

ESCEPTICISMO Y RAZÓN PRÁCTICA EN LA FILOSOFÍA DE J. G.  
FICHTE

SKEPTICISM AND PRACTICAL REASON IN THE PHILOSOPHY OF J. G.  
FICHTE

**Luciano Corsico**

Universidad Nacional de Lanús

Buenos Aires, Argentina

corsicoluciano@yahoo.com

Fecha de Recepción: 29 de septiembre de 2018

Fecha de aprobación: 24 de enero de 2019

**RESUMEN**

En el presente trabajo, mi objetivo es analizar los argumentos que utiliza J. G. Fichte en su refutación del escepticismo de E.G. Schulze y de S. Maimon. Mi hipótesis principal es que Fichte puede obtener un criterio racional satisfactorio para refutar al escepticismo, en la medida en que adopta la perspectiva de un primado de la razón práctica. La conexión entre la refutación del escepticismo y el primado de la razón práctica resulta mucho más evidente en los primeros escritos publicados por Fichte durante el período de Jena (1794-1799). En cierto sentido, la duda escéptica está basada en una actitud meramente teórica o contemplativa. Sin embargo, la filosofía de Fichte demuestra que existe en el hombre una tendencia originaria a la acción y a la transformación de la realidad según leyes racionales. El sujeto experimenta la realidad a través de un sentimiento provocado por algo que ofrece resistencia a su tendencia práctica y por lo tanto no puede mantener su actitud escéptica sin contradicción.

**Palabras clave:** escepticismo, teoría, razón práctica, filosofía trascendental

**ABSTRACT**

In this paper, I try to analyze the arguments used by J. G. Fichte in his refutation of the skepticism of E. G. Schulze and S. Maimon. My hypothesis is that Fichte can achieve a satisfactory rational criterion to refute the skepticism only insofar as he actually adopts the perspective of the primacy of practical reason. This connection between refutation of skepticism and primacy of practical reason can be seen quite clearly in the earliest writings published by Fichte during the period of Jena (1794-1799). In some sense, the skeptical doubts are based on a merely theoretical or contemplative attitude. However, as Fichte's philosophy demonstrates, the human beings possess an original tendency to act on the world and to transform the reality according to rational laws. The subject perceives reality by means of a feeling caused by something that offers resistance to his practical tendency and, therefore, he cannot maintain his skeptical position without contradiction.

**Keywords:** skepticism, theory, practical reason, transcendental philosophy



## 1. Introducción

La figura del escéptico más extremo, que es capaz de negar radicalmente la existencia del mundo objetivo fuera de sí mismo o la existencia de otros seres racionales semejantes a él, parece constituir una ficción inverosímil, pero fructífera y necesaria dentro del ámbito de la reflexión filosófica. Por un lado, es casi imposible que alguien pueda vivir de acuerdo con las premisas básicas de esa forma radical de escepticismo. Una reflexión sobre nuestra vida práctica elimina toda posible duda sobre la existencia real de cosas o individuos fuera de nosotros. Consecuentemente, es también imposible que nos enfrentemos en un diálogo real con un interlocutor de esa naturaleza. Sin embargo, la hipótesis de un virtual interlocutor capaz de poner en duda nuestras creencias más básicas y elementales ha desempeñado una función decisiva como motivo de inspiración para el trabajo de fundamentación filosófica. En sentido estricto, alguien que pretende ofrecer una fundamentación racional de nuestra conciencia, de nuestro conocimiento o de nuestras acciones debería ser capaz de responder al desafío de la duda escéptica, incluso en su forma más extrema y radical. Es decir, la filosofía debería refutar hasta el último argumento que permita negar razonablemente la existencia de un mundo externo o la existencia de otras personas, aun cuando ese argumento pueda considerarse en última instancia un absurdo, una impostura o una frágil hipótesis. Sin ese trabajo previo de refutación del escepticismo, la filosofía no puede elaborar ninguna propuesta teórica positiva y consistente.

Desde luego, existen también formas más moderadas del escepticismo. En efecto, el escepticismo puede comprenderse simplemente como una doctrina que niega la posibilidad de una fundamentación última de la ciencia y de la filosofía. Es posible que esta concepción débil o moderada del escepticismo haya tenido una mayor aceptación dentro de la larga tradición de nuestra cultura occidental. En el contexto más específico de la filosofía alemana, las principales figuras del escepticismo aparecen junto con la temprana recepción de la filosofía trascendental de Kant. Con algunas diferencias en su comprensión de los problemas, ciertos autores como Salomon Maimon y Gottlob Ernst Schulze presentaron serias objeciones escépticas al proyecto de fundamentación sistemática de la filosofía kantiana. Durante esa misma época, una de las versiones de la filosofía trascendental que mayores ataques recibió por parte del denominado *escepticismo crítico* fue el sistema de Karl Leonhard Reinhold. Con un notable rigor metódico, Reinhold pretendía ofrecer una deducción sistemática de los elementos de la filosofía trascendental kantiana, a partir de un primer principio fundamental. Desafortunadamente, la recepción de su proyecto no fue demasiado favorable entre sus contemporáneos. Frente a este panorama, Johann Gottlieb Fichte comenzó a elaborar su célebre Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*)<sup>1</sup>. La propuesta de Fichte consistía en una nueva versión sistemática de la filosofía de Kant, pero que fuera capaz de responder satisfactoriamente a los nuevos desafíos escépticos de la época. En este sentido, puede

<sup>1</sup> En el presente análisis se utilizan los textos incluidos en *J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth, H. Jacob, R. Schorky, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962, ss. Las referencias a esa edición serán consignadas siempre con la sigla GA, seguida por la indicación de la serie, el volumen y el número de página correspondiente. Cuando se introduzca una cita textual de la obra de Fichte, el texto en su idioma original será incluido en una nota a pie de página. En todos los casos, las traducciones pertenecen al autor del presente artículo.

decirse que el intento de refutar al escepticismo constituye uno de los motivos iniciales de la elaboración teórica de Fichte.

En las últimas décadas, han aparecido diversos artículos, estudios y trabajos monográficos sobre este tema (Stahl 2012, Ivaldo 2012, Schäfer 2012, Gabriel 2006, Fincham, 2000, Breazeale 1981). En efecto, la importancia del escepticismo dentro del proyecto de la filosofía fichteana no es una cuestión desconocida o ignorada por los especialistas. A pesar de todo, las perspectivas de interpretación no siempre son completamente adecuadas y suelen asignar un rol secundario al primado de la razón práctica en la filosofía de Fichte. En el presente trabajo, intento realizar una contribución a la comprensión de la estrategia fichteana de refutación del escepticismo, que incorpora también la dimensión práctica de su reflexión filosófica. Mi hipótesis principal es, más precisamente, que Fichte obtiene un criterio racional satisfactorio para refutar al escepticismo, en la medida en que adopta la perspectiva de un primado de la razón práctica. Este recurso a la razón práctica como instancia de resolución de los problemas planteados por el escepticismo resulta mucho más evidente en los primeros escritos publicados por Fichte durante el período de Jena (1794-1799). En aquellos escritos donde Fichte polemiza con el discurso escéptico de Maimon, la referencia a la dimensión práctica de la razón es clara y evidente. En el breve escrito de 1794 sobre Aenesidemus, la polémica de Fichte con Schulze sobre la filosofía kantiana parece desarrollarse en un registro meramente teórico, aunque también pueden encontrarse allí numerosos indicios de una afirmación del primado de la razón práctica.

La exposición del tema estará dividida en tres secciones. En la primera sección, me ocuparé de analizar la estrategia argumentativa de Fichte en su refutación del escepticismo de Schulze (1). En la segunda sección, me ocuparé de analizar los argumentos que utiliza Fichte para enfrentar las objeciones escépticas de Maimon contra la filosofía de Kant y Reinhold (2). Finalmente, en la tercera sección, intentaré argumentar que la refutación fichteana del escepticismo resulta satisfactoria, precisamente porque se fundamenta en la perspectiva del uso práctico de la razón. En otras palabras, la instancia de resolución del desafío escéptico se encuentra en el ámbito de la acción y no del conocimiento. Las objeciones del escepticismo pueden considerarse válidas únicamente para la perspectiva de una razón teórica. En cambio, desde la perspectiva de un sujeto que actúa y asume la tendencia práctica de la razón, los desafíos planteados por el escepticismo a la filosofía trascendental carecen de un verdadero significado (3).

