

## La crítica de Schopenhauer a la filosofía teórica de Fichte

Fernando Martínez Herrera

### 1. INTRODUCCIÓN. “VENERACIÓN A PRIORI”.

Tradicionalmente se ha situado la filosofía de Arthur Schopenhauer en el marco de la filosofía llamada post-idealista, alrededor de 1850, fecha en la que efectivamente su obra comenzó a divulgarse. Pero una interpretación rigurosa de la filosofía de un autor debe comenzar por situarla en el contexto en el que surgió, y el contexto de la de Schopenhauer es el de la filosofía postkantiana<sup>1</sup>. Schopenhauer estudió filosofía con Schulze-Enesidemo, Boeckh, Schleiermacher y Fichte, de 1810 a 1812; escribió y publicó su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* en 1813, que presentó en Jena; y su obra capital se publicó sólo un año después de la *Enciclopedia* de Hegel. Pero, por evidente que parezca esta idea, lo cierto es que son muy escasos los investigadores que han intentado acometer la empresa de llevarla a cabo<sup>2</sup>. Por lo mismo, también son muy escasos (de hecho, son los mismos) los que han intentado averiguar, más allá de los frecuentes improperios contra los “tres sofistas” –Fichte, Schelling, Hegel–, en qué basa Schopenhauer su rechazo de estos autores y por qué propuso, con más de treinta años de anticipación respecto a los neokantianos, “volver a Kant”.

En la sesión de hoy examinaremos la recepción de Fichte por Schopenhauer, centrándonos en la crítica a la parte teórica de la *Wissenschaftslehre*. La parte práctica de la misma también es objeto de

---

<sup>1</sup> Como subraya Y. Kamata, poniéndolo en práctica en su *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung* (Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1988), obra dedicada al periodo de gestación del sistema en el joven Schopenhauer.

<sup>2</sup> No existen monográficos sobre la relación de Schopenhauer con estos autores salvo, en el caso de Fichte, el de Harald Schöndorf, *Der Leib im Denken Fichtes und Schopenhauers* (Johannes Berchmanns Verlag, München, 1982), excelente, pero que, como el título indica, se ciñe al tema del cuerpo. Para Fichte, disponemos además del libro citado de Kamata, que a menudo señala influencias, semejanzas o críticas a Fichte, Schelling y otros, pero nunca en bloque y sistemáticamente, y un capítulo del libro de Wolfgang Weimer, *Schopenhauer* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, pp. 37-53). En el *Denker gegen den Strom* de Arthur Hübscher (Bonn, 1974 y 1988) se encuentra un capítulo titulado “De Fichte a Kant”, pero tan sólo un par de páginas tratan propiamente de Fichte.

las críticas de Schopenhauer, pero por razones de tiempo prescindiremos de tratarla<sup>3</sup>. Antes de entrar en la materia principal, me parece interesante ofrecer unos breves apuntes biográficos acerca de la relación de Schopenhauer con Fichte como alumno y lector del mismo.

El propio Schopenhauer nos ha dejado dos breves resúmenes de su relación con Fichte como alumno. El primero figura en su conocido *Curriculum Vitae*, enviado en 1819 al Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín, para obtener una plaza como profesor: “En otoño de 1811 me trasladé a Berlín, donde pasé a formar parte de la masa de estudiantes. En la populosa escuela de los famosos profesores de esa universidad se perfeccionaron con entusiasmo mi espíritu y mi ánimo.” Tras mencionar a varios de ellos, añade: “También seguí con gran interés los cursos de Fichte sobre la exposición de su filosofía, para poder juzgarla desde cerca con propiedad. Una vez tuve una larga discusión con él durante las horas que reservaba a las preguntas de los estudiantes; discusión de la que, seguramente, todavía se acordarán quienes la presenciaron”<sup>4</sup>. El otro

<sup>3</sup> En todo caso, la crítica a esta parte es mucho más dispersa. El texto principal sobre el tema se halla en BGE, 179-184 (§ 11).

Todas las obras de Schopenhauer se citan según la edición de Arthur Hübscher: *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Leipzig, 1937-1941 (4ª edic., 1988), VII vols. La paginación de los libros incluidos en cada volumen es independiente. El contenido de los siete volúmenes es el siguiente (entre paréntesis, las abreviaturas que empleo): I) *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (2ª edición, 1847, = SzG) y *Über das Sehn und die Farben* (1816 y 1854, = SF). El vol. I incluye además la versión latina de SF. II) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tomo I (1818, 1844 y 1859, = W I; nos referiremos al apéndice, incluido en W I, como “KKP”). III) *Die Welt...*, Tomo II (1844 y 1859, = W II). IV) *Über den Willen in der Natur* (1836 y 1854, = WN) y *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841 y 1860, = BGE). V) *Parerga und Paralipomena*, tomo I (1851 y 1860, = P I). VI) *Parerga...*, tomo II (= P II). El tomo VII incluye la versión de 1813 de la Disertación *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (= Diss) además de pasajes eliminados de las primeras ediciones de las obras y aparato crítico diverso. Todas las traducciones son mías. He prescindido de citar los textos originales en alemán para aligerar las notas.

Las citas de fragmentos póstumos (HN) remiten a *Der handschriftliche Nachlass*, ed. de A. Hübscher (W. Kramer, Frankfurt, 1966-1975, V vols.; reimpresión: DTV, München, 1985). Tan sólo cito de HN I (primeros manuscritos, 1804-1818), HN II (anotaciones críticas a lecturas filosóficas y lecciones de la Universidad, 1809-1818) y HN V (catálogo de la biblioteca personal de Schopenhauer, incluyendo glosas y comentarios escritos por éste en los márgenes de los libros).

Las lecciones berlinesas de Schopenhauer (escritas hacia 1820-1822) se citan según la edición de Volker Spierling: *Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlass* (Piper Verlag, München-Zürich, 1984-1986, 4 vols.). En este trabajo mencionamos sólo los vols. I (*Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, = V:TgV) y II (*Metaphysik der Natur*, = V:MdN).

<sup>4</sup> *Curriculum vitae* o *Lebenslauf*, en: *Gesammelte Briefe* (ed. de A. Hübscher, Bonn, Bouvier, 1974, 1987, = GBr en lo sucesivo), p. 53 (original en latín) y p. 654 (traducción de Gwinner); también incluido en *Philosophie in Briefen*, p. 25. Hay traducción en: A. Schopenhauer, *Epistolario de Weimar*

relato es más breve, pero también más directo: “En 1811 me trasladé a Berlín, con la esperanza de llegar a conocer a un auténtico filósofo y un gran espíritu en Fichte: pero esta veneración *a priori* pronto se transformó en menosprecio y sarcasmo. Sin embargo, aguanté su *Cursus*. En 1813 me preparé para el doctorado en Berlín...”<sup>5</sup>

Fichte fue, pues, la razón de su traslado a Berlín: esto da la medida de las expectativas puestas en él. Previamente, en Gotinga había tomado la decisión de cambiar sus estudios de medicina por los de filosofía. La ocupación con ésta había sido cada vez mayor; en su segundo año de carrera (1810-1811) se matriculó de tres cursos de filosofía<sup>6</sup>, todos ellos con G. E. Schulze, que es, como es sabido, quien le recomendó como iniciación a la filosofía la lectura exclusiva de Platón y de Kant. Quizá no es tan conocido el hecho de que no cumplió exactamente con la exhortación del maestro, sino que más bien comenzó con Platón y con *Schelling*: en verano de 1810 lee *Del alma del mundo* (1798) y las *Ideas para una Filosofía de la naturaleza* (2ª ed., 1803). Fueron las primeras obras de filosofía que leyó, junto a los diálogos platónicos<sup>7</sup>. Su preocupación principal en esta época era formular lo que más tarde (en 1812) llamará la “conciencia mejor”, el ámbito de lo eterno, divino, suprasensible. Lógicamente, cuando por fin lee a Kant y se encuentra con que éste proscribía la posibilidad de obtener conocimiento en ese ámbito, su reacción es de rechazo<sup>8</sup>. Pero este rechazo va unido a la profunda admiración e interés: la preocupación por la crítica kantiana a la metafísica fue precisamente lo que movió a Schopenhauer a dejar Gotinga en otoño de 1811, cambiar los estudios de medicina por los de filosofía e ir a Berlín en busca de Fichte, en quien esperaba hallar al continuador de la filosofía

---

(1806-1819). *Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*, Madrid, Valdemar, 1999, p. 259.

<sup>5</sup> Carta a Johann Eduard Erdmann, 9 de abril de 1851, en GBr, p. 261.

<sup>6</sup> “Metafísica” y “Psicología” en el semestre de invierno de 1810-1811; “Lógica” en el de verano de 1811. Sobre el plan de estudios de Schopenhauer, véase Wolfgang Rhode, *Schopenhauer heute: seine Philosophie aus der Sicht naturwissenschaftlicher Forschung*, Schäuble Verlag, Rheinfelden y Berlín, 1994, pp. 145ss.

<sup>7</sup> A. Hübscher, *Denker gegen den Strom*, p. 112; cf. p. 57. Este mismo autor también informa de que el momento en que Schopenhauer se ocupa más a fondo con Schelling es justamente durante el curso con Fichte, desde otoño de 1811.

<sup>8</sup> En esta fase, en sus “Notas marginales sobre Kant”, de 1810 (HN I, 12s, nº 17), escribe por ejemplo que “la *Crítica de la razón pura* podría verse rebautizada como «el suicidio del entendimiento (en la filosofía)»”, o que “el uso regulativo de la Razón alumbrado por Kant quizá sea el peor engendro (*Mißgeburt*) del entendimiento humano” y que “tal vez la mejor expresión para la carencia de Kant sea decir: no conoció la contemplación”.

kantiana<sup>9</sup>.

Una vez en la joven Universidad de Berlín, Schopenhauer se matricula, aparte de a varios cursos de ciencias naturales, a los tres cursos ofrecidos por Fichte: “Das Studium der Philosophie”, “Die Thatsachen des Bewußtseins” y “Wissenschaftslehre” (Semestre de invierno de 1811-1812)<sup>10</sup>. Conservamos los apuntes de clase del alumno, con sus anotaciones personales<sup>11</sup>. Desde un principio, Schopenhauer tiene despierto el espíritu crítico y pone objeciones al maestro, pero, en general, la actitud inicial es bastante favorable. Las declaraciones de Fichte que mayor entusiasmo le despiertan son las que se acercan a lo que él poco después llamará ‘conciencia mejor’<sup>12</sup>. Pero pronto comienza a cambiar su actitud. Doy la palabra al biógrafo de Schopenhauer R. Safranski: “Mientras Fichte se limita a hablar de que la filosofía procede del asombro, encuentra la aprobación de Schopenhauer; también cuando se habla del ‘relámpago de evidencia’ con el que comienza ese extrañamiento. Pero cuando Fichte desarrolla esa ‘evidencia’, tan seductora para Schopenhauer, a partir de la espiral de la autorreflexión empírica, Arthur comienza a enfurecerse. Duda de que mediante la reflexión de la reflexión o la percepción de la percepción pueda alcanzarse una nueva cualidad – que es a lo que aspira Fichte. Para Schopenhauer se trata de desdoblamiento estériles: la instancia reflexiva o perceptiva seguirá siendo siempre, aunque trate de contemplarse a sí misma, instancia reflexiva o perceptiva. Según Schopenhauer, ése no es el camino para salir de la inmanencia sino sólo una vía muerta”<sup>13</sup>.

Tras faltar unos días a clase por enfermedad, Schopenhauer se encuentra con que el lenguaje del profesor se ha complicado bastante, y va manifestando su disconformidad, hasta finalmente estallar: “Durante la hora... ha dicho cosas que me provocaron el deseo de

---

<sup>9</sup> cf. Kamata, *op. cit.*, 119.

<sup>10</sup> Rhode, *op. cit.*, p. 146. También asistió a un curso (o tal vez dos) sobre Platón impartido por August Boeckh.

<sup>11</sup> HN II, 16-216.

