

FICHTE EN 1804-1806: ARREBATO Y ENTREGA

Alberto Ciria*. Universidad de Zaragoza.

Resumen: Se analiza el pensamiento fichteano de la época 1804-6, que comprende, tras seis años de silencio, un grupo de cuatro obras muy homogéneas entre sí: la *Wissenschaftslehre* de 1804 y tres ciclos de conferencias. Se atiende a las nociones de ser arrebatado (*Ergriffenheit*) y entrega. La noción de representación significaba que el sujeto se refiere a la naturaleza unificándola, de modo que esa unidad es constitutiva para la propia naturaleza, constitutiva de su propia interioridad. Y eso significa que la unidad se la otorga el hombre a la naturaleza y a la vez se la reconoce. Lo que hace el sujeto con la naturaleza en este acto de contemplación, es equivalente a lo que el Absoluto hace con el hombre en el acontecimiento de apelación, de llamada o arrebato.

Abstract: Fichte's mind since 1804 till 1806 is analyzed. In this period, after six years of silence, he wrote four works, strongly related one to other: *Die Wissenschaftslehre 1804* and three series of lectures. We attend to the notion of being raged (*Ergriffenheit*) and surrender. The notion of representation meant the subject refers to Nature unifying it, in such a way that this unicity is constitutive of its own interiority. And it means the unity of Man is granted to Nature and, at the same time, is acknowledged in it. What the subject makes with Nature in this act of contemplation is equivalent to what the Absolute makes with man in the act of appealing, call or range.

En el prólogo a la *Exhortación a la vida bienaventurada* presenta Fichte sus tres obras aparecidas en 1806 -*Sobre la esencia del sabio*, *Los caracteres de la época contemporánea* y la misma *Exhortación*- como un conjunto unitario que vendría a exponer de una manera popular las conclusiones especulativas en que habían desembocado los desarrollos de la *Doctrina de la Ciencia* (1). Según el propio Fichte la culminación de la trilogía vendría constituida por la *Exhortación*, mientras que el escrito sobre el sabio, al decir de Schlegel, por muy adecuadamente ajustado que quedara a una finalidad académica muy concreta, por lo demás casi sólo tendría interés como complemento de los otros dos (2).

Entre los problemas que el estudioso de Fichte se encuentra al estudiar su obra, aparece por una parte la dificultad de comprender

a Fichte desde una interpretación intrínseca a su obra, al margen de sus desarrollos y significados históricos, que deben más a las versiones que desde fuera se han dado de él –sobre todo Schelling y Hegel desde sus respectivos sistemas– que al propio espíritu interno del mensaje fichteano. Como advierte Lauth no se debe analizar este pensamiento a la luz de su influjo histórico (3). Hacer eso siguiendo el hilo de la manera en que el tiempo posterior se apropió de él significa no hacerle justicia. Pero incluso una vez resueltos a indagar el pensar de Fichte desde adentro se abre una segunda gran tarea, que consiste en resolver el problema de la unicidad de su obra según sus propios desarrollos internos. En efecto, los enunciados de las primeras obras que hablaban de un Yo absoluto, incondicional, autoponente, que todo lo que sabe lo sabe en sí, no son conciliables de una manera inmediata y aproblemática con las formulaciones más tardías que exponen a un Yo vacío en sí que tiene como tarea su propia aniquilación, y que acusan de pobre, vacía, orgullosa y enferma a una subjetividad que sabe de sí mejor que de lo otro. De este modo hay una corriente hermenéutica que detecta una evolución del pensamiento fichteano, si bien se trata de una evolución que viene urgida desde dentro: a medida que ese Yo que al comienzo se consideraba absoluto va advirtiendo de sí que es insuficiente, va iniciando poco a poco un giro hacia lo religioso. Uno de los que primero advirtieron este giro, y dejando suspensa la cuestión acerca de la legitimidad de su interpretación, fue, como se ha dicho, Schelling. También Hegel, y junto con ellos J.E. Erdmann, E. von Hartmann, Windelband, Zeller, Kroner y N. Hartmann. La segunda línea de interpretación atiende más a la unicidad de contenido y método: I.H. Fichte, A. Lasson, J.H. Loewe, X. Leon, F. Medicus, H. Ritter, Fr. Harms, R. Falckenberg, H. Hoffding, K. Fischer, M. Raich, H. Heimsoeth, M. Wundt, E. Gelpcke, F.A. Schmid, G. Gurvitsch, L. Pareyson, R. Lauth o W. Janke, si bien en general no se pasa por alto unas variaciones tanto respecto de la formulación como respecto de la temática (4).

No se puede resolver aquí esta cuestión de modo definitivo. Y en cambio, voy a valerme del contraste que respecto de la edición de la *Doctrina de la Ciencia* de 1794 representa la de 1804 para aclarar el giro a lo religioso que caracteriza las obras de en torno a estos años.

1. El giro a lo religioso es debido a la detección de la insuficiencia de lo que en 1794 se había llamado Yo Absoluto.

Como Heidegger advierte en *Identidad y Diferencia*, «la filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibnitz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad (...) sólo hay que tener en cuenta una cosa: que desde la época del idealismo especulativo, al pensamiento le ha sido vedado representar la unidad de la identidad como la mera uniformidad y prescindir de la mediación que reina en la unidad. Donde esto ocurre, la identidad se representa de modo solamente abstracto» (5).

Esto puede aclararse del siguiente modo. Para el Yo, constituirse a sí, implica saber de sí. No existe una identidad personal lograda que no se sepa a sí misma de ninguna manera. Pero conocerse, saber de sí, significa para una subjetividad enterarse de qué es eso que contiene adentro, y la manera que tiene para ello es sacarlo. A ese primer movimiento de sacar de sí, que es previo a todo conocimiento propio, se le llama espontaneidad. Ahora bien, la subjetividad debe sacar de sí de manera que eso que ha sacado no se le escape o lo pierda, ya que de otro modo no podría examinarlo para conocerlo, y entonces la subjetividad pasaría a ser dionisiaca. Pues eso, sacar de sí de tal manera que eso que se ha sacado posea la suficiente consistencia por sí mismo para contenerse, y de modo que no se escape, también se dice objetivar, proyectar, poner. Y a eso que Fichte llama poner, objetivar o proyectar, Kant lo había llamado constitución del objeto, o configuración de la objetividad.

El saber de sí para el hombre nunca es un movimiento originario. El hombre no sabe nada originariamente de sí mismo porque el hombre, originariamente, no es nada para sí mismo. «Una pura génesis no es nada» (6). Para el hombre, saber de sí es conocerse, pero conocerse es reconocerse, y reconocerse es reconocerse en otros. El saber de sí, y con él la propia definición como hombre, es algo que sólo se gana en la alteridad. Para reconocerse a sí en otros, lo que hace falta es que haya otros que respecto de mí sean, a la vez, diferentes e idénticos. Identidad y diferencia son los términos que emplea Heidegger para explicitar esta dialéctica. Los románticos hablaban de contemplación -posesión- desinteresada. Hegel hablaba de exterioridad e interioridad, y hoy hablamos de amor -como

movimiento integrador, que transforma en propio lo ajeno, de un modo casi nutritivo- y respeto -que deja lo otro como otro porque lo reconoce-. También a algo de esto se refería Kierkegaard cuando hablaba de renuncia y recuperación (7). Otros términos que Kierkegaard empleaba eran los de inversión y apropiación(8).

En la medida en que el hombre requiere de la alteridad para saber de sí, para reconocerse, el reconocimiento es algo que uno no se puede dar del todo a sí mismo, y en esa medida es algo que puede ser solicitado o implorado, y al movimiento del que el hombre dispone para hacerlo se le puede llamar plegaria. Como se verá, ése es el sentido que tiene lo que Fichte llamará *Ergriffenheit*, «ser arrebatado» (9). Esa es una posibilidad. La otra consiste, si no hay ante sí otras interioridades, en hacerlas surgir. Lo primero es algo que se solicita. Lo segundo es algo que se hace. Respecto de lo primero, el hombre recibe otorgado su reconocimiento desde otros hombres, y tal vez también desde Dios. Respecto de lo segundo, el hombre otorga reconocimiento a la materia, a la naturaleza, y también a otros hombres. De la *Ergriffenheit* se tratará luego. Ahora vamos con lo que el hombre hace respecto de la naturaleza y de los otros hombres.

«La subjetividad del sujeto es la condición de posibilidad de la objetividad del objeto». «Objeto», del latín *ob-jectum*, significa algo arrojado contra mí, y en general, algo que se me opone, y que se me opone porque está afuera. Objeto es lo que está afuera de mí, lo que no soy yo, lo que Fichte llamaba no-Yo. Según el *Tractatus*, esto ya es suficiente para que eso aparezca en mi campo visual. Según Kant, eso todavía no es suficiente para que se pueda hablar de objeto. Para que se pueda hablar de objeto es necesario, además, que eso que está fuera de mí, lo esté de una manera unificada.

«Es extraño ver cómo lo que antes se ligaba aletea ahora suelto por el espacio» (10). Eso desligado que flota en el espacio es campo visual, pero no es objeto. Sólo era objeto mientras estaba ligado, mientras yo lo ligaba. Lo que Kant llama unificación de la objetividad puede entenderse como el movimiento a través del cual el sujeto confiere unidad, mismidad e interioridad a una materia que se le ofrece, y que el sujeto no se da a sí mismo. Lo que hace el sujeto respecto de la mismidad de la materia es, a la vez, reconocerla y otorgarla. Reconocer y otorgar tienen algo de opuestos. La condición de posibilidad de reconocer es que haya. La condición de

posibilidad de otorgar es que no haya. Ambos movimientos se aúnan dialécticamente en lo que el hombre hace respecto de la naturaleza –y tal vez de otros hombres–, y pueden ser enunciados conjuntamente de este modo: la naturaleza posee unidad, es decir, mismidad, interioridad, sólo en la medida en que el hombre se la reconoce. Dicho de otro modo: la representación existe, pero la cosa en sí no existe. Eso es lo que los románticos entendían como contemplación –posesión– desinteresada de la naturaleza, y por eso decía Novalis que esa contemplación era una acción, y no una pasión (11). O bien, la pintura paisajística de Friedrich, respecto de la naturaleza, es *a la vez* poésis y mimesis.

Que la medida del otorgamiento sea la medida del reconocimiento, o bien que respecto de la naturaleza poésis y mimesis se conmensuren, quedaba registrado en 1794 por el concepto de reciprocación, o de acción recíproca.

También se entiende ahora por qué los románticos a esa forma de contemplación la llamaban desinteresada. Lo interesado y lo desinteresado no son categorías simétricas. Interés significa «ante todo, para mí». Pero es que desinterés no significa «ante todo, para tí», porque ese enunciado es compatible con el interés más egoísta, sino más bien «ante todo, desde tí». Esa autonomía que se le concede al otro a través de un acto desinteresado se correlata con una cierta propia pasividad, que no se debe confundir con despreocupación o indiferencia.

