

Nihilismo del Idealismo. Jacobi frente a Fichte

Max Maureira



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/328>

DOI: 10.4000/ref.328

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Max Maureira, « Nihilismo del Idealismo. Jacobi frente a Fichte », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 1 | 2010, Publicado el 14 junio 2010, consultado el 08 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/328> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.328>

Este documento fue generado automáticamente el 8 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

Nihilismo del Idealismo. Jacobi frente a Fichte

Max Maureira

NOTA DEL AUTOR

Una primera versión de este trabajo fue presentada el 18 de noviembre de 2009 en Buenos Aires (Centro de Investigaciones Filosóficas) y luego, un par de días más tarde, en Mendoza (Centro de Filosofía Clásica Alemana). Quiero agradecer aquí, por las discusiones y sugerencias, a los amigos y colegas de ambas instituciones.

- 1 En la carta que, en 1799, Jacobi le envió a Fichte, la más larga e importante de cuantas le remitió, aparece ocupando un lugar central la cuestión de la nada. Allí Jacobi refiere a la filosofía fichteana como *nihilismo*, siendo ésta acaso la primera vez que Jacobi utiliza este término.¹ La filosofía de Fichte representa, de acuerdo con Jacobi, una filosofía de la nada. Jacobi no sólo está convencido de que en la filosofía fichteana se oculta una suerte de nihilismo, sino que advierte además las consecuencias que se siguen de ello.² Precisamente por esto se opone a la misma. Que la acusación de nihilismo hecha por Jacobi tenga importancia para el estudio de la filosofía de Fichte se debe, desde ya, a que Fichte siempre tomó muy en serio las opiniones de Jacobi, llegando a preparar varias cartas y bocetos a modo de respuesta a la carta anteriormente mencionada.³ Pero, ciertamente también, y sobre todo, el acontecimiento 'Jacobi frente a Fichte' es importante por lo que el problema del nihilismo ha significado y significa aún hoy para la filosofía, ya que desde entonces no ha desaparecido de la discusión filosófica. Así, pues, cabe preguntarnos aquí: ¿a qué se refiere Jacobi exactamente con la nada?, ¿por qué, a juicio suyo, se deja caracterizar la filosofía de Fichte como nihilismo?
- 2 Cuando se trata de la razón, Jacobi no comprende la naturaleza opuesta a aquélla, sino, en rigor, distinguida de ésta. La razón es, pues, parte de la naturaleza, no obstante, ella se distingue de ésta según el modo en que es parte suya, a saber, por referencia a sí misma. Por cierto, esto no quiere decir que, debido a esto, deje de ser parte de aquélla.

Una razón sin relación con la naturaleza carece para él de sentido. Ahora, en cuanto parte suya, la razón desarrolla un mecanismo que la distingue del resto, mediante el cual ella se apropia de los objetos que se le presentan, a saber, convirtiéndolos. A través de la razón, en efecto, los objetos son producidos en el pensar (JWA, 2, 1, 198), son ordenados por la razón, y ello de modo tal que, de acuerdo al orden que ella establece, las cosas se presuponen unas a otras. En cuanto seres racionales tenemos, pues, experiencia de la naturaleza *mediante* la representación que la razón hace de ella. Sólo así llegamos a entender lo que a ella se le presenta. Así, para la razón, las cosas están delante de ella de manera tal que, de un modo independiente a éstas, ella se da simultáneamente a sí misma. La razón no está, en definitiva, entre las cosas, sino más allá de las mismas. Las cosas, dicho de otra manera, son representaciones de la razón y, porque lo son, podemos hablar, referirnos a éstas, de lo cual se sigue una superioridad de la razón, del habla, a través de la que la razón se expresa. Así pues, ella hace valer su poder mediante su mediación.⁴ Al revisar a Spinoza, Jacobi advierte que en aquél, en cambio, no hay ninguna separación entre las cosas y la razón, sino que ambas están unidas en una misma sustancia. A esta concepción, la de Spinoza, se opone Jacobi alegando que “las cosas singulares se diluyen con sus conceptos de manera inmediatamente natural, es decir, necesaria y mecánica” (JWA 1, 1, 250), cuestión que, de acuerdo al mecanismo descrito por él mismo, no es posible, ya que la razón, rigurosamente considerado, no se disuelve en medio de las cosas, sino que ella, distanciada de éstas, aclara su relación con las mismas en un marco común, el de la naturaleza, teniendo el mecanismo productivo de la razón a esta última como horizonte. O lo que es lo mismo, lo constitutivo del “actuar interno” de la razón está determinado por su oposición a la naturaleza, que, respecto a ella, representa su exterioridad