## 2. La refutación del escepticismo de Schulze

Como he señalado previamente en la introducción, es evidente que el objetivo de superar el desafío escéptico desempeña una función muy importante en la filosofía de Fichte<sup>2</sup>. Sin embargo, Fichte no se interesa por las formas más extremas, sino básicamente

<sup>2</sup> Como se ha sugerido en la introducción, la polémica de Fichte contra el escepticismo es mucho más evidente en sus primeros escritos. Efectivamente, el presente artículo se ocupará de analizar el enfoque que tenía Fichte sobre ese problema durante ese primer período de su producción filosófica. En realidad, ésa ha sido también la tendencia dominante de la literatura crítica sobre este tema. Sin embargo, existen también

por las versiones más moderadas del escepticismo. En su *Grundlage der gesammten der Wissenschaftslehre* (GWL) de 1794/95, Fichte establece una clara distinción entre el escepticismo dogmático y el escepticismo crítico. Sólo la segunda forma de escepticismo representa una verdadera contribución al progreso de la ciencia. Dice Fichte:

“El escepticismo, tal como se ha definido más arriba, no podría ser de ningún modo un sistema, puesto que él niega incluso la posibilidad de un sistema en general. Pero puede negarla sólo de forma sistemática. Por lo tanto, el escepticismo se contradice a sí mismo y es completamente contrario a la razón. Se ha cuidado ya de que eso sea también imposible por medio de la naturaleza del espíritu humano. Nunca alguien fue seriamente un escéptico de este tipo. Algo distinto es el escepticismo crítico, el de Hume, de Maimon, de Enesidemo, que descubre la insuficiencia de los fundamentos actuales, y precisamente por eso indica dónde se pueden encontrar fundamentos más sólidos. Por medio de este escepticismo gana sin dudas la ciencia, si bien no siempre en el contenido, pero con seguridad en la forma. Y se conocen mal los intereses de la ciencia, cuando se niega la correspondiente atención al escéptico perspicaz”<sup>3</sup>.

Como puede observarse en este pasaje, Fichte afirma que la forma extrema del escepticismo es absolutamente contraria a la razón <sup>4</sup>. Según Fichte, el dogmatismo que admite la existencia de una cosa en sí deriva en esta forma de escepticismo extremo. Frente a la pregunta por el fundamento de la cosa en sí como principio de su doctrina, sólo le quedan al dogmatismo dos alternativas: o bien debería contradecirse a sí mismo y admitir que existe un principio superior, o bien debería negar consecuentemente toda posible fundamentación de nuestro conocimiento. En este último caso, el dogmatismo terminaría por asumir la forma de un escepticismo radical. No obstante, existe otra forma más moderada de escepticismo que cumple una función crítica y resulta enormemente valiosa para el progreso del conocimiento. Por el primer tipo de escepticismo no es necesario preocuparse, dice Fichte, porque quizás nunca haya existido alguien que seriamente le haya otorgado su adhesión. En cambio, la segunda forma de escepticismo

algunos artículos y trabajos monográficos que se ocupan de la refutación fichteana del escepticismo durante el período de Berlín (1800-1814). En un artículo dedicado a esta cuestión, Berlino D'Alfonso advierte una clara estrategia contra el escepticismo en la WL de 1804. En este nuevo contexto, la estrategia argumentativa de Fichte se dirige fundamentalmente contra las consecuencias escépticas del pensamiento de Jacobi. A partir de una original combinación, Jacobi utiliza diversos argumentos de la tradición escéptica, realista y fideísta para cuestionar la capacidad teórica de la razón. La estrategia argumentativa de Fichte tiene que adaptarse de manera consecuente a esta nueva versión del escepticismo (D'Alfonso 2003, pp. 167-179).

3 Fichte, GA I/2, p. 280. “Der Skepticismus, so wie er oben bestimmt wird, würde gar kein System seyn: denn er läugnet ja die Möglichkeit eines Systems überhaupt. Aber diese kann er doch nur systematisch läugnen, mithin widerspricht er sich selbst und ist ganz vernunftwidrig. Es ist durch die Natur des menschlichen Geistes schon dafür gesorgt, dass er auch unmöglich ist. Noch nie war Jemand im Ernste ein solcher Skeptiker. Etwas anderes ist der kritische Skepticismus, der des Hume, des Maimon, des Aenesidemus, der die Unzulänglichkeit der bisherigen Gründe aufdeckt, und eben dadurch andeuter, wo haltbarere zu finden sind. Durch ihn gewinnt die Wissenschaft allemal, wenn auch nicht immer an Gehalte, doch sicher in der Form. Und man kennt die Vortheile der Wissenschaft schlecht, wenn man dem scharfsinnigen Skeptiker die gebührende Achtung versagt”.

4 Desde la perspectiva de la pragmática trascendental contemporánea, Wolfgang Kuhlmann ha señalado el carácter auto-contradictorio del escepticismo radical de un modo muy similar a Fichte en este pasaje de la GWL. Según Kuhlmann, el diagnóstico escéptico (según el cual, no puede haber en filosofía o en ciencia ninguna garantía así como tampoco ninguna certeza) tiene como reverso (*Kebrseite*) necesario el reconocimiento del propio diagnóstico escéptico y sus fundamentos. De manera paradójica, la desconfianza (*Mißtrauen*) escéptica frente a la posibilidad de la fundamentación del saber filosófico tiene como reverso necesario una confianza (*Vertrauen*) en el derecho a desconfiar y en los firmes fundamentos para desconfiar de la mencionada fundamentación. En otras palabras, no puede haber diagnóstico escéptico, si no se le concede alguna confianza; y a la inversa, no puede haber ninguna desconfianza, si no se confía en ese diagnóstico escéptico. Sólo en la medida en que se confía efectivamente en la desconfianza escéptica, puede esa desconfianza conmovier verdaderamente alguna certeza. Según la posición de Kuhlmann, entonces, el anverso (*Vorderseite*) y el reverso (*Kebrseite*) del discurso escéptico se encuentran unidos de forma indisoluble, de tal manera que el escepticismo universal más radical (*allzu radikale universale Skepsis*) se limita y se suprime a sí mismo. Desde luego, Kuhlmann advierte que no es posible comprender la clave de este movimiento argumentativo desde la habitual perspectiva de la reflexión teórica, sino únicamente desde la perspectiva de una “reflexión estricta” (*strikten Reflexion*), que constituye un rasgo esencial de la pragmática trascendental contemporánea (Kuhlmann 1985, pp. 41-42).

requiere ser discutida con mucha agudeza, precisamente porque señala que la ciencia actual no tiene todavía un fundamento sólido. En tanto tiene la pretensión de encontrar ese fundamento, la filosofía trascendental debe asumir consecuentemente el objetivo de alcanzar una refutación satisfactoria de este escepticismo crítico.

En efecto, este objetivo aparece de manera explícita en una reseña al *Aenesidemus* de Schulze, que Fichte publica en el año 1794. En ese breve escrito, Fichte parece concebir la posición de Schulze como una forma de escepticismo crítico o moderado, pero que requiere indudablemente ser refutado. Más exactamente, Fichte intenta demostrar allí que la filosofía crítica aún puede superar los ataques del escepticismo, en la medida en que estos últimos carecen de un verdadero fundamento. En su polémica con la posición de Schulze, Fichte comienza por admitir que la razón filosófica debe sus progresos a las dudas escépticas. Sin embargo, estas dudas no le permiten a la filosofía todavía alcanzar su máximo objetivo, que consiste en una fundamentación científica absolutamente cierta. Por el contrario, el escepticismo siempre se ha encargado de señalar el carácter incierto y precario de toda fundamentación filosófica a lo largo de las diversas épocas. Fichte pretende determinar entonces si el escepticismo de Schulze puede comprenderse como la más clara y definitiva exposición de las posibles objeciones escépticas contra la filosofía (Fichte GA I/2, pp. 41-42).