Si la contemplación desinteresada aporta unidad a algo que antes no la tenía, entonces, y a diferencia del ojo tractariano, no deja las cosas como están, sino que las transforma, las recrea. Porque esa actitud que tiene el sujeto kantiano respecto de la materia tiene algo de otorgamiento, si este componente se exagera, la filosofía trascendental puede acabar siendo idealismo, en el que la subjetividad ya no meramente recrea una objetividad transformándola en objeto, sino que ahora es capaz de llegar a crearla. Y porque esa actitud tiene algo de reconocimiento, de atenerse a lo que ya había dado antes, la filosofía trascendental puede acabar siendo analítica.

Contemplar la naturaleza unificándola es la manera que tiene el hombre para darse a sí otra interioridad –si es que no la encontraba dada–, idéntica y diversa a la vez respecto de la propia, a la que poder hacer entrega de sí mismo en ese movimiento que requiere para el reconocimiento de sí. ¿Desde dónde es el hombre condición

de posibilidad para la mismidad de la naturaleza? Respuesta: desde sí mismo. Esa contemplación de la naturaleza significa que la interioridad del hombre –que en él se llama subjetividad del sujeto– y la de la naturaleza –que en ella se llama objetividad del objeto– se constituyen mutuamente, pero que en esa mutua constitución –Heidegger habla de traspropiación, de mutua pertenencia o posesión recíproca (12)–, hay uno a quien se debe la iniciativa, la anticipación, y ése es el hombre.

Ahora a Kant se le puede hacer un reproche: tal vez el espacio y el tiempo no intervienen de modo paralelo en la constitución de la objetividad, en la unificación. A lo mejor Kant extralimita el empleo trascendental del tiempo. O bien, el tiempo no está unificado *a priori*. No es que el tiempo se aplique desde afuera a las cosas para unificarlas, para referirlas unas a otras entre sí, sino que esa tarea de ir refiriendo unas cosas a otras, de ir integrando, es algo que requiere tiempo, es algo que se va llevando a lo largo del tiempo. El tiempo, a veces, distancia, pero sobre todo unifica. Cuanto más irreconciliables sean las cosas que hay que unificar, tanto más tiempo hay que invertir en la unificación. Que a veces el tiempo invertido no se resuelva en una unificación lograda es debido justamente a que la resolución de la tarea no está garantizada *a priori*. Si el tiempo no existe como unificado *a priori*, entonces «no hay un único tiempo, sino que hay tiempos, y órdenes de tiempo sobre órdenes de tiempo y dentro de órdenes de tiempo» (13). Y a su vez, conforme el hombre va constituyendo la unificación de la naturaleza, también va constituyendo la suya propia, su identidad personal.

La materia, la naturaleza, o para entenderlo mejor, el espacio recorrido y el tiempo transcurrido, constituye la subjetividad en la medida en que esa subjetividad se anticipa a su propio constituirse a sí mismo a través de otro, y por tanto en su ser constituido por otro. Lo que Kant llama *a priori*, *aquí* puede entenderse como anticipación, o toma de iniciativa. Eso que el hombre es capaz de hacer respecto de la naturaleza, y que ésta no es capaz de hacer respecto de él, a saber, anticiparse, un hombre sí es capaz de hacerlo respecto de otro, y a eso se le llama amor. El amor es el acontecimiento a través del cual dos subjetividades se están constituyendo mutuamente anticipándose recíprocamente la una a la otra, o a través del cual una subjetividad toma de sí todo –o al menos todo lo que puede tomar– para arrojárselo comprometiéndolo a la otra. Ése

movimiento a través del cual dos subjetividades se hacen una sola sin perderse por ello (14), sino que se entregan conservándose.

El Yo Absoluto de 1794 es insuficiente porque esa diferencia que requiere para su autoconstitución, y que entonces se explicitaba en términos de contemplación y contemplado, de poner y puesto, o bien de acción y producto (*Tathandlung*), el Yo por sí solo no es capaz de dársela a sí mismo, o mejor, no es capaz de dársela a sí mismo de modo que en ese juego de diferencia e identidad comparezca un contenido. El contenido es algo que viene dado por la materia, por el tiempo trascurrido y el espacio recorrido, y eso *a priori* no existe. Pero aún con todo, y admitiendo que el contenido que la naturaleza es capaz de aportar al Yo, éste se lo ha reconocido en la misma medida en que se lo ha otorgado, es que ni siquiera todo el contenido que la naturaleza es capaz de darle al sujeto, y que el sujeto es capaz de otorgarle a ella, es suficiente para satisfacerlo. O bien, el Yo, respecto de la objetividad, es inagotable.

Que quede registrado este desajuste entre sujeto y objetividad en términos de inagotabilidad, es el motivo por el que Fichte suele ser considerado como el padre de la ironía romántica: ironía significa que dentro hay más de lo que se expone de una forma estrictamente objetiva, es decir, de lo que se dice -porque «la característica fundamental del lenguaje es la objetividad» (15)-, y que en cambio, eso que no se agota al ser dicho, de alguna manera se hace ver mostrándolo (16).

La condición de posibilidad de que eso que el sujeto contenía adentro y ha sacado se mantenga sin perderse, es que haya dónde contenerlo, es decir, que eso que ahora queda fuera conserve su propia intimidad, que dicha de la naturaleza se llamaba objetividad del objeto. El hombre sólo puede reconocerse como interioridad, como subjetividad, ante otra interioridad -una interioridad puesta delante se llama objeto-, o mejor, dentro de ella. Ante un espejo, yo reconozco mi exterioridad, pero no me reconozco como subjetividad. Para ese reconocerse y recuperarse a sí dentro del otro, que Hegel llamaba amor, hacen falta, por tanto, dos:

«He dicho que la misma vida es la bienaventuranza. De otro modo no puede ser: ya que la vida es el amor, y toda la forma y fuerza de la vida consiste en el amor y surge del amor. Con lo dicho, he expresado una de las proposiciones más profundas del conocimiento, que en mi opinión sólo puede hacerse clara y escl-

recedora a una atención verdaderamente concentrada y esforzada. El amor escinde el ser que en sí está muerto en un ser dual, colocándolo ante sí mismo, y esto lo hace para un Yo o una mismidad que se contempla y sabe de sí. En tal yoidad reposa la raíz de toda vida. Además el amor unifica y enlaza íntimamente el Yo escindido, que sin amor se contemplaría a sí fríamente y sin interés. Esta última unidad, en una dualidad que ya no se abandona, sino que permanece eternamente, es ahora la vida. Tal como le tiene que quedar iluminado en el momento a cualquiera, sólo con que quiera pensar estrictamente el concepto dado y contraponerlo. Más aún, el amor es ahora contento consigo mismo, alegría de sí mismo, gozo de sí mismo, y por tanto bienaventuranza. Y así queda claro que vida, amor y bienaventuranza son absolutamente uno y lo mismo» (17).

«La filosofía es la historia de nuestro propio corazón y de nuestra propia vida» (18). Filosofía, y en general, vida, es ante todo saber de sí, y las cosas sólo tienen sentido en la medida en que procuran saber de sí. Pero ahora resulta que hay un saber de sí que sólo se alcanza a través de la entrega, de la donación, de la confianza. Al entregarme, me entero de cosas nuevas de mí mismo. Esto no significa intelectualismo, ni predominio del saber sobre la vida o sobre el amor –más bien al contrario, como se ha advertido repetidamente, Fichte representa el predominio de la voluntad sobre el conocimiento (19)–, sino que, aunque en general el Yo, la voluntad y el conocimiento son tres cosas diferentes, hay una línea –la que separa lo histórico de lo trascendental– por encima de la cual ambos son idénticos, donde saber de sí es entregarse, y donde saber de sí entregándose es constituirse a sí mismo como sí mismo.

El hombre no se constituye a sí como hombre si no hay, al menos, dos, –y eso es amor personal–, y por extensión, indefinidos: esa era la noción de comunidad trascendental.

El Yo no es lo bastante enérgico como para constituirse a sí mismo con independencia de otros yoes, de otras interioridades. Pero es que a lo mejor el Yo ni siquiera es lo suficientemente enérgico como para constituirse a sí mismo con otras subjetividades, o dicho de otro modo, a lo mejor el amor personal, que Hegel había definido, y por extensión la comunidad trascendental, al hombre se le pueden quedar pequeños.

El amor personal consistía en que yo me recuperaba en el otro,

pero eso lo hago en la medida en que el otro me poseía, o poseía de mí, pero el otro poseía de mí en la medida en que yo le había dado de mí. Que yo me constituya plenamente a través del amor personal depende de que el otro, de mí mismo, me lo devuelva todo, pero eso depende de que yo, de mí mismo, se lo haya arrojado todo. La condición de arrojar es agarrar: se arroja en la medida en que se puede agarrar, yo tiro lo que me cabe en la mano. La condición de posibilidad de la pérdida es la posesión. Pero entonces lo que sucede es que otra subjetividad no me puede devolver del todo, porque yo no me puedo agarrar del todo, porque yo, de mí, no lo poseo ya todo, y es entonces cuando el amor personal puede vivirse como insuficiente. Es decir, un amor personal que es humano.

2. *La relación de la subjetividad humana con el Absoluto.*

Hay una imagen, que se debe a Kierkegaard, y que es la de salto en el vacío (20). Eso significa que yo me tiro al vacío sin saber por anticipado si voy a ser recogido, y entonces puede suceder que me rescaten, o puede suceder que no. En fin, que si yo me tiro, no tengo forma de saber de antemano que me van a recoger, o que para que alguien me recoja, pero también para que alguien no me recoja, lo que hace falta es que yo antes me haya tirado.

Esa imagen aclara mucho lo que sucede en el amor personal: que yo no sé si la otra me ama si yo no la amo a ella *antes*, que puede suceder que ella me ame a mí sin que yo la corresponda, pero que si eso es así, entonces yo no sé propiamente que me está amando. O mejor, puedo saber de un modo fáctico que eso es así, por ejemplo si ella me lo jura, pero que yo no puedo darme cuenta de lo que eso significa, que yo no puedo advertir lo que se me está entregando, que yo no advierto que me está entregando ni devolviendo nada de mí, porque yo no le he lanzado nada de mí. El amor humano, para culminar –pero también para fracasar–, requiere anticipación.

Si esto es así, la imagen de Kierkegaard es verdadera en un sentido: la condición de posibilidad del rescate es el salto, y la de la recuperación es la pérdida: que la recuperación nunca puede anticiparse, que yo no puedo saber de antemano si voy a ser rescatado. Pero es que a lo mejor, después, tampoco. El amor humano exige de mí un movimiento incondicional de confianza, pero que es in-

condicional justamente porque la desconfianza siempre cabe.

Entonces parece que el amor es siempre trágico, o al menos que posee una dimensión trágica que es inevitable: no puede darme toda la certeza que yo pretendo. Pero entonces lo que parece es que la condición humana es inevitablemente trágica, y entonces no se ve cómo se puede seguir afirmando que vida, amor y bienaventuranza son lo mismo (21).