- 3 Aquí, en esta interioridad, la razón erige entonces una ciencia, la *suya* (gen. subj. y obj.), dándose con ello certeza para sí, a saber, mediante su autoproducción. (cf. JWA 2, 1, 198) Una ciencia *de* la razón, según se sigue de esto, se ocupa de la actuación interna de la misma razón. Como a esta forma pertenece la confrontación entre sujeto y objeto, lo que se esencia en la razón cuando ella logra conocer el objeto del sujeto es precisamente ella. (JWA 2, 1, 198) Con esto, advierte Jacobi, la destrucción de todos los objetos se vuelve inevitable, ya que, el acto de conocer o percibir (*wahr-nehmen*) del Yo consiste en destruir los objetos para luego rehabilitarlos en un sentido acorde a esta su ciencia. A través de esta rehabilitación de los objetos *en y por* la razón, la ciencia produce conceptos mediante los que ella misma se configura. Aquí encuentra la Yoidad (*Ichheit*), según Jacobi, su fortaleza, en la medida en que sabe, es decir, en que tiene “la más sagrada certeza”, (JWA 2, 1, 211) que su quehacer es, justamente, el *suyo*. Con los conceptos, la razón erige los ladrillos de su fortaleza frente a la realidad originaria de las cosas.
- 4 Ahora bien, esta construcción de la razón tiene, sostiene Jacobi, una debilidad importante: las cosas son para el Yo, sólo si el Yo las aniquila en su naturaleza y las repone en forma de objetos y mediante conceptos. No hay otro modo para que ellas reaparezcan en nuestro pensamiento. De modo, pues, que, al concebir las cosas, ellas y la razón misma son sólo para (*für*) y por (*durch*) la razón. (JWA 2,1, 201) Las cosas son para la razón sólo mediante esta autoreferencia de la razón, con lo cual, ellas son una creación, es decir, un resultado propio de la razón, en el que la ciencia cimienta su propia actuación (*Handlung*). Frente a una actuación, a través de la cual, según Jacobi,

nada queda fuera de la misma razón, quedando para acceder a los objetos, como eran antes de su mediación, sólo la imaginación. (cf. JWA 2, 1, 203)

- 5 Jacobi no se pregunta por la esencia de tal mecanismo, de tal movimiento, sino cosa distinta: de dónde viene, es decir, qué hay más allá de éste, cómo se genera, cuál es su origen. (JWA, 2, 1, 205) Aquí, en esta manera de preguntar, se esencia toda una toma de posición que distancia a Jacobi de Fichte. Concentrémonos, sin embargo, en primer lugar, en Jacobi. Él se pregunta, ¿cómo puede encontrar la razón este algo que explica su movimiento? A juicio suyo, se responde, esta tarea es imposible para la razón, dado que ella se limita a asegurar su propia actividad, a comprobar la ausencia de todo error, y en esto se complace.⁵ La razón, en efecto, se sustantiva, esto es, es sustancia, al compararse con las cosas. Pero, ¿es sólo sustancia? Y si lo es, ¿qué sustancia es ésta, que evita poner en duda la seguridad de la razón? ¿Es la suya? ¿Es otra? A partir de estas preguntas, Jacobi determina la cuestión que sirve de eje a sus reflexiones.

* * *

- 6 La razón, al proceder aniquilando la esencia de lo que percibe y reponiéndola luego mediante conceptos, se configura como un mero “movimiento-péndulo”, (*Pendel-Bewegung*, JWA, 2, 1, 202) a saber, entre el sujeto y el objeto. Este movimiento, en la medida en que se remite a una misma instancia, recibe de ésta sus límites. La razón es la instancia que comprende este movimiento, en la medida en que se trata justamente de su movimiento. Allí, hasta donde llega este movimiento, llegan sus conceptos. Como la misma razón se percata de esto, advierte que necesita otro movimiento, que, a su vez, explique éste, el suyo, alumbrando con ello lo constitutivo de sus límites, y dado que esto no puede estar más acá, es decir, dentro de sus límites, en los que no hay más que conceptos, ni más movimiento que el suyo, Jacobi sugiere que ha de estar más allá. O, dicho de otra forma, frente a su propio movimiento, al movimiento-péndulo que ella genera, ha de haber otro que lo posibilite, por cuanto a la razón, de acuerdo a su experiencia, le resulta obvio que, como todo movimiento, también el suyo ha de tener un comienzo. Este comienzo es, según Jacobi, el problema por antonomasia de la razón, allí donde se esconde la esencia de su propio quehacer.
- 7 Ahora bien, como las cosas existen *para* la razón sólo a través de la aniquilación de las mismas, dado que el percibir y el concebir de ellas consiste en esto mismo, el auténtico problema no ha de tener relación con lo externo a ella, con las cosas, sino con lo interno, con su actuación frente a éstas. A diferencia de la experiencia, a la que le corresponde tener lugar en el espacio y en el tiempo, la razón puede parecer intemporal. Contra esta apariencia se rebela, sin embargo, Jacobi, ya que, dice, una “acción, que no acontece en el tiempo, es un sinsentido”, (JWA 1, 1, 257) y como las operaciones de la razón tienen lugar en el tiempo, concluye, es preciso un *antes* a su propio mecanismo, un *antes* en el que ella encuentre su punto de salida, el comienzo, el arranque a partir del cual su movimiento es posible. Esto debe ser así, ya que, en caso contrario, el movimiento de la razón se fundaría en la nada, algo que Jacobi rechaza. Pues bien, ¿cómo es que la razón alcanza este punto para Jacobi?
- 8 Al procurarse la razón, mediante su concebir, seguridad sobre las cosas y sobre sí misma, la suya queda presupuesta, al dar ella por sentado lo seguro de su concebir. Luego, la seguridad del concebir depende de un presupuesto implícito. Así, pues, ella intuye aquí su límite, pero entonces su seguridad se diluye, y ello porque la razón

descansa en sus percepciones y conceptos, y no en lo que ellos presuponen. Con lo cual, el movimiento racional concipiente parece provenir de alguna parte, parece impulsado desde algún lugar o por alguien ajeno, externo a la razón, derrumbándose con esta dependencia todo posible fundamento basado en su automovimiento. A Jacobi, esta dependencia no le desconcierta mayormente, ya que esta inseguridad dada con ella es superable, si la razón da cuenta de esta remisión. Así, si ella, en lugar de fundarse en la nada, es decir, si en lugar de buscar este presupuesto en sí, es decir, en su propio movimiento, hace pie en una remisión a la que se ve llevada, su movimiento no sólo se ve posibilitado, sino, además, legitimado a partir de ella. Como Jacobi está convencido de que el percibir de la razón supone algo, justamente, un otro, en lo que se funda el movimiento de la razón, hace de esto el asunto decisivo