Como observa Fichte, el escepticismo representado por Schulze se dirige al mismo tiempo contra la *Elementar-Philosophie* de Reinhold y contra la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant, en la medida en que ambas representan un intento de fundamentación última de la filosofía. En el escrito reseñado por Fichte, Schulze presenta sus críticas escépticas bajo la forma de un intercambio epistolar entre Hermias (partidario de la filosofía crítica) y Aenesidemus (representante de la posición escéptica). La crítica escéptica de Aenesidemus a la filosofía de Reinhold tiene como punto de partida los siguientes presupuestos básicos: 1) Hay en nosotros representaciones, en las cuales aparecen diversas diferencias, como se encuentran también ciertas características en consideración de las cuales coinciden unas con otras. 2) La piedra de toque de todo lo verdadero es la lógica general. Todo razonamiento sobre los hechos sólo puede pretender exactitud en la medida en que coincide con las leyes de la lógica general (Schulze 1911, p. 34). Por ese motivo, Aenesidemus considera erróneo el intento de la filosofía crítica de buscar un fundamento epistémico superior a la lógica general y de explicar las determinaciones de los objetos a partir de la esencia de nuestra facultad representativa. Éste ha sido precisamente el error de Reinhold. En su escrito *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Reinhold afirmaba que la facultad representativa debe ser considerada como el principal objeto de estudio de la filosofía. Aunque no es posible una total identificación entre la representación y el conocimiento, no caben dudas de que todo conocimiento presupone una representación. En efecto, no toda representación de la mente humana puede considerarse un conocimiento. Algunas de esas representaciones pueden incluso ser imágenes alucinatorias o productos delirantes de la fantasía, que carecen de toda relevancia desde un punto de vista cognoscitivo. Sin embargo, es preciso reconocer que todo conocimiento se funda de manera necesaria en

alguna forma de representación. Por ese motivo, Reinhold atribuye a la representación una absoluta preponderancia como objeto de la investigación filosófica. Todo conocimiento humano se funda en la posibilidad básica de representar un objeto. Ciertas posiciones filosóficas pueden negar la posibilidad del conocimiento, pero ninguna puede negar la existencia de representaciones. Algunos idealistas dogmáticos pueden negar la existencia de objetos materiales, así como algunos solipsistas pueden negar la existencia de otras personas en el mundo exterior. Ninguno de ellos puede, sin embargo, negar la presencia de una representación en la conciencia, aun cuando no exista nada que corresponda a esa representación en la realidad objetiva. Ahora bien, alguien que admite la existencia de representaciones en la conciencia, tiene que admitir también la existencia de una facultad representativa. Reinhold considera entonces que la imposibilidad de negar la existencia de una facultad representativa en los hombres convierte a esta última en un objeto privilegiado de estudio para la filosofía trascendental (1795, p. 190).

Frente a este argumento de Reinhold, el escepticismo de Schulze presenta sus propias objeciones. Según Schulze, tenemos buenas razones para dudar de un conocimiento filosófico-trascendental que pretende explicar el conocimiento de los objetos a partir de un mero análisis de nuestras representaciones. De acuerdo con esta objeción escéptica, ninguna filosofía consigue superar el límite de la representación subjetiva y afirmar la existencia objetiva de una cosa. Es decir, entre el conocimiento y la realidad objetiva siempre se interpone una representación (virtualmente ilusoria) del propio sujeto. Por ese motivo, ni siquiera es posible afirmar con certeza la existencia de una facultad de representación en el alma humana. La existencia real de esa facultad en el interior del alma también podría ser algo meramente *representado* por el sujeto y no un conocimiento absolutamente cierto, como pretende la filosofía de Reinhold. Por su parte, Fichte considera que esta objeción de Schulze refleja un inadmisibles residuo dogmático en su escepticismo. Según Fichte, Schulze no alcanza a interpretar correctamente la filosofía trascendental de Reinhold. La facultad de representación, argumenta Fichte, no puede comprenderse nunca como una cosa que existe en el alma del hombre, independientemente de su capacidad de representar. Este intento de acceder a un conocimiento objetivo de la facultad representativa es completamente absurdo. La existencia de una representación sólo tiene sentido para un sujeto que ejerce efectivamente su facultad de representar. Todo entendimiento finito está encerrado en este círculo y quien pretende salirse de él no se comprende a sí mismo (Fichte, GA I/2, pp. 50-51).

Con el objetivo de criticar la filosofía de Kant, Aenesidemus se apoya también en el escepticismo de Hume, que describe a partir de cuatro premisas básicas: 1) todo lo que es conocido debe ser representado; 2) todo conocimiento que pretenda ser un conocimiento real debe relacionarse con cosas exteriores a él; 3) no hay ningún principio que nos permita saber algo de las cosas en sí mismas con independencia de nuestras representaciones; 4) el principio de causalidad no es apto para cumplir esta finalidad, y el principio de no-contradicción no es suficiente para fundamentarlo. En efecto, Fichte considera que este esquema muestra el carácter esencial de un sistema de pensamiento escéptico: paradójicamente, el escepticismo pretende encontrar un conocimiento cuya

posibilidad niega (Fichte GA I/2, pp. 51-52)<sup>5</sup>.

Según Aenesidemus, este sistema escéptico de pensamiento no puede ser refutado por la filosofía de Kant. En su *Kritik der reinen Vernunft*, Kant intenta demostrar que sólo podemos pensar (y no conocer) la estructura interna de nuestra alma (*Gemüth*) como fundamento de los juicios sintéticos. Sin embargo, Schulze considera que la filosofía kantiana admite también que el alma es el verdadero fundamento de nuestros juicios sintéticos y lo considera como algo realmente existente en sí. Según esta interpretación de Schulze, cuando Kant presupone que nuestra alma es el verdadero fundamento de nuestros juicios sintéticos, realiza ya de manera inadvertida la operación teórica de aplicar la categoría de causalidad a una realidad no-fenoménica y existente en sí misma. El alma humana se comprende entonces como una causa y los juicios sintéticos como su efecto. Schulze considera que esta operación representa un retroceso con respecto a las dudas escépticas ya planteadas por Hume. La filosofía kantiana habría cometido el error de convertir las determinaciones originarias del alma humana en el fundamento real de los juicios sintéticos a priori. En un principio, Kant pretende proporcionar una explicación del conocimiento que esté basado únicamente en el análisis de las distintas facultades de representación. La explicación kantiana de los juicios sintéticos a priori se deriva precisamente de un análisis de esas facultades necesarias para la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, Schulze observa que esas facultades sólo podemos pensarlas como facultades que existen realmente en el alma del hombre. Por ese motivo, estamos en condiciones de inferir también que Kant comprendía el alma como una causa o fundamento real de los juicios sintéticos a priori. Sin embargo, el alma humana no es un objeto perceptible de manera empírica y no puede entonces aplicarse a él la categoría de causalidad de forma legítima. En este sentido, Schulze cree descubrir una cierta inconsistencia en el núcleo de la filosofía kantiana. Esta última aceptaría de manera subrepticia ciertos presupuestos dogmáticos que el escepticismo de Hume ya había criticado de manera más consecuente (Schulze 1911, pp. 100-101).

Frente a esta observación crítica de Schulze, Fichte argumenta que la filosofía de Kant sólo considera el alma humana como un *fundamento lógico* de las formas sintéticas del juicio. Según Fichte, la filosofía kantiana únicamente afirma que estamos obligados a buscar reflexivamente un fundamento de estas formas y a referir ese fundamento al interior del alma humana. En este procedimiento reflexivo de búsqueda, sólo intentamos descubrir un principio de razón suficiente según su validez lógica. Al mismo tiempo, es preciso advertir que la filosofía de Kant sólo asigna a lo fundamentado (el pensamiento de las formas sintéticas del juicio) y su fundamento (el pensamiento como actividad del alma humana) exactamente el mismo status ontológico: ambos existen sólo como pensamientos. El fundamento lógico de un pensamiento se considera como su único

---

<sup>5</sup> En este contexto, Fichte afirma que no sólo puede refutarse el escepticismo de Hume, sino toda forma de escepticismo. Por ese motivo, no es necesario determinar si las cuatro premisas indicadas más arriba reproducen con exactitud el escepticismo de Hume. En todo caso, basta con afirmar que ellas forman parte de un sistema de pensamiento escéptico en general. Como señala Daniel Breazeale, Fichte considera que el escepticismo mantiene una permanente tensión entre una elevada idea del conocimiento real y una negación de toda posibilidad de acceder a él. En otras palabras, el escepticismo comienza con una definición muy estricta del saber y con una exigencia de conocimiento acorde a ella. A partir de allí, surge una duda sobre la posibilidad de alcanzar ese saber. El escéptico termina por convertir su duda en desesperación, porque no puede satisfacer nunca su exigencia originaria de conocimiento (Breazeale, 1993, pp. 7-19).

fundamento real. Este argumento de Fichte puede comprenderse claramente en el siguiente pasaje:

“Dice Kant: el alma es el fundamento de ciertas formas sintéticas del juicio. Aquí se presupone evidentemente que esas formas tienen que poseer un fundamento (...). Si se dice meramente que nosotros estamos obligados a buscar un fundamento de estas formas y a ponerlo en nuestra alma, como no se dice nada más, entonces se utiliza primero el principio de razón suficiente meramente en conformidad con su validez lógica. Pero, puesto que lo fundamentado por medio de ello sólo existe como pensamiento, entonces se debe decir que el fundamento lógico de un pensamiento es al mismo tiempo fundamento real o existencial de este pensamiento”<sup>6</sup>.