<sup>12</sup> De hecho, la distinción entre “conciencia empírica” y “conciencia mejor” aparece por primera vez en los apuntes de las lecciones de Fichte, como señala Hübscher, *op. cit.*, pp. 127s. (remite a HN II, 30s, enero de 1812). También Schelling tiene un papel en el surgimiento de esta idea en Schopenhauer, que simultáneamente leía las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, de las cuales el pasaje sobre la “intuición intelectual” (Carta VIII) produce en Schopenhauer el mayor entusiasmo. Cf. Hübscher, *op. cit.*, 25s; HN II, 311, 317, 326.

<sup>13</sup> Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* [1987], trad. Alianza, Madrid, 1991, pp. 199s; cf. Hübscher, *op. cit.*, 128.

ponerle una pistola sobre el pecho y decirle: tienes que morir sin compasión; pero dime antes por amor de tu pobre alma si con ese galimatías has pensado algo claro o querías simplemente tomarnos el pelo" (HN II, 41). En las páginas sucesivas, el enfado va dejando paso al sarcasmo, cada vez más frecuente<sup>14</sup>... Con todo, Schopenhauer seguirá los cursos de Fichte hasta el final (es más, el semestre siguiente se provee de apuntes de otro curso de Fichte, sobre "Doctrina del Derecho"<sup>15</sup>).

Coincidiendo con el curso, en primavera de 1812 lee el *Sistema de la Doctrina de las Costumbres* y el *Fundamento del Derecho Natural*; en un cuaderno, titulado "Zu Fichte", toma notas y esboza críticas<sup>16</sup>. Al respecto, Arthur Hübscher comenta: "el significado de la *Sittenlehre* para Schopenhauer no reside en el terreno de la teoría del conocimiento. Aquí también son igual de desdeñosas sus glosas, insistentemente pone en juego la Ley moral contra Fichte; sin embargo, llega a un estrecho trato con la Ética de Fichte, con su tendencia fundamental: El hombre se debe liberar de la inmediatez natural de su querer y comenzar una nueva vida, más alta, de la libertad. No se debe dejar determinar por la estupidez (*Dumpheit*) del impulso sensible, sino abrir su interior a la determinación ética. Una vez más nos encontramos ante la antítesis de la conciencia empírica y la mejor"<sup>17</sup>... Ciertamente, de los fragmentos de este cuaderno, unos son duras críticas a Fichte y otros constituyen en efecto libres reflexiones de Schopenhauer acerca de la "conciencia mejor". De la

---

<sup>14</sup> Para más detalles, *vid.* Safranski, pp. 199-201.

<sup>15</sup> Curso sobre "Rechtslehre", verano de 1812. Cf. W. Rhode, *op. cit.*, 147. Los apuntes de Schopenhauer son una copia de los de otro alumno y llevan el título "Karakteristische Stellen aus einem Heft das Reinert aus Solothurn in Fichte's Kollegio über Rechtslehre 1812 geschrieben" (HN II, 237-244).

<sup>16</sup> Las lecturas de Fichte, en HN II, 340-360; comentarios en los márgenes de libros de Fichte en HN V, 45-58 (estas glosas marginales proceden de épocas diversas, a menudo siendo difíciles de datar). El cuaderno "Zu Fichte", escrito entre otoño de 1811 y primavera de 1812, incluye, siguiendo el orden en que Hübscher los presenta, comentarios de Schopenhauer a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (HN II, 340-342: en realidad Schopenhauer no parece leer la obra todavía, sino que aquí se trata de unos comentarios generales a la lección de 1811-1812), el *Grundriss der Wissenschaftslehre* (HN II, 342-344), *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (344-346), *Die Anweisung zum seligen Leben* (346s), la *Sittenlehre* (347-352), el *Naturrecht* (parte I sólo, 352-356), la *Kritik aller Offenbarung* (358-360) y un fragmento titulado "Über Fichte überhaupt" (356-358), en el que se da noticia también de lecturas de la *Wissenschaftslehre im allgemeinen Umriß* (1810) y del *Sonnenklarer Bericht*... Un informe detallado de estas lecturas y otras, así como la discusión de su datación, etc., darían una extensión excesiva a estas notas biográficas que presento como mera introducción.

<sup>17</sup> Hübscher, *op. cit.*, 129.

lectura, pues, sacó inspiración, como mínimo negativa. De todas maneras, esa inspiración la encuentra simultáneamente en Schelling, a quien lee, en esa misma época (principios de 1812), bastante más que a Fichte: en un breve periodo, lee las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1795), donde le deslumbra el pasaje sobre la “intuición intelectual” (que, por cierto, tiene poco que ver con lo que Fichte así denomina y en cambio es mucho más próximo a la “conciencia mejor” de Schopenhauer), el tratado *Sobre la esencia de la libertad humana* (1809), *Filosofía y religión* (1804) y muchas otras obras<sup>18</sup>. Leyendo sus notas, salta a la vista que simpatiza más con Schelling. Cuando, hacia verano de 1812, lee el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), en cambio, son ya mucho más frecuentes y duras también las críticas a Schelling. Entre tanto va teniendo lugar la lectura intensiva, en 1812-1813, por fin, de Kant, autor que hasta entonces no había conocido de primera mano, sino por la lectura del *Aenesidemus* y la *Crítica de la filosofía teórica* de Schulze, así como mediante las lecciones de éste, en 1810-1811<sup>19</sup>. Tras la lectura, pues, de Fichte y Schelling a comienzos de 1812, pasa a leer a Kant intensivamente (HN II, 251-304): lee los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, los *Prolegómenos*, la *Crítica de la Razón pura*, la *Crítica del Juicio*, etcétera. Aquí se decide el definitivo distanciamiento respecto de Fichte y de Schelling: Kant es continuamente invocado en las críticas a ambos.

En 1813, Schopenhauer elabora su tesis doctoral, que presenta en Jena, y que edita poco después: se trata de su primera obra publicada, la *Disertación Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cuadernos “Zu Schelling” (otoño de 1811-verano de 1812 aproximadamente): HN II, 304-340. Incluye los siguientes fragmentos (cuyos títulos indican las lecturas correspondientes): “Zum Bruno”, “Anmerkungen zum ersten Band von Schellings philosophischen Schriften” (hay notas a los cuatro libros incluidos en dicho primer tomo: *Vom Ich*, las *Briefe...*, los *Abhandlungen...* de 1796-1797 y el *Freiheitsschrift* de 1809), “Zu Schellings Ideen”, “Weltseele”, “Zu Schellings Philosophie und Religion”, “Über das Verhältniß des Realen und Idealen”, “Denkmal von Jacobis Schrift”, “Zum System des transcendentalen Idealismus” y “Zum wahren Verhältniß der Naturphilosophie zur Fichteschen”. Más comentarios (de épocas diversas) en HN V, 143-149.

<sup>19</sup> Su primera aproximación a Kant no se debió, sin embargo, a Schulze, sino nada menos que a K. L. Reinhold, que en 1809 estuvo en Weimar visitando a su suegro, el poeta Wieland, y pasó algunas tardes en la tertulia de la madre de Schopenhauer, que Wieland frecuentaba. En 1813, Schopenhauer envía a Reinhold su disertación doctoral, recordando las “inolvidables tardes” de Weimar, y le alaba como el hombre “que por el primer reconocimiento y divulgación de la inmortal doctrina de Kant se ha ganado un perpetuo mérito”. Cf. Hübscher, *op. cit.*, 129.

<sup>20</sup> Diss., en *Werke* (Hübscher, edic. citada), VII, pp. 1-94. La *Disertación* según la edición de 1813, es muy distinta a la versión de la segunda edición (1847: la distingo de la de 1813 por la abreviatura SzG), que es la que se suele leer y comentar, con lo que se pierde un capítulo muy importante del camino que lleva a Schopenhauer de la *Crítica de la razón pura* a *Die Welt*.

Simultáneamente, comienza a elaborar su sistema maduro, que se presentará de forma definitiva en 1818, en *El mundo como voluntad y representación*. En este libro es donde por primera vez publica críticas de Fichte y Schelling con cierto desarrollo (las menciones de Hegel proceden de las ediciones de 1844 y 1859), todavía con cierta cautela, hasta que desde 1836 (*Sobre la voluntad en la naturaleza*) dé rienda suelta a la crítica y sarcasmo más despiadados<sup>21</sup>. Por lo demás, con o sin aversión hacia ellos, seguirá leyendo y estudiando obras de Fichte, Schelling y Hegel prácticamente hasta el final de sus días, como mínimo a fin de encontrar nuevos argumentos contra ellas<sup>22</sup>.

Vista brevemente la relación de Schopenhauer con Fichte como alumno y lector, paso a considerar la crítica que hace de la filosofía teórica del mismo, tanto en su obra publicada como en los manuscritos póstumos.

## 2. CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA TEÓRICA DE FICHTE.

Tras resumir y analizar la crítica de Schopenhauer a Kant, Wolfgang Weimer (*Schopenhauer*, 1982) pasa a hacer lo propio con respecto a Fichte<sup>23</sup>, presentando de forma sistematizada la crítica de Schopenhauer a la filosofía teórica de éste. Disponiendo de este trabajo previo, nos serviremos de él parcialmente como esquema para la exposición de dicha crítica. Según este autor, "Los ataques de Schopenhauer se concentran en cuatro puntos: 1), el concepto de la autoconciencia; 2), el uso ilícito de determinaciones de conciencia para la explicación de esta conciencia; 3), el concepto del Absoluto, y 4), el comienzo (*Ansatz*) con el pensar puro en lugar de la experiencia"<sup>24</sup>.

Sobre esta sistematización, cuyo esquema sólo parcialmente seguiremos<sup>25</sup>, un par de observaciones. Por una parte, no se presta

---

<sup>21</sup> Pero ese tono se halla ya presente, casi desde el principio, en el *Nachlass*: por ello es un error considerar, como se ha hecho a menudo, la actitud de Schopenhauer efecto del resentimiento debido al fracaso de sus obras y de su periodo como docente en Berlín (1820-1831).

<sup>22</sup> De Fichte, digamos que la WL 94 la lee antes de escribir *Die Welt*, donde es citada en el principal pasaje sobre Fichte (W I, 37-40), que examinaremos más adelante. Hay datos de lecturas de Fichte (a menudo relecturas) por lo menos hasta 1854. Detallarlo sería largo aquí.

<sup>23</sup> Wolfgang Weimer: *Schopenhauer*. Darmstadt, 1982. La crítica a Fichte, pp. 37-53.

<sup>24</sup> Weimer, *op. cit.* (en lo sucesivo abreviaremos "Weimer" a secas), p. 38.

<sup>25</sup> En el punto (3) no sigo a Weimer porque lo que aduce, referido a la última etapa de Fichte (en la cual fue Schopenhauer su alumno), me parece algo confuso y en exceso conciso. La temática del punto 4 de Weimer de algún modo ha sido fundido en nuestros apartados (a) y (b).

atención a una posible evolución en la posición de Schopenhauer. En lo fundamental, esta posición no varía, pero leyendo cronológicamente sus obras puede apreciarse que con el tiempo Schopenhauer tiende a deformar la interpretación de Fichte y termina atribuyéndole conceptos que más bien proceden de Schelling. Algo diremos de ello aunque, como digo, no afecta a lo fundamental. Por otra, en realidad los pasajes principales donde se presenta esta crítica comienzan y tienen su núcleo siempre en el punto 2 de Weimer, y no en el punto 1, que Schopenhauer no desarrolla de forma sistemática como crítica a Fichte, pero que se puede reconstruir –eso es lo que Weimer hace, y nosotros le seguiremos en ese punto–.