- 9 Pues bien, para él, esto otro, es lo verdadero. Con ello sugiere que la razón no se legitima a partir de la nada, sino de lo verdadero. (cf. JWA 2, 1, 208) A la razón “que es la esencia misma de la verdad, tiene, no obstante, que dársele una razón que sea la esencia misma de la verdad”. (JWA 2, 1, 209) Dada esta razón de la razón, ella ya no se sabrá más como *nada*, sino como *algo* remitido al ‘de dónde’ algo es algo y no nada. La razón queda referida así a este otro, que determina que ella sea algo. Como, por lo tanto, dada esta referencia, ella no es capaz de construir por sí misma una ciencia de la verdad, en la medida en que su quehacer queda remitido a un algo más allá de ella o, lo que para Jacobi es lo mismo, a una razón sustantiva, la razón se ve obligada a admitir que lo verdadero escapa a su esfera, esto es, que es “previo y exterior al saber”. (JWA 2, 1, 208), y que, por consiguiente, queda allende lo concebible, cuestión que se condice con que a la razón no se le ha dado “la capacidad de una ciencia de lo verdadero, sino sólo el sentimiento y la conciencia de su no-saber”. (JWA 2, 1, 208) Jacobi se asienta en este *no-saber* para comprender así lo verdadero.
- 10 Al explicarse a sí misma lo verdadero según su mecanismo, la razón tendría un comienzo que, de acuerdo con Jacobi, sería para ella: o una causa, en caso de que esté en la naturaleza, o un fundamento, en caso de que esté fuera de ella. Mientras la causa queda más acá de ella, el fundamento queda fuera de la misma. A partir de esta distinción Jacobi establece una subordinación de la razón. Jacobi deduce de aquí que el comienzo ha de ser para la razón un fundamento y no una causa. Aquello que la razón busca es, por lo tanto, un fundamento, que, en cuanto tal, no debe ni puede estar en la naturaleza. Ocurre, sin embargo, que esta búsqueda tiene lugar de acuerdo a su mecanismo, conforme al cual ella sólo puede encontrar causas (JWA 1,1, 258), de modo que, en rigor, la razón establece una separación: ella pone, de un lado, un efecto y, de otro, una causa⁶. Así, conforme a este mecanismo, ella se ve obligada a preguntarse por la procedencia de su primer movimiento bajo la categoría de causalidad. Que el hombre no encuentre mediante el uso de su razón ninguna causa para esto, advierte Jacobi, se debe a que esto es imposible. Pues dado que la razón no puede buscar más que causas, lo buscado por ella sólo podrá ser una causa natural, nunca un fundamento. Una causa natural ha de tener, como todas las causas naturales, un comienzo. La primera causa natural, para que la razón pueda entenderla en su distinción del resto de las causas (naturales), esto es, en cuanto causa por antonomasia, ha de ser, entonces, señala Jacobi, una causa sobrenatural. Con todo, lo sobrenatural ha de entenderse naturalmente, a saber, por medio de la razón, que es, a su vez, natural, dado que un concepto de la experiencia no puede comprender aquello que yace más allá de ella.

Luego, para que la razón pueda entender una causa sobrenatural, ha de tener alguna relación con lo natural.

- 11 Así se llega a lo siguiente: si esta primera causa está fuera de la naturaleza, esto es, si es sobrenatural, entonces el Yo no puede acceder a ella.⁷ Jacobi sugiere entonces que el modo de acceder del Yo a aquello que causa su movimiento es instintivo:
- “tan cierto que con mi razón humana no poseo la perfección de la vida, ni la abundancia de lo bueno y de lo verdadero; y tan cierto que no poseo esto con ella Y LO SÉ, SÉ que sin duda hay un ser superior y que tengo mi origen en él. Por esto mi razón y mi solución no es el YO, sino ¡más que Yo! ¡mejor que Yo! – un completamente Otro.
- Yo no soy ni puedo ser si ÉL no es. Yo mismo, ¡verdaderamente!, no puedo ser mi ser supremo para mí... entonces mi razón me enseña instintivamente: Dios.” (JWA, 2,1, 210)⁸
- 12 La condición de lo natural es, pues, según Jacobi, un presupuesto que queda fuera de la naturaleza, de manera que no se trata de una causa, sino de un fundamento, siendo éste, a diferencia de la causa, no sólo un presupuesto, sino, en cuanto tal, externo e incondicional. Dios es, concluye el mismo Jacobi, el incondicional y externo presupuesto de la razón. Así, y en consecuencia, si bien causa y fundamento “son frases idénticas, y tienen por eso una validez apodíctica universal”, (JWA, 1, 1, 256) no son en realidad lo mismo. En las *Cartas sobre Spinoza*⁹ esto le interesa a Jacobi de un modo especial, pues, de acuerdo a ello, Dios, liberado de toda referencia natural, puede, en esta misma medida, fundar tanto la naturaleza como la razón.
- 13 Así, mientras en la causa hay una acción, esto es, tiempo, ya que dada ella se da éste, tratándose del fundamento, la situación es distinta, al quedar éste más allá de la naturaleza. Con esta referencia de la razón a lo incondicional, ella asegura, entonces, la legitimidad de su quehacer. A Jacobi, oponiéndose a Fichte, le parece que si la razón (o el Yo) legitimase su tarea únicamente en referencia a sí misma, encontraría en ello una seguridad, y acaso una legitimidad para su propio actuar, al precio, no obstante, de erigirse sobre la nada.
- 14 Con el camino que, en cambio, él sugiere, se precisa una reconstrucción, pues las únicas condiciones que la razón conoce para transitarlo son las suyas. Por lo tanto, este camino no resulta plausible, y es que, incluso si la razón lo transita, y *salta* hacia su fundamento,¹⁰ suponiéndolo, ¿cómo puede ella reconocerlo?, ¿cómo puede lo incomprendible, lo infinito, lo incondicional, lo sobrenatural, Dios, no ser para ella más que un enigma? Jacobi indica que, pese a todo esto, ella supone lo enigmático. Así, asumiendo el hombre que no es Dios, ha de optar por un ser “consistente por sí mismo, vivo, ... externo, ... previo, por encima de mí”, (JWA, 2, 1, 220) Dios mismo. Aun así, el acceso a ello sigue siendo para la razón otra vez un problema que Jacobi intenta superar, aclarando qué mienta, en lugar de *concebir*, *presentir* este fundamento de la razón.

