalidad histórica. Pues Fichte es consciente de que esos múltiples *destinos* no son ni pueden ser *anacrónicos* y que es nuestra inserción en una de las *etapas* de la historia — en suma, la circunstancia histórica, — lo que condiciona la *elección* del privado destino de cada uno. No es, pues, forzar a Fichte decir que, para él, el ser del hombre más que en *ser* consiste en un pre-serse, en el *hazañoso* quehacer de *hacerse* aquel *destino* que cada uno *con libertad* ha elegido.

Que la aproximación que estamos estableciendo entre Fichte y el existencialismo moderno y, en particular, con el pensamiento de Ortega es justa lo demuestran las análogas consecuencias que, desde el punto de vista de la moral sacan uno y otros pensadores. Si tenemos presente que para Fichte el mundo material, los objetos de las representaciones, no son otra cosa que pretexto o material para el cumplimiento del deber, deduciremos con facilidad que, dado ese carácter instrumental, de medio, que las cosas poseen, los más altos fines morales no pueden nunca consistir en la posesión de ningún bien material. El más elevado imperativo ético para Fichte consiste en que el hombre sea independiente, es decir, que no esté atado por el sentimiento a nada sensible. Pero ese imperativo categórico no deja de ser, por demasiado abstracto y general, por completo vacío de contenido. De ahí, que Fichte esté interesado por la elaboración de toda una tabla de deberes concretos y precisos en cuanto a su contenido y determinación. Ahora bien: junto a eso, Fichte es consciente que no es posible una tabla *general* de deberes aplicables a todos, prescindiendo de la singularidad de cada hombre individual. Cada hombre tiene su justificación metafísica en el mundo por recaer sobre él la esforzada realización de un *destino* particular. Por eso, Fichte ordena: “Cumple con tu destino”, cada cual con el suyo. Y este imperativo individual, todavía con cierto grado de abstracción, se complementa después con la serie de deberes concretos y múltiples que la más cabal realización del destino individual de cada hombre trae consigo. Ello nos recuerda el imperativo de *autenticidad*, que, según Ortega, es la base

y lealtad y sinceridad en los medios para llevarlo a cabo. Todo Autenticidad significa aquí lúcida conciencia del *proyecto* vital y fundamento de todos los demás deberes éticos del ser humano. lo cual, entonces, puede dar lugar a dos tipos de vidas humanas distintas y opuestas: el auténtico, afanado en la realización de su peculiar *destino* y el inauténtico, que realiza también un *destino* o *proyecto* vital, pero no el *suyo* propio, sino el que ve hacen en su derredor los más, la *masa*, la *gente*; que no hace, en suma, sino lo que *se* hace. Todos estos temas, tantas veces abordados en las filosofías de Heidegger, de Sartre, de Ortega, ¿no se hallan implícitos en el imperativo individual fichteano de fidelidad al destino particular de cada hombre? Es un punto más en que la filosofía de Fichte se hallaba encinta de porvenir y de futuro.

QUERER Y LIBERTAD

El primado del ser, que, como hemos visto, fue el presupuesto de toda la filosofía antigua, medioeval y moderna hasta Fichte, implicaba, como consecuencia lógica, la preeminencia de aquel instrumento humano, el intelecto, cuya misión es, justamente, la de entendiérselas con aquél. Salvo algunos intentos aislados por reivindicar la importancia e incluso primacía del querer de la voluntad, el escotismo por ejemplo, el intelectualismo fue una constante del pensamiento filosófico. A Sócrates y a sus discípulos les cupo la responsabilidad en el mundo antiguo del giro intelectualista que iba a tomar la historia del pensamiento filosófico. El nuevo sentimiento del hombre y del cosmos inherente a la existencia cristiana hubiera podido dar al traste con dicho intelectualismo. Pero al dar expresión racional a aquel sentimiento, el hombre cristiano quedó preso del sistema conceptual creado por los griegos y no supo hacer otra cosa que manejar conceptos acuñados para dar expresión a muy distintas vivencias.