La condición de posibilidad de la recuperación es la pérdida, pero la condición de posibilidad de la pérdida es la posesión. A mí me pueden devolver lo que he arrojado, pero yo puedo arrojar lo que me cabe en la mano. A lo mejor un amor humano no me puede restituir del todo, a lo mejor la garantía que puedo tener de lo que voy a recuperar, y de lo que ya he recuperado, tiene sus límites, pero justamente en la medida en que lo que yo he apostado en él, también tiene sus límites. Volviendo a la imagen del salto al vacío, yo de mí no puedo arrojarlo todo al vacío, porque todo lo que yo guardo dentro no me cabe en la mano, y en esa certeza que no puedo anticipar no me lo juego todo.

Otra subjetividad humana no es capaz de poseerme a mí con la suficiente anticipación, porque ni siquiera yo me poseo a mí tan por anticipado, porque ni siquiera yo estoy tan al comienzo de mí mismo, porque ese movimiento fáustico de hacer de sí mismo el propio comienzo parece que no es posible, o que sólo es posible a expensas de falsearse (22). Una subjetividad humana no es capaz de poseerme con tanta antelación porque ninguna subjetividad humana se posee a sí con tanta antelación. Pero una subjetividad divina sí. El primer versículo de San Juan, «al principio era el Verbo», significaba que el principio tiene su propio saber de sí desde el principio, y que por lo tanto Dios se posee a sí, o sabe de sí, con una antelación máximamente radical. Y si Dios es capaz de poseerse a sí tan por anticipado, también será capaz de poseerme a mí. Y eso es lo que Fichte llama *Ergriffenheit*, ser arrebatado, ser cogido, o ser rescatado, antes de que yo me haya tirado: que yo quedo rescatado *a priori*, por anticipado.

La noción fichteana de *Ergriffenheit* puede pensarse por oposición a la kierkegaardiana de «salto al vacío»: que yo no me entrego si no estoy siendo ya recogido, que no me ofrezco, o que no me muestro, si no hay alguien que me está viendo ya. Y eso hasta el extremo de que si no hay alguien que me recoja, no es que no tenga

ya nada que arrojar, es que ni siquiera queda un «me» que arroje, que se arroje a sí mismo. *Ergriffenheit* significa que yo me entrego a alguien que ya me estaba recogiendo por anticipado, y que si no me están ya sosteniendo, no es que yo no me pueda arrojar, sino que ni siquiera quedo como yo.

Por eso en la contemplación de la naturaleza, en la objetivación, o en la constitución del objeto, el sujeto no se agotaba del todo, y en cambio en la *Ergriffenheit*, sí: primero, porque el hombre de sí no lo dispone todo, y en cambio el Absoluto, del hombre, sí que lo dispone. Y luego, porque en la contemplación, en la objetivación y en la constitución la iniciativa corre a cargo del hombre, mientras que en la *Ergriffenheit* corre a cargo de lo otro.

Si la subjetividad del sujeto es la condición de posibilidad de la objetividad del objeto, la *Ergriffenheit* es la condición de posibilidad de la subjetividad del sujeto, y por tanto indirectamente también lo es de la constitución de la objetividad, es decir, del otorgamiento de unidad a aquello que me rodea, de contemplar mi entorno como manifestación unificada. A eso también se le puede llamar *recreación* de la objetividad. Del siguiente modo ilustra esto Fichte al final del tercer capítulo de los *Discursos a la nación alemana*:

«Escuche esta época la visión de un antiguo profeta pensada para una situación no menos lamentable. Así habla, junto al río Kebar, el profeta, consolador de prisioneros, no en su propio país, sino en un país extraño: «La mano del Señor cayó sobre mí, que estaba inmerso en el espíritu del Señor, me sacó, y me llevó a un lejano campo que estaba lleno de huesos, y me llevaba por todas partes: y he aquí que los huesos en el campo eran muchos y estaban totalmente secos. Y el Señor me habló: «Tú, criatura humana, ¿crees que estos huesos volverán a tener vida?». Y yo dije: «Señor, eso sólo tú lo sabes». Y El me dijo: «Profetiza sobre estos huesos y diles: Vosotros, huesos secos, oíd la palabra del Señor. Así habla vuestro Señor. Así habla vuestro Señor, huesos secos, os volveré a unir mediante ligamentos y tendones y haré que la carne aparezca en vosotros. Os cubriré con piel y os daré espíritu para que volváis a la vida y así sepáis que yo soy vuestro Señor». Y yo profeticé como me fue ordenado. Y he aquí que mientras yo profetizaba se oían crujidos y los huesos se unían unos a otros, cada uno en su sitio, y sobre ellos aparecían venas y carne y ésta se cubría de piel. Pero todavía no había espíritu en ellos. Y el Señor me dijo: «Con-

jura al viento, tú, criatura humana, y dile: así habla el Señor: Ven desde los cuatro vientos y sopla sobre estos muertos para que vuelvan a vivir». Y yo conjuré como El me lo había ordenado. Entonces entró en ellos el espíritu y volvieron a la vida; se pusieron en pie y eran un gran ejército» (23).

Ahora el movimiento fáustico se ha invertido. El Yo ya no se pone incondicionalmente a sí mismo, sino que se encuentra como ya puesto, y sólo porque se encuentra ya como puesto, puede luego ponerse a sí mismo. *Tathandlung* ya no significa una acción que es capaz de hacer de sí un resultado, una acción que genera un producto, como si primero fuera la acción y luego el producto. *Tathandlung* significa ahora la acción a través de la cual un producto que ya estaba puesto llega a hacerse consigo mismo. *Tathandlung* pasa a ser la acción por la que yo me apropio de lo que yo ya era desde antes, y que por tanto yo no me había dado a mí mismo, sino que lo había encontrado en mí como ya dado por otro. Y entonces la *Ergriffenheit* es el movimiento a través del cual, esa *Tathandlung*, eso que yo me había encontrado como dado y de lo que me había apropiado, lo dono de nuevo a quien ya lo estaba recibiendo por anticipado, y eso lo hago sin perderme en esa entrega de mí.

«El fin del hombre en la tierra es llegar a ser lo que ha sido desde siempre» (24). Como dice Goethe, «lo que tus padres te dieran en herencia, hazlo ganancia propia, que puedas poseer». De aquí resulta la inmortalidad como tarea: si yo no hubiera sido creado en el tiempo, entonces yo sería eterno porque no me quedaría más remedio que serlo, y entonces a lo mejor ni siquiera sería capaz de advertir que lo era, porque no tendría con qué comparar mi propio carácter de eterno. Sólo porque he sido creado como temporal a la vez que como eterno, puedo escogermelo a mí mismo como eterno a través de un movimiento radicalmente libre.

También desde aquí puede entenderse la noción fichteana de *Bestimmung*, que se puede traducir como «determinación» o como «destino», pero que queda mejor recogido como «vocación» (25). *Bestimmung* significa que hay algo que me ordenan, pero que eso que me ordenan yo lo asumo libremente. En términos escolásticos, la *Bestimmung* sería una *voluntas ut natura* que se hace consigo misma como *voluntas ut ratio* a través de un movimiento reflexivo radical.

La *Ergriffenheit*, la *Tathandlung* y la *Bestimmung* tienen por tanto

poco de fáustico, poco de soberbio, de poderoso y de enérgico, y mucho de aceptación, de asunción, de confianza y de sumisión: en fin, de humildad: «el hombre no puede trasformarse a sí mismo en Dios, pero puede negarse a sí mismo, como la propia negación, y entonces queda sumergido en Dios» (26).

«En una palabra: autocontemplación, autoadmiración y autoalabanza –incluso aunque esta última permanezca interiormente y quede cuidadosamente oculta a la mirada del observador– y la pereza que surge de ellos y el desprecio de lo que se da en las primeras etapas de la formación del sabio dan testimonio seguro de carencia de verdadero talento: olvidarse a sí mismo y perderse en la cosa, y no poder ya regresar desde su pensamiento a ningún pensamiento de sí mismo es el compañero inseparable de todo verdadero talento. De aquí resulta que todo verdadero talento, sobre todo en la vía de su primer desarrollo, así como más tarde, y cuando ya ha llegado a la madurez, se rodea de tierna modestia y de púdica virginidad. De lo que menos sabe el talento es de sí mismo: ya es y trabaja y domina con sereno poder antes de llegar a la conciencia de sí mismo. Quien continuamente está mirando por sí mismo, qué tal le va y qué hay en él y lo descubre antes que nada, seguro que en él no hay mucho» (27).

Respondo brevemente: mediante al amor a la idea que vive en él, que constituye su personalidad y que lo devora en sí. Piensen ustedes esto: toda existencia se contiene y se porta a sí misma. Y en la existencia viviente, este contenerse a sí mismo, y la conciencia de ello, es amor a sí mismo. La idea divina eterna viene aquí a la existencia en algunos individuos humanos concretos: esta existencia de la idea divina en ellos se abraza a sí misma con un amor inexpressable. Y entonces decimos, ajustándonos a la apariencia, que este hombre ama la idea y vive en la idea, ya que en realidad es la idea misma quien vive y se ama en su lugar y en su persona, y su persona es meramente el fenómeno sensible de esta existencia de la idea, persona que de ningún modo vive ni existe en sí y para sí misma. Estas fórmulas y expresiones tomadas estrictamente cierran la relación, y ahora podemos continuar sin temor a comprender mal, de nuevo ajustándonos a la apariencia. En el sabio verdadero la idea ha ganado una vida sensible, que aniquila completamente su vida personal, y que lo ha tomado sobre sí. Ama a la idea, pero ya no por encima de todas las cosas, sino que ya no ama nada junto a

ella, sólo la ama a ella. Sólo ella es la fuente de todas sus alegrías y sus gozos, sólo ella es el principio que mueve todos sus pensamientos, impulsos y acciones. Sólo quiere ya vivir para ella y sin ella la vida le quedaría odiosa y sin encanto. En ambos, tanto el sabio completo como el que va para sabio, vive la idea. Sólo con la diferencia de que en el primero ella ha ganado la misma claridad y la misma consistencia fija que en este individuo podía ganar en las circunstancias dadas. Y ahora, transformado en sí mismo en una existencia clausurada, sale de sí y tiende a manar en palabras viviente y en actos». (28)

«Piensen ustedes, por ejemplo, en una mujer santa que elevada a las nubes es arrebatada por las multitudes celestiales que se hunden encantadas en su contemplación, rodeada de todo el brillo del cielo, de cuya suprema gloria y dulzura que sucede en torno a ella, ella misma -la única de entre todos- no es capaz de advertir nada, completamente disuelta y desvanecida en el sentimiento uno: Yo soy la esclava del Señor, hágase conmigo lo que El quiera» (29).

Ahora queda por ver cuál es el tipo de conocimiento que el Yo tiene de sí y que recibe otorgado en ese movimiento de entrega de sí.