Según Fichte, cuando Schulze intenta pensar un origen distinto de las formas sintéticas del juicio, demuestra precisamente con ese intento que no ha comprendido correctamente la filosofía crítica de Kant. Frente al interlocutor de su diálogo epistolar, Aenesidemus sostiene, por ejemplo, que todo conocimiento puede proceder del influjo de objetos reales sobre el alma humana. Si las cosas en sí mismas son incognoscibles, entonces nadie puede estar seguro de cómo se comportan exactamente. Probablemente, sean estas cosas en sí las que producen en el alma del hombre las determinaciones del conocimiento. Fichte considera, en cambio, que todo este problema planteado por Aenesidemus surge a partir de un presupuesto erróneo, según el cual la filosofía podría operar un tránsito desde el interior del pensamiento al exterior (o a la inversa). Pero la función más importante de la filosofía crítica es precisamente demostrar que ese tránsito no resulta válido: todo lo que aparece en el alma humana tiene que explicarse a partir de elementos que también se encuentran en el alma. Un pensamiento tiene que explicarse a partir de otro pensamiento. La filosofía crítica muestra que no es posible salir de este círculo. Con respecto a esta última cuestión, afirma Fichte:

“Pero la cuestión es precisamente la de un pasaje de lo externo a lo interno, o a la inversa. Es precisamente tarea de la filosofía crítica mostrar que no necesitamos un pasaje; que todo lo que aparece en el alma tiene que concebirse y explicarse completamente a partir de sí mismo. No se le ha ocurrido a la filosofía crítica responder a una pregunta que, según ella, contradice la razón. Ella nos muestra el círculo del que no podemos salir, pero dentro del cual nos procura la más íntima conexión en todo nuestro conocimiento”<sup>7</sup>.

Fichte concluye entonces que el escepticismo siempre deja abierta la posibilidad de transgredir un principio fundamental de la filosofía crítica: el principio de la auto-posición

<sup>6</sup> Fichte, GA 1/2, p. 53. “Kant sage: das Gemüth ist der Grund gewisser synthetischer Urtheilsformen. Hier werde ja offenbar vorausgesetzt, daß jene Formen einen Grund haben müssen (...). Wenn bloss gesagt wird, wir sind genöthigt, einen Grund derselben aufzusuchen und denselben in unser Gemüth zu setzen, wie denn nichts weiter gesagt wird; so wird zuvörderst der Satz des Grundes bloss seiner logischen Gültigkeit nach gebraucht. Da aber das dadurch Begründete nur als Gedanke existirt, so sollte man meinen, der *logische* Grund eines Gedankens sey zugleich der *Real-* oder *Existential-*Grund dieses Gedankens”.

<sup>7</sup> Fichte, GA, 1/2, p. 55. “Aber die Frage ist ja eben von einem *Uebergange* von dem äußern zum innern, oder umgekehrt. Es ist ja eben das Geschäft der kritischen Philosophie, zu zeigen, daß wir eines Ueberganges nicht bedürfen; daß alles, was in unserm Gemüthe vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen ist. Es ist ihr nicht eingefallen, eine Frage zu beantworten, die, nach ihr, der Vernunft widerspricht. Sie zeigt uns den Zirkel, über den wir nicht hinausstreiten können; innerhalb desselben aber verschafft sie uns den innigsten Zusammenhang in unsrer ganzen Erkenntniß”.

del Yo. Schulze admite esta posibilidad, por ejemplo, cuando plantea la cuestión de si el alma como una cosa en sí puede considerarse el fundamento de nuestros conocimientos a priori. Todas las críticas de Schulze contra este presupuesto de la filosofía kantiana se fundan en la creencia de una existencia en sí del propio Yo. Fichte observa aquí que estas cuestiones no tienen sentido para la filosofía crítica: el Yo sólo existe para el propio Yo. En este sentido restrictivo, hay que interpretar el principio fundamental de la filosofía de Fichte en su *GWL* de 1794/95, según el cual Yo se pone a sí mismo. La filosofía crítica demuestra que esta auto-posición del Yo es un principio del conocimiento, que no puede ser superado por ninguno de nosotros. Antes de afirmar la existencia de un objeto, el sujeto tiene que afirmar su propia existencia. Es imposible pensar o conocer una cosa que tenga existencia o cualidades en sí misma con independencia de nuestra facultad de representación (Fichte *GA*, I/2, p. 57). La misma restricción crítica se aplica al conocimiento del alma propia bajo la forma de un Yo. Por lo tanto, el error básico del escepticismo consiste en exigir algo imposible para la mente humana, a saber, el pensamiento de un Yo en sí mismo o de una cosa independiente de cualquier facultad de representación.

### 3. La refutación del escepticismo de Maimon

La filosofía de Fichte se presenta nuevamente como un intento de refutar el escepticismo en un escrito titulado *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* de 1794. En ese texto, es posible advertir que Fichte concibe desde un principio su filosofía como un intento por enfrentar las nuevas formas del escepticismo<sup>8</sup>. Dice Fichte:

“Por la lectura de los nuevos escépticos, en particular del *Enesidemo* y de los excelentes escritos de Maimon, el autor de este tratado quedó enteramente convencido de una cosa que ya previamente le había resultado sumamente probable: que la filosofía, incluso por medio de los más recientes esfuerzos de los hombres más perspicaces, no se ha elevado aún al rango de una ciencia evidente. El autor creyó haber encontrado el motivo de esto y haber descubierto un fácil camino para satisfacer completamente todas aquellas exigencias muy bien fundamentadas de los escépticos a la filosofía crítica, y para unificar así el sistema dogmático y el crítico en general en sus beligerantes pretensiones, así como fueron unificadas por medio de la filosofía crítica las beligerantes pretensiones de los distintos sistemas dogmáticos”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Según Isabelle Thomas-Fogiel, la filosofía de Fichte puede ser interpretada como el resultado de un riguroso método de argumentación que anticipa las características básicas del modelo contemporáneo de argumentación trascendental propuesto por la filosofía analítica en el siglo XX. La elaboración de este nuevo método de argumentación por parte de Fichte habría surgido históricamente como una respuesta al nuevo escepticismo crítico de Schulze (Thomas-Fogiel, I, 2003, pp. 493-498).

<sup>9</sup> Fichte, *GA* I/2, p. 109. “Der Verfasser dieser Abhandlung wurde durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des *Aenesidemus* und der vortrefflichen *Maimonschen* Schriften völlig von dem überzeugt, was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war: daß die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei. Er glaubte den Grund davon gefunden, und einen leichten Weg entdeckt zu haben, alle jene gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie vollkommen zu befriedigen; und das dogmatische und kritische System überhaupt in ihren streitenden Ansprüchen so zu

En este pasaje, Fichte reconoce que su filosofía debe enfrentar no sólo las críticas escépticas de Schulze, sino también los problemas planteados por el escépticismo de Solomon Maimon. Al igual que Schulze, Maimon cuestiona la validez del sistema filosófico de Reinhold. En su *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* de 1794, las críticas de Maimon se dirigen principalmente al intento de buscar una conexión entre la facultad de representación y una realidad en sí. Más precisamente, Maimon sostiene que la investigación de la filosofía trascendental de Reinhold (o cualquier investigación de este tipo) debería limitarse sólo a analizar aquellos elementos que están presupuestos en toda representación como su condición de posibilidad. Es decir, la filosofía trascendental tiene que ocuparse solamente de las condiciones de la representación como tal y no de sus características o contenidos particulares. Según Maimon, las representaciones de causalidad o fuerza pertenecen al ámbito de la investigación metafísica propiamente dicha. Sin embargo, la posibilidad de esa metafísica como *philosophia prima* requiere una previa investigación sobre la posibilidad y el alcance de nuestras facultades de conocimiento. Antes de hablar directamente sobre la relación causal entre los objetos del mundo externo, es preciso analizar primero nuestra propia facultad de representación. Ninguna cosa representada puede ingresar en la conciencia, sin el previo ejercicio de la facultad de representación. En este sentido, la facultad de la representación constituye un fundamento de posibilidad (*Grund der Möglichkeit*) de la cosa representada y, por ese motivo, esa facultad requiere ser investigada con anterioridad a cualquier forma de conocimiento más específico (Maimon 1912, p. 302).

De esta manera, Maimon rechaza el intento de trascender los límites de una investigación crítica sobre la facultad de representación. Más precisamente, Maimon niega la capacidad de la investigación filosófica para establecer una conexión epistemológicamente relevante entre esa facultad y una cosa en sí exterior a ella<sup>10</sup>. En su escrito titulado *Versuch über die Transcendentalphilosophie* del año 1790, Maimon ya había establecido la imposibilidad de resolver el problema de la existencia de una cosa en sí, y había trazado el límite crítico de una investigación filosófica, que sólo debe tener como objeto de análisis la propia representación. Por ejemplo, no es posible saber si la materia de la intuición sensible proviene de una cosa existente fuera del sujeto que conoce. Por un lado, nadie puede percibir directamente si existe una relación de causa-efecto entre una cosa en sí y la serie de nuestras representaciones subjetivas. Por otro lado, siempre es incierta la inferencia de una causa a partir de su efecto. Por lo tanto, nunca puedo estar autorizado a inferir la existencia de una cosa en sí a partir de la existencia de representaciones en la mente que comprendo como supuestos efectos suyos. La investigación de la filosofía trascendental debe renunciar consecuentemente a explicar

---

vereinigen, wie durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind".