Parecería, pues, que el *culturalismo* moderno, el afán de saber y su fruto más sazonado, la ciencia, han sido la consecuencia de ese intelectualismo. En parte, sí; pero, el desarrollo de la ciencia natural, sobre todo desde el renacimiento, ha estado impulsado y como vivificado por un tremendo apetito: el de dominar a la naturaleza para, aprovechando así sus propios recursos, poder dar satisfacción al ansia inmensa de goce y de poder del

hombre occidental. La fórmula clásica la encontramos ya en un filósofo inglés, Bacon, quien afirmaba: *tantum possumus quantum scimus*. Parecería, echando un vistazo a la historia del pensamiento occidental desde entonces a acá, que el practicismo y utilitarismo anglosajón, coincidiendo con la primacía política de estos pueblos en la edad moderna, ha dado el tono de la vida espiritual de nuestra civilización. El positivista A. Comte, decía también en el pasado siglo: saber para prever y prever para *poder*. Todo este intelectualismo tiene, pues, otro signo que aquel que encarnaba, por ejemplo, Aristóteles en el siglo IV a. de J. C. cuando, al comienzo de su "Metafísica", decía: "el hombre tiende naturalmente a conocer"; y cuando, en su tratado del alma sostenía que la característica del hombre es la posesión en exclusiva de un intelecto. Ahora, en estos siglos de racionalismo de la modernidad, el intelecto y el saber están al servicio de una voluntad de poder y de un hambre de goces ilimitada. Repetimos: están muy lejanos los tiempos en que los griegos conferían a Pitágoras la dignidad de creador de la ciencia matemática por haber sido el primero que trató de los números y las figuras geométricas sin preocupaciones de mercado o de agri-mensura, como las que movían a los *tendedores de cuerdas* egipcios.

Me atrevería a sostener que así como Descartes, en su concepción de la substancia física como "res extensa", pone los fundamentos metafísicos para hacer comprensible el por qué del asombro de Galileo ante el comportamiento matemático de los cuerpos en movimiento, de parecida manera Fichte, en su concepción de la realidad como "hazaña" o devenir, instala también los supuestos filosóficos para este transfondo de creencias anti-intelectualistas que, como corriente subterránea, fluía en el subsuelo del racionalismo moderno. Lo encontramos en numerosas tesis de Fichte. Así, cuando, afirmada la consistencia de ambas filosofías opuestas, dogmatismo e idealismo, desde el punto de vista de su interna estructura lógico-conceptual, a falta de criterios racionales para elegir por la una o por la otra, sostiene que es el carácter, el tono vital de cada uno, el supremo criterio para la elección. Qué clase de filosofía se elige nos muestra qué clase de hombre se es, dice Fichte. La *verdad* filosófica no pende aquí de la perfección en la deducción y arquitectura lógicas de las ideas, que, repito, ambas convienen tanto al idealismo como al dogmatismo, sino a nuestra hambre o no de libertad y de

si estamos dispuestos a renunciar a lo que constituye la máxima dignidad del ser humano.