#### A) CRÍTICA DEL CONCEPTO FICHTEANO DE LA AUTOCONCIENCIA.

El punto de partida de Fichte, como es sabido, lo situó él mismo en la autonomía de la Razón pura práctica de Kant. El análisis de Weimer también comienza por ahí, diciendo que “la relación entre Razón teórica y práctica precisaba de un análisis más detallado. Para Kant, en ello jugaba un papel esencial la espontaneidad de las funciones de la conciencia en el conocimiento de objetos; Fichte ahora deja como problemático el ser-dado de los objetos, en primer lugar, y se refiere a la *autoconciencia* como la conciencia de los propios rendimientos (*Leistungen*) funcionales de esta conciencia”. Hay que investigar la naturaleza de esta autoconciencia para así “esquivar algunos escollos de la argumentación kantiana: el dualismo de pensamiento e intuición, la remisión del pensamiento a ‘cosas en sí’ así como la dicotomía de Razón teórica y práctica”; y “la intención de Fichte se dirige a derivarlos a partir de *una* raíz común, un principio (*Grundsatz*) supremo”<sup>26</sup>. Reinhold ya había dado un paso en este sentido, al haber “intentado conjuntar (*zusammenfassen*) por lo menos intuición y pensamiento como Representación e interpretar ésta como síntesis de representante (sujeto) y representado (objeto)”<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Weimer, p. 38. En lo que sigue en este apartado, empleo a Weimer como guía, en líneas generales. Para Fichte, en el apartado sobre la autoconciencia, Weimer se apoya en U. Claesges, *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*. Den Haag, 1974.

<sup>27</sup> Weimer, 38s. Remite a las *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Jena, 1790 (= *Beiträge*, I). Añadamos el *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Praga y Jena, 1789.

Fichte admite de Reinhold la “facultad de representación” como facultad de la síntesis de sujeto y objeto, pero, tras los ataques de Schulze-Enesidemo, llega a la conclusión de que el “principio de la conciencia” de Reinhold es un principio *fundado*. “Ha de haber un concepto aún más elevado que el de la representación para toda la filosofía y no sólo para la teórica”, dice en la *Recensión de Enesidemo* (1792)<sup>28</sup>. Si Reinhold da el “principio de la conciencia” por analítico, Fichte recuerda que todo análisis presupone síntesis, la cual, según él, a su vez presupone tesis y antítesis; es, pues, un principio fundado<sup>29</sup>.

Weimer expone esto mismo diciendo que se impone “la tarea de buscar las condiciones bajo las cuales es posible una síntesis semejante. Si conciencia es síntesis de representante y representado, entonces la *condición* de esta síntesis tiene que residir en un acto *preconsciente* (*vorbewußten*) del sintetizar. Correspondiendo a los momentos de toda síntesis, se desprende la necesidad de reconstruir *tres* actos preconscientes, a saber, posición (tesis), contraposición (antítesis) y composición [*Setzung, Entgegensetzung, Zusammensetzung*], como condiciones de posibilidad de la conciencia”<sup>30</sup>. Esto es lo que reúne el término *Thathandlung*, que debe expresar “el *Grundsatz* absolutamente primero” del § 1 de la WL 94<sup>31</sup>.

Fichte procede, pues, desde ese *Grundsatz* a exponer la génesis (*Entstehung*) de la conciencia, la cual, según Weimer, “es entendida primariamente como *autoconciencia*, es decir, como conciencia (sujeto) de la conciencia (objeto), y a partir de esta autorreferencia, o más exactamente a partir de los tres actos que se han de presuponer en ella, deben también ser derivados los objetos (las cosas) contrapuestos a la conciencia. Esto significa que la autoconciencia –sin el supuesto de

---

<sup>28</sup> Fichte, SW I, 5; traducción: *Reseña de “Enesidemo”*, Hiperión, 1982, edición bilingüe; p. 61. Weimer no emplea este texto (ya he avisado de que sólo le sigo en parte).

<sup>29</sup> *op. cit.*, SW I, 7 y 8; trad. cit., 64 y 66.

<sup>30</sup> Weimer, 39.

<sup>31</sup> Abrevio “WL 94” la *Grundlage der gesamte WL* (1794-1795). Hay traducción de J. Cruz, Aguilar, Buenos Aires, 1975. Para la *Thathandlung*, cf. *op. cit.* SW I, 91s. En la traducción citada, p. 13, J. Cruz justifica en nota la traducción “autogénesis” apoyándose en una declaración del propio Fichte en sus lecciones de la WL 1804 (SW X, 194). Como esta solución no me entusiasma (pero no se me ocurre otra), citaré en todos los casos el término alemán (como se sabe, compuesto por Fichte como alternativa a *Thatsache*). Una discusión de las traducciones posibles en: Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, 1998, p. 209s (nota 400); este autor también renuncia a traducir el término. Sobre la *Thathandlung* en Fichte, cf. también la primera obra publicada donde se habla de ella: *Reseña de Enesidemo*, SW I, 8; trad. 66.

‘cosas en sí’- se vuelve fundamento de *toda* realidad”<sup>32</sup>. En efecto, Fichte dice, por ejemplo:

“La afirmación fundamental del filósofo como tal es ésta: en cuanto el Yo es sólo para sí, a la vez para él surge necesariamente un ser fuera de él; el fundamento del segundo reside en el primero, el segundo es condicionado por el primero: la conciencia de sí y la conciencia de algo que no sea nosotros mismos tienen una conexión necesaria, pero la primera ha de considerarse como lo condicionante, y la segunda como lo condicionado.”<sup>33</sup>

En la WL 94, Fichte afirma precisamente que “la esencia de la filosofía crítica consiste en establecer un Yo absoluto, completamente incondicionado y no determinable por algo más elevado; si esta filosofía procede de manera consecuente a partir de este *Grundsatz*, se hace doctrina de la ciencia”<sup>34</sup>.

Para la crítica del concepto de autoconciencia de Fichte por Schopenhauer es preciso reunir una serie de pasajes dispersos, ya que la crítica “oficial” presentada en *Die Welt* tiene otra orientación (la veremos en el siguiente apartado). Weimer comienza por un pasaje tomado de los *Parerga*, que dice:

“Una subrepción, introducida por *Fichte* y que desde entonces ocupa una cátedra, reside en la expresión *el Yo*. Aquí, en efecto, por medio de la forma lingüística sustantiva y del artículo antepuesto, lo que es esencial y por antonomasia subjetivo es transformado en Objeto. Pues, en realidad, Yo designa lo subjetivo como tal, y que, por eso, no puede nunca en absoluto devenir Objeto, a saber, lo cognoscente, en oposición y como condición de todo conocido”<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Weimer, p. 39. Para la exclusión de la “cosa en sí”, Weimer remite a Fichte, SW I 431 y 481ss. Hablaremos de ello en el apartado (c).

<sup>33</sup> *Segunda Introducción a la WL*, 1797; SW I, 457. Trad. Tecnos, p. 44.

<sup>34</sup> WL 94, SW I, 119; trad. Aguilar, p. 32.

<sup>35</sup> P II, 40 (§ 28). Hay que decir que Fichte no es el primero en haber sustantivado así “el yo”; por ejemplo ya lo hace Kant en KrV A 350 (por dar un único ejemplo). Más aún, Schopenhauer lo hará a menudo: ya en V: MdN, 96 (un pasaje con sabor fichteano, por cierto), HN IV-1, *Pandectae II* n° 97, BGE 229 (¡la *Mitleid* explicada según dónde se pongan los límites del Yo y No-Yo!), P II § 110 (ídem), etcétera. Pero este uso no se opone a la crítica aquí expuesta, pues en ningún caso se trata de

Ya lo había dicho en la Disertación de 1813: “La diferencia entre sujeto y objeto, entre el cognoscente, nunca conocido, y el conocido, nunca cognoscente, es la mayor de todas las diferencias que somos capaces de aprehender (*erfassen*). Parece incluso insinuarse en muchas lenguas en el hecho de que el *Sum* derive de otra raíz que el *Est*”<sup>36</sup>.

No se trata aquí, como recuerda Weimer, del sujeto empírico (el objeto del sentido interno kantiano), sino del sujeto trascendental, el que presupone toda experiencia. En sus apuntes al *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, que, como es sabido, quiere ser, en su primera parte, una nueva exposición de la *Wissenschaftslehre* fichteana, Schopenhauer dice:

“Que el sujeto se vuelva él mismo objeto es la más monstruosa contradicción que jamás se haya concebido (*ersonnen*): pues objeto y sujeto sólo se pueden pensar uno en referencia al otro, esta referencia es su única marca distintiva, tras cuya supresión su concepto es vacío: ahora bien, si el sujeto debe volverse objeto, entonces él de nuevo presupone, en cuanto objeto, un sujeto: ¿de dónde debe venir éste?”<sup>37</sup>

Para Weimer, en esta crítica se contienen tres argumentos:

1) “Que el sujeto cognoscente se vuelva él mismo objeto es una contradicción, pues, al volverse objeto, precisamente ya no es sujeto, sino -como en todas partes- conocimiento de un objeto por un sujeto”.

2) “La subjetividad sólo se puede pensar en referencia a un Objeto, es decir, a un *otro* que ella misma (algo *no*-idéntico). Un mero sujeto (Yo) que preceda a la objetividad y que antes que nada (en el lenguaje de Fichte) ponga ésta, es un concepto vacío”, pues, como dice Schopenhauer, “estas mitades son inseparables, incluso para el pensamiento: pues cada uno de los dos tiene sólo por y para el otro significado y existencia, existe con él y desaparece con él”<sup>38</sup>. De manera que, siguiendo con Weimer, “las condiciones de la génesis (*Entstehung*) de la objetividad a partir de la subjetividad no se pueden,

---

conocimiento o intuición del yo como objeto.

<sup>36</sup> Diss, 24s. Se insiste en la irreductibilidad de la escisión sujeto-objeto en inúmeros pasajes, algunos de los cuales citamos en las próximas líneas.

<sup>37</sup> HN II, 334. (“Zum System des transcendentalen Idealismus”, 1812.)

<sup>38</sup> W I, 6.

por tanto, pensar”.

3) “Si el sujeto es entendido como una conciencia que *se vuelve a sí misma* Objeto, ¿qué es este sujeto entonces, *antes* de que se vuelva eso?” Fichte “piensa la autoobjetivación como *Thathandlung* de un sujeto que no está *eo ipso* en referencia a la objetividad, sino que produce (*hervorbringt*) ésta”. Weimer añade que “como presupuesto de la representación se deduce, por tanto, no el acto (*Tat*) de un sujeto, sino el postulado de un estado sin sujeto y sin objeto, cuyo paso a la representación ciertamente no puede ser entendido como acción de un agente (*Handlung eines Handelnden*)”<sup>39</sup>. (Abajo desarrollamos este punto.)

En suma, las objeciones de Schopenhauer dicen que “ni en la autoconciencia se presenta (*vorliegt*) una identidad de sujeto y objeto (una objetividad del sujeto [cognoscente] como tal), ni la relación de sujeto y objeto puede ser derivada de la presu-posición (*Voraussetzung*) de uno de los dos *relata*”<sup>40</sup>. Para Schopenhauer, por tanto, no es admisible el paso que da Fichte en busca de un fundamento del “principio de la conciencia” reinholdiano<sup>41</sup>. Yasuo Kamata defiende que precisamente nuestro autor regresa con esto, en cierto modo, al principio de Reinhold: “la intención de Schopenhauer no es explicar la experiencia de manera meramente epistemológica, contraponiendo sujeto y objeto del conocer como entes distintos uno de otro y cuyo posterior encuentro produjese el conocimiento. Pero tampoco permite que la experiencia se origine genéticamente de la facultad (*Kraft*) de conocimiento en el sentido de su sustancia-causa, según lo cual el Objeto sería meramente el producto del sujeto. Los objetos de la experiencia, en cuanto representación, son originariamente en la unidad universal del *Vorstellungsein* [ser-representación] (ser objeto-para-un-sujeto)<sup>42</sup>. Son dados simultáneamente con el sujeto del

<sup>39</sup> Weimer, 40s. *Vid. infra* la crítica de Schopenhauer al uso de *Handlung* en este contexto.

<sup>40</sup> Weimer, 41.