10 Según Maimon, la diferencia entre la filosofía crítica y el dogmatismo reside en la renuncia a ofrecer una explicación causal-noumenal del origen de nuestro conocimiento. Desde un punto de vista dogmático, el conocimiento es el resultado de una determinación causal de las cosas en sí mismas sobre nuestro propio espíritu. Desde un punto de vista crítico, en cambio, el concepto de una cosa en sí resulta irrelevante para explicar causalmente la representación de un objeto, pero también para fundamentar el uso de la facultad de representación por parte del sujeto de conocimiento. En este sentido, el uso de la facultad de la representación puede ser analizado sin recurrir a un objeto exterior, que la justifique o la fundamente. Puede advertirse entonces un claro rechazo del concepto de cosa en sí en el pensamiento escéptico de Maimon y, en este aspecto, también una cierta relación con el idealismo de Fichte. Ahora bien, Maimon no está tan interesado en un total rechazo de la cosa en sí, o en una reducción de lo empírico a lo ideal, sino más bien en cuestionar el sentido de la doctrina de la cosa en sí como substrato de los fenómenos. Es decir, Maimon no considera que sea necesario sostener un noumenalismo causal o substancial para explicar la necesidad de nuestro conocimiento objetivo. Según Maimon, esta forma de realismo metafísico es irrelevante para la epistemología (Hoyos 2001, pp. 326-327).

las causas reales de la representación. Un idealista trascendental debería afirmar que tanto la materia de las intuiciones como sus formas (espacio y tiempo) están meramente en nosotros. Aunque puede haber cosas fuera de nosotros, nunca podemos estar seguros de su existencia (Maimon 1790, pp. 202-204).

La crítica escéptica de Maimon exhorta al filósofo trascendental a renunciar al concepto de una realidad independiente de la representación como algo irrelevante desde un punto de vista epistemológico. En su intento de elaborar un sistema definitivo de la filosofía trascendental, Fichte también tiene la obligación de responder a este desafío escéptico. Como podrá verse a continuación, la respuesta al problema planteado por Maimon refleja con mucha claridad la función de la razón práctica dentro de la estrategia argumentativa de Fichte. En primera instancia, ambos parecen compartir una premisa básica: una realidad existente en sí misma, pero que no puede ser representada, no cumple ninguna función significativa para el conocimiento teórico. En este sentido, Fichte rechaza consecuentemente todo posible concepto de una cosa en sí. Sin embargo, Fichte observa que la relación con una realidad existente más allá de la representación puede tener todavía un significado práctico. El escepticismo de Maimon sólo puede cuestionar con validez la existencia de una realidad independiente del sujeto en el ámbito de una fundamentación del conocimiento teórico. Pero, aunque esta realidad no pueda ser representada inmediatamente en una teoría, puede ser “sentida” (*gefühlt*) ante una tendencia práctica. Dice Fichte:

“La verdadera pelea que prevalece entre ambos, y en la cual los escépticos se han batido con derecho al lado de los dogmáticos y junto con ellos al lado del sano entendimiento humano, el cual habría que tener muy en cuenta, no realmente como juez, sino como un testigo que hay que interrogar según los artículos de la ley, podría ser perfectamente la pelea de la relación de nuestro conocimiento con una cosa en sí; y la pelea podría llegar a ser perfectamente decidida a través de una futura doctrina de la ciencia, una doctrina de que nuestro conocimiento no se conecta de inmediato con la cosa en sí por medio de la representación, pero que sin dudas se conecta mediatamente con ella a través del sentimiento; de que las cosas son sin embargo representadas meramente como fenómenos, pero que son sentidas como cosas en sí; de que no sería posible en modo alguno una representación sin sentimiento”<sup>11</sup>.

De esta manera, la filosofía de Fichte pretende resolver la vieja discusión entre dogmáticos y escépticos sobre el problema de la cosa en sí. Como puede observarse en el pasaje citado, la WL pretende resolver esa discusión desde un punto de vista práctico, según el cual sólo es relevante la relación directa que el sujeto mantiene con la realidad a través del sentimiento. Es preciso admitir que, en este contexto, el uso del término «sentimiento» (*Gefühl*) por parte de Fichte puede resultar desconcertante, debido a que

11 Fichte, GA I/2, p. 109. “Der eigentliche Streit, der zwischen beiden obwaltet, und in welchem die Skeptiker sich mit Recht auf die Seite der Dogmatiker, und mit ihnen des gesunden Menschenverstandes, der zwar nicht als Richter, aber als ein nach Artikeln zu vernehmender Zeuge gar sehr in Betrachtung kömmt, geschlagen haben, dürfte wohl der über *den Zusammenhang unserer Erkenntniß mit einem Dinge an sich* seyn; und der Streit dürfte durch eine künftige Wissenschaftslehre wohl dahin entschieden werden, daß unsere Erkenntniß zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das *Gefühl* mit dem Dinge an sich zusammenhänge; daß die Dinge allerdings bloß *als Erscheinungen* vorgestellt, daß sie aber *als Dinge an sich gefühlt* werden; daß ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich seyn würde”.

posee aquí un significado técnico-filosófico muy preciso, pero no demasiado conocido fuera del ámbito específico del Romanticismo y del Idealismo Alemán. Fichte entiende por sentimiento una experiencia de contacto directo e inmediato con una realidad exterior, que tiene un carácter previo al uso del entendimiento<sup>12</sup>. Considerando este significado, se puede entonces afirmar que la Doctrina de la Ciencia o *Wissenschaftslehre* (WL) sólo requiere comprender la realidad a partir de un sentimiento de resistencia frente a la tendencia práctica del Yo. Desde luego, ese sentimiento sólo es posible cuando se experimenta un choque (*Anstoß*) con la realidad a partir de una previa tendencia a la acción y a la transformación de esa realidad<sup>13</sup>. Sin esa tendencia previa que expresa el interés práctico del Yo, toda representación sería un acto vano o estéril de la razón humana. Por ese motivo, puede decirse que Fichte no sólo critica el escepticismo por sus presupuestos teóricos, sino fundamentalmente por sus consecuencias prácticas. La crítica escéptica de Maimon al concepto de una cosa en sí es legítima y puede ser considerada como una contribución puramente teórica, pero no tiene ningún significado práctico<sup>14</sup>.

Esta estrategia argumentativa de Fichte contra el escepticismo de Maimon es utilizada también en el texto de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) de 1794/95. Fichte observa allí que el escepticismo de Maimon pretende resolver en términos puramente teóricos el problema del uso legítimo de la categoría de realidad. En otras palabras, Maimon se ocupa ante todo de la relación que podría existir entre esa categoría del entendimiento humano y una realidad en sí misma. Por su parte, Fichte sugiere que la categoría de realidad no puede justificarse por su significado teórico, sino por su significado esencialmente práctico. Como señalé más arriba, la filosofía de Fichte comprende la realidad como aquello que el sujeto siente (y no meramente representa) como una resistencia a su originaria tendencia práctica. El sujeto se piensa originariamente a sí mismo como alguien que tiene la exigencia de actuar y encuentra la realidad como un obstáculo para el cumplimiento de esa exigencia. Por ese motivo, Fichte considera que el derecho a usar la categoría de realidad, no puede derivarse de un principio teórico, sino de un principio práctico, a saber, la absoluta auto-posición del Yo. Dice Fichte:

12 Sobre el significado del sentimiento, se pueden consultar diversos artículos y trabajos monográficos publicados en las últimas décadas (Lohmann 2004; Looock 1997, pp. 219-237; López-Domínguez 1997, pp. 209-218).