3. El saber que un Yo tiene de sí por haberlo recibido y apropiado.

El saber es siempre un acto de espontaneidad, un acto libre. Esto significa que el saber no es algo puesto ahí delante de un modo meramente fáctico, sino que se da sólo en una libre autorrealización. Si esta actividad es libre, es entonces querida y escogida entre una diversidad de actos libres. Pero al conjunto de actos libres se le puede llamar vida (30). La pregunta que surge entonces es la de por qué el hombre se determina por tanto a saber, quién es el hombre -y el filósofo-, y de qué manera ha sido creado para poner de ese modo la significación de su vida en la actividad de conocer.

En la edición de 1804 de la *Doctrina de la Ciencia*, Fichte había definido el fin del hombre, la tarea a cuyo cumplimiento se destinaba su creación, en términos de conocimiento:

«Que sólo tenga valor el auténtico saber o la sabiduría, es muy chocante en nuestra época, la cual se interesa únicamente por la actividad laboral externa; y se le aparecerá sin duda como una gran innovación. Es notable que sea esta doctrina la vetusta, mientras

que la contemporánea constituya una innovación; y éste es casi por completo el caso en todas las obras y cosas que la caracterizan. Si quiero mostrar esto, no es para fundar en la antigüedad y autoridad lo que en sí mismo lleva su prueba; sino para darles a ustedes incidentalmente ocasión de hacer una comparación. En el cristianismo, que podría ser en su esencia todavía mucho más antiguo de lo que suponemos, y respecto del cual he manifestado varias veces que en sus fuentes concuerda plenamente con la filosofía desarrollada, en particular en el documento escrito del mismo, que yo tengo por lo más puro, el último fin consiste en que el hombre llegue por sí mismo y desde el interior de sí mismo a la *vida eterna*, a la posesión de esta vida y a su alegría y beatitud. Pero, ¿en qué consiste, pues, la vida eterna? Ha dicho: la vida eterna consiste en que te conozcan a tí y al que tú has enviado», es decir, en nuestro lenguaje, la ley originaria y su imagen eterna; meramente que *conozcan*; y en verdad que este conocimiento no sólo conduce a la vida, sino que *es* la vida. Así también en lo sucesivo, de manera completamente conforme a ese principio, en todos los siglos y en todas las formas del cristianismo, se ha insistido en la *fe*, es decir, en la *doctrina*, en el conocimiento verdadero de lo suprasensible, como lo principal y lo más esencial» (31).

¿De qué manera puede ser entendido este tipo de conocimiento? ¿Qué es lo que sabe, quien te conoce «a tí y al que tú has enviado»? Y además, ¿qué es lo que tiene que ver todo esto con el conocimiento de sí mismo, con el saber de sí, que en 1794 se había propuesto como el comienzo de todo filosofar?

En las obras en torno a esta etapa de 1804 es muy corriente la afirmación de que lo que Fichte suele llamar la Doctrina de la Ciencia coincide exactamente con el contenido de la religión cristiana, y particularmente con lo que considera la expresión más pura de la misma: el Evangelio de San Juan (32). En la cita anterior, no es casual la identificación de lo que el cristianismo llama *fe* con algo que ahí se llama «doctrina», y también «conocimiento verdadero de lo suprasensible». Pero conocimiento de lo suprasensible significa saber trascendental. Lo que Cristo dice de sí es lo que Fichte llama Doctrina de la Ciencia, o saber trascendental.

Suprasensible: más allá del o sensible, por encima de la experiencia, fuera de las condiciones de posibilidad de los objetos. El saber trascendental, el saber acerca de las condiciones de posibilidad

de los objetos, no puede ser un saber de objetos. Si, como afirmara Wittgenstein, el ámbito de las cosas -lo que en filosofía trascendental se llama «objetos»- se corresponde con el ámbito del lenguaje, si los objetos son aquello que puede ser dicho, y aquello que puede ser dicho exhaustivamente, o aquello que puede ser explicitado, en fin, si la objetividad es lo explicitable, entonces el conocimiento de las condiciones de objetividad no es explicitable, porque las condiciones de posibilidad de la objetividad no caen dentro de la objetividad. ¿Qué tipo de saber es por tanto el saber trascendental? Pues un saber que no es explicitable, un saber que no se puede decir, o al menos un saber que no se agota al ser dicho, un saber que no puede ser dicho exhaustivamente. El saber trascendental no es un saber erudito, ni es un saber histórico, ni en general es un saber de cosas o de datos. Que el saber trascendental sea saber del saber, significa que no es un saber de cosas, y eso, en realidad, acaba siendo algo muy parecido a una especie de saber acerca de nada, una especie de docta ignorancia. «Todo lo que tengo que decir, es que no tengo nada que decir» (33). «Ahí os conoceréis como sois conocidos». Bien, pero ¿qué sabe aquél que se conoce lo más acabadamente a sí mismo? En realidad, nada. El saber trascendental es un saber que no conoce nada, un saber que no sabe.

Ahora caben dos salidas. Una de ellas es la que Hegel le dará a Fichte: declarar que el sujeto trascendental es un sujeto hueco, vacío, o como dice Hegel, $A=A$, $yo=yo$ (34). La otra será tratar de llenar ese vacío por una vía que ya no sea estrictamente cognoscitiva, pero de la cual pueda decirse en cambio que proporciona un cierto tipo de saber.

Hacia 1800 el saber trascendental deja de ser entendido en términos de mero conocimiento y se empieza a definir como una síntesis de sabiduría y amor. Todo acto volitivo implica un cierto tipo de conocimiento (35). El que quiere algo, sabe que lo quiere. Y también todo movimiento amoroso da un cierto tipo de saber. Pero este saber es de una naturaleza diferente al conocimiento de objetos, o a la intuición sensible. Este tipo de saber que viene dado en el amor es lo que en 1794 había llamado intuición intelectual. Si la intuición intelectual es el Yo, entonces en el giro hacia la autoconciencia debe haber implicadas las dimensiones cognoscitiva y volitiva. La dimensión cognoscitiva del Yo, consiste en que yo no me constituyo como Yo sin saberlo, que yo no soy un Yo si no sé que lo soy, aunque

sabiendo eso no esté sabiendo nada. Y la dimensión volitiva consiste en que yo no me elevo a autoconciencia sin quererlo. Para mí, ser un Yo es un acto de libertad, o mejor, yo soy libre justamente porque soy un Yo, a pesar de que, por otro lado, tampoco pueda evitarlo. En los términos de Fichte de 1794, habría que decir que un filósofo idealista no puede evitar saber que es, ni puede evitar querer serlo, un filósofo idealista.

La Doctrina de la Ciencia es por tanto un saber que viene otorgado a través de un movimiento amoroso. «La más pura expresión del Absoluto es Ciencia, y sólo puede ser amada por sí misma» (36). Holderlin ya lo había dicho de un modo algo más poético: «Quien ha pensado lo más profundo, ha amado lo más bello» (37).

Ahora se empieza a aclarar qué significa eso de que la Doctrina de la Ciencia sea sin más lo que Cristo sabe de sí mismo. Si esa afirmación se piensa en términos de mero conocimiento, no tiene ningún sentido. El hombre no sabe tanto. Cristo significaba para Fichte el saber encarnado, el conocimiento hecho figura sensible histórica, todo lo que a mí me es dado saber puesto ahí delante (38).

En la *Exhortación a la vida bienaventurada* Fichte había propuesto varias traducciones del primer verso del Evangelio de San Juan. Comenzando por «al principio era la Palabra, el Logos o el saber», la fórmula se había transformado en «al principio era la manifestación, o la existencia», es decir, la salida de sí mismo, la exteriorización, para terminar convertida en «al principio era el amor». ¿De qué manera hay que entender a Cristo para que «saber», «manifestación» y «amor» queden como idénticos?

«El Padre está en mí, y quien me ve a mí, ve al Padre». Eso significa: dentro de mí está el Padre, yo tengo un dentro en el cual el Padre está. Yo, ese dentro, lo enseño, lo muestro, de modo que quien me ve a mí, ve lo que guardo dentro, ve mi dentro. Y en cambio yo, por ello, ese dentro no lo pierdo: yo enseño lo que llevo dentro, pero lo hago conservando ese dentro. Lo que tengo dentro, lo saco, pero no lo pierdo al sacarlo, ni me pierdo a mí mismo en esa acción de exteriorizar.

Lo opuesto a Cristo, al menos como lo entiende Fichte, es Dionisos. Lo dionisiaco significa que lo que yo guardo dentro, lo saco afuera, de modo que dentro me quedo vacío, que dentro ya no me queda nada, o mejor, que lo que me queda dentro es, justamente, la nada. Y lo que he sacado lo pierdo, se me escapa, porque ya no

tengo desde dónde contenerlo, ya no puedo sujetarlo. Lo dionisiaco es un movimiento de vaciado interior que se corresponde con una exteriorización descontrolada.

Pues bien, si lo dionisiaco consiste en que yo me salgo de mí, en que me vuelco hacia afuera, y que al hacerlo me pierdo, Cristo significa que yo me muestro, que me abro, que me ofrezco o que me entrego, pero que todo eso lo hago conservándome: que me entrego conservándome, o que me doy a mí mismo sin perderme con ello.

Mostrarse a sí mismo por entero. Pero eso también significa ofrecerse a sí mismo por entero, y también comunicarse a sí mismo por entero. Pero así es justamente como puede ser entendido el amor: enseñar al otro todo lo que yo sé de mí mismo. Pero si el amor se entiende en términos de comunicación, de entrega, o de demostración, también puede entenderse en términos de saber: que el otro, de mí, lo sabe todo. Ahora se aclara por qué Fichte entiende como sinónimos «Cristo», «saber», «manifestación» y «amor».

El amor también puede comprenderse como una apertura sin reservas de sí mismo, como una manifestación acabada de sí. Puede entenderse por qué el amor queda tematizado en un nivel trascendental, apriórico, es decir, ahí donde los objetos ya no se conservan, si se piensa en lo que significa el objeto, y si se advierte la distinción que hay entre objetivarse y manifestarse, que se parece a la que Wittgenstein establecía entre decir y mostrar. Objetivarse significa que me pongo a mí mismo como objeto, que hago de mí un objeto. Pero todo objeto es limitado, y por tanto yo no quepo entero en mi propia objetivación. Objetivarme significa que hay una parte de mí que logro enseñar, pero que por la propia naturaleza de lo que pongo, o de aquello en que me pongo, no logro enseñar todo lo que podría. Porque yo no quepo en el objeto que pongo, yo, dentro de ese objeto, me siento constreñido, limitado, apretado, y noto los límites de ese objeto como algo que se me opone. Si quiero mostrarme plenamente, si quiero darme del todo, sólo me es posible hacerlo prescindiendo de los objetos, retirándolos. Pero lo que me queda después de haber retirado los objetos es, justamente, la trascendencia, lo *a priori* (39).