<sup>41</sup> Schopenhauer parece desconocer los dos textos fundacionales donde Fichte expone el paso a dar más allá de Reinhold, esto es, la *Reseña a Enesidemo* y *Sobre el concepto de la WL*. Las citas que venimos dando, sin embargo, muestran claramente qué hubiera objetado Schopenhauer a dicho paso. También se echa de ver en una nota tardía al *Grundriss der WL* (1795): Fichte dice: “Si hay conciencia, esto mismo es un hecho y tiene que ser derivado, como todos los demás hechos”, a lo que Schopenhauer responde: “es decir, en absoluto: pues ellos están ahí [o: existen, *sie sind da*]” (HN V, 52, nº 187, *Grundriss...*, p. 343, nota tardía).

<sup>42</sup> *Vorstellungsein*, según la terminología que propone Kamata, se opone al *Objektsein* (realismo) y al *Subjektsein* (no identificado sin más con Fichte, pero al que éste tiene tendencia, según el autor citado). Cf. Kamata, 32ss.

conocer”<sup>43</sup>. Pero esta “recuperación” –si es que realmente lo es– del “principio de la conciencia” de Reinhold, como vemos, pasa por una crítica al *Grundsatz* que Fichte puso como fundamento del mismo<sup>44</sup>.

Philonenko<sup>45</sup>, cuando llega al principio schopenhaueriano del “no hay objeto sin sujeto, no hay sujeto sin objeto”<sup>46</sup> en *Die Welt*, recuerda que “Fichte había enunciado esta misma tesis: ‘sin sujeto no hay objeto, sin objeto no hay sujeto’<sup>47</sup>”. Pero, por cierto que esto sea, si Fichte lo dice es precisamente porque, aunque admite el principio de la conciencia de Reinhold (la representación, como unidad objeto-sujeto), lo da como *fundado* (por eso lo hace remontar al *Grundsatz* de la *Thathandlung* del Yo), y el texto que cita Philonenko es presentado por Fichte como la culminación de la parte teórica de la WL: *ergo*, como un resultado. En el contexto de esta cita, justamente, se habla del Yo como de algo *distinto* de ese “sujeto” inseparable del objeto<sup>48</sup>. Schopenhauer, en cambio, afirma la irreductibilidad del principio (o, propiamente, forma fundamental) de la conciencia. En un pasaje de la Disertación hay una frase que parece pensada especialmente para Fichte, aunque el contexto no lo sugiere: “La relación entre objeto y sujeto es tan necesaria que ambos fuera de ella ya no son pensables. Pero el conocimiento de la ley bajo la cual está esta relación es imposible, porque todo conocimiento ya presupone esa relación, en tanto se dirige a objetos; así, sólo bajo esta relación es posible”<sup>49</sup>. Esa

---

<sup>43</sup> Kamata, 142.

<sup>44</sup> No ha lugar discutir aquí si propiamente se trata de un “regreso” a Reinhold ni de las implicaciones de tal regreso, si lo es.

<sup>45</sup> Schopenhauer. *Una filosofía de la tragedia* [1980], Anthropos, 1989, p. 82.

<sup>46</sup> Obsérvese que la formulación es distinta a la de Reinhold, lo que podría ser digno de tener en cuenta. El principio de Reinhold dice: “En la conciencia, la representación es distinguida por el sujeto del sujeto y del objeto y referida a ambos” (*Beyträge*, I, p. 167). Propiamente, el principio de Schopenhauer no dice exactamente lo mismo: la formulación (*kein Objekt ohne Subjekt*, etc.) es más cercana, justamente, a Fichte. También es de notar que nunca lo llama *Grundsatz* (proposición fundamental), sino que habla de él como de la *forma* básica de la representación, *Grundform*. No una proposición, sino un hecho o, mejor, una forma, una función.

<sup>47</sup> WL 94, SW I, 218s (GA I, 2, 337); trad., 94.

<sup>48</sup> *Vid. loc. cit.* Schopenhauer no tiene problemas con Fichte mientras dice *sólo* lo que Philonenko defiende en el pasaje citado. Así, en SSL, p. VII de la edición empleada por Schopenhauer, Fichte dice: “Si es puesta una conciencia, entonces es puesta esta separación [de sujeto y objeto]: y sin ella no es posible absolutamente ninguna conciencia” y Schopenhauer lo aplaude con un lacónico: “*bene*”. HN V, p. 53, n° 192 (= SSL) (es una nota tardía).

<sup>49</sup> Diss, 44. Cf. un desarrollo de lo mismo en las lecciones berlinesas, V: TgV, p. 499: “Esta relación entre objeto y sujeto es tan necesaria que si uno la suprime también ha surpimido ambos correlatos, pues ellos sólo son algo por y en esta referencia, y fuera de ella ni siquiera son algo pensable en absoluto. Pero conocer una ley por medio de la cual surge esta referencia y a consecuencia de la cual

ley imposible de conocer parece aludir al *Grundsatz* fichteano; recordemos que, aun sin haber leído todavía la WL 94, Schopenhauer algo conocía del sistema de Fichte<sup>50</sup>. Philonenko, en fin, se pierde la crítica implícita en la recuperación schopenhaueriana de dicho principio. Lo mismo sucede con la interpretación del mismo autor<sup>51</sup> según la cual en el concepto de sujeto de Schopenhauer “el pensamiento de la *sustancia* se erige de nuevo contra el pensamiento de la *función*”, basada en el simple hecho de que Schopenhauer habla del sujeto como *Träger* (portador) del mundo como representación, lo cual bien podría ser una metáfora<sup>52</sup>: por lo menos, en los pasajes que venimos citando, no puede estar más lejos de la sustancialización del sujeto.

El pasaje principal de *Die Welt* contra Fichte, que después repasaremos, termina con la afirmación de que, frente al realismo y frente al (según él, al menos) idealismo fichteano, “nosotros no partimos ni del objeto ni del sujeto, sino de la *representación* como primer hecho de la conciencia, cuya primera y más esencial forma fundamental (*Grundform*) es la escisión en objeto y sujeto, y la forma del objeto a su vez es el principio de razón en sus diferentes figuras...”<sup>53</sup>.

En suma, Schopenhauer afirma, con Kant, la incognoscibilidad del sujeto cognoscente como tal, y, en consecuencia, la irreductibilidad del “principio de conciencia” o, más propiamente, la representación (que se escinde en sujeto y objeto). Esto nos puede llevar a preguntarnos si el planteamiento de Schopenhauer resistiría las críticas que Schulze había hecho al principio de Reinhold y que motivaron la búsqueda de un principio superior por parte de Fichte, lo cual rebasa los límites de

---

ella existiera, esto es enteramente imposible, ya que todo conocimiento siempre se dirige a objetos, a un conocido, pero éste siempre presupone ya el sujeto, y por tanto esa relación; por eso ella no puede ser explicada ulteriormente (...). Realismo e idealismo, añade, serían intentos abusivos de presentar tal ley, en forma de relación causal o de fundamento (*Grund*).

<sup>50</sup> La frase citada de Diss. (o, para el caso, la de TgV) también podría emplearse contra una de las objeciones de Schulze contra el principio de Reinhold: a saber, que, como proposición, está *bajo* la ley de no-contradicción y por tanto no es un principio supremo. Para Schopenhauer, dicho principio lógico está bajo la ley de la conciencia, desde el momento en que expresa un conocimiento.

<sup>51</sup> Philonenko, *op. cit.*, p. 84.

<sup>52</sup> Sin duda Schopenhauer tiene pasajes de tendencia sustancialista, pero *precisamente éstos* de los que habla Philonenko, no.

<sup>53</sup> W I, 40. Cf. V: TgV, 516 (texto prácticamente idéntico). Una formulación diferente, y más detallada, de este “principio de la conciencia” (término reinholdiano que empleamos para abreviar, pero recordemos que no es empleado por Schopenhauer ni es idéntico en su formulación) la hallamos en Diss., 18 (párrafo “La raíz del principio de razón suficiente”).

esta exposición.

Si el sujeto del conocer es incognoscible, ¿qué se puede decir entonces de la autoconciencia? En la Disertación, Schopenhauer la describe así: “El sujeto es *conocido* sólo como un *volente*, una espontaneidad, pero no como un *cognoscente*. Pues el Yo que representa, el sujeto del conocer, siendo, como correlato necesario de todas las representaciones, condición de las mismas, nunca puede llegar a ser representación u objeto. *Por eso, es imposible el conocer del conocer*: lo cual se puede explicar también de la siguiente manera: Todo conocimiento, al nacer, da una proposición (*Satz*) sintética, sea ella *a priori* o *a posteriori*. Pero la proposición «yo pienso» es una proposición *analítica*, porque el conocer es un predicado del Yo, es decir, del sujeto del conocer y del juzgar, inseparable y siempre ya puesto con él. Y, ciertamente, el sujeto de esa proposición analítica no es originado por síntesis, sino es un algo dado, originalmente (*ursprünglich*) en el sentido más riguroso, como condición de todas las representaciones. Ser-sujeto no significa nada más que conocer, así como ser-objeto no significa más que ser-conocido. El conocer no puede, por tanto, ser conocido, porque para ello haría falta que el sujeto se separase del conocer y sin embargo el conocer conociese, lo cual es imposible; no sólo porque ello se contradice, sino porque la esencia toda del sujeto como tal es el conocer, del cual, por tanto, no puede pensarse como separado”<sup>54</sup>.

Pero, como dice Weimer, “una objeción contra esta teoría podría decir que la autoconciencia humana, sin embargo, incluye indiscutiblemente un expreso saber de sí misma, de manera que el sujeto de algún modo conoce su subjetividad”<sup>55</sup>; a lo cual contesta Schopenhauer: “A la objeción: «yo no sólo conozco, sino que sé también que conozco», yo respondería: tu saber de tu conocer es distinto de tu conocer sólo en la expresión. «Yo sé que yo conozco» no dice más que «yo conozco», y esto así, sin más determinación, no dice más que «Yo». Si tu conocer y tu saber de este conocer son dos cosas

---

<sup>54</sup> Diss., 68s. Preferimos en principio esta cita a la que ofrece Weimer (p. 41) de W II, 220, donde se dice: “...tampoco en la autoconciencia es el Yo sencillamente (*schlechthin*) simple, sino que consiste de un *cognoscente*, intelecto, y un conocido, voluntad: aquél no es conocido, y éste no es *cognoscente*, aunque ambos coincidan en la conciencia de un Yo. Pero justamente por ello este Yo no se es *íntimo* a sí mismo en absoluto, por así decir viéndose a través, sino que es opaco y por eso permanece siempre para sí mismo como un enigma”.

<sup>55</sup> Weimer, 42.

distintas, entonces prueba, sólo una vez, a tener cada uno por sí solo; ahora, trata de conocer, sin por eso saber, y luego trata de saber solamente el conocer, sin que este saber sea a la vez el conocer. Desde luego, se puede abstraer de todo conocer *particular* y entonces llegar a la proposición «yo conozco», que es la última abstracción posible para nosotros, pero idéntica a la proposición «para mí hay objetos»; y ésta, idéntica a la de «yo soy sujeto», la cual no contiene más que el mero «Yo»<sup>56</sup> Así, comenta Weimer, “el «yo me sé» no dice otra cosa sino que en el saber es presupuesto un sujeto del conocer, que no se conoce, sino exclusivamente se expresa – como «Yo»<sup>57</sup>.

Como decimos, en esta posición Schopenhauer está muy cerca de Kant, que dice, por ejemplo: “Es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto y que el yo determinante (el pensar) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto del conocimiento. Sin embargo, nada hay de más natural ni tentador que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos. Podríamos llamarla la subrepción de la conciencia hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*)”<sup>58</sup>.

Ahora bien, Fichte (que, según cuándo, parece caer en esta subrepción) dice reconocer su Yo en el yo de la apercepción trascendental kantiana:

“Encontramos con toda precisión en Kant el concepto del *yo puro*, exactamente tal como lo establece la Doctrina de la Ciencia. ¿Y cuál es el pensar de Kant en las palabras citadas, en lo que se refiere a la relación de este yo puro con toda conciencia? Como *condicionando la misma*. Por consiguiente, la posibilidad de toda conciencia está condicionada, según Kant, por la posibilidad del yo o la conciencia pura de sí, exactamente como en la Doctrina de la Ciencia. Lo condicionante es antepuesto en el pensar a lo condicionado. Pues esto justamente

---

<sup>56</sup> Diss., 69 (= SzG, 141).