Pero donde el voluntarismo de Fichte se pone más de manifiesto es cuando se trata de *deducir* el mundo de las representaciones, con todo lo que eso implica, yos individuales y mundo objetivo, a partir de la actividad originaria. Puesto el yo, éste exige, para poder devenir consciente y llegar a ser conciencia individual, que aquél ponga un no-yo. Ahora bien: yo y no-yo como contrarios que son, se limitan mutuamente. Los *modos* de limitación no pueden ser sino dos: el yo, sujeto, por el no-yo, objeto, o, a la inversa. La primera relación de limitación da lugar a la actividad teórica, en que el sujeto es conformado por el objeto — *adequatio intellectus al rem*, verdad. La segunda, modificación del objeto por el sujeto, trae consigo la *actividad práctica*, permítaseme el pleonismo. Pues bien: lo importante es que Fichte invierte de manera rotunda el modo de considerar la una y otra relación. No es la representación primero y el querer después, estimulado justamente por aquella representación, sino que las representaciones y aquello que ellas representan, la actividad teórica de los individuos empíricos, están allí para hacer posible el querer de la voluntad, la *elección* y, al ejercitarse ésta, traer a la conciencia de los hombres concretos aquello que en lo más hondo de nosotros somos, a saber, libertad. No son las cosas representadas la ocasión accidental para nuestros apetitos, sino éstos, nuestro íntimo ser voluntarioso y activo, la oportunidad para que nos creamos las representaciones y con ellas las cosas. Solo así queda clara aquella frase tantas veces citada de Fichte de que el mundo en general no es otra cosa sino el “material para nuestro cumplimiento del deber”. Con Fichte se completa el *giro copernicano* que inicia la filosofía kantiana. En toda la filosofía anterior la línea de explicación partía de las cosas y, de allí, de modo sucesivo, hacíanse surgir las representaciones, los deseos y apetitos y, por último, las actividades. Ahora, en cambio, en el principio es la acción y de allí se deducen, sucesivamente, los impulsos, las sensaciones, las representaciones y, en postrer lugar, las cosas. La voluntad no es, pues, ninguna *facultad* secundaria, dependiente de la previa puesta en acción del entendimiento. ¿Qué es esa actividad originaria que Fichte pone como fundamento o *arje* de todas las cosas, como principio supremo a partir del cual podemos *deducir* las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad, es decir, la experiencia? Ya

dijimos que Fichte lo denomina de muchas maneras. Ahora bien: quizás la forma más adecuada de intuirlo es como libertad o como voluntad pura. Este último término es más adecuado que el de *inteligencia*, usual también en la terminología fichteana. Como resultado de la espacialidad de las cosas — Fichte no admite nada como *dado* y se embarca en la *deducción* tanto del espacio como del tiempo, las dos *formas* puras de la sensibilidad en Kant, — así como de nuestro ser en el espacio como cuerpos, la actividad originaria adquiere en nosotros el carácter de voluntad. La voluntad es el núcleo más íntimo de nuestra personalidad. “La razón práctica es la raíz de toda la razón”. “La libertad es el punto de partida de toda filosofía”, dice Fichte. Fichte encuentra justamente en el concepto de la conducta, de la acción voluntaria y de los problemas de la voluntad el nexo metafísico entre los mundos a los cuales, según Kant, pertenece simultáneamente el hombre, sin haber mostrado empero la unidad de ambos en él...”. “Fichte ha tratado de derivar el interés del conocimiento mismo e incluso su ser y sus objetos de la esfera de la razón práctica, del reino de los seres dotados de voluntad” (7). Permítanseme estas citas más de Heimsoeth, tan buen expositor del pensamiento de Fichte: “Cuanto existe y vive verdaderamente es el resultado de la íntima división y las manifestaciones de esta voluntad eterna, que produce y encierra en su esfera todo lo infinito. Esta ‘hazaña’ en este sentido es anterior a todo ser y a todo conocimiento del mismo” (8). “La conciencia y la comprensión surgen sólo en el acto absoluto — y, por ende, incomprensible ‘según las leyes de la naturaleza y el pensamiento’ — de la ‘división’ en que la voluntad una e infinita se contrae, por decirlo así, en los distintos individuos dotados de voluntad”. “La verdadera esencia de la voluntad consiste en el *obrar*; la verdadera raíz del yo no es en modo alguno el pensamiento ni la representación, sino la voluntad”. “El yo es representativo sólo porque es activo, intelectual sólo porque es volitivo”. “La voluntad divina es el ‘creador del mundo’, esto es, el creador de un mundo de la intuición o de una intuición del mundo en seres finitos dotados de voluntad”. “La conciencia del mundo real nace de la necesidad de obrar, no a la inversa,

(7) H. Heimsoeth, “Los seis grandes temas de la metafísica occidental”, pág. 313.