¿Qué tipo de saber es ese que se alcanza en el amor? ¿Qué tipo de saber es ese que tengo yo de mí, y que puedo confiarle al otro? Cuando yo me conozco a mí, y cuando dejé que el otro me conoz-

ca, ¿de qué manera estamos conociendo?

Parece que ese conocimiento que se alcanza no es un conocimiento objetivo, ni objetivable, es decir, no es un conocimiento que se pueda medir, ni es un conocimiento que se pueda comprobar ni corroborar: es un conocimiento en el que sólo se puede confiar que se posee, en que yo lo poseo, y en que el otro también lo posee, aunque yo no tenga forma alguna de comprobar que el otro se ha hecho con ese conocimiento de mí que yo le he entregado: que yo no puedo confirmar que el otro me sabe, pero que en cambio deposito en él mi confianza. Este tipo de saber que yo puedo tener de mí mismo, y que yo puedo confiar al otro, y confiar en que el otro lo ha recibido, y que también yo puedo recibir del otro, y que no es un conocimiento mensurable, sino que más bien es un conocimiento inconmensurable, que no es un conocimiento de datos, ni de cosas, ¿qué tipo de conocimiento es? ¿Qué se yo cuando me conozco a mí mismo? Desde luego, uno, por conocerse a sí mismo, no parece que esté conociendo cosas, y en realidad, no parece que esté conociendo nada. El que se conoce a sí mismo, ¿qué sabe? En realidad, nada. Y no es que no conozca, ni que no se conozca, sino que eso que se conoce, no se sabe muy bien lo que es. Cuando me sé a mí mismo, ¿qué es eso que sé? No se sabe.

«La pura lógica no nos puede llevar al conocimiento de este reino interior. Un hombre dotado de pensamiento, pudiera muy bien haber construido por sus puras facultades intelectuales un razonamiento como el que acabo de exponer. Podría haber recorrido la misma cadena que yo he recorrido. Repetiría todo lo que yo he dicho, y aún propagaría estas ideas enseñándoselas a los demás; pero nos expondría a lo sumo un pensamiento ajeno, la experiencia de una vida ajena; todo a su alrededor parecería vacío, porque carecería del órgano propio para sentir la realidad de estas emociones. Semejante a un ciego que por referencias ajenas reconstruyese toda la teoría de los colores, para él, sin embargo, no existiría la sensación del color. Podría decir: esto debe ser así. Pero no podría decir: esto es así, ya que le faltarían las condiciones para ello. El órgano de percepción de la vida interior supone la renuncia a todo lo sensible y a los apetitos que ello despierta en nosotros, y la facultad de sacrificarse a la ley que rige nuestra voluntad, y no nuestras acciones, y de hacerlo con el firme convencimiento de que esta conducta es la única racional. Sólo por este anonadamiento en la

vida material es como nace en nosotros la fe en lo inmutable y eterno. Único pilar que queda en pie después de haberse derrumbado todo el resto del edificio. Es el único principio de vida que puede aún conmover nuestro corazón y animar nuestra existencia. Así es como debe entenderse la Sagrada Escritura, cuando dice que para entrar en el reino de los cielos es preciso haber muerto antes y nacer nuevamente (...) Ante tí me cubro el rostro con las manos, y coloco el dedo sobre mis labios. No puedo comprender cómo eres ni cómo pareces, ya que para ello necesitaría ser tú mismo. Aunque viviera mil veces mil vidas espirituales, te comprendería tan poco como te comprendo ahora en este rincón de la tierra. Mi naturaleza sólo puede concebir lo que está encerrado en este mundo finito. Y no hay medio de elevar a infinitud lo que de suyo es finito. Así, aumentando lo finito, sólo conseguiríamos construir un hombre gigantesco, pero no un Dios, que es infinito y no susceptible de medida. Y sin embargo, yo sólo poseo esta razón discursiva, que procede por número y medida, y no puedo pensar de otro modo. ¿Cómo poder describirte? El concepto de personalidad es limitativo. ¿Cómo poder concebirte bajo esta forma personal sin colocarte límites?

No quiero, por tanto, intentar lo que me está prohibido por mi esencia finita, y que no me sería de ninguna utilidad. No quiero saber cómo eres en esencia. Pero las relaciones que te unen a mí y a todas las criaturas finitas son visibles para mis ojos. Y me envuelven en una claridad más luminosa que la conciencia de mi propio ser. Tú engendras en mí el conocimiento de mi deber, de mi destino entre las demás criaturas racionales. Pero no sé cómo, ni necesito saberlo. Sabes y conoces lo que yo pienso y quiero, pero ignoro por qué acto de conciencia lo sabes y lo conoces. Es más, sé que un acto de conciencia sólo es aplicable a mí, no a tí, el Infinito. Tú quieres, pues quieres que mi obediencia repercuta en toda una eternidad. Pero no comprendo el acto de tu voluntad, y de él sólo sé que no se parece en nada al mío. Obras, y tu voluntad misma es un acto. Pero tu manera de obrar es totalmente opuesta a la que yo puedo concebir. Vives y existes, puesto que sabes, quieres y obras, siempre presente a la razón finita. Pero tú no eres de la manera que tengo yo para conocer el ser, aunque viviera toda una eternidad (...) Es verdad que no comprendo en toda su extensión mi destino. Lo que debo ser y lo que seré sobrepasa a mi inteligencia. Una parte de

dicho destino permanece oculta para mí. Sólo es conocida por mi padre espiritual, a cuya voluntad me entrego. Sólo sé que este destino será eterno y magnífico, como él. Sólo una cosa debo saber, cuál es mi deber, y esto lo sé ya infaliblemente. De todo lo demás no sé nada, y sé que no sé nada» (40).

Pero ese saber que no se sabe, también se llama admiración, admirarse, y esa es otra manera de entender la *Ergriffenheit*: admirar, fascinarse. Lo que llamaba Kierkegaard saltar o arrojarse, también significa ofrecerse, entregarse o donarse, y eso es lo mismo que abrirse y manifestarse, y que admirarse y fascinarse.

Ahora bien, el objeto de la admiración no es eso que Kant había llamado noumeno, sino más bien eso que había llamado fenómeno. Fascinarse significa que me abro, o que me muestro, pero que me abro ante aquello que también a mí se me abre, o que me muestro a alguien que también se me está mostrando, que me salgo de mí ante aquello que se sale de sí ante mí. Eso a lo que yo me entrego manifestándose, es de nuevo una manifestación. Dicho de otro modo, el referente de la admiración es la manifestación de Dios, la Palabra, el Verbo. Y si admiración es la manera que tiene el sujeto de saber trascendentalmente, entonces el objeto del saber no es estrictamente Dios en tanto que «ser oculto y cerrado en sí mismo» (41), sino su admiración.

Decir que el Absoluto me posee del todo por anticipado, significa decir que de mí, fuera de lo que hay en él, ya no queda nada. Decir que todo lo que yo soy lo tengo embargado en algo que lo posee, significa decir que respecto de ello, yo quedo referido sin reservas, o bien que respecto de mí, ello es referencia absoluta. También eso lo significa la noción de admiración y de fascinación: algo que me acoge de un modo tan radical que ya no me puedo despegar de ello. Pero ser pura referencia a, es lo mismo que ser imagen de. De modo que lo que la naturaleza era para para el sujeto en la constitución de objetividad, lo es el sujeto al Absoluto. Y entonces la *Ergriffenheit* designa el movimiento a través del cual el sujeto hace de sí una pura referencia al Absoluto.

Paradójicamente resulta entonces que el hombre no habita la eternidad porque sea absoluto, sino que la habita porque es relativo, porque es absolutamente relativo respecto de lo que en sí es eterno.

4. *Lo que el Absoluto sabe de sí, lo que sabe del hombre, y lo que el hombre sabe de él.*

A propósito del tema de la referencia a, o de la imagen de lo eterno, todavía hay que hacer una advertencia. La dialéctica con arreglo a la cual se articulaba la constitución de la subjetividad humana, vale también para la divina. Dios no puede ser un puro movimiento de espontaneidad ciega. Porque eso, sólo lo es la nada. Ya se ha apuntado la distinción fichteana, que Schelling pasaba por alto, entre manifestación *-Erscheinung-* y apariencia *-Schein-*. Lo primero es un esplendor que actúa como expositivo de algo que queda por detrás. Si es respecto de la materia, entonces esa manifestación se llama representación *-Vorstellung-*. La apariencia es un esplendor que no es esplendor de nada, como un destello que tras de sí carece de correlato o trasunto. En fin, un movimiento de pura génesis, un brotar desde nada. Pero una pura génesis no es nada. La manifestación lo es de algo. La apariencia lo es de nada. Si en Dios no se puede hablar de manifestación, y si por tanto no se puede hablar en él de manifestación y trasfondo de ella, entonces Dios es igual a nada, y no existe.

El Absoluto debe estar constituido de tal modo que no pierda nada de sí, siquiera sea porque en el hombre la máxima potencia de ser se corresponde con la más radical posesión, es decir contención, de sí. La manera que tiene una subjetividad de contenerse es saber de sí. Luego también el Absoluto debe sacar de sí todo lo que es de modo que no lo pierda, o bien, el Absoluto debe estar manifiesto a sí mismo. La aparición del Absoluto a sí, siguiendo a San Juan como hace Fichte, es la Palabra, el Logos o el Verbo. El Logos es todo lo que el Absoluto contiene en sí expuesto ante sí mismo, de un modo que no se le escape. Si el Absoluto debe poseerse a sí con una antelación máximamente radical, porque el Absoluto es el principio, entonces es capaz de sacarlo todo de sí para configurar una manifestación que sea su réplica perfecta. Eso el hombre no lo podía, porque el hombre no poseía tanto de sí. Pero si esa manifestación que ha configurado el Absoluto es su perfecta réplica, si es todo lo que el Absoluto tiene, entonces ya no le hace falta más para contenerse. El trasfondo del Verbo *-Dios cerrado y oculto en sí mismo-* y el Verbo se poseen recíprocamente de modo radical, porque cada uno de ellos lo tiene todo de sí en el otro, aunque tal

vez cada uno de diferente manera. El Absoluto es una manifestación que se conmensura con su contenido.

Pero si esto es así, entonces resulta que el Absoluto de sí lo sabe todo, pero ya no sabe nada más. Si yo a lo largo de toda mi vida sólo hubiera experimentado una sensación, por ejemplo de dolor, entonces yo no sería capaz de discernir la sensación de dolor, de la causa del dolor, de mi propia subjetividad que lo sufre: me creería que las tres cosas son la misma. Pues algo así le sucede al Absoluto fichteano: dos que están tan traspasados el uno por el otro que no ya no saben que son dos, y que además no tienen noticia de nada que quede afuera. Por eso decía Fichte en la Doctrina de 1804 que esa distinción de ser y saber, o de contenido y manifestación, cuando se refiere al Absoluto, es algo que sólo lo puede saber un saber del Absoluto que se aplique a él desde fuera, pero que en el saber interno a él esa distinción no existe. Ahora bien, eso, una posesión recíproca de dos que es tan radical que ya no saben que son dos, Fichte lo entiende como un incremento de potencia de ser.