<sup>57</sup> Weimer, 42.

<sup>58</sup> KrV A 402. Hay inúmeros pasajes de Kant donde se insiste en la incognoscibilidad del sujeto (cf. KrV A 278; A 443; el capítulo de los Paralogismos de la 1ª edición, *passim*; B 68, B 138s, B 157ss, B 407, B 421s, etc.), incluso en el *Opus posthumum*, donde a veces parece aproximarse a Fichte.

significa la relación indicada. Por consiguiente, una deducción sistemática de la conciencia entera, o, lo que es lo mismo, un sistema de la filosofía, tendría según Kant que partir del Yo puro, exactamente como lo hace la Doctrina de la Ciencia”<sup>59</sup>.

Al margen de que en este texto se habla de *condición* en un sentido que se aproxima peligrosamente al concepto de *causa* (cuestión que se tratará en el próximo apartado)<sup>60</sup>, hay que decir, contra la cita de Fichte, que en Kant el objeto trascendental es condición del sujeto trascendental tanto como éste lo es de aquél<sup>61</sup>; y en cualquier caso se llega a ambos por método analítico (ascendente), desde la función unificadora de las categorías: ¿qué se podría deducir, por el método sintético, de dos conceptos-límite que carecen de contenido?<sup>62</sup> Schopenhauer responde con esta misma objeción de método a Schelling cuando éste hace un reproche a Kant próximo al de Fichte: “Kant (según le reprocha Schelling) nunca pudo dar una explicación [o definición, *Erklärung*] de la *autoconciencia*, a consecuencia de su filosofía entera, porque su principio es no afirmar (*setzen*) nada más que lo que se puede señalar innegablemente en la experiencia, y cuenta lo que está más allá de eso entre las inferencias trascendentes”<sup>63</sup>. Seguramente Schopenhauer podría haberlo formulado un poco mejor<sup>64</sup>, pero vemos aquí expresada la

---

<sup>59</sup> *Segunda introducción a la WL*, § 6; trad Orbis, 101; trad. Tecnos, p. 63. En las lecciones sobre “Los hechos de la conciencia” de otoño-invierno de 1811, Fichte insiste en el parentesco de la WL con el *ich denke*, la apercepción trascendental kantiana; cf., en los apuntes de Schopenhauer, HN II, pp. 42, 62, 127, 161, 162s. También allí entiende el Yo kantiano como *condicionante* y en particular (p. 162s) reprocha a Kant no haber derivado de él una deducción sintético-*genética* de las categorías...

<sup>60</sup> Tal tendencia también aleja a Fichte de Kant, desde luego.

<sup>61</sup> La autoconciencia exige lo diverso *dado*: cf. por ejemplo KrV B 135: “Este principio de la necesaria unidad de la apercepción es él mismo idéntico y, por tanto, una proposición analítica, pero declara como necesaria una síntesis de lo diverso dado en una intuición, [síntesis] sin la cual no se puede pensar aquella universal identidad de la autoconciencia. Pues por medio del yo, en cuanto representación simple, no se da nada de diverso; sólo en la intuición, que es distinta de aquél [el yo], puede darse [lo diverso] y ser pensado por medio del *enlace* en una conciencia. Un entendimiento en el que, por medio de la autoconciencia, se diera a la vez toda diversidad *intuiría*, pero el nuestro sólo puede *pensar* y tiene que buscar la intuición en los sentidos. Por tanto, yo soy consciente del yo idéntico en consideración de lo diverso de las representaciones que me son dadas en una intuición...”. Cf. también la “Refutación del idealismo”, B 244ss, *passim*.

<sup>62</sup> Tampoco Descartes deduce nada, propiamente, del *cogito*. Tan sólo toma su evidencia como criterio para otras.

<sup>63</sup> HN II, 312, notas (ca. principios de 1812) a *Philosophische Schriften*, vol. I, p. 296s (*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* [1796-1797], hacia el final).

<sup>64</sup> Sería más preciso decir “lo que se puede señalar... en la experiencia *posible* y sus condiciones”. Naturalmente, Fichte y Schelling (en esta época al menos) creen ajustarse también a este principio; sin

fundamental diferencia de métodos: el método trascendental (analítico) kantiano, al que Schopenhauer se adscribe, y el dialéctico-genético-sintético de Fichte y Schelling. No desarrollaremos aquí esta diferencia, que sin embargo es fundamental; lo que aquí queremos subrayar es la proximidad de Schopenhauer a Kant, tanto en el contenido como en el método, en esta crítica al concepto de Fichte de la autoconciencia.

Por lo demás, podríamos preguntarnos si la Yoidad fichteana en la que el yo es a la vez sujeto y objeto se refiere propiamente en ambos casos al sujeto cognoscente. A esa cuestión nos lleva el que Fichte hable en este contexto de *acción (Handlung)*. En la *Segunda introducción a la WL*, al comienzo del § 4, Fichte se plantea cuestiones sobre la “vuelta sobre sí” del Yo: “¿Es que no existe para sí ya antes de este volver sobre sí, e independientemente de él? ¿No necesita existir ya por sí para poder hacer de sí el objetivo de un actuar? Y, si es así, ¿no da por supuesto vuestra filosofía [i.e. la de Fichte] lo que debía explicar?” Fichte responde negativamente a todas estas preguntas y dice que sólo por medio de este acto (un actuar sobre un actuar) viene a ser el yo originariamente para sí mismo. Habla entonces de una intuición, no concepto, que en el § 5 es llamada *intuición intelectual* y que es “la conciencia inmediata de que actúo y de qué acción; es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago”<sup>65</sup>. Así pues, la conciencia de sí es la conciencia de la propia acción o actividad (*Handlung, Thätigkeit*).

Schopenhauer no conoció las dos “Introducciones” a la WL de 1797; no obstante, encontramos numerosos pasajes en el cuaderno *Zu Fichte* en los que Schopenhauer presenta protestas y objeciones contra esta concepción fichteana del Yo como *actividad* vuelta sobre sí misma: Ya durante las lecciones de la WL (enero-marzo de 1812) llegó a la conclusión de que ésa era la “proposición principal indemostrada de

---

embargo: a) tratan de remontar más allá de la apercepción trascendental kantiana a su condición, lo cual habría prohibido Kant, ya implícitamente al hablar de ella como *principio supremo*; b) proceden a derivar desde ella sus formas (categorías, e incluso espacio y tiempo), según el método sintético (deductivo).

<sup>65</sup> *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*; trad. Orbis, pp. 77 y 83; trad. Tecnos, pp. 45 y 49. Cf. *WL Nova Methodo*, § 1. “Toda conciencia es acompañada por una autoconciencia inmediata llamada intuición intelectual, y se piensa sólo bajo esta presuposición. La conciencia, empero, es actividad, y la autoconciencia, específicamente, actividad que retorna de la inteligencia o pura reflexión”.

la doctrina de la ciencia”<sup>66</sup>, y con posterioridad la llamará la *marotte* (monotema, idea fija) de Fichte<sup>67</sup>. La crítica más desarrollada a la *Handlung* del Yo se halla en sus comentarios al *Fundamento del Derecho Natural* (GNR), donde en la Introducción, I, Fichte afirma: “el Yo es un actuar sobre sí mismo”. A esto comenta Schopenhauer:

“Analicemos el concepto *actuar*: significa una *causalidad espontánea*<sup>68</sup>. Causalidad encierra en sí *causa* y *effectus*, por tanto dos objetos: y el actuar es la relación entre éstos. Esto es lo designado por la palabra *actuar* y tiene que ser pensado *necesariamente* en ella. Pensar, sin embargo, un *actuar* dejando de lado estas condiciones es lógicamente imposible. Si, por tanto, el Yo debe ser una relación tal, entonces se pregunta qué son los dos objetos. Pero F[ichte] no quiere esto (...). El Yo debe ser un actuar sin un *agente* (*Handelndes*); esto es imposible lógicamente, es decir, dice algo que es imposible de pensar para el entendimiento<sup>69</sup>; es decir, no dice *absolutamente nada*. Por análisis, un ‘*actuar sobre sí mismo*’, es decir, una identidad de *causa* y *effectus*, es asimismo imposible: tampoco dice, por tanto, nada: lo que ya queda claro por lo siguiente: ‘El Yo es un actuar sobre sí’ = un actuar: por tanto, un actuar sobre un actuar que a su vez es un actuar sobre un actuar, y así *in infinitum*.

Si F[ichte] con *actuar* piensa algo distinto de *actuar*, entonces que no lo llame *actuar*: el que no se pueda llamar así viene exclusivamente de que ello no es pensable para el entendimiento (es decir, en general), y él debería haber dicho con Kant: ‘el Yo no se conoce’.”<sup>70</sup>

<sup>66</sup> HN II, 168. Fichte dice (en el lenguaje característico de la lección de 1812) que “alles faktische Sehn ist ein schlechthin unsichtbares Machen”; Schopenhauer comenta: “Dies ist eben der unerwiesene Hauptsatz der W.L.”.

<sup>67</sup> HN V, p. 54, notas a SSL (nº 192), p. 14 de la edic. usada por Schopenhauer (nota tardía).

<sup>68</sup> i.e., en lenguaje kantiano, ‘libertad’.

<sup>69</sup> En la época del fragmento (1812), *Verstand* para Schopenhauer es el intelecto en general (no lo distingue aún de la Razón como lo hará posteriormente). También es característico del joven Schopenhauer admitir la manifestación de la libertad en el fenómeno, como lo hace aquí al comienzo.

<sup>70</sup> HN II, 352s. (“Zu Fichte”: “Zu Fichte's Naturrecht”, 1812.) Fichte, GNR, Einleitung I: “Das Ich ist ein Handeln auf sich selbst.” (cf. GA I, 3, 313).

En sus notas a *Filosofía y Religión* de Schelling (1ª mitad de 1812), Schopenhauer encuentra en Schelling la misma *Thathandlung* fichteana y dice: “Que el yo sea su propia acción reside 1) de nuevo en el terreno del tiempo y causalidad y 2) incluso en éste [terreno] no se puede pensar más que [como] una contradicción y absurdo”, y allí remite a “mi nota a la *Rechtstehre* de Fichte” (= la cita que hemos puesto arriba). (HN II, 328; nota a p. 68 de *Philosophie und Religion*.)

Y la crítica no se detiene ahí:

“Según el nº 4 [de GNR, Introducción, I], el Yo no es consciente de su actuar, y según nº 3 no hay Yo sin conciencia: «el Yo sólo es en la medida en que deviene *consciente* de sí mismo»: por tanto, no hay actuar *del Yo* sin conciencia, pero tampoco ningún *Yo* sin actuar, según nº 1: *sumus in vacuo*.”<sup>71</sup>

Además de esta contradicción, Schopenhauer halla otra en la Introducción, I, nº 3: Fichte dice allí que “acciones necesarias del ser racional son... aquellas por las cuales es condicionada la posibilidad de la autoconciencia”, pero un poco más arriba ha afirmado que “el ser racional es exclusivamente... en cuanto es consciente de sí mismo”<sup>72</sup>; Schopenhauer concluye: “de esto se sigue que [el ser racional] actúa antes de ser”<sup>73</sup>.

A estas objeciones lógicas se añade la observación (v.g. en sus notas a la WL 94) de que el concepto de acción o actividad es de origen empírico (como todo concepto que no sea expresión de una función sintética *a priori*, siguiendo de nuevo a Kant), lo cual contradiría las pretensiones de ciencia pura y sin presupuestos<sup>74</sup> de la Doctrina de la Ciencia<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> HN II, 353, continuación del anterior. Más abajo, Schopenhauer se pregunta (comentario a la Nota al Nº 9) cómo conoce Fichte las leyes según las que actúa el yo agente, si ese actuar no es consciente. Quizá por eso, en la observación a pp. 19-31 de su edición de GNR, ironiza sobre un sexto sentido del filósofo para el *Handeln* (HN II, 355, en la crítica a un argumento de Fichte sobre la intersubjetividad).