(8) H. H.: *idem.*, pág. 315.

la necesidad de obrar de la conciencia del mundo. No obramos porque conozcamos, sino que conocemos porque estamos destinados a obrar" (9).

No es necesario extenderse más. Bastaría ahora echar un vistazo al posterior desarrollo de la filosofía occidental para comprobar como esta tesis novísima de Fichte inauguró la explotación de una veta de donde extrajeron también sus intuiciones y pensamientos muchos de los más grandes pensadores contemporáneos. Sólo por citar algunos nombres, recuérdese el voluntarismo de E. von Hartmann y de Schopenhauer, la crítica del espíritu *apolíneo* — es decir, intelectualista, — de la cultura occidental por F. Nietzsche y su elogio de la "voluntad de poder", con toda la transmutación de valores y actitudes que ello debería traer consigo como secuela, el pragmatismo y el voluntarismo de James, el *impulso vital* de Bergson, el papel capital para la comprensión del ser humano de los impulsos, instintos y tendencias en Freud y demás representantes de la psicología *abismal* o profunda, la significación central de la libertad en la metafísica de Sartre y tantos otros existencialistas modernos, etc., etc. Si todo ello se tiene presente, compruébase, una vez más, nuestra tesis de la importancia principalísima de Fichte como raíz de la filosofía contemporánea.

EL YO AJENO

El peligro del idealismo es el solipsismo. Si radicalizamos la duda hasta el extremo en que lo hizo Descartes y nos atenemos sólo a la indubitabilidad y evidencia de las propias vivencias, corremos el peligro de pagar por la certeza de ese saber el alto precio de hallarnos solitarios en el mundo o, aún mejor, sin mundo, lo único existente. Ahora bien: el problema del *otro* no se plantea en Fichte de la misma manera que en Descartes o que en Berkeley. Para éstos la evidencia de la existencia del espíritu como substancia era un hecho; pero, el antisubstancialismo de Fichte le impide considerar al yo individual como algo último y sin más, no necesitado de deducción. El origen de la individualidad está en una de aquellas autolimitaciones de la "yoidad" primaria, creadoras de un complejo de impulsos, sen-

(9) H. H.: *idem.*, pág. 316-317.

saciones, representaciones y, en postrer término, una conciencia individual, un yo concreto. En virtud del primado de lo práctico sobre lo teórico, los *objetos* de las representaciones, más que objetos, son obstáculos — o facilidades, por el contrario, — que disparan el resorte de nuestra voluntad para superarlos y realizar libremente los *finés* necesarios al cumplimiento de nuestro destino, *material* como hemos dicho para el cumplimiento de nuestro deber. Nuestra finitud deriva de las en principio infinitas *tareas* que son cada una de las infinitas autolimitaciones de la “yoidad”. Por eso, el mundo ideal copercibido con el mundo real, viene a ser como un reino de los espíritus, en que las múltiples tareas o fines vienen a ser el *destino* de otros tantos individuos finitos. En la autoconciencia que yo tengo de mí como ser finito se halla implícito el saber o la conciencia que yo soy un ser finito entre otros muchos. Así es como, de suyo, en la filosofía de Fichte la existencia real de los otros yos tiene que ser *deducida*. Y *deducir* algo para Fichte consiste en algo muy concreto: no sostener unos principios y deducir o demostrar a partir de ellos, como en el caso de un saber apriorístico o racional; sino mostrar como lo que se trata de deducir es necesario para la constitución de la conciencia individual como tal. Teniendo en cuenta, además, que esta conciencia individual tenemos que concebirla, como hemos señalado, fundamentalmente como práctica, como conciencia creadora y cumplidora de fines al través de las luchas que plantean la resistencia e inercia por así decir de lo real. Deducir el yo ajeno ha de significar, pues, para Fichte, mostrar que éste es necesario para que yo, como libertad y voluntad perseguidora de fines, pueda realizar el destino en que, como posibilidad más que como realidad, consisto.