El Absoluto es respecto de una subjetividad humana una referencia absoluta, pero lo es en la medida en que él mismo no está referido a nada. Absoluto significa en Fichte cancelación de toda relación.

El saber trascendental es el saber que se hace con lo que desde fuera del Absoluto se puede distinguir como manifestación de él a sí mismo, o como su imagen para sí. Pero la manera de hacerse con ese saber es hacer de sí una pura referencia a esa manifestación, o dicho de otro modo, hacerse imagen de imagen. Por eso decía Fichte que a Cristo no hay que seguirlo de lejos, sino hacerse uno con él.

El hombre es al Absoluto en la *Ergriffenheit* lo que la naturaleza es al hombre en la contemplación: imagen, representación. Lo distintivo de la representación es que sólo existe mientras es, a la vez, reconocida y otorgada. El correlato de lo que el reconocimiento y el otorgamiento significan respecto de quien se anticipa, es respecto del otro sollicitación por un lado y entrega por otro. La *Ergriffenheit* se refiere más estrictamente a esta última, pero ésta no se da sin la primera. La condición de sollicitar y de otorgar es que no haya. La de reconocer y entregar, que haya. Ambas no existen aquí como dos movimientos de sentido opuesto a partir de los cuales haya que lograr una síntesis. No, sino que se trata de un único movimiento

que significa ambas cosas a la vez. Respecto de lo primero, la tarea que tiene asignada la subjetividad humana al hacerlo se llama ponerse. Y respecto de lo segundo, se llama aniquilarse. Al saber trascendental, a la admiración de la manifestación divina, o a la conversión de sí en imagen del Absoluto –los tres son lo mismo, y Fichte aún le da otro nombre: ver efectivo –*wirkliches Sehen* (42)– se llega a través de un único movimiento que significa a la vez autoposición y autoaniquilación.

A la actividad del ver efectivo no se llega entonces a resultados de una síntesis lograda a partir de dos movimientos de sentido opuesto, tal como en 1794 había explicado Fichte la autolimitación del Yo, sino que ese ver es visto como dependiente, es decir, como expresión de una dependencia.

Ver efectivo es lo mismo que imagen porque ambos significan pura apertura a lo otro, pura relación o dependencia. Que el ver sea a la vez imagen no significa para el hombre autoconstitución ni representacionismo, sino más bien lo contrario: cuando el ver se ve a sí, sabe de sí que no podría consistir fuera de aquello a lo que se abre. Tampoco eso significa que el ver se deduzca del ser. No es que el ver sea independiente, sino que no es capaz de darse a sí mismo esta deducción, justamente porque para saber la deducción tendría que estar al comienzo de ella, es decir, tendría que instalarse en el mismo punto de su génesis, y ello no es así. Cuando la subjetividad toma conciencia de sí se encuentra ya como puesta.

Junto con la noción del Yo, se transforma también la noción de saber. En 1794 se hablaba de un saber originario y un saber filosófico. El primero precedía a todo saber conceptual y era espontáneo: se trataba del saber que acompañaba a la acción, y consistía en darse cuenta de un manera inmediata de la acción que se ejercía, o bien saber algo por estarlo haciendo. El saber filosófico era una reconstrucción conceptual de ese saber primario, que sólo podía ser posterior a él y diverso, es decir, objetivante. Ahora, en 1804, la diferencia entre ambos tipos de saber se trastoca. El «ver efectivo», el «puro ver», o el saber a través del cual la imagen sabe de sí como imagen, ya no es previa a toda reflexión, sino que está traspasada por la reflexión filosófica, que a su vez se anula en su carácter objetivante, es decir distanciador, porque aquello a lo cual se refiere el nuevo saber trascendental es justamente eso respecto de lo que no caben reservas ni ocultamientos.

Si la *Ergriffenheit* es el acto a través del cual es aceptado por anticipado todo lo que el hombre da de sí, y también lo que ya no es capaz de dar de sí, entonces queda por ver para qué es necesario el mundo, si ya no puede aportarle nada. Pero es que la *Ergriffenheit* sólo tiene sentido como movimiento ejercido con libertad. Sólo hay aceptación en la medida en que hay entrega, y sólo hay entrega en la medida en que es libre. Naturaleza y Absoluto son los dos sentidos a los que el hombre puede referirse a sí, y por tanto en donde puede reconocerse, aunque sólo en uno de ellos de modo absoluto. Si no hay libertad, si el hombre no se posee de algún modo a sí al margen del Absoluto, o si el hombre no posee otra referencia que él –que el hombre tenga varias referencias no es incompatible con que una de ellas se le presente como absoluta–, entonces la donación de sí que hace el hombre no es libre, sino que la hace porque no le queda más remedio. O bien, si el hombre no es capaz de vivir más que en la *Ergriffenheit*, si ella es para el hombre un estado originario, entonces la solicitación ya no tiene sentido, pero si ella no lo tiene, entonces la entrega tampoco. La naturaleza es el ámbito que le permite al hombre reconocerse, no del todo pero sí lo suficientemente, y por tanto poseerse, no del todo pero sí lo suficientemente –reconocerse significa saber de sí, y eso es poseerse–, y por tanto disponer de sí para que la entrega de sí a lo divino pueda ser efectiva.

Hay otra manera de entenderlo. El otorgar enriquece a quien otorga más que a quien recibe. Quien recibe el otorgamiento se enriquece en términos de tener. Pero quien otorga se enriquece en términos de ser. Configurando objetividad, otorgando unidad a la naturaleza, el hombre se enriquece aún más que ella.

Eso es lo que significa el título *La esencia del sabio y sus manifestaciones en el ámbito de la libertad*. La primera parte del título se refiere a su vida constituida en lo que en la obra llama *Idea*, lo que en la *Doctrina* de 1804 era la manifestación del Absoluto a la que la subjetividad quedaba referida –en los *Discursos a la nación alemana* explicará que las ideas de Platón en alemán se dicen *Gesicht*, que significa «cara», «rostro», y por tanto «expresión» y «manifestación»–, y lo que en la *Exhortación a la vida bienaventurada* era el Verbo, la Palabra. Y la segunda parte del título se refiere a las acciones a través de las cuales la subjetividad configura objetividad *desde sí misma* –y en ese sentido esas configuraciones actúan como manifestación de sí–, y es

eso lo que le otorga libertad, es decir, autonomía, independencia, ya que respecto de lo otro se sabe a sí como pura dependencia.

Y ahora se puede establecer una diferencia con Hegel. El hombre respecto de la naturaleza es inagotable: el hombre siempre puede seguir otorgando, y por tanto enriqueciéndose. Eso es así porque aquello que el hombre configura o unifica otorgando nunca puede llegar a ser respecto de él su réplica acabada –como lo es el Verbo respecto del Absoluto–: justamente porque el hombre, en esa acción de unificación, no puede invertirlo todo de sí, porque el hombre no lo posee todo de sí, o no se posee a sí del todo. Y entonces esa tarea de unificación de objetividad prosigue indefinidamente en el tiempo, y no tiene término. Pues bien, la fórmula hegeliana según la cual «el comienzo es el resultado» no es más que la cancelación de todo esto. Esa fórmula significa que el comienzo requiere dar porque dar es algo que le enriquece, pero que existe un momento en el que quien recibe, eso que Fichte llama lo puesto y Hegel el resultado, se conmensura con quien otorga, y entonces ya no hace falta seguir. Eso significa simetría entre uno y otro, y es la noción de *causa sui*. Naturalmente ello se cierra a toda trascendencia extrínseca al propio proceso.

La relación que la *Doctrina* de 1804 establece entre subjetividad y Absoluto es la relación de una imagen a su referente, que es diferente de la relación que pueda haber entre dos opuestos que requieran de su unificación dialéctica, y que también es diversa de la que hay establecida entre lo que Hegel llama comienzo y resultado. En una relación entre dos opuestos, la relación es lo tercero, que vincula a dos, cada uno de los cuales habá sido capaz hasta ahora de consistir sin el otro (43). En la relación entre el comienzo y el resultado hegelianos, uno se conmensura con el otro. En 1804 no puede haber principios opuestos que entren en reciprocación, porque uno de ellos cancela por propia definición toda referencia de sí a algo que le quede fuera.

«Todo conocimiento filosófico, por propia naturaleza, no es fáctico, sino genético, no comprende un ser estático, sino que genera y construye este ser desde la raíz de su vida» (44).

«Quien me ve a mí, ve al Padre». La imagen no es pura intencionalidad respecto de su referente, como pueda serlo el objeto conocido según una gnoseología clásica. O al menos no lo es en el mismo sentido. El objeto conocido no sabe de sí, y para que el sujeto cog-

noscente conozca que conoce, según la forma del juicio «yo sé que sé A», es preciso ejercer una nueva operación que ya no es intencional, sino inmanente. En cambio, no es que la imagen sea pura referencia a lo otro a expensas de perder toda noticia de sí, sino que se sabe a sí como pura referencia. Quien me ve a mí ve al Padre: ve a los dos en un único acto de contemplación. El saber que la imagen tiene de sí como imagen puede tener algo de genético, en la medida en que ese saber no es originario para la propia imagen, sino que el saber de sí como imagen sólo se alcanza en el movimiento de hacer de sí imagen, que como hemos dicho significaba a la vez posición –en tanto que imagen– y aniquilación –en tanto que subsistente fuera del Absoluto–. Pero sobre todo ese saber tiene algo de fáctico, por el mismo motivo por el cual no podía darse a sí su propia deducción desde el Absoluto: porque se encuentra consigo mismo como ya puesta. La frase de San Juan significa que hay certeza del Absoluto en la medida en que hay certeza de sí, sin que eso signifique dos certezas diferentes que abran la tarea de sintetizarlas, sino una única certeza que posee los dos significados a la vez. Se parece un poco a lo que Kierkegaard llamaba la paradoja en virtud de la cual un particular como particular entra en una relación absoluta con el Absoluto (45).

La doctrina fichteana de la imagen como la manera de que dispone el hombre, haciéndose ella, para referirse al Absoluto, permite diferenciar el salto kierkegaardiano y el ser arrebatado de Fichte además de otra manera. «En una relación entre dos, la relación es lo tercero», dice Kierkegaard en *La enfermedad mortal*. También Heidegger apunta a ello cuando en *El principio de identidad* aclara que la tesis parmenídea según la cual «lo mismo es ser y pensar» significa que ser y pensar están en *lo mismo*, de modo que ese *mismo* actúa como el escenario, como el ahí de un acontecimiento, a saber el traspopiador, el unificador del ser y el pensar, de modo que respecto de ellos sería un tercero. La doctrina fichteana del hombre como imagen significa que la relación no es un tercero respecto de los miembros relacionados, como si esos miembros fueran extrínsecos a la relación, o de una manera más radical, como si pudieran subsistir fuera de ella. Sino que la relación es idéntica a uno de los dos miembros y coincide con él: la relación consiste en el segundo miembro que aparece, de modo que sólo éste no es capaz de mantenerse si no es en relación al otro.