13 El lector puede advertir que el término «choque» (*Anstoß*) pertenece también al lenguaje técnico de la filosofía fichteana y desempeña una función central en la deducción de la representación. Fichte utiliza allí el concepto de choque para referirse al encuentro fáctico entre el Yo y el No-Yo. En otras palabras, cuando el Yo se encuentra con un hecho real se produce una especie de choque entre ambos. Sin embargo, Fichte también aclara que el concepto de choque no debe interpretarse en un sentido realista. Es decir, este choque no debe interpretarse como una presión exterior o como un impacto que el Yo recibe desde afuera, sin su intervención. Es cierto que el choque no es meramente puesto por el Yo. Por un lado, ese choque indica la presencia de una facticidad exterior a él. Pero, por otro lado, el Yo sólo puede experimentarlo como un choque en la medida en que realiza una acción. En otras palabras, a partir de un choque con la realidad fáctica, el Yo se determina a sí mismo como un sujeto cognoscente. Sin esa auto-determinación, tampoco hay representación del objeto (Fichte, GA I/2, 356). Para un análisis más exhaustivo del concepto de choque, se pueden consultar diversos artículos que se ocupan del tema de forma más específica (Soller 1997, pp. 175-189; Rivera de Rosales 1999, pp. 167-190; Eidam 1997, pp. 191-208).

14 Daniel Breazeale observa que las objeciones de Fichte contra las consecuencias prácticas del escepticismo son básicamente tres: 1) el escepticismo es nocivo desde un punto de vista práctico, porque la duda teórica perturba la serenidad interior del espíritu e impide la acción externa; 2) si, por el contrario, la duda escéptica sobre la verdad del conocimiento teórico, no afecta las acciones del sujeto en su vida cotidiana, entonces eso significa que el escepticismo carece de importancia práctica; 3) pero, si en cambio el escepticismo tiene alguna consecuencia para la vida práctica, no puede ser otra que la de conducir a un estado de completa pasividad. A pesar de que tiene algunas ventajas frente a la posición dogmática, el escepticismo conduce igualmente a elaborar una imagen pasiva del espíritu. Esta pasividad práctica se encuentra en una contradicción directa con el carácter activo e interesado de la vida humana (Breazeale 1993, pp. 12-14).

“El escepticismo de Maimon se basa finalmente en la pregunta sobre nuestra autorización a aplicar la categoría de realidad. Esta autorización no puede derivarse de otra, sino que estamos autorizados sin más a la aplicación de esta categoría. Mejor dicho, a partir de ella tendrían que deducirse todas las demás autorizaciones posibles; e incluso el escepticismo de Maimon la presupone sin notarlo, en tanto reconoce la corrección de la lógica general. Pero se puede indicar algo de lo cual se deducen incluso todas las categorías: el Yo, como sujeto absoluto”<sup>15</sup>.

Como puede verse en el pasaje citado aquí, Fichte afirma que el escepticismo de Maimon se caracteriza por su intento de cuestionar nuestra autorización a utilizar la categoría de realidad en el ámbito del conocimiento. Esta duda escéptica se fundamenta en la imposibilidad de demostrar una total adecuación entre nuestras estructuras subjetivas de conocimiento y un mundo real de objetos fuera de nosotros. Según la posición de Maimon, la filosofía crítica no puede demostrar la realidad del mundo externo, y consecuentemente tampoco puede justificar nuestro derecho a emplear la categoría de realidad. A este planteo escéptico, Fichte responde que la categoría de realidad se fundamenta en la auto-posición del Yo absoluto. En la parte práctica de su *GWL* de 1794/95, Fichte muestra que esta auto-posición del Yo representa verdaderamente la exigencia práctica de actuar sin determinaciones externas y transformar la realidad del No-Yo. Por ese motivo, puede decirse que la respuesta de Fichte al escepticismo de Maimon se apoya en el significado práctico de la categoría de realidad. El Yo descubre la realidad como un obstáculo para el cumplimiento de su exigencia práctica y como un límite fáctico para sus propias acciones. En otras palabras, el Yo sólo descubre una realidad, cuando *siente* una resistencia que se opone a su auto-determinación originaria y a su correspondiente tendencia a actuar. Nadie descubre la realidad como resultado de una simple contemplación teórica, sino que la experimenta originariamente como un sentimiento de limitación de sus propios intereses prácticos.

#### 4. Idealismo, escepticismo y razón práctica

Como he intentado mostrar en las dos secciones anteriores, la búsqueda de una respuesta satisfactoria al desafío escéptico constituye uno de los objetivos fundamentales en la elaboración sistemática de la Doctrina de la Ciencia o *Wissenschaftslehre* (WL). La forma sistemática de la filosofía fichteana obedece precisamente a este intento de alcanzar una refutación satisfactoria del escepticismo. La WL debe superar todas las dudas escépticas y debe fundamentarse como un sistema de verdades necesarias a priori, edificado sobre la base de un único principio fundamental, incondicionado

<sup>15</sup> Fichte, *GA* I/2, pp. 261-262. «Der Maimonsche Skepticismus gründet sich zuletzt auf die Frage über unsre Befugniß zur Anwendung der Kategorie der Realität. Diese Befugniß lässt sich aus keiner andern ableiten, sondern wir sind dazu schlechthin befugt. Vielmehr müssen aus ihr alle möglichen übrigen abgeleitet werden; und selbst der Maimonsche Skepticismus setzt sie unvermerkt voraus, indem er die Richtigkeit der allgemeinen Logik anerkennt. Aber es lässt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich, als absolutes Subjekt».

y absolutamente cierto<sup>16</sup>. Si Fichte hubiese aceptado de manera definitiva las críticas escépticas, debería haber renunciado consecuentemente a la construcción de un sistema filosófico fundamentado en un principio universalmente válido. En lugar de esa renuncia, los escritos que pertenecen al período de su estada en la Universidad de Jena (1794-1799) manifiestan con mucha claridad un esfuerzo por alcanzar una elaboración sistemática de su filosofía. Este esfuerzo puede observarse en los principales escritos publicados por Fichte, tales como *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794/95), *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796/97), *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), pero también en los textos manuscritos de sus lecciones sobre la *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798/99).

Sin embargo, tampoco puede sostenerse que el rechazo de Fichte por el escépticismo fuese total. Incluso puede decirse que Fichte mantuvo una adhesión parcial o moderada a la perspectiva del escépticismo y otorgó una validez relativa a las críticas escépticas, frente a determinados sistemas filosóficos concretos. Por ejemplo, Fichte admite algunas críticas de Schulze al sistema filosófico de Reinhold. Ambos coinciden en afirmar que el principio de conciencia de Reinhold no puede determinarse completamente por sí mismo. De acuerdo con el mencionado principio, los propios conceptos de sujeto y objeto sólo pueden ser determinados en relación con la representación. Por lo tanto, Reinhold debería haber explicado de manera satisfactoria todas estas distinciones y relaciones que se producen en el ámbito de la representación. Pero Reinhold no ofrece esta explicación, sino que expresa siempre de un modo muy ambiguo el vínculo entre la representación, el sujeto y el objeto. En este punto, Fichte está plenamente de acuerdo con Schulze (Fichte GA I/2, pp. 44-45). En cualquier caso, queda siempre claro que la adhesión de Fichte al escépticismo nunca se hace sin reservas. Fichte nunca estuvo dispuesto a conceder una validez absoluta a las objeciones escépticas de sus contemporáneos contra el proyecto de un sistema de filosofía trascendental, en tanto esas objeciones pretendían negar a la filosofía toda posibilidad de fundamentarse en un principio completamente cierto e indubitable.

Como he anticipado en la introducción de este artículo, la estrategia fundamental de Fichte contra el escépticismo reside en su afirmación de un primado de la razón práctica. Inspirado por la lectura de la filosofía kantiana, Fichte radicalizó el motivo de un primado de la razón práctica y lo llevó hasta sus últimas consecuencias<sup>17</sup>. Este cambio de enfoque con respecto a la esencia de la razón humana, le permite a Fichte

---

16 Según Richard Fincham, es necesario considerar la elaboración de la WL como resultado de un proceso en el que Fichte intenta siempre defender los sistemas de Kant y Reinhold frente a los ataques escépticos de Schulze. Fincham observa que incluso las características más particulares de la filosofía fichteana parecen derivar de este intento por enfrentar las críticas escépticas a la filosofía trascendental. Por ejemplo, el primer principio de la WL parece surgir precisamente como una respuesta a la crítica que Schulze dirige contra el principio de conciencia de la filosofía de Reinhold. De la misma manera, el esfuerzo de Fichte por explicar todas las relaciones entre el Yo y una realidad externa a él en términos siempre relativos a la actividad del Yo parece derivar igualmente de la crítica de Schulze al contradictorio recurso a una cosa en sí por parte del idealismo trascendental (Fincham 2005, pp. 306-307).