<sup>72</sup> GA I, 3, 314 (trad. Villacañas *et al.*, p. 104); damos las citas en el orden en que las ofrece Schopenhauer (HN II, 353).

<sup>73</sup> HN II, 353.

<sup>74</sup> De que la WL da esa imagen da testimonio, v.g., Félix Duque (*Historia de la Filosofía Moderna...*, p. 227) al decir que la construcción por método sintético fichteana “nada ha tomado de ‘fuera’: ni de la experiencia (...) ni de la lógica formal (...)”. Sin embargo, el propio Fichte no parece opinar así: en *Sobre el concepto de la WL* dice (GA I, 148) que la WL “presupone las reglas de la reflexión y de la abstracción como conocidas y válidas. (...) Puede presuponer todas las reglas lógicas y emplear todos los conceptos que necesite”. Que también tiene a la vista lo empírico como control de las especulaciones lo afirma aquí y allá. Como vemos, estas advertencias no han evitado los malentendidos, que llegan hasta hoy.

<sup>75</sup> HN V, 51, nº 187, notas a WL 94, p 52 (= SW I, 126). Fichte: “*el No-Yo determina* (activamente) *al Yo* (que en esa medida es paciente)”; Schopenhauer dice: “«activo» y «paciente»: conceptos empíricos introducidos a capricho”.

De ahí la parodia en HN V, nº 192, p. 53 (SSL, comentario a p. XVIII): “Si yo me postulo el concepto de actividad del hombre, que abarca mucho y presupone mucho, no cuesta mucho mostrar que el mundo

Y, por último, Schopenhauer aventura en dos ocasiones sendas explicaciones sobre el motivo de la introducción del *Handeln* en Fichte. En primer lugar, cuando, en la lectura de la WL 94<sup>76</sup> se topa con el pasaje en que Fichte expone por primera vez en el texto la *Thathandlung*, comenta Schopenhauer con mal humor: “Toda esta protosabiduría se fundamenta, pues, en la torpe subrepción de que primero se usa la expresión *poner* (*setzen*) como *admitir* (*annehmen*), después esto se olvida y se hace el descubrimiento de que poner, como *verbum*, significa un hacer (*Thun*), por tanto una *Thathandlung*”<sup>77</sup>. En el otro pasaje, anterior a la mayoría de estas críticas, ve en Kant la fuente oculta del concepto fichteano a la vez que apunta contra el objetivo del mismo, esto es, la conciliación de Razón teórica y práctica que al comienzo señalábamos, con el propio Fichte, como clave de su sistema<sup>78</sup>. Dice Fichte, pues, en el SSL: “Así se afirma de nuevo el primado de la Razón en cuanto ella es práctica. Todo procede del actuar del Yo”, y Schopenhauer comenta:

“Por Kant se ha vuelto cosa segura que nuestro percibir es producto de nuestra actividad. Sin embargo, esta actividad no ha de confundirse en absoluto con la de la voluntad, la espontaneidad<sup>79</sup>. Aquélla es [una actividad] inconsciente, que está bajo una ley (más aún que la respiración y digestión): por eso sólo figuradamente es llamada actividad: por eso no se ha de buscar en ella el punto de reunión (*Vereinigung*) de la facultad teórica y práctica.”<sup>80</sup>

---

entero, tal como es, es pensado en ello ya como presupuesto: yo quisiera deducir el mismo mundo igual de bien a partir del concepto de gorro de dormir. (...) El concepto de actividad es hallado justo de modo tan empírico como el concepto de gorro de dormir”. (Nota en tinta “muy temprana” según Hübscher, luego ca. 1812.)

<sup>76</sup> Lectura que hay que datar entre 1813 y 1818.

<sup>77</sup> HN V, p. 47 (WL 94, comentario a p. 8 = SW I, 96).

<sup>78</sup> En las notas a SSL del cuaderno “Zu Fichte”, Schopenhauer anota secamente el lugar donde se dice que Razón práctica y Razón teórica son una sola, pero sin comentarlo (“p 63 und 65 steht, daß *praktische Vernunft* mit der *theoretischen Eins*: –”, HN II, 349); en su ejemplar, escribe en la misma página: “*prôton pseudos*” (HN V, p. 54, notas a n° 192, SSL, p 65; tinta, luego es una anotación temprana, aunque de fecha imprecisa). La razón precisa de este rechazo, como vemos, no la da en ninguna de estas dos citas.

<sup>79</sup> Aquí Schopenhauer parece olvidar que el propio Kant habla de espontaneidad en el contexto de la Razón teórica; tal vez trata de asignar al término un sentido más preciso.

<sup>80</sup> HN II, 349 (notas de “Zu Fichte” a SSL, p. 113). Cf. HN I, n° 417 y 427 (1815), donde insiste: el conocer no es un actuar. Esta teoría le dará problemas, como sugiero en la próxima nota.

De nuevo se apunta aquí, pues, a que *mi* actividad ha de ser consciente si es que ha de ser *mía* (un reproche de sabor kantiano). Por lo demás, en esta última cita se contienen afirmaciones que se oponen estridentemente a otras tantas del Schopenhauer maduro, pero esa cuestión no es la que ahora nos ocupa<sup>81</sup>.

Volviendo a la pregunta con la que dábamos inicio a las críticas de Schopenhauer a la *Handlung* del Yo fichteano: Planteábamos, apoyándonos en la exposición de la “intuición intelectual” en la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, la cuestión de si, cuando Fichte afirma que el yo es a la vez sujeto y objeto, se trata propiamente en ambos casos del sujeto cognoscente. En dicho lugar, se sugiere que de lo que habla Fichte con su “intuición intelectual” es del Yo en sentido práctico: a eso aludirían los términos de “acción”, “actividad”, etcétera, y ahí tendríamos el enlace de razón práctica y razón teórica. Ahora bien, en ese caso, sujeto y objeto ya *no* coinciden: el sujeto volente-actuante es de nuevo un objeto del sujeto cognoscente, y éste sigue sin conocerse a sí mismo. En tal caso, la autoconciencia, si es conciencia por parte del sujeto cognoscente (sujeto) del sujeto volente (objeto), ¿es realmente una vuelta *sobre sí*? De algún modo Fichte estaría diciendo lo mismo que Schopenhauer: “el sujeto sólo se conoce como un volente, como una espontaneidad...”<sup>82</sup>, y la intuición intelectual fichteana vendría a significar lo mismo que esa opaca identidad de sujeto cognoscente y volente que Schopenhauer califica de “milagro *kat'exokhên*”. Y Fichte propiamente sólo podría basarse en ese mismo “milagro” (sin penetrarlo) para afirmar la *identidad* de ambos sujetos.

Coincide con esta interpretación de Fichte el resumen que hace el propio Schopenhauer (“Zu Fichte”, 1812) al llegar a la p. 15 de su

---

<sup>81</sup> Así, Schopenhauer hablará de conocimiento al servicio de la voluntad..., incluso de voluntad inconsciente (que aquí niega explícitamente, y seguirá haciéndolo, al menos en buena parte, hasta *después* de W I, 1818). ¿Mantendrá entonces el rigor al que aquí somete a Fichte? Schopenhauer siempre rechaza que la voluntad sea *Grund* (ya del fenómeno, ya del intelecto) pero en ciertos pasajes (tardíos) cuesta entenderlo de otra manera, especialmente cuando habla del intelecto “secundario” frente a la “primacía” de la voluntad. Resulta curioso que, en la medida en que intenta reducir el acentuado dualismo de voluntad y representación de W I (1818), recaiga en ideas semejantes a las que Fichte empleó para la conciliación de la “escindida” Razón kantiana.

Por lo demás, digamos que la afirmación de que la espontaneidad del *Gemüth* está bajo ley no parece nada kantiana (por poco claro que, por lo demás, Kant dejara dicho concepto).

<sup>82</sup> Diss, 68. Hay que observar que, aunque de esta cita no se desprende, el concepto de voluntad de Schopenhauer hacia 1813 (Disertación) no coincide exactamente, como ya hemos visto, con el de 1818. Lo cual no afecta, en todo caso, a lo que tratamos aquí.

ejemplar de SSL: “Todo lo anterior me parece, en *summa*: si quiero pensarme, tengo que pensarme como lo *volente*: pues, aunque *pensar* es el 2º predicado del Yo (después del querer), sin embargo yo no me puedo pensar como lo pensante, ya que entonces yo soy aún *actu* lo pensante y aquí sujeto y objeto confluirían, con lo que se suprime la condición fundamental de todo pensar: pero al yo pensar, no soy a la vez volente: por tanto...”<sup>83</sup> Por tanto, terminemos la frase, se prueba lo que se había de probar, que me he de pensar como lo volente. Vemos aquí, pues, confirmado por un lado que Fichte tiende a la comprensión del *Thathandlung* como acto del yo volente (objeto de la “intuición intelectual”) –y digo sólo que “tiende” porque, como hemos visto, no siempre es así<sup>84</sup>–; por otro, vemos que tal comprensión estaría muy próxima a Schopenhauer, que sostiene exactamente *esta* doctrina en su Disertación. Ahora bien, esa actividad intuida en mí, ese sujeto volente, actuante, es un *factum* empírico, dirá allí Schopenhauer<sup>85</sup>, y, en cuanto objeto, sometido a las leyes de la conciencia<sup>86</sup>..., todo lo cual no parece ya ajustarse al pensamiento de Fichte.

A esta crítica de Schopenhauer al concepto fichteano de la autoconciencia podríamos añadir la crítica al empleo del verbo *setzen* en relación con dicho concepto, así como los comentarios a los conceptos del “Yo absoluto” y de la “intuición intelectual” de Fichte (el último, seguramente a causa de su desconocimiento de las *Introducciones a la WL* de 1797, lo confunde con el que Schelling denomina con el mismo término), pero, para no aumentar una

---

<sup>83</sup> (2) HN II, 348 (“Zu Fichte: Fichte's Sittenlehre”), obs. a p. 15. La frase está sin terminar, porque se sobreentiende la conclusión (un Q.E.D.).

<sup>84</sup> Por poner un ejemplo, aparte de otros ya vistos arriba, en la lección “Sobre los hechos de la conciencia” de 1811-1812 Fichte afirma: “Por absoluta fuerza creadora, [el Yo, el Saber] se pone como Principio, y la representación como principiado, pero reúne ambos en la reflexión como unidad sintética. Esto es la intuición intelectual del saber por sí mismo” (HN II, 42). En pasajes como éste, la intuición intelectual viene a ser un concepto próximo a la apercepción trascendental kantiana, pero donde el yo cognoscente es *objeto* de sí mismo (cosa que Kant niega, como se ha visto). Fichte cree que se trata de lo mismo que en Kant (cf. también HN II, 42, unas líneas más abajo). La diferencia radica en que en Kant la conciencia de sí no ofrece propiamente un objeto, en el sentido de que es un yo hueco, sin contenido (el cual sólo la intuición puede aportar; cf. KrV B 136, citado arriba en nota).

<sup>85</sup> Diss, 72: “«Yo quiero» es una proposición sintética y, por cierto, dada *a posteriori*, por experiencia, aquí por [experiencia] interna (i.e. sólo en el tiempo)”.

<sup>86</sup> En concreto, sometido a la ley de la motivación, en la Disertación de 1813. En 1818 dirá insistentemente que la voluntad escapa al principio de razón suficiente; sin embargo, esta afirmación debe matizarse, pues en W I no renuncia a lo dicho en 1813 sobre la ley de motivación ni a que la voluntad se presente en el sentido interno y por tanto se someta a la forma del tiempo (en 1813 reducida a una de las figuras de dicho principio de razón).

exposición ya de suyo densa, lo dejamos para otra ocasión<sup>87</sup>.