Hegel significa otra manera diferente de entender la relación. En Hegel la relación es extrínseca a los miembros mientras ella aún no se da vinculándolos, de modo que al comienzo ambos subsisten por separado. Pero cuando la relación ha aparecido, lo ha hecho de un modo intrínseco. Por otro lado no hay que exagerar la proximidad entre Heidegger y Kierkegaard. En el primero la relación significa *lo mismo* para ambos miembros, por cuanto estar en relación significa estar en *lo mismo*. De modo que la relación es simétrica respecto de los dos, o bien, para ambos, estar vinculados al otro significa *lo mismo*: de modo que se puede revertir el orden: ser es pensar, pensar es ser, ser es pensar, y esto gira en círculo en un movimiento que termina siendo vertiginoso. La fórmula hegeliana «el resultado es el comienzo» significa que el uno y el otro contienen lo mismo, y en cambio el orden no es reversible. Y esto por lo siguiente: mientras que en Heidegger, Kierkegaard y Fichte, la mutua posesión y pertenencia de dos acontece por sí misma tras un movimiento que se llama desasimiento, salto atrás o suelte de amarras en el primero, salto en el segundo y aniquilación en el tercero, y no antes, en Hegel el proceso de apropiación forma parte y queda integrado en el acontecimiento de apropiación, y todo proceso tiene un único sentido, luego en este caso, el acontecimiento también. Tampoco en Kierkegaard y Fichte los papeles del hombre y el Absoluto se pueden invertir, aunque por motivos diversos al planteamiento hegeliano: el Absoluto refrenda al hombre, pero no se identifica con él sin más. El lugar del pensamiento fichteano donde acontece una relación de las características del *Ereignis* sería la síntesis que es capaz de llevar a cabo la imaginación trascendental: dos sustancias que se sintetizan sin sustrato (46). Y también en la relación que vincula al Absoluto con su propia aparición *a sí mismo*, el Logos, y así dice Fichte en la *Anweisung*, p. 121, que si Ser=A, y Forma (*Form*, «manifestación»)=B, entonces la existencia efectiva del Absoluto (*das wirkliche Dasein*)= AxB y BxA.

5. *Cómo se puede expresar ese saber.*

Si el Yo de 1794 no se entiende de la misma manera que el de 1804, y si saber trascendental es el saber que el Yo tiene de sí, entonces el saber trascendental de 1794 no es el de 1804. Pero si estos saberes son distintos, entonces su expresión también lo será.

Pero la expresión o la explicitación de ese saber en un esquema, es lo que también se llama sistema.

Sistema no significa entonces lo mismo en Hegel que en Fichte –y en éste no significa lo mismo en una fecha que en otra–, porque en Hegel la expresión del saber no es algo extrínseco al saber: uno no sabe lo que quiere decir hasta que lo ha dicho. En cambio en Fichte la sistematización del saber hace las veces de esquematización de algo que respecto de ella era inagotable: el decir no agota la radicalidad de aquello que quiere ser dicho.

La *Doctrina* de 1794 consistía en un sistema de proposiciones. Cada una de esas proposiciones expresaba la síntesis que se había logrado desde dos posiciones opuestas. A su vez, cada una de estas síntesis, en la medida en que era incompleta, apuntaba a otra posición que respecto de sí era antitética, y requería de una nueva síntesis superior. De este modo cada proposición era una síntesis construida a partir de otras dos síntesis que respecto de ella eran inferiores y respecto de sí eran opuestas. Así se llegaba hasta una síntesis última, que abarcaba bajo sí a todas las demás, y que era el Yo. Cada proposición era el enunciado de un principio sintético. De este modo, el puesto de cada una de las proposiciones dentro del sistema tenía que ver con el puesto de todas las demás, de modo que las proposiciones se determinaban entre sí su puesto.

Esta interpretación de sistema ya no sirve para la *Doctrina* de 1804, porque ahora lo que se encuentra en el extremo límite del saber no es una síntesis originaria a partir de dos opuestos, sino algo que sabe de sí que no podría consistir sin el otro, que a su vez no requiere del primero, o al menos no sabe de éste. Incluso la diferencia de la que se habla en el Absoluto entre su manifestación y lo que se manifiesta sólo puede ser dicha desde un saber extrínseco a él, ya que respecto de él no la hay.

La proposición fundamental de 1794 era un juicio tético, se ponía a sí mismo, y ello por exigencias del sistema: lo dicho en la proposición es a la vez quien la dice. En cambio la proposición fundamental de 1804 es sintética, no en el sentido de resultar a partir de la unificación de opuestos, sino porque quien queda dicho en ella es una subjetividad que se constituye a sí misma en la medida en que se sabe como pura dependencia de lo otro, en una certeza única que significa a la vez certeza de sí y de lo otro.

Pero hay más. Una proposición es algo que se dice. La caracte-

rística fundamental del lenguaje es la objetividad. Y objetividad significa, por un lado, estar unificado, pero por otro lado significa estarlo afuera, es decir, distanciamiento. Y eso es lo que un Yo que sabe de sí como imagen no puede hacer: apartarse, desvincularse.

Es más estrecha la comunicación tácita que la verbal. El lenguaje distancia. La admiración es muda. Toda expresión y comunicación lingüística del saber trascendental que el Yo tiene de sí como pura dependencia de lo otro es inadecuada, y pasa a ser por tanto necesariamente retórica y hasta irónica. Visto desde aquí, la cuestión acerca de la validez de una exposición popular de la *Doctrina de la Ciencia* adquiere otro aspecto: es que ni siquiera la exposición científica más rigurosa es del todo adecuada. Es más, la inmediatez de una exposición oral, a través de la cual el orador muestra de sí más de lo que advierte, la convierten en más adecuada para el adoctrinamiento. «Es divino lo que hace el hombre divino» (47). Esto significa que, en términos de Wittgenstein, la verdad no se dice, sino que se muestra, toda vez que el adoctrinamiento en el saber trascendental no es tanto la trasmisión de un cuerpo de contenidos como la exhortación a que el otro despierte en sí mismo ese saber. Por eso el saber trascendental sólo puede ser genético, es decir, sólo puede saberlo quien lo hace, y quien lo hace de un modo que no es extrínseco a sí, es decir, quien hace de sí saber, manifestación o referencia, por el mismo motivo por el que a mí no se me puede entregar dado mi propio amor desde fuera, sino que amar es algo que sólo puedo hacer yo desde mí mismo. «La más pura expresión del Absoluto es ciencia, y sólo puede ser amada por sí misma» (48).

Todavía hay otra diferencia entre la proposición fundamental de 1794 como juicio tético y la de 1804 como sintético, o al menos otra manera de ver el asunto. La consecuencia de que el Yo se pusiera a sí en 1794 desde sí mismo, es que quedaba como un yo vacío de determinaciones. Es decir, en la proposición «el Yo se pone incondicionalmente a sí mismo», «nada se dice del Yo» (49), su puro ponerse no se determina. Ya se ha dicho que el ser absoluto queda descrito en 1804 como la unidad absolutamente indivisible de los extremos opuestos de conciencia, y que eso significaba que el Absoluto se constituye a través de la unión de dos, en la que cada uno de ellos queda tan radicalmente traspasado por el otro que ya no saben que son dos, y que por tanto predicar esa dualidad sólo podía hacerse desde fuera. Y en la medida en que el conocimiento concep-

tual implica siempre distanciamiento, esa unidad era «absolutamente incomprensible». Pues bien, no por ello el Absoluto quedaba totalmente «vacío para toda determinación», o bien, lo que el hombre no es capaz sin vaciarse, darse a sí como principio, o hacer de sí pura génesis –el movimiento fáustico para el hombre siempre significa anonadamiento–, el Absoluto sí lo puede, y eso para él significa máxima riqueza, y no vacío como para el hombre.

Ahora bien, si los dos que hay en el Absoluto no se saben a sí como diferentes, entonces, desde el propio Absoluto, éste no puede funcionar como la síntesis de dos opuestos inferiores. Y si los dos que hay en el Absoluto tampoco conocen nada fuera de lo que cada uno de ellos tiene en el otro, entonces tampoco a esa síntesis incomprensible se le puede oponer otra que abra la tarea de su conciliación, porque eso sólo podría hacerse desde fuera, es decir, si eso se intentara, la síntesis lograda sería extrínseca a una de las posiciones, a saber al Absoluto, y una síntesis así no tiene ningún sentido. Una síntesis que es extrínseca a uno de sus momentos no existe.

Por tanto el amor del Absoluto a sí mismo no se define de la misma manera que el amor personal humano. Este último es la unión de dos en la que ninguno de ellos se cancela, y en la que cada cual sabe de sí como idéntico y diferente a la vez que el otro. El amor del Absoluto a sí es la unión de dos en la que ninguno se cancela y en la que cada uno de ellos se sabe a sí como idéntico al otro, pero no como diferente.

El decir que se refiere al Absoluto es extrínseco al Absoluto. Sólo se puede hablar de él desde fuera. O bien, la diferencia y distanciamiento que implica la objetividad y el lenguaje sólo aparece en la exterioridad del Absoluto, es decir, en su exteriorización. La Doctrina del Saber que se ocupa de estas diferencias y las dice, cae por tanto en la exteriorización del Absoluto. Pero exteriorización significa manifestación, y ella significa imagen. Y entonces resulta que hay varios niveles de imagen, o que ella tiene varios significados. Imagen es, en primer lugar, la aparición del Absoluto a sí, de la que él requiere para constituirse y de la que no se sabe como diferente. A eso Fichte lo llama «Idea» en *La esencia del sabio*, «Palabra», «Verbo» o «Logos» en la *Exhortación*, «Luz» en la *Doctrina* de 1804, y «rostro» –*Gesicht*– en los *Discursos*. En segundo lugar, el hombre es imagen del Absoluto porque es pura referencia respecto de él, y a su vez, aquello a lo que el hombre se refiere, o aquello de lo que se admira,

no es el Absoluto por completo, porque entonces el hombre sabría acabadamente a Dios. Tampoco es ese «Dios cerrado y oculto en sí mismo», sino la aparición de Dios a sí, la Palabra. El hombre puede saber del Absoluto todo lo que éste sabe de sí, pero de un modo diferente, porque mientras que el Absoluto no se distingue a sí de su saber, el hombre sólo puede alcanzar el saber del Absoluto –incluso todo el saber del Absoluto– diferenciándolo de él, de lo que en el es ser, y eso marca los límites del saber humano. Es decir, el hombre sólo puede conocer de un modo fáctico cómo se constituye el Absoluto, sólo puede reconstruir conceptualmente su constitución, pero la reconstrucción conceptual del Absoluto no es el Absoluto, que en sí es incomprensible, porque en sí es indivisible –por eso la *Doctrina* no apunta a un realismo ni a un idealismo, sino a un ideal-realismo o a un real-idealismo–. El hombre puede hacer de sí pura referencia a lo que respecto del Absoluto es su aparición. Si la Palabra es imagen, el hombre es imagen de imagen. El hombre no se pierde a sí mismo en su admiración del Absoluto, sino que sabiendo de él, también sabe de sí. Ese es el saber trascendental, que propiamente no se puede decir, porque no se puede objetivar. Cuando ese saber se trata de objetivar en una doctrina, lo que contiene esta doctrina es una esquematización de aquello de lo que habla y con lo cual no se confunde. En la medida en que esta doctrina es esquematización, también es un tipo de imagen, y como se refiere al hombre, es «imagen de imagen de imagen»: en esta formulación cada una de las imágenes tiene un significado diferente.