* * *

- 15 Según Jacobi, aunque la razón no puede concebir su fundamento, dado que éste se halla más allá de ella, resultándole, por lo tanto, inaccesible, tiene, no obstante, el presentimiento de que éste se da, es decir, de que ella se funda en algo en lugar de en nada. De modo que, mediante este presentimiento, ella puede al menos vislumbrar su fundamento. Conforme a él, el ámbito de lo verdadero está entonces allí donde ya no

llega la razón. El fundamento que la legitima, para decirlo de otro modo, no está en ella y, por eso, sumida en la inseguridad que esto supone, ella busca fundar en lo verdadero su seguridad, esto es, la legitimidad de su propio quehacer. Luego, ella presente (es decir no concibe, no conceptúa) lo verdadero. Con este movimiento en pos de un fundamento, en pos de lo verdadero, con este presentimiento, y no con la imaginación, se presenta a la razón, concluye Jacobi, su esencia: lo verdadero de la verdad. (cf. JWA 2, 1, 209) A ella, en suma, y no *en* ella, se da lo verdadero. Como Jacobi no se pregunta por lo constitutivo del movimiento de la razón, sino de dónde viene este movimiento, puede concluir que la misma, mediante éste su movimiento, descubre lo verdadero, que es hacia donde éste la remite. Al movimiento de la razón se agrega entonces el que lo posibilita, haciéndose valer el primero a través del segundo. Que la razón, en definitiva, no conciba lo verdadero, que es su fundamento, el presupuesto que la legitima, se debe a que éste, antes de todo concepto, se le da. Aquí, esto es, en lo verdadero *dado* a la razón, la razón encuentra su límite, quedando de este modo para ella en evidencia lo supremo, esto es, su no-saber, el cual Jacobi opone al saber de Fichte. (cf. JWA 2, 1, 194) Si la razón concibiese este fundamento, si lo convirtiese en concepto, lo privaría de su supremacía, al devenir el no-saber algo sabido, esto es, un saber. Como para Jacobi este no-saber ha de quedar por encima de todo saber, como absoluto, la razón, en esta relación, se subordina, v. gr., presintiéndolo.

- 16 Jacobi no supera con esto, sin embargo, la dificultad esbozada: cómo acceder racionalmente al fundamento sin disolverlo o, dicho en otras palabras, cómo dar con el fundamento de la razón, sin que ella misma lo aniquile a través de sus conceptos.
- 17 Como para Jacobi, la razón, o se asienta en este fundamento, o se sostiene en la nada, no pudiendo haber, según él, “un tercero” (JWA 2, 1, 220), no encuentra ninguna otra salida que no sea la que le sugiere a Fichte, a saber, un presentimiento que la conduzca a su fundamento. Con este énfasis, Jacobi está convencido que libera a la razón de la nada. Así, en lugar de la nada, él opone a la razón el fundamento, el algo en el que hace pie. Ahora bien, este algo queda puesto fuera del hombre, fuera de la razón, y precisamente en esto, en que el fundamento esté, respecto al hombre, más acá o más allá, es en lo que Jacobi advierte el punto decisivo que lo distingue de Fichte (JWA 2, 1, 199). Como se aprecia, a Jacobi, más que la producción racional de los conceptos, le preocupa, sobre todo, la referencialidad de los mismos, o mejor dicho, la ausencia de toda referencia tratándose de una ciencia, de un saber, porque para él la autoreferencialidad de la razón equivale a una referencia a la nada. Cuando en el yo, el hombre se convierte en creador, aniquilando todo para recrearlo luego mediante conceptos, obra “desde la nada, a la nada, por la nada y en la nada” (JWA 2, 1, 202). A todo este “tricotar”, característico del idealismo fichteano (JWA 2, 1, 203), propio de la “soberbia” (JWA 2,1, 213), Jacobi opone entonces su “doctrina de la ignorancia” (JWA 2,1, 223); a la “filosofía” de Fichte, su “no-filosofía”, su doctrina del “no saber”. Jacobi deviene de esta manera un ateo para la razón que concibe a Dios, (JWA 2, 1, 221) en la medida en que al concepto racional de Dios, que ella misma disuelve, él opone el de lo verdadero, un no-concepto, que ha de rescatarla de la nada a la que su tricotar la conduce. Con todo, y de nuevo, cómo acceder a lo verdadero, cómo saber de este presentimiento, más aun, cómo, sentido que fuese, poder reconocerlo, es un asunto que, una y otra vez, vuelve a ser un escollo, que, sin embargo, Jacobi no elude.
- 18 Que entre la razón y lo verdadero no exista un camino, que no haya un puente, obliga a Jacobi a un *salto*. Aquello que él mienta con esto, no tanto en su carta a Fichte, sino en