Si, para concluir este apartado, preguntamos todavía si la filosofía trascendental kantiana, al atribuir al sujeto del conocer diversas funciones en el conocimiento, en esa medida lo conoce, Schopenhauer contesta: "Pero ahora uno podría preguntar de dónde nos son conocidas, si el sujeto no es conocido, sus diferentes facultades (*Kräfte*) de conocimiento: sensibilidad, entendimiento, Razón. – Éstas no nos son conocidas porque el conocer se haya vuelto objeto para nosotros (de lo contrario, no existirían tantos juicios contradictorios sobre las mismas); más bien son inferidas (*erschlossen*), o, más correctamente: son expresiones generales para las clases expuestas [en la Disertación] de representaciones que uno distingue, de forma más o menos determinada, en cada momento justamente en esas facultades de conocimiento. Pero ellas, con respecto al correlato, necesario como condición, de esas representaciones, el sujeto, son abstraídas de éstas, y se relacionan, en consecuencia, con las clases de representaciones exactamente tal como el sujeto en general con el objeto en general. Tal como con el sujeto es puesto ya (*sofort*) el objeto (pues, de lo contrario, la palabra incluso carece de significado) y de la misma manera con el objeto el sujeto, y por tanto ser sujeto significa exactamente tanto como tener un objeto, y ser objeto exactamente tanto como ser conocido por el sujeto: exactamente del mismo modo, con un *objeto determinado de una cierta manera* es puesto ya el sujeto como *conociendo justamente de esa manera*"<sup>88</sup>.

Así, comenta Weimer, para Schopenhauer la filosofía trascendental "no tiene por contenido en absoluto el conocimiento del

---

<sup>87</sup> Críticas del abuso del término "*setzen*": P II, § 28, p. 40s (adición de Frauenstädt a la 2ª edición, 1860) y, en la época de estudiante, HN II, 308 (coment. a Schelling, *Vom Ich*, p. 79) y 342 ("Bemerkungen zu Fichten's Grundriß der WL", p. 10), así como HN V, 47-52, nº 187, comentarios a la WL 94, *passim* (especialmente comentarios a las pp. 8, 11, 61).

Las críticas al "Yo absoluto" tienen lugar principalmente durante la lectura de Schelling: HN II, 307 (notas a *Vom Ich*, pp. 11s, 28) y 308 (nota a pp. 65 y 70, cf. la nota que sigue a ésta, sin página); cf. la crítica del concepto de absoluto en general y su aplicación al Yo en particular en HN I, 135, nº 233 (1814). En la obra publicada, sólo se alude al término en la primera edición de Diss, p. 45, nota.

Sobre la "intuición intelectual" en Fichte (entendida como "inspiración", "sexto sentido del murciélago", etc.), *vid.*, entre otros, HN II, 173 y 182 (lecciones de Fichte); HN II, 308 (comentarios a *Vom Ich*, nota entre p. 65 y 69, sin página); HN II, 333 (notas al *System des transcendentalen Idealismus*, p. 12); V: TgV, 515 y 523; W II, 328, etc. Curiosamente, Hermann Cohen (*Kants Theorie der Erfahrung*, p. 747s), hablando de la intuición intelectual de Fichte y Schelling, dice que "Hegel sabe parodiarse traviesamente (*übermütig*) esta palabra mágica de la intuición intelectual como una «inspiración» y como un «medecillo pobre de espíritu» (*armseliges Mittelchen*)", aunque no indica la fuente. Por una vez Hegel y Schopenhauer coinciden, aunque sea para equivocarse.

<sup>88</sup> Diss., 69s. (= SzG, 141s.) Cf. WN, 68 y P II, 38.

sujeto como tal, sino que reflexiona sobre objetos, los encuentra en diferentes aspectos determinados necesariamente y de forma universalmente válida y por eso (no a partir de un autoconocimiento del sujeto cognoscente) atribuye al sujeto las funciones correspondientes... Así se ha de entender también el que las funciones trascendentales del sujeto *sólo* se puedan definir con respecto a objetos posibles (cf. KrV B 137). Por eso todo pensar del pensar o bien convierte al pensar (por aplicación de funciones de conocimiento) en objeto, o bien sustrae del conocimiento de objetos, en la Lógica pura, los momentos empíricos y particulares; en cada caso permanece insuprimible la Diferencia trascendental de pensante y pensado”<sup>89</sup>.

#### **B) EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE Y LA DEDUCCIÓN GENÉTICA DE FICHTE.**

En los *Parerga*, Schopenhauer afirma kantianamente que “todas las leyes sobre el nacer, perecer, alteración, permanencia, etc. que nosotros conocemos, sea *a priori* o *a posteriori*, valen exclusivamente sólo para el *mundo corpóreo* que nos es dado objetivamente y además [es] condicionado por nuestro intelecto: tan pronto, pues, salimos de éste [mundo], ... ya no tenemos ninguna autorización (*Befugnis*) para aplicar esas leyes y reglas...; sino que ahí nos falta toda pauta”<sup>90</sup>. Casi medio siglo antes, esta misma posición trascendental de Schopenhauer se había vuelto contra Fichte y Schelling; así, decía en las notas al *Sistema del idealismo trascendental* del segundo: “El que sus observaciones [de Fichte y Schelling] del modo de acción (*Handlungsart*) del yo trascendental son falsas se ve ya por el hecho de que ese modo de acción es descrito por ellos como sucediendo según

---

<sup>89</sup> Weimer, 43. Cf. también Safranski, trad. p. 287. Respecto a cómo se alcanza el concepto de la conciencia, i.e. la escisión fundamental en sujeto y objeto, a saber, por abstracción, remitimos a Diss., 71s. Como aquí, también Fichte lo reconoce como abstracción –en cuanto es expresado en forma de principio– en la *Reseña de Enesidemo* (trad., 64ss).

<sup>90</sup> P I, 108 (adición póstuma de Frauenstädt, de la 2ª edición, 1860, tomada del ejemplar de mano de Schopenhauer). En el pasaje, Schopenhauer comenta la sección de los “paralogismos de la Razón pura” de la KrV y en particular trata de la inmortalidad del alma (sustancia inmaterial); sin embargo, me parece que Weimer ha elegido bien el fragmento para sentar la base kantiana de la crítica que expondremos. En la selección de esta cita y la que sigue inmediatamente, pues, de nuevo sigo a Weimer (p. 44s); sin embargo, en este apartado ya me aparto de su exposición. Para este tema, pues, cf. Weimer, epígrafe “Das Setzen des Ich und der Satz vom Grund” (pp. 43-45), que en esencia habla de lo mismo que nosotros aquí, pero con menos detalle y con otro enfoque.

las leyes del yo empírico<sup>91</sup>, y estas leyes sólo existen allí donde ya está la conciencia empírica con sujeto y objeto”<sup>92</sup>.

Al desarrollo de este esbozo de crítica se consagra el pasaje más extenso dedicado por Schopenhauer a Fichte en su obra publicada, que se encuentra en el § 7 del libro I de *Die Welt*<sup>93</sup>. Habiendo descrito el principio de razón (*Grund*) suficiente, conforme a los resultados de la Disertación, expone dos abusos del mismo: emplearlo, ya para deducir el sujeto del objeto (realismo, materialismo), ya para deducir el objeto del sujeto: esto último lo representa, dice, exclusivamente el idealismo de Fichte<sup>94</sup>. Tras decir que la doctrina de Fichte tiene “poco valor auténtico y contenido interno” y que es una “fantasmagoría”, juicio de valor seguido por un juicio psicológico (Fichte como filósofo que se inspira en los libros –de Kant– en vez de en el mundo<sup>95</sup>), pasa a dar razones; comienza por recordar que uno de los resultados principales de la KrV, “según el espíritu”<sup>96</sup>, es que el principio de

---

<sup>91</sup> En la terminología que emplea Schopenhauer en 1813, hay que entender el “yo empírico” y la “conciencia empírica” como opuestos a la “conciencia mejor”, no al yo y la conciencia puramente trascendentales.

<sup>92</sup> HN II, 334 (“Schelling III. Zum System des transcendentalen Idealismus”; notas de 1812 o 1813). Véase la nota siguiente para otras citas similares de la época (1812-1814).

<sup>93</sup> El pasaje, en W I, 37-40. Cf. el boceto del pasaje (1814), incluyendo la crítica al materialismo (W I, 31-37) en HN I, 205s (nº 328); de hecho tanto el pasaje de W I como este fragmento son ya reformulaciones del § 25 de Diss, “*Vom Mißbrauch des Gesetzes der Kausalität*” (“Del abuso de la ley de causalidad”, Diss, 43-45). La crítica expuesta en *Die Welt* se remonta, en todo caso, a 1812, especialmente en el largo comentario a la pág. 1 de GNR (HN II, 354s), del cual citaremos un fragmento más abajo. Ya cuando Fichte dijo en su lección de la WL de 1812, contra Schelling, que “es fácil derivar una naturaleza de la conciencia, pero derivar una conciencia de la naturaleza, imposible”, Schopenhauer escribió: “tal vez lo uno es tan imposible como lo otro” (HN II, 169).

<sup>94</sup> W I, 37s. Hay que decir que en la primera edición (1818) de *Die Welt* había un pasaje de unas cuantas líneas, suprimido en 1844, donde se mencionaban aproximaciones al idealismo en Descartes, Malebranche, Leibniz y Berkeley, todos los cuales habrían recaído en el dogmatismo o extrañas medias tintas. (cf. “*Gestrichene Stellen*”, en SW, Hb, VII, p. 97). Posiblemente Schopenhauer eliminó dicho pasaje por generar cierta confusión acerca de qué idealismo es del que aquí se trata: es decir, de uno que (según Schopenhauer) lo reduce todo al sujeto. Pues Schopenhauer se declara idealista (en sentido kantiano), no lo olvidemos. Por otro lado, aunque parece que Schopenhauer tiende a una interpretación *sustancialista* del idealismo de Fichte, no hay que llegar al extremo de Kamata, quien (p. 262s) pretende que la crítica al idealismo fichteano se identifica con la crítica al espiritualismo (una forma de realismo dogmático para Schopenhauer: HN IV-1, 313; W II, 15s): a pesar de los parecidos, Schopenhauer no los confunde ni atribuye en general a Fichte la recuperación del alma sustancial de la filosofía prekantiana, que sí critica, en cambio, en los teístas especulativos de los 1840 y 1850.

<sup>95</sup> Esta afirmación se halla ya en HN I, nº 112 (1813, Rudolstadt) y otros lugares, casi desde los primeros comentarios a Fichte.

<sup>96</sup> El espíritu, y no la letra: suena curiosamente fichteano. Aquí expresa Schopenhauer su convicción de que su Disertación de 1813 condensa los resultados de la KrV, bajo las distintas configuraciones del principio de razón suficiente. La idea de la relatividad de todos los fenómenos, aunque aparece en KrV, no recibe tanto énfasis como en Schopenhauer.

razón

“no es, como quiere toda la filosofía escolástica, una *veritas aeterna*, es decir, no tiene una validez incondicionada antes, fuera y por encima de todo mundo; sino sólo una relativa y condicionada, solamente válida en el fenómeno (...) ; que, por tanto, la esencia interna del mundo, la cosa en sí, nunca puede ser hallada siguiendo su hilo conductor; sino que todo aquello en lo que éste guía, siempre es también a su vez dependiente y relativo, siempre es solamente fenómeno, no cosa en sí; además, [el principio de razón] no afecta al sujeto, sino que es sólo forma de los objetos, que justo por eso no son cosas en sí, y que con el objeto ya al punto está ahí (*daist*) el sujeto y con éste aquél; por tanto, ni el objeto puede añadirse al sujeto como la consecuencia de su fundamento ni el sujeto al objeto”<sup>97</sup>.