En Descartes, intelectualista, el mismo problema tiene una significación distinta. En él, en principio, no habría ninguna dificultad metafísica en que yo existiera solo. Con certeza solo sé de mí mismo. De los otros yos sólo puedo saber por una confianza en que Dios no me quiere engañar, por garantía divina. Es decir, lo mismo que me mueve a creer en la existencia de los objetos exteriores. Pues los otros yos, primariamente — así aparece al menos, — me son dados como cuerpos. Ahora bien: en Descartes el problema se complicaba como consecuencia de su doctrina de la *bestia máquina*. ¿Cómo sé que esos cuerpos que se mueven y que veo desde mi ventana, dice

Descartes en las "Meditaciones", son hombres, dotados como yo de un espíritu y no, por el contrario, meras máquinas?

La contestación al problema de la existencia del yo ajeno — no como cuerpo, claro es, sino como yo pensante, es decir, como espíritu, — ha consistido por lo general en admitir que se trata de una especie de conocimiento o saber por analogía: las risas, llantos y tantas otras expresiones distintas del cuerpo ajeno, que conozco directamente, me llevan a inferir la existencia en dicho cuerpo de un ser espiritual como yo, de unas vivencias que, repito, infiero, pero que, por principio, no me son dadas nunca de modo directo. Ahora bien: esta teoría del conocimiento mediato del *otro* espiritual, por un razonamiento analógico, no tiene aplicación en Descartes a causa de su concepción de que los animales carecen de espíritu, de que se trata de meros mecanismos. Tuvo, pues, para evitar el solipsismo, que admitir un criterio para distinguir entre los movimientos corpóreos que son sólo resultado de un complejísimo mecanismo divino y aquellos otros que son la expresión de una verdadera *psique*, pensada por analogía con la nuestra. Su criterio es el siguiente: en los verdaderos mecanismos, la respuesta es siempre la misma ante circunstancias o estímulos semejantes; en el hombre, y por causa precisamente de la libertad y de la naturaleza espiritual, existen infinitas imprevisibles contestaciones a unos mismos estímulos (10). Es esa variedad de posibles reacciones ante unas mismas incitaciones lo que me autoriza a creer con verdad que me encuentro en presencia de hombres.

En Fichte el planteamiento del problema está hecho con una radicalidad que no encontramos en ningún otro filósofo anterior, ni siquiera en Kant. Este, en verdad, no se plantea seriamente el problema de la existencia del yo ajeno y de la manera como nosotros podemos tener acceso al psiquismo de los otros. Ahora: es claro que Kant distingue entre el hombre como fenómeno y como nómeno. El primero, como cualquier otra cosa, obra de las síntesis que las formas categoriales y espacio-temporales establecen con los datos múltiples de los sentidos externo e interno. El segundo, inalcanzable desde el punto de

(10) Dice Descartes que "la razón es un instrumento universal que puede servir en todo género de coyunturas" a diferencia de los órganos que "en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular". "Discurso del método", quinta parte.

vista especulativo, es el yo de la libertad, de la conciencia moral, del "deber ser". Ahora bien: el ser nouménico de los demás no nos es dado. Conocemos a los demás en virtud de las mismas operaciones y síntesis con que conocemos las otras cosas o con que nos conocemos a nosotros mismos como empíricos.