una que dirige a Mendelssohn, es la fe; fe en lo verdadero¹¹. Con fe, Jacobi se refiere en su *David Hume* a la “representación más fuerte de un objeto, viva, vigorosa, firme y segura que las que sólo está en condiciones de ofrecernos la imaginación” (JWA 2,1, 29). A la incapacidad de nuestra razón de ir más allá de sí, se impone entonces la fe. Aquello que ha de servir de puente entre el fundamento y la razón, el camino que ha de unir ambos, es la fe. Ante la incapacidad de la razón de caminar, de acceder a lo verdadero, la fe asegura este acceso. Con la fe se revela a toda filosofía el “milagro” de ser afectada la verdad por lo verdadero (JWA 2, 1, 223). Aquí, en esta vinculante referencia a lo verdadero, se halla contenida por tanto la razón del hombre, en la que descansa la verdad, que sólo es tal en relación a ello.

- 19 Al acceder a su fundamento, la razón transita el camino de la fe; ella *salta*, cruza hacia el fundamento: Dios. Con la razón, el hombre lleva de esta forma el concebir al límite; con la fe, lo traspasa, poniéndolo en conexión con el fundamento de este concebir suyo. En efecto, la razón se encandila al advertir que “lo que nos mueve es algo de lo que todo (es decir, el sentimiento y el pensamiento) nada sabe” (JWA, 1,1, p. 21). Ante este algo, ella se queda sin conceptos, es decir, capitula, siendo incapaz de concebir lo que sólo presente. Con un fundamento, aunque presentido, la razón se afirma en algo en lugar de en nada. A esto, advierte Jacobi, se opone el idealismo, que camina desde y hacia la nada¹². El idealismo es nihilismo. Aquí la razón busca, “mediante una limitación interminable de su movimiento e impedimento, que colme el anhelo hacia lo infinito” (JWA, 2,1, pp. 203-204), el límite de este su moverse. Como, según Jacobi, en el movimiento de la razón sólo se da un movimiento-péndulo, su movimiento no consigue acceder a lo infinito, en el que no se da la mediación propia de la razón. Con todo, en la medida en que lo intuye, ella necesita comprenderlo. Pero es inútil, para ella es imposible entender un movimiento hacia el infinito, por cuanto el suyo es un movimiento que tiene lugar de acuerdo a la naturaleza, y que, por lo tanto, sólo puede ser natural, es decir, finito. Pensar de otro modo significaría convertir “lo natural en lo sobrenatural” (JWA 1, 1, 258). Aun así, la razón, puesto que vislumbra su finitud, ve posibilitado un movimiento distinto, y esto es lo decisivo para Jacobi.

* * *

- 20 Al reconocer sus fronteras, la razón renuncia, pues, a concebir su fundamento, suponiéndolo, y, sin embargo, tanto el presentimiento como el fundamento son para ella, son suyos. Aquí no se trata, en otras palabras, de ninguna separación entre ella, lo fundado, y el fundamento, lo fundante, sino de una unidad que se manifiesta a través suyo, y es que, tanto la verdad como lo verdadero son desde y para la razón. En la misma medida en que para ella hay verdad, hay verdadero. Ambos son, si bien distinguiéndose, para ella, con lo cual, de lo que debe dar cuenta ella misma es de esta distinción en su unidad. A esto apunta precisamente Fichte en el esbozo de su respuesta a la carta, que Jacobi le envió en 1799, destacando que la esencia del concebir no está en la relación con un fundamento, sino con el concebir mismo, con lo que hace que para la razón se dé un fundamento y lo fundado: “lo que tú no concibes, por cierto, no es, pero tampoco lo que tú concibes es, porque tú lo concibas, sino que es para sí”. (GA, II, 5, 195)¹³ Con esto, Fichte mienta una razón que no ha de dar salto alguno, sino que ha de desentrañar su propio quehacer. Aquello que Jacobi sugiere como desconocido, incondicional, en definitiva, como fundamento, previo y exterior a la razón, es para ella misma algo, un algo que se revela en ella como momento. O, dicho en otras palabras, lo

otro, verbigracia la nada, es un momento de lo que, siendo lo mismo, se da, no a, sino en la razón. (GA I, 4, 188)¹⁴ Jacobi no distingue estos momentos, sino los separa.¹⁵ Así es como él puede entender la ciencia como la manifestación de un entendimiento que aniquila lo verdadero, y no como ciencia de lo absoluto, pues, al quedar separada la razón de su fundamento, a la ciencia le es imposible saber acerca de lo que la funda, conocer su propio quehacer, al que pertenece también lo verdadero¹⁶.