17 El primado de la razón práctica puede considerarse una de las características distintivas de la filosofía trascendental propuesta inicialmente por Kant. En su *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Kant afirma claramente un primado de la razón práctica sobre la razón teórica. Según Kant, a cada facultad del espíritu puede atribuirse un interés que promueve su ejercicio. El interés del uso teórico de la razón consiste en el conocimiento de objetos fundado en principios supremos a priori. Por su parte, el interés del uso práctico de la razón consiste en la determinación de la voluntad con respecto a un fin último. Por primado de la razón práctica Kant entiende precisamente la preponderancia de este último interés práctico de la razón, así como la correspondiente subordinación de la razón teórica a ese interés (Kant., AA V, 119-121).

elaborar una novedosa propuesta que se dirige al mismo tiempo contra el escepticismo crítico de Maimon o de Schulze y contra el sistema filosófico-trascendental de Reinhold. Todos estos autores comparten un mismo defecto básico, que consiste en sostener que la filosofía debería adoptar el concepto de la representación como su principio supremo. Desde un comienzo, Fichte cuestiona esta desafortunada coincidencia entre el filósofo crítico y sus adversarios escépticos. Según Fichte, el concepto de representación no es un concepto supremo, sino que únicamente permite explicar de forma unilateral el uso de la razón. El saber teórico es un aspecto importante, pero parcial y secundario de la razón humana. Desde la perspectiva de Fichte, el interés práctico de la razón tiene un carácter originario y se expresa en el sujeto como una tendencia espontánea a transformar la realidad a través de la acción. Por ese motivo, el sistema de la filosofía trascendental no debería fundamentarse en la representación, sino en un principio superior que permitiera comprender también esta dimensión práctica de nuestra racionalidad. Para referirse a este nuevo principio fundamental de la filosofía, Fichte crea el término *Thathandlung*, que puede ser traducido al español como «acción-hecho»<sup>18</sup>. Este término aparece ya en su reseña al *Aenesidemus*, precisamente en el contexto de una crítica contra Reinhold y más específicamente contra la adopción del principio de la conciencia como un principio supremo de la filosofía. Según Fichte, este principio sólo puede expresar un hecho (*Thatsache*) de la conciencia, pero no puede establecerse como un principio supremo de un sistema de filosofía trascendental (Fichte, GA I/2, p. 46).

En definitiva, Fichte considera que la filosofía trascendental debe fundamentarse en un único principio, que no refleje únicamente la dimensión teórica de la razón, sino su originaria dimensión práctica. El mencionado concepto de «acción-hecho» reúne las características necesarias para cumplir esa función de primer principio de todo el saber humano (teórico y práctico). Este principio adquiere una formulación muy precisa en el primer párrafo (§ 1) de su *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/95 (Fichte GA I/2, pp. 255-261). Fichte se esfuerza desde un comienzo por destacar el carácter activo y práctico de este primer principio del saber humano. El fundamento de un sistema de filosofía no puede ser comprendido como un simple contenido de nuestra facultad representativa. La filosofía trascendental debe referirse desde su misma fundamentación a esa actividad originaria que hace posible toda representación. Para referirse al sujeto en el nivel trascendental de la reflexión, Fichte utiliza el término Yo (*Ich*), mientras que todo aquello que se opone al Yo como una realidad externa recibe el nombre de No-Yo (*Nicht-Ich*). El primer principio de todo saber humano es un Yo absoluto, que se pone a sí mismo. Dice Fichte:

<sup>18</sup> Puede decirse que el término *Thathandlung* es un neologismo creado por Fichte que no sólo enriquece el idioma alemán, sino también el vocabulario técnico de la filosofía. Existen muchos intentos de traducir ese neologismo al español, aunque todos resultan ciertamente problemáticos. En el presente artículo, he decidido traducirlo por medio de la expresión «acción-hecho», porque ella comunica de manera más directa y evidente la coincidencia entre la acción (*Handlung*) y el hecho (*That*) en el principio fundamental de la WL. Juan Cruz Cruz, en cambio, ha preferido traducir *Thathandlung* como «autogénesis». Según Juan Cruz Cruz, esa traducción puede justificarse sobre la base de algunas indicaciones ofrecidas por el propio Fichte en la conferencia XIII de su *Wissenschaftslehre* de 1804, donde identifica el vocablo alemán *Thathandlung* con la palabra griega *genesis*. Según Juan Cruz Cruz, además, el prefijo castellano «auto» especifica el carácter reflexivo de esta acción originaria (Fichte 1975, p. 13). Colomer, por su parte, traduce *Thathandlung* como «acción real» (Colomer 1995). Félix Duque, en cambio, recomienda traducir *Thathandlung* como «acción de hecho», destacando la connotación moral de *Handlung*. Sin embargo, Duque admite que todo neologismo presupone ciertas dificultades de traducción, que siempre son difíciles de evitar (Duque 1998, pp. 209-210).

“Por lo tanto, el ponerse del Yo a sí mismo es la pura actividad del Yo. El Yo se pone a sí mismo y es por este mero ponerse a sí mismo; y viceversa: el Yo es, y pone su ser, por su mero ser. El Yo es simultáneamente el actuante y el producto de la acción, lo activo y lo que se produce por la actividad; acción y hecho son uno y lo mismo; y por esto Yo soy es la expresión de una acción-hecho”<sup>19</sup>.

Para evitar toda posible identificación entre el idealismo dogmático y el idealismo trascendental de Fichte es necesario interpretar este pasaje de la GWL de 1794/95 en un sentido estrictamente normativo. Es decir, Fichte no afirma que el Yo produce o crea efectivamente toda la realidad, sino que debería hacerlo. En este sentido, el principio de la auto-posición del Yo debe entenderse como una exigencia moral de la razón humana. De acuerdo con esta exigencia, el Yo debe comprender en sí mismo toda realidad e identificarse con ella. Dicho con otras palabras, el Yo debe imponerle a la realidad sus propias leyes, de manera que esa realidad aparezca como un puro resultado de su propia actividad. De este modo, Fichte no afirma que la realidad sea ya totalmente idéntica al Yo absoluto o que se ajuste plenamente a los principios de la razón. Si fuera así, el mundo se organizaría enteramente según los principios de la moralidad o del derecho: los hombres nunca actuarían de manera inmoral ni cometerían injusticia contra sus semejantes. Fichte afirma únicamente que la coincidencia entre Yo y No-Yo es una exigencia práctica de la razón. Por ese motivo, también intenta establecer una clara distinción entre el Yo empírico y el Yo absoluto que opera como primer principio de su filosofía. El Yo absoluto es únicamente un ideal de la razón, no un sujeto real que pueda encontrarse en la experiencia. El sujeto empírico nunca posee las características de ese ideal, porque está limitado por una realidad exterior a él. Ahora bien, aunque ese sujeto empírico no pueda satisfacer inmediatamente la exigencia de comprender en sí mismo toda la realidad, siempre debe actuar en virtud de esa exigencia. La absoluta auto-posición del Yo como primer principio de la WL representa entonces el imperativo moral de someter toda realidad objetiva a los principios de la racionalidad. De acuerdo con esta exigencia, el sujeto de la acción debe hacer el esfuerzo de transformar todo No-Yo en un Yo absoluto.

En la parte práctica de su GWL de 1794/95, Fichte explica con mucha claridad este significado del Yo absoluto, como un concepto que representa en verdad la exigencia racional de hacer coincidir la realidad del mundo externo (No-Yo) con el ideal ético del propio sujeto (Yo). Como ya he señalado, el principio de un Yo absoluto expresa una demanda o exigencia (*Forderung*) de la razón práctica, en virtud de la cual toda la realidad debería ser absolutamente puesta por el Yo. Según Fichte, la WL es el primer sistema filosófico que no sólo postula, sino que además deduce este carácter esencialmente práctico de la razón. Desde luego, esta deducción tiene que resultar satisfactoria también para la razón teórica, que no debe ser rechazada o excluida simplemente a través de un decreto arbitrario. Para evitar este rechazo arbitrario, la deducción fichteana tiene que

19 Fichte, GA I/2, p. 259. “Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines bloßen Seyns. Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung.”

demostrar que la razón misma no podría ser teórica, si no fuera también originariamente práctica. Fichte quiere probar entonces que no es posible ninguna inteligencia en el hombre, si no hay en él una facultad práctica. En esa razón práctica se fundamenta finalmente la posibilidad de toda representación. Dicho con otras palabras, si no existe una tendencia (*Streben*) práctica en el Yo, no es posible en general ningún objeto representado (Fichte GA I/2, p. 399).