Sin embargo, la evidencia de la existencia de los demás deriva, entre otras cosas, del mismo espectáculo de la historia de la humanidad, la cual sería muy otra si en los hombres sólo operase la razón especulativa. "La conducta de los hombres, en tanto su naturaleza siguiese siendo la que ahora es, quedaría transformada en mero mecanismo; un mecanismo en el cual — como en una danza de marionetas — todo gesticularía muy bien, pero en cuyas figuras no podría encontrarse vida alguna" dice Kant en el final de la "Crítica de la razón práctica". Fichte más tarde dirá que si el hombre fuese sólo razón pura teórica sería perfectamente concebible la existencia de un solo hombre. En Descartes, o en cualquier otro filósofo, el yo ajeno será, en el mejor de los casos, un *hecho*, pero nunca una *necesidad*; tiene el carácter, en suma, de algo contingente, pero no de algo necesario. En Fichte, no. De acuerdo con el método genético de la *deducción*, se trata de demostrar la existencia de los otros yos, lo cual consiste, ya lo sabemos, en mostrar como dicha existencia es necesaria para que el yo finito pueda tener conciencia de sí mismo como actividad libre. Ahora bien: aquí, como en el resto de deducciones, tenemos que partir del hombre como ser esencialmente práctico y no teórico. Es el primado de la razón práctica sobre la teórica lo que aquí también sirve para aclarar el problema. El referido primado indica que la evolución de Fichte es, en este respecto, diametralmente opuesta a la de Kant. Este partió de una preocupación científica por el ser de las ciencias y por el ser natural que esas mismas ciencias determinan y aclaran, para terminar por descubrir el ser personal y nouménico del hombre. Fichte, por el contrario, "comienza instalándose intelectualmente en el reducto más íntimo de la razón práctica, en la noción transempírica, metafísica, de la libertad propia, y desde él trata de conquistar y construir el orbe entero de la realidad elaborando deductivamente un saber filosófico acerca de sí mismo, el mundo y Dios" (11).

(11) Laín Entralgo: "Teoría y realidad del Otro", tomo I, pág. 83.

El sentido de la individualidad, de la existencia del hombre limitado y finito, se encuentra en el peculiar *destino* de cada uno, fruto a su vez, de las infinitas autolimitaciones reales de la actividad originaria. Las autolimitaciones de la *actividad real* de la "yoidad" son *vividas* como objetividades reales e ideales por la *actividad ideal* de la actividad originaria en cada uno de nosotros. Pero — ya lo hemos visto, — esos destinos tenemos que *hacérmolos* cada uno de nosotros ya que no nos son impuestos por un *destino* exterior — *ananké, moira, diké, eimarmene*, a la manera de las creencias subyacentes en la tragedia o en algunas de las concepciones filosóficas griegas, — o interior — naturaleza psicofísica del hombre, por ejemplo. — Nuestro destino es *hazaña* o *quehacer* de nuestra libertad, condicionado, eso sí, por cierta circunstancialidad histórica. Fichte esbozó una filosofía de la historia que, por cierto, es aquí también el antecedente más cercano y directo de la filosofía de la historia de Hegel y de cuantas después se intentaron en los tiempos siguientes. El desarrollo histórico se realiza al través de tres períodos fundamentales, conforme al después popularísimo esquema dialéctico de la tesis, antítesis y síntesis, a los que se añaden otros dos, intermedios de los tres fundamentales; en total, cinco períodos. Pues bien: para cada hombre, la adscripción a un período, o, en términos concretos, a su país y a su época, condiciona históricamente de alguna manera el modo o estilo de realización de su particular, intransferible y peculiarísimo destino. Eso quiere decir que obramos en función de lo que otros hombres, nuestros contemporáneos y nuestros antepasados, hicieron. Nuestro *ser*, que más que ser es lo que libremente nos hacemos, *depende*, pues, de los otros *destinos* humanos. Si, hipotéticamente, una providencia exterior o la naturaleza, aunque activos, estuvieran encargadas de *hacernos por nosotros* nuestros destinos — como en sintaxis galana se dice en alguna parte, de *darnos haciendo* nuestras vidas, — la existencia de los otros hombres, cada uno de ellos con su individualísimo destino, no sería necesaria para nuestra propia existencia. En principio, podríamos ser perfectamente explicables — existentes — sin ellos. Pero, acabamos de ver, no es este el caso. Cada una de las elecciones con que vamos tejiendo la trama de nuestras vidas sería gratuita y superflua, sin sentido en el fondo, en el caso de que, solipsísticamente por así decir, la existencia de los demás fuera ficción. Pero cada acción de los demás es como una *solicitud*, un *requerimiento*