- 21 Fichte vuelve en varias ocasiones, con más detalle incluso, sobre las objeciones de Jacobi a su filosofía, bien en cartas, en bocetos o en sus lecciones. Aquí tienen especial importancia cuatro de ellas, de 1799, 1804, 1807 y 1812-1813, no sólo porque él afina su posición en éstas, sino, en esta misma medida, se distancia definitivamente de Jacobi. Ya en abril de 1799, en su primera respuesta, promete a Jacobi “estudiar y reservarme escribirle detalladamente [sobre los puntos en disputa]”. (GA III, 3, 336) A eso se consagra ya, paralelamente, en *Fichte an Jacobi*, esbozo de respuesta de dos páginas escrito el mismo año. (cf. GA II, 5, 194-195) Aquí, advierte Fichte, lo medular de la discusión estriba en la relación de la ciencia, de la filosofía, con la vida.¹⁷ Con la filosofía, esto es lo importante, el hombre se determina de este modo o de este otro, de manera que lo introducido a través suyo es una determinación, una mediación. Así, pues, el Yo no es fundamento alguno de la ciencia, o de una intuición fundacional, como sugiere Jacobi (véase JWA 2, 1, 202), ni tampoco lo verdadero, sino que representa la forma de lo uno, de lo para sí, apareciendo en completa libertad. (cf. GA III, 3, 63) Y aquello que aparece, que es para sí, sobre lo que vuelve la filosofía, es la vida. Aquí se reúnen los momentos de la razón, expresándose su unidad de este modo. Con vida, aclara el mismo Fichte, lo mentado no es, claro está, la vida inmediata, o la llamada vida cotidiana, no, sino ella como principio, es decir, en cuanto síntesis de contenido y forma. Ahora bien, qué quiera decir exactamente con esto, lo explicita él mismo en una carta de 1804.
- 22 Aquí considera que, a través de la ciencia, de los conceptos, siempre queda algo impenetrable, “incomensurable e irracional” (GA III, 5, 236), a lo que Jacobi se refiere como supremo. Ante esto, Fichte no se detiene, no se deja encandilar, ni se calla, sino que se pregunta por ello. Como en su aprehensión descansa acaso la “esencia de la filosofía”, él lleva el asunto hasta el final: ¿qué es esto incomprendible?, ¿acaso “el concebir de lo inconcebible”? (GA III, 5, 237) Cuando Fichte, en 1807, en un nuevo esbozo, vuelve sobre esta cuestión, da un paso más, para lo cual retoma las reflexiones de Jacobi. Un fundamento de la razón, sugería este último, o está fuera de la razón, y en este caso lo incomprendible e irracional es el fundamento, o no está fuera, sino dentro, sólo que, en cuanto causa, viniendo de la nada, es decir, de ese movimiento pendular por y en ella. Al mentar el hombre ese fundamento, aunque sea a través de un presentimiento, resulta mediado. El asunto, como se advierte, es aquí la mediación, aquello que vive en esta mediación (cf. GA II, 11, 43). Con todo, lo supremo, en el sentido de Jacobi, no parece ser ella, sino esto que, sin conceptos, se revela. La cuestión es, también aquí, cómo se accede a ello. A diferencia de Jacobi, Fichte no apela a la fe, ni tampoco a un concepto, pues si hay uno, hay mediación, es decir, muerte, aniquilación de lo que está. Aquello que está siempre, que es eterno, ha de ser en la mediación, de modo que, sabido a través suyo, este saber viene siempre después, vale decir, es concebido con posterioridad. Con ello, lo que vive, en su vivir mismo, queda fuera de una comprensión inmediata. Al hacer Fichte de esta comprensión la tarea principal de la filosofía, se distingue de Jacobi (cf. GA II, 11, 47). A la ciencia, a la filosofía, se

presenta, pues, el mayor desafío, comprender, desde ella, lo que se libera de todos sus conceptos, lo que vive libre de todos ellos.

* * *

- 23 Al volverse hacia aquella apariencia inmediata, absoluta de la vida, la razón ha de vincularla a sí misma, pues sólo así la puede comprender. Una “apariencia absoluta de lo absoluto” (GA II, 11, 51), insiste Fichte, no depende, sin embargo, de conceptos. Que sea absolutamente libre, quiere decir que, sin más, ella es. O, en otras palabras, ella no precisa ser puesta. Aquello que aparece es, pues, la vida, pero no “como un ser que está ahí...”, sino como uno tal que debe ser” (GA II, 11, 53). Ella “nace allí como una unidad real y última, como una imagen que no ha de configurarse nunca” (GA II, 11, 53), es decir, como una imagen sin mediación, sin duplicidad. Ahora bien, la cuestión es que esta vida activa o actividad práctica, para manifestarse, o mejor, para saber de ella, precisa una mediación. Al advertirlo, aquello que la razón advierte es su propia actividad, cómo ella pone, cómo ella media. Así pues, la vida se revela como razón en el pensamiento, o “el pensamiento es sólo aparición” (GA II, 11, 58). Como la vida misma, el pensamiento no se deja determinar. Lo que descansa en este pensar la vida es entonces “la completa determinidad real de la aparición concreta” (GA, II, 11, p. 59). Con aparición, lo que Fichte mienta es “la libertad absoluta” (GA, II, 11, p. 63). Aquello que se da, no es entonces, a diferencia de lo que sostiene Jacobi, lo verdadero, ni tampoco algo a priori, sino ocurre lo siguiente: “la forma de la intuición misma pone el yo con su libertad completa” (GA, II, 11, p. 63). Con esto, Fichte no sugiere que el yo sea el fundamento de la percepción, sino que “aparece sólo...en la forma de la intuición que rompe el uno” (GA, II, 11, p. 64). Con esto, lo que se da al entendimiento es la desunida unidad, que en este “a través” suyo es infinita, es decir, la vida debe darse de alguna forma tal como ella es, de modo independiente. A ello apunta Fichte cuando la mienta como principio, el principio absoluto. Así expuesta, ella se dota de una forma que no se corresponde con la vida misma. La aparición, la realidad, consiste en esta síntesis indisoluble de forma y contenido (GA II, 11, 64). A desarrollar esta concepción de la vida perfecta, en y para sí, se consagra Fichte en 1812, afirmando que ella puede presentarse sólo como esquema, y que la *Doctrina de la Ciencia* es su esquema, en cuanto esquematiza lo originario, la génesis en el pensar, y no la cosa misma (GA II, 14, 412). Con este esquema se descifra, sin bien con posterioridad, el absoluto, lo originario, inmanente, aquello que, dándose, se esencia, eso que Fichte refiere también como Dios. Con todo, lo mentado con este término no es un fundamento, sino lo originario mismo, el esquema que no se deja reducir a esquema alguno (GA II, 14, 405). Cuando se lo pone como fundamento, como hace Jacobi, ya se lo pone, a saber, como previo; es decir, en cuanto previo, se lo esquematiza de este modo. La razón, insiste Fichte, es el medio, el “a través” de lo que lo originario se realiza, pero, porque, o en la medida en que al realizarse resulta mediado, pierde, esquematizándose, este carácter originario. Con lo originario ocurre que, al ser comprendido, fijado, se diluye, y es que, en efecto, dada esta mediación, se pierde su originariedad.
- 24 Basta aquí con esto para advertir las diferencias de Fichte respecto a Jacobi. Con el yo fichteano, o con la vida, no se trata, en suma, de “soberbia” alguna del hombre, o de su razón, ni tampoco de la conquista de una “sagrada certeza”¹⁸, sino de la razón misma, de lo constitutivo de su quehacer, o, dicho de otro modo, de su esencia, puesta ante sí, para sí, a saber, desplegándose en sus distintos momentos, sabiéndose, en cuanto vida,