De esta manera, Fichte pretende evitar que la razón teórica sea simplemente rechazada o eliminada de manera arbitraria. Por el contrario, la estrategia de Fichte consiste en mostrar que esta razón teórica se fundamenta en la razón práctica, y que no es posible sin esta última. En su complejo procedimiento de argumentación, Fichte utiliza el primado de la razón práctica para fundamentar la validez objetiva del conocimiento teórico. Un ejemplo de esta estrategia de fundamentación puede observarse también al comienzo de su GWL de 1794/95. Fichte intenta demostrar allí la insuficiencia de un principio lógico-formal como fundamento de un sistema total de la razón. La proposición « $A = A$ » expresa una regla formal para el juicio, pero no hace ninguna referencia al propio acto de juzgar. A pesar de ello, cualquiera de nosotros tiene que admitir que el principio « $A = A$ » sólo puede concebirse como una regla válida para la acción subjetiva de formular un juicio. Según la conciencia empírica, el juicio es una de las distintas acciones posibles del Yo. En otras palabras, el acto de emitir un juicio que cumple con las leyes de la lógica general es siempre realizado por un sujeto. Por ese motivo, Fichte puede sostener que la identidad formal del principio « $A = A$ » se fundamenta finalmente en la identidad del principio trascendental « $Yo = Yo$ ». Pero si se abstrae de sus condiciones empíricas y se reflexiona sobre su significado trascendental, la actividad pura del Yo sólo consiste en ponerse a sí mismo (Fichte, GA I/2, 255-261). Como he indicado más arriba, Fichte se refiere a esta actividad de ponerse a sí mismo como una exigencia de la razón práctica. En otras palabras, Fichte demuestra de este modo que incluso la proposición « $A = A$ » tiene como fundamento un imperativo de la razón práctica. La validez del conocimiento teórico está basada entonces en un presupuesto práctico-normativo, que consiste en la absoluta auto-posición del Yo.

## 5. Conclusiones

A partir del análisis realizado en el presente artículo, puede comprenderse con mayor claridad que Fichte haya adoptado el primado kantiano de la razón práctica como un criterio para examinar y eventualmente refutar las posiciones del escepticismo. Las críticas del escepticismo son válidas, cuando se considera únicamente el uso teórico de la razón. En cierto sentido, el escepticismo de Schulze y de Maimon señalan contradicciones en la filosofía trascendental, de acuerdo con los criterios epistemológicos que esta última establece para toda forma de conocimiento. En efecto, si el sujeto sólo tuviera una relación meramente contemplativa o teórica con el mundo, sería muy difícil superar el desafío escéptico dentro de los presupuestos de la filosofía trascendental. La conciencia sólo puede mantener una relación con la realidad a través de la representación.

Si se admite este presupuesto, la representación se convierte en una especie de muralla que se interpone entre el sujeto y la realidad propiamente dicha. Sobre la base de estos presupuestos, resultaría imposible un acceso a la estructura objetiva de la realidad y el conocimiento humano se transformaría en una especie de construcción ficcional de la fantasía.

Como he tratado de demostrar, la respuesta de Fichte a este problema se apoya en la afirmación de un primado de la razón práctica. Según Fichte, la razón no es una cosa o una substancia, sino puramente una actividad. En la filosofía de Fichte, además, las distintas determinaciones de esa actividad racional son inmediatamente conocidas por el propio agente (a través de una intuición intelectual). Dentro de la perspectiva de la filosofía trascendental fichteana, nadie puede decir: «yo actúo, pero no sé que actúo». Tampoco puede decir: «yo sé que actúo, pero no sé lo que hago». En ese sentido, el sujeto de la acción está obligado a admitir que conoce directamente sus acciones, porque él mismo las ejecuta. Ahora bien, ese sujeto que actúa no sólo tiene una conciencia inmediata de sus propias acciones. Un sujeto que actúa tiene además un contacto directo con la realidad, a través del sentimiento. Tal como puede observarse en la respuesta de Fichte al escepticismo de Maimon, ese sujeto experimenta de manera directa la realidad como una resistencia a su espontánea tendencia práctica. Según Fichte, esta resistencia es algo que el sujeto experimenta bajo la forma de un sentimiento y no de una representación. Quien actúa, experimenta necesariamente esa resistencia, que procede de una realidad externa y opuesta a él. Frente a este sentimiento de resistencia, ya no puede dudar de esa realidad, ni perseverar con obstinación en la actitud del escéptico. La realidad existe para él y se le manifiesta más exactamente como aquella facticidad que se resiste a ser transformada por sus acciones. La actitud contemplativa permite eludir momentáneamente esta experiencia de choque con la realidad. Por supuesto, mientras esa actitud meramente contemplativa se prolongue en el tiempo, permitirá también el gradual fortalecimiento de la duda escéptica. Sin embargo, nadie puede permanecer mucho tiempo en ese estado artificial de pasividad. La filosofía de Fichte muestra que existe en el hombre una originaria tendencia práctica que lo impulsa a actuar y a transformar la realidad del mundo circundante conforme a las leyes que le dicta su propia razón. Cuando se decida a actuar, se encontrará con una realidad que se opone a sus acciones y no podrá mantener su actitud escéptica sin contradecirse a sí mismo. En esta dimensión práctica de la subjetividad humana, Fichte encuentra una posición muy sólida para enfrentar los desafíos filosóficos planteados por el escepticismo.

## 6. Bibliografía

Breazeale, D. (1981): "Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism", *The Review of Metaphysics*, 34/3, pp. 545-568.

\_\_\_\_\_ (1993): "Über die Unhaltbarkeit und die Unentbehrlichkeit del Skeptizismus bei Fichte", *Fichte-Studien*, 5, pp. 7-19.

Colomer, E. (1995): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona: Herder.

D'Alfonso, B. (2003): "Strategien zur Widerlung des Skepticismus in Fichtes Wissenschaftslehre 1804, Zweiter Vortrag", *Fichte-Studien*, 20, pp. 167-179.

Duque, F. (1998): *Historia de la Filosofía Moderna (La Era de la Crítica)*, Madrid: Akal.

Eidam, H. (1997): "Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der Wissenschaftslehre von 1794", en *Fichte-Studien*, 10, pp. 191-208.

Fincham, R. (2000): "The impact of Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer", *Pli*, 10, pp. 96-126.

\_\_\_\_\_ (2005): «Refuting Fichte with Common Sense: Friedrich Immanuel Niethammer's Reception of the Wissenschaftslehre 1794/5», *Journal of the History of Philosophy*, 43/3, pp. 301-324.

Fichte, J. G.: (1962): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth, H. Jacob, R. Schottky, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

\_\_\_\_\_ (1975): *Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires: Aguilar.

Gabriel, M. (2006): "Saber y Conciencia Moral. Fichte o la Doble Verdad del Escepticismo", *Ideas y Valores* 132, pp. 75-99.

Hoyos, L. E (2001): *El Escepticismo y la Filosofía Trascendental. Estudios sobre el Pensamiento Alemán a fines del Siglo XVIII*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Siglo del Hombre Editores.

Ivaldo, M. (2012): "Skeptizismus bei Fichte mit besonderer Berücksichtigung der Rolle des Zweifels in der Bestimmung des Menschen", *Fichte-Studien*, 39, pp. 19-36.

Kant, I. (1902): *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

Kuhlmann, W. (1985): *Reflexive Letztbegründung Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

- Lohmann, P. (2004): *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Fichte-Studien. Supplementa 18, Amsterdam-New York: Rodopi.
- Loock, R. (1997): "Gefühl und Realität. Fichtes Auseinandersetzung mit Jacobi in der "Grundlage der Wissenschaft des Praktischen", *Fichte-Studien*, 10, pp. 219-237.
- López-Domínguez, V.: "Die Deduktion des Gefühls in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre", *Fichte-Studien*, 10 (1997), pp. 209-218.
- Maimon, S. (1790): *Versuch über die Transcendentalphilosophie, mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis*, Berlin: Verlag Christian Friedrich Voß und Sohn.
- \_\_\_\_\_ (1912): *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkes. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*, Berlin: Verlag von Reuther & Reichard.
- Reinhold, K.L. (1795): *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, Zweite Auslage, Prag und Jena: Verlag Widtmann & Mauke.
- Rivera de Rosales, J. (1999): "Die Begrenzung. Vom Anstoß zur Aufforderung", *Fichte-Studien*, 16, pp. 167-190.
- Soller, A. K. (1997): "Fichtes Lehre Vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL. Eine kritische Erörterung", *Fichte-Studien*, 10, pp. 175-189.
- Schulze, G. E. (1911): *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Berlin: Verlag von Reuther & Reichard.
- Stahl, J. (2012): "Skeptizismus und Kritik - zur Wandlung der Kritikauffassung im transzendentalen Idealismus Fichtes", *Fichte-Studien*, 39, pp. 129-147.
- Schäfer, R. (2012): "Kombinationen von Fundamentalismus, Kohärentismus und Skepsis bei Kant, Fichte und Hegel als Antworten auf Probleme gegenwärtiger Epistemologie", *Fichte-Studien*, 39, pp. 67-94.
- Thomas-Fogiel, I. (2003): "Fichte et l'actuelle querelle des arguments transcendants", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, pp. 489-511.