Con esto, en 1804 aparecen dos significados para la fórmula «Doctrina de la Ciencia». El primero significa saber trascendental, saber del saber, o saber de la imagen como imagen: el saber inmediato que gana quien hace de sí una pura referencia a lo divino que se le manifiesta, y que le permite conservarse en ese acto de fascinación o de entrega –en caso contrario, la experiencia religiosa sería dionisiaca–. Y el segundo es la codificación de ese saber: la esquematización conceptual de lo que sabe de sí quien hace de sí una pura referencia a lo divino que se le manifiesta.

NOTAS

* Realiza su tesis doctoral de título «El Yo y la identidad personal: su análisis en Fichte», becado por el CONAI.

(1) FICHTE, J.G., *Die Anweisung zum seligen Leben*, Hamburg, Meiner, 1954, p. 3. Las citas de *Das Wesen des Gelehrten* se refieren a la edición de I.H. FICHTE, y las de la *Doctrina* a la GA.

(2) SCHLEGEL, F. «Fichte», en *Obras selectas. F. Schlegel*. Trad. Miguel Angel Vega Cernuda, Madrid, F.U.E., 1983, p. 311.

(3) LAUTH, R. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Munich, Anton Pustet, 1965, p. 150.

(4) CRUZ CRUZ, J. «Introducción general» a su edición de la *Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1975, pp. XI-XII.

(5) HEIDEGGER, M. «Der Satz der Identität», en *Identität und Differenz, Identidad y diferencia*, ed. bilingüe de Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 64-5.

(6) FICHTE, J.G. WL 1804 X p. 114.

(7) En *Temor y temblor*.

(8) De estos términos se sirve Lauth para explicar cómo es posible la relación interpersonal en Fichte, en «Die transzendente Konstitution der sozialen Erfahrung», en *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostoiowski*, Hamburg, Meiner, 1989.

(9) Esta es la noción fundamental de las tres obras que constituirían el conjunto citado, pero donde más frecuentemente aparece es aquí, en *Das Wesen*. En la *Anweisung* se atiende más al estado de bienaventuranza que se alcanza a través del arrebatado, y de cómo eso es la verdadera vida, y a la vez el ámbito donde se muestra máximamente el ser.

(10) El verso corresponde a la primera de las *Elegías a Duino* de Rilke. Sólo después de que en el romanticismo se haya interpretado la existencia terrena y mortal del hombre -dicho de otro modo, su relación con la naturaleza o la objetividad- en términos de unificación, puede el posromanticismo entender la muerte como dispersión, como pérdida de esa unidad ya lograda.

(11) NOVALIS, «Sobre el poeta y la poesía», en *Novalis. Escritos escogidos*, Madrid, Ed. Visor, 1989, p. 105.

(12) La noción de *Ereignis* como palabra conductora la comenta en *Der Satz der Identität*.

(13) FICHTE, J.G. *Das Wesen...* pp. 356-7. Con los diversos órdenes del tiempo se corresponden en el espacio los diversos ámbitos de acción, que Fichte enumera en la misma segunda lección: legalidad, moralidad, religión arte y ciencia, y que componen la típicamente fichteana síntesis quintuple, que deduce por ejemplo en la última conferencia de la *Doctrina* de 1804. Ahora se entiende por qué al conjunto de esos ámbitos lo llama síntesis: porque síntesis es el resultado de la unificación, y esos ámbitos son justamente los campos por donde el sujeto va unificando, y a la vez las maneras que tiene para hacerlo.

(14) La célebre definición hegeliana del amor.

(15) FICHTE, J.G. WL 1804 X 98.

(16) Acerca de la paternidad fichteana de la ironía romántica, v. BEHLER, E. *Klassische, romantische, tragische Ironie*, Damstadt 1972 y *Studien zur Romantik und idealistischen Philosophie*, Schoning 1988, pp. 58-61, Y PRANG, Helmut, *Die romantische Ironie*, Darmstadt, W. B., 1980.

(17) FICHTE, J.G. *Die Anweisung*, pp. 11-12.

(18) Cit. por LAUTH, R. *Op. cit.*

(19) HEIMSOETH, H. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, cap. VI, «El intelecto y la voluntad», trad. José Gaos, Madrid, Ed. Alianza, 1990.

(20) En *Temor y temblor* se refiere Kierkegaard a eso mismo valiéndose de la expresión «suspensión teleológica de lo ético», en la que «ético» significa todo aquello que se puede contar o exponer. Fichte había distinguido entre manifestar y objetivar, distinción que sin precisar más se corresponde con la que el primer Wittgenstein establece entre mostrar y decir. Lo último es exponer de una manera estrictamente objetiva, mientras que lo primero significa más «hacer ver» o «dar a entender», y que se corresponde siempre con una comunicación más estrecha de la intimidad. En Fichte hay experiencias que no se agotan al ser dichas u objetivadas, o bien que no se pueden decir del todo, por ejemplo el arrebatado, pero incluso eso puede ser mostrado: «es divino lo que hace el hombre divino» (más que lo que dice). Pues bien, en Kierkegaard, una experiencia religiosa lo suficientemente radical es tan personal e intrasferible que ni siquiera se puede mostrar o manifestar a otro que no sea el propio sujeto a quien le acontece. Entonces lo ético sería todo menos eso, es decir, todo aquello que puede caer dentro del mundo, de la temporalidad.

(21) Tal vez sea ésta la tesis central de la *Anweisung*.

(22) Porque «una pura génesis no es nada», para el hombre, tratar de hacer de sí su propio principio, o tratar de instalarse en su mismo comienzo, significa anularse, anonadarse, o en términos fáusticos, condenarse. El advertir que el hombre no puede hacer eso consigo, y en cambio acatarlo y conformarse, es lo que quedará comprendido bajo la nueva noción fichteana de *Tathandlung* de 1804.

(23) FICHTE, J.G. *Discursos a la nación alemana*, trad. Luis A. Acosta y María Jesús Varela, Barcelona, Ed. Orbis, 1989, p. 92.

(24) Tesis que desarrolla Fichte en *Los Caracteres de la época contemporánea*.

(25) Esta palabra da título a dos de las más importantes obras de Fichte: *Die Bestimmung des Gelehrten* de 1794 y *Die Bestimmung des Menschen* de 1800. A propósito de la comparación entre la obra de 1794 y *Das Wesen*, hay que advertir la distinción entre *Bestimmung* y *Wesen*.

(26) FICHTE, J.G. *Die Anweisung*, p. 47.

(27) FICHTE, J.G. *Das Wesen*, p. 387.

(28) *Idem*, pp. 356-7.

(29) FICHTE, J.G. *Die Anweisung*, pp. 139-40.

(30) LAUTH, R. *Zur Idee...* P. 76.

(31) FICHTE, J.G. WL XII p. 112.

(32) Aunque en *Los Caracteres* dedica unas páginas a la diferencia entre San Pablo y San Juan, es en la *Anweisung* donde expone su doctrina a este respecto, en la lección sexta y en el añadido a esta lección.

(33) En el «Prólogo» a *Los Caracteres*.

(34) En la *Diferencia entre los sistemas especulativos de Fichte y Schelling*.

(35) Y además el conocimiento es guiado por la voluntad. v. HEIMSOETH, H. *Op. cit.*, y LAUTH, R. «Ideologie und Wissenschaft», en *Zur Idee...*

(36) FICHTE, J.G. WL 1804 X P. 90.

(37) En el *Hyperion*.

(38) Esta teoría la desarrolla Fichte en los lugares ya indicados de la *Anweisung*.

(39) Por eso la filosofía de Fichte, y en general toda filosofía trascendental, puede

terminar siendo dialéctica. Si yo no quepo por entero dentro de mi posición, y justamente por ello, yo puedo poner una serie indefinida de posiciones, que además pueden resultar contradictorias entre sí.

(40) FICHTE, J.G. *El destino del hombre*, trad. Eduardo Ovejero Maury, Madrid, ed. Espasa, 1976, p. 144.

(41) Aunque algo de esto aparece en *Das Wesen*, Fichte lo trata sobre todo en la *Anweisung*.

(42) FICHTE, J.G. WL 1804 X 295. Este término corresponde a la *Doctrina* de 1804. Me atengo a los desarrollos de la segunda parte de esta obra, que Fichte denomina «doctrina de la manifestación», y que supone un camino descendente, de vuelta o recuperación desde la primera parte, la «doctrina de la verdad». Esta división la marca el propósito de acceder al Absoluto, y el planteamiento es el siguiente: si se elimina lo relativo, lo Absoluto comparece por sí mismo. Aquí «relativo», como se verá, tiene el significado de «algo que guarda referencia a», y como también se verá, lo que guarda referencia a algo es su imagen o manifestación. Una vez que se ha eliminado la manifestación o la imagen para provocar la comparcencia del Absoluto, queda todavía el problema de recuperarla, justamente como relativa. Eso es un problema, porque como dice Hartmann en *La filosofía del idealismo alemán*, citando a Fichte, «uno de los dos, Dios o el hombre, debería extinguirse (en el otro): ahora bien, Dios no debería, pero el hombre no querría».

(43) v. KIERKEGAARD, S. *La enfermedad mortal*.

(44) FICHTE, J.G. *Das Wesen*, pp. 356-7.

(45) De nuevo en *Temor y temblor*.

(46). v. INCIARTE, F. *Transzendente Einbildungskraft zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus*, Bonn, H. Bouvier, 1970.

(47) FICHTE, J.G. *Das Wesen*. p. 427.

(48) FICHTE, J.G. WL 1804 X 90. Kierkegaard distingue en el *Post-Scriptum* entre el conocimiento objetivo y el subjetivo. El primero es aquél en el que se conoce sin más, y ya está, y no vincula a la subjetividad del sujeto cognoscente. El segundo es aquél cuyo aprendizaje exige una viva apropiación por parte de quien conoce, y en el que queda comprometida su sjetividad.

(49) SIEP, Ludwig. *Hegels Fichtekritik und die WL 1804*, Freiburg/Munich, Alber, 1970, p. 186.