mediada por sí misma. A un auténtico nihilismo, y no al denunciado por Jacobi, le corresponde tomar esto, lo finito, lo condicionado, la verdad, en su relación a lo infinito, lo incondicionado, lo verdadero, sabiéndose en esta distinción, que vive, que es real, no en esto o lo otro, no en éste o aquél, sino en sí, es decir, no como una condición de posibilidad, o como un plus más allá de lo empírico, consumado luego por medio de la imaginación, sino como libertad absoluta. Con esto, por cierto, no se determina lo que, dándose, se esencia, porque lo absoluto de la libertad no radica en su determinación, sino en su darse mismo. A la razón le corresponde hacerse cargo de este darse, sabiendo que, al llevar esto a cabo, llegará tarde, pues cuando ella fija, concibiendo, lo hace siempre ulteriormente. Esto lo sabía bien Fichte, y por eso su reto *nihilista* no fue ningún *salto mortal*, sino la reconstrucción de la génesis en el pensamiento, la vida suya, en este darse por y para sí. Quizás esta tarea, este proyecto esbozado, explicitado y desarrollado en sus respuestas a Jacobi, habría sido imposible en los términos que Fichte lo culmina sin esta confrontación. Ya por esto, ese pensamiento ocupa un lugar en la filosofía.

NOTAS

1. Cf. JWA 2, 1, 215. Que ésta haya sido la primera vez que se introdujo este término en la filosofía, ha sido fruto de discusiones. (cf. Th. süß “Der Nihilismus bei F.H. Jacobi”, en: D. Arendt (ed.) *Der Nihilismus als Phänomen der Geistgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt 1974. 69) O. Pöggeler sostiene, por su parte, que, antes de la carta a Fichte, Jacobi usa el término en una recensión a Claudius. (cf. O. PÖGgeler “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion”, en D. Arendt (ed.) *ibíd.* 311)

2. Dicho de otro modo: esta nada acarrea no sólo consecuencias en lo que respecta al ser ideal de la realidad empírica, sino también al “ser material [de la misma]”. (H. TRAUB “Über die Grenzen der Vernunft. Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte”, en: F-S 14, 1998: 92) Desde luego, esta diferencia entre el ser ideal y el real de la realidad empírica es también para Fichte tan clara como importante. Véase acerca de esto S. KAHLEFELD *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*. Würzburg 2000: 106 s.

3. Fichte prepara una primera respuesta el 22 de abril de 1799 (cf. GA II,3, pp. 334-337). Años más tarde, en una carta fechada el 31 de marzo de 1804, vuelve sobre el asunto sugerido por Jacobi en su carta. (cf. GA III, 5, 235-238). Lo propio acontece en una carta de 8 de mayo de 1806 (cf. GA III, 5, pp. 354-356). Un poco después, en 1807, Fichte redacta una respuesta más detallada, pero no llega a enviarla (cf. GA III, 5, pp. 235-238). Luego, en 1810, vuelve a preparar varios escritos y bocetos de respuesta a Jacobi, que no remite, refiriéndose una vez más a los asuntos planteados en la primera carta (cf. GA II, 11, pp. 36-64). Casi al final de su vida, en 1812 o 1813, Fichte redacta un manuscrito para una de sus lecciones en el que aborda explícitamente, otra vez, a lo planteado por Jacobi en su carta de 1799. (cf. GA II, 14, 404-422)

4. J. Cruz Cruz toma este motivo de Jacobi para postular frente al habla la anterioridad del silencio, disolviendo así la supuesta superioridad del habla. (Cf. J. CRUZ CRUZ, *Las razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*. Navarra 1993: 204-209) Dado que el silencio está antes que el habla, esto es, es previo a ella, el lenguaje, siguiendo a J. Cruz Cruz, no es ni *principio* ni *comienzo*, sino que actualiza lo previo a él, que es lo verdaderamente real. De lo que se trata para

J. Cruz Cruz no es de criticar el lenguaje ni de postular o imponer el predominio del silencio, sino cosa contraria: de cuestionar el reduccionismo, hoy tan de moda, consistente en sólo tomar por real aquello que se da *efectivamente* en el lenguaje. (Cf. J. CRUZ CRUZ, “Jacobi. Plenitud simbólica del silencio”, en: *Anuario filosófico*, XVII (1), 1984: 138 ss.)