a nuestro hacer y a nuestro obrar. Al ser el libre obrar la justificación de nuestra individualidad como seres empíricos y al ser imposible la razón de ser de aquel libre obrar sin la real existencia de los otros seres humanos, éstos quedan debidamente garantizados, *deducidos*, en su existencia como condición *sine qua non* para la existencia de cada uno de nosotros.

El carácter en sí de los *tús*, de los *yos* ajenos, deriva del patetismo moral que es propio de Fichte y que se pone de manifiesto en su filosofía. Para cada uno de nosotros el no-yo lo constituyen las cosas, el mundo de la cultura, los otros hombres, etc. Pero éstos, los hombres, no son mero no-yo, sino que cada uno de ellos es un yo en cuyo no-yo estamos nosotros, como ellos forman parte de nuestros no-yo. El otro es tú para mí; pero yo soy tú para él. Si sólo existieran las cosas materiales, en verdad que no sabría apenas qué hacer con ellas, a no ser conocerlas. Ellas serían, como hemos repetido, material para el cumplimiento de nuestro deber. Esa es su *deducción*, su justificación. Pero ese su carácter de medio no lo poseerían si no existiesen los otros yos, que son verdaderamente quienes, con sus fines, destinos, realizaciones de todas clases, ruegos, requerimientos, órdenes, ejemplos, etc., me dan pie para mis propias posiciones de fines, luchas, esfuerzos, etc., en cuya realización o ejecución llego plenamente a la conciencia de mi propia dignidad como persona libre. Si sólo existieran cosas materiales, acabamos de decir, no tendríamos otra ocupación con ellas sino conocerlas; seríamos meros sujetos cognoscentes; y, a la inversa, si sólo fuéramos sujetos cognoscentes, podríamos prescindir de la existencia, en el ámbito del no-yo, de otros hombres. Es, pues, la primacía de lo práctico sobre lo teórico lo que enriquece el no-yo con la existencia de otros hombres. Pero al ser la acción y la libertad nuestra esencia verdadera, por así decir, eso quiere decir que esos otros yos, condiciones necesarias de mí mismo como persona libre, no son meras proyecciones, mediante la actividad ideal de mi imaginación creadora, de mis reales autolimitaciones, sino seres en sí, es decir, otras libertades. Así como los objetos materiales son lo *determinable* para mis libres determinaciones — material para el deber, — debe de haber una superior *determinabilidad* constituida por los fines y obras de las ajenas voluntades. La dignidad de cualquier acción libre mía realizada en función de los requerimientos ajenos, exige que esos especialísimos seres dentro de mi no-yo que son los yos ajenos, sean o

existan verdaderamente; caso contrario, de ser sólo cosas entre cosas, mis libres actos serían gratuitos, perderían su valor moral, y cualquier esfuerzo de superación o lucha nuestro sería tan sin sentido como, valga el ejemplo, encolerizarse o temer ante la nada.

* * *

Aquí, una vez más, Fichte se nos muestra como un precursor. A partir de él, los más importantes pensadores no han podido prescindir del problema del otro. Hegel en la dialéctica del siervo y del señor, Comte, Stirner, Marx, Dilthey, Lipps, Scheler, Husserl, Buber, Ortega, Heidegger, Marcel, Jasper, Sartre, Merleau-Ponty, etc., etc., son algunos de los pensadores — entre los más destacados, — que han tenido que abordar, dentro de los marcos de sus respectivas visiones del mundo, el problema del tú, inicialmente planteado de manera radical por Fichte. Aquí también, su aportación genial ha sido fecunda simiente en la temática de la filosofía contemporánea.