5. Respecto a esto véase B. SANDKAULEN *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*. München 2000: 66.

6. A esta separación, como se sabe, de modo tan estricto como paradigmático, se opone Hegel. Cf. G.W.F. HEGEL, *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a. M. 1970. T. 5, 151-156. Al respecto, más detalladamente, véase M. BRUEGGEN “La critique de Jacobi par Hegel dans ‘Foi et savoir’”, en: *Archives de Philosophie*, XXX, 1967: 189-190.

7. Conforme a esta concepción, no hay entonces ninguna unión posible entre lo ideal y lo real. U. Schlösser ha visto este punto con acierto al sostener que “no encontramos ningún puente hacia una reconstrucción de nuestra unidad, considerada como relaciones de mundo previamente experimentadas en su contenibilidad de significado, quedando la pretensión teórica al borde del colapso.” (U. SCHLÖSSER *Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804*, Frankfurt a. M. 2001: 42) Véase. en este sentido W. JAESCHKE, “Zwischen Wissen und Wissenschaft. Ein Beitrag zur Nachgeschichte des Streits um die Göttlichen Dinge”, en: F-S 14, 1998: 143.

8. „So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle des Guten und des Wahren; und so gewiß ich dieses mit ihr nicht besitze, UND ES WEISS; so gewiß WEISS ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Lösung nicht: ICH, sondern, Mehr als Ich! Besser als Ich! – ein ganz Anderer.

Ich bin nicht, und ich mag nicht seyn , wenn ER nicht ist! – Ich selbst, wahrlich! kann mein höchstes Wesen mir nicht seyn...So lehret mich meine Vernunft instinktmäßig: Gott.“

9. JWA 1, 1, 1 ss. *Über die Lehre des Spinozas*

10. Así lo explica Jacobi, en su (recreada) conversación con Lessing: “yo me ayudo por medio de un salto mortal [para alcanzar la causa del mundo]”. (JWA 1, 1, 20)

11. Y es que todos, “querido Mendelssohn”, escribe Jacobi, “han nacido en la fe y han de permanecer en la fe, como todos nosotros hemos nacido en sociedad y debemos permanecer en sociedad.” (JWA 1,1, 115)

12. Con esta acusación, Jacobi apunta primero a Spinoza, luego a Kant y, en la medida en que le sigue, a Fichte. El idealismo encontraría en estos tres nombres sus hitos fundacionales. Cf. J. L. VILLACAÑAS, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona 1989: 286 ss.

13. „Was Du nicht begreifst ist freilich nicht – aber auch was du begreifst ist nicht deswegen, weil du es begreifst, sondern es ist für sich.“

14. El momento del algo y de la nada es, en el fondo, lo mismo, es decir, el momento original de la razón. Como es sabido, esto lo vio también Hegel. Cf. G.W.F. HEGEL, *Werke*. 6, 65 ss.

15. Cf. W. JANKE “Johann Gottlieb Fichtes ‘Wissenschaftslehre 1805’”. Darmstadt 1999: 193.

16. Jacobi, conviene advertir, no distingue con claridad el entendimiento de la razón y, cuando se trata de esta última, algunas veces se presenta como capacidad (de formar ideas), otras también como algo a priori, o, asimismo, en un sentido moral. Cf. W. JAESCHKE, “Eine Vernunft, welche nicht Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung”, en: W. Jaeschke y B. Sandkaulen (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg 2004, en especial 206-215.

17. A diferencia de la experiencia, advertía Fichte en 1797-1798, en su VND, la filosofía es a priori, es decir, se piensa a sí misma como necesaria. (cf. GA, I, 4, 206) Con ello, la posición de Fichte se acerca a la de Hegel, pues para ambos no se trata de una opción entre Yo o la nada, sino en desarrollar “la filosofía” que aclare esta dicotomía en su esencia. Cf. G.W.F. HEGEL, *Werke* 2, 411.

Véase además G. HÖHN, “Die Geburt des Nihilismus und die Wiedergeburt des Logos. F.H. Jacobi und Hegel als Kritiker der Philosophie”, en: K. Hammacher (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt a. M. 1971: 299-300.

18. Cf. G. FALKE “Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes“, en: *Hegel-Studien*, 22. 1987: 136.

RESÚMENES

This article presents an initial approach to the philosophical problems at the ground of the discussion between Jacobi and Fichte at the end of the nineteenth century. I begin with a discussion of Jacobi's criticism against Fichte. I analyse both Jacobi's conception of Fichte's philosophy as nihilism and Jacobi's idea of the relationship between reason and nature. I then present the different answers Fichte offers in 1799, 1804, 1807 and 1812-13. As a conclusion I present some considerations about the modern idea of freedom and autonomy of reason as it can be founded in Fichte's philosophy.

ÍNDICE

Keywords: Jacobi, nihilism, reason, nature, life

AUTOR

MAX MAUREIRA

Berlín