Antes hemos citado ya algún pasaje de Fichte donde, ciertamente, habla del Yo como *fundamento* (*Grund*) del objeto. Así, en la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*: “tal como el Yo es sólo para sí, a la vez para él surge (*entstehe*) necesariamente un ser fuera de él; el *fundamento* del segundo reside en el primero...”<sup>98</sup>. Aunque Schopenhauer en principio no conocía este texto, la misma afirmación se halla implícita en muchas de las obras que sí leyó, y de viva voz se lo había oído al propio Fichte en su lección de la “Doctrina de la ciencia” de 1812: el ser del fenómeno “se apoya en que uno es consciente de él [fenómeno]; el *fundamento* de su posición es la conciencia”<sup>99</sup>. (Es más, allí Fichte dio en varias ocasiones el paso trascendente al hablar del absoluto y Dios como fundamento del fenómeno...<sup>100</sup>; sin embargo esto nos desviaría del tema.) Parece, pues, que la crítica de Schopenhauer tiene, valga la redundancia, fundamento.

En el texto que comentamos, continúa diciendo Schopenhauer que, si Kant había elegido el procedimiento de partir del sujeto, era

---

<sup>97</sup> W I, 38s.

<sup>98</sup> *Segunda Introducción a la WL*, 1797; SW I, 457, ya citado en apartado (a).

<sup>99</sup> HN II, 102.

<sup>100</sup> HN II, 113: El fenómeno (de lo absoluto) tiene que fundarse en lo absoluto; p. 189, el fenómeno es “producto, principiado de lo absoluto” (*Produkt, Principiat des Absoluten*); p. 215 (última lección), “lo absoluto es pensado como el fundamento del fenómeno: esto da el concepto de Dios”.

“para mostrar como falso el partir del objeto tal como se había hecho hasta entonces, objeto que por eso era convertido en cosa en sí. Pero Fichte tomó este partir del sujeto como aquello de lo que realmente se trataba, (...) y repitió después en esta dirección las faltas que el dogmatismo de hasta entonces había cometido en la dirección contraria y justo por las cuales había ocasionado la Crítica de Kant; de manera que en lo principal nada había cambiado y el viejo error fundamental, el supuesto de una relación de fundamento y consecuencia entre objeto y sujeto, quedaba como antes, y por eso el principio de razón, justo como antes, mantenía una validez incondicionada, y la cosa en sí, en vez de como antes en el objeto, ahora era trasladada al sujeto del conocer; pero permaneció desconocida como antes la entera relatividad de ambos [sujeto y objeto], que señalaba a que la cosa en sí o la esencia íntima del mundo no había que buscarla en ellos, sino fuera de éstos así como de todo lo que existe sólo de manera relacional. Como si Kant no hubiera existido en absoluto, el principio de razón en Fichte es justamente aún lo que era en todos los escolásticos: una *aeterna veritas*”<sup>101</sup>.

Aquí Schopenhauer es poco riguroso al dejar que se entienda que Fichte habla del Yo como de una cosa en sí; sabemos que Schopenhauer no ignora la crítica de Fichte a la cosa en sí<sup>102</sup>. Esta afirmación en principio, pues, errónea, podemos justificarla en el sentido de que, aunque ciertamente Fichte acepta de la crítica kantiana a la Psicología racional la prohibición de aplicar al sujeto la categoría de sustancia<sup>103</sup>, sin embargo, sí habla de el Yo, como hemos visto, como *fundamento* de la representación (del sujeto-objeto, el principio de la conciencia reinholdiano): ahora bien, esto es ir *más allá* de la representación, aun cuando se hable de una “actividad” (que también

---

<sup>101</sup> W I, 39. El (...) suprimido en la cita es una adición de 1844, en la que llama a Fichte imitador de Kant por vía de la exageración.

<sup>102</sup> Véase apartado (c).

<sup>103</sup> Con todo, cf. WL 94, SW I, 142 (trad., 48ss), donde se identifica al Yo con la sustancia de Spinoza: “originariamente no hay más que una sustancia: el Yo; en esta sustancia son puestos todos los accidentes posibles...”, si bien luego se discuten las paradojas implícitas en esta afirmación, y en cualquier caso Fichte altera el concepto de sustancia: “por sustancia no se debe significar lo *duradero*, sino lo *omniabarcador*. La nota de duradero le conviene a la sustancia sólo en un sentido muy derivado” (*ibid.*, trad. 80).

hemos visto criticada) en lugar de una “sustancia”. El pasaje que comentamos prosigue:

“En efecto, tal como sobre los dioses de los antiguos sólo el eterno destino dominaba, igual dominaban sobre el Dios de los escolásticos aún esas *aeternae veritates*, es decir, las verdades metafísicas, matemáticas y metalógicas; en algunos, también la validez de la ley moral. Solamente estas *veritates* no dependían de nada: pero por su necesidad sí lo hacían tanto Dios como el mundo. Conforme al principio de razón como una tal *veritas aeterna*, pues, en Fichte el Yo es fundamento del mundo o del No-Yo, del objeto, que es justamente su consecuencia, su chapuza (*Machwerk*)<sup>104</sup>. De ahí que se haya guardado bien de poner más a prueba el principio de razón o controlarlo”<sup>105</sup>.

La afirmación de que Fichte emplea el *Satz vom Grund* como una *aeterna veritas*, puede compararse, por ejemplo con el siguiente texto de la WL 94: “Hemos establecido tres principios lógicos fundamentales: el principio de identidad, que fundamenta todos los demás; y luego los dos que recíprocamente tienen en éste su fundamento: el principio de *oposición* y el principio de *fundamento* [*Satz vom Grund*]. Sólo los dos últimos hacen posible el método sintético en general...”<sup>106</sup>. El principio de razón tiene, pues, un peso enorme en el despliegue de la doctrina de la ciencia; si él hace posible el método sintético como Fichte dice, tiene vigencia desde la primera derivación que tiene lugar en la WL 94, lo cual es paradójico, ya que él mismo es derivado-deducido más adelante, en el § 3 de la WL 94. Hay que decir, además, que la descripción que Fichte da de este principio<sup>107</sup> se aleja bastante de la definición tradicional, muy general, de Leibniz (*Monadologie* § 32) y Wolff (*Ontologia* § 70), con lo que se pierde en generalidad; además, se pierden las clasificaciones wolffianas de

---

<sup>104</sup> ¡El mundo como *chapuza* del Yo! Esta expresión (que Ovejero y Mauri tradujo mal: “que es su consecuencia de hechura” [?!], *El mundo...*, Porrúa, 1983, p. 41) es maliciosa, pues Schopenhauer sabe de la intención moral de la filosofía fichteana y de la aproximación asintótica al bien supremo; pero el triste *factum* es que el mundo no da muchas pruebas en favor de ello. Es en el contexto de dicho proyecto ético donde Schopenhauer emplea por primera vez la palabra *Machwerk* para Fichte: notas a SSL, pp. 78-80 de la edic. manejada por Schopenhauer (HN II, 349).

<sup>105</sup> WI, 39.

<sup>106</sup> SW I, 122 (trad. p. 37).

<sup>107</sup> SW I, 111s, trad. 26s.

varias modalidades del principio<sup>108</sup>. En la medida en que Fichte habla de *fundamento de relación* y *fundamento de distinción*, i.e. fundamento de la conexión y la separación de conceptos, se trata del que Schopenhauer llama *principium cognoscendi* o *Satz vom Grund des Erkennens* (principio de razón del conocer)<sup>109</sup>.

Tras haber mencionado el uso indiscriminado e impreciso del principio de razón, sigue Schopenhauer:

“Si yo debiera indicar la figura (*Gestalt*) de ese principio según cuyo hilo conductor Fichte hace al No-Yo resultar a partir del Yo como de la araña su tela, encuentro que es el principio de razón del ser en el espacio: pues sólo referidas a éste esas atormentadas deducciones del modo y manera como el Yo produce a partir de sí y fabrica el No-Yo, que constituyen el contenido del libro más carente de sentido y justo por ello el más aburrido que jamás haya sido escrito, reciben sin embargo una especie de sentido y significado”<sup>110</sup>.

Duras y sarcásticas palabras contra el *Fundamento de la Doctrina de la ciencia*; prescindiendo de ello, la afirmación, irónica, de que lo que aquí rige es el “principio de razón suficiente del ser en el espacio”, que en la clasificación de Schopenhauer es el que rige en las relaciones geométricas, hace referencia a que muchos de los conceptos empleados por Fichte (*limitación*, *yo y no-yo divisibles*, *divisibles en parte*, etc.) no son sino determinaciones espaciales. (Incluso cuesta entender el “poner” en un sentido no espacial.) Se trata de un

---

<sup>108</sup> Sobre las cuales –*principium fiendi*, *principium essendi*, *principium cognoscendi*, *causa impulsiva sive ratio voluntatem determinans*– cf. Schopenhauer, Diss, 91. Schopenhauer las reformula en las cuatro configuraciones (*Gestaltungen*) del principio, que son justamente las que permiten hablar de una “cuádruple raíz” del mismo. Aunque toma las mismas denominaciones de Wolff, el contenido no coincide exactamente.

<sup>109</sup> El *principium cognoscendi* de Schopenhauer, sin embargo, relaciona juicios más bien que conceptos, lo cual, por cierto, es más kantiano y más próximo a la lógica contemporánea. Véase, sobre esto, el cap. 3 de Diss (1813) o SzG (1847). – Fichte, por lo demás, extrañamente trata de eliminar la distinción de fundamento real y fundamento ideal (*Real- und Idealgrund*) en la que Kant había insistido: cf. WL 94, SW I, 175 y 194s, así como *Reseña de Enesidemo*, SW I, 13 y 20. Kant había puesto cuidado en la distinción ya en la *Nova dilucidatio* de 1755 y en el ensayo sobre las *Magnitudes negativas* (1763), como recuerda Cassirer en *Kant: vida y doctrina*, trad. FCE, pp. 92ss.; la distinción se mantiene, desde luego, en la época “crítica”, por ejemplo en el escrito contra Eberhard (1790) o en la *Lógica* que editó Jäsche en 1800. Puesto que este asunto parece haberle pasado por alto a Schopenhauer, nos eximimos de comentarlo más.

<sup>110</sup> W I, 39s.

sarcasmo, naturalmente, pues es obvio que Fichte habla de conceptos y de sus esferas; pero se alude al abuso de la abstracción, aplicado, por añadidura, a lo que no es objeto –el sujeto–. Como sucede en otras ocasiones, esta ironía, expresada tan brevemente que casi pasa desapercibida, recoge una opinión repetida varias veces en las notas de estudiante a lecturas de Fichte y Schelling; así, al comentar GNR en “Zu Fichte” (1812), entre unas observaciones acerca del método, dice que las demostraciones de Fichte no sólo presuponen todas las categorías sino “además, las leyes del espacio y del tiempo”; “v.g., cuando dice: el yo tiende (*strebt*) a una actividad infinita, pero se siente limitado, y por eso pone un límite de su actividad y un No-Yo más allá de este límite: ¡todo esto se apoya meramente en las leyes del *espacio!* *Et sic ubique*”<sup>111</sup>. Y, en otro lugar, de modo más general, en un pasaje que viene a concentrar toda la crítica que estamos desarrollando, insiste: “Fichte, según me parece, contrapone la conciencia (Yo) y lo que se presenta en la conciencia (No-Yo) y determina su comportamiento y relación mutuos según las leyes que sólo valen dentro de la experiencia, según causalidad y acción recíproca, según relaciones cuantitativas (espacio), mientras que el Yo y No-Yo son los factores de la experiencia, aquello dentro de lo cual reside el terreno de la experiencia, para lo cual, por tanto, no pueden valer las leyes válidas dentro de *ésta*”<sup>112</sup>.

Volviendo a *Die Welt*, el pasaje de Schopenhauer que comentamos termina aún con una última observación:

---

<sup>111</sup> HN II, 355 (“Zu Fichte's Naturrecht”).

<sup>112</sup> HN II, 340s, “Zu Fichte”, 1812. La cita corresponde a un pasaje (titulado “Grundlage der gesamten WL”) que da fe de un primer intento de lectura de la WL 94 que, sin embargo, no se continuó, pues lo que propiamente se comenta allí es la versión de 1811-1812 que Schopenhauer conoció por las lecciones de Fichte. Nada de ello afecta, sin embargo, a lo que estamos tratando. Cuando llega la posterior lectura real de la WL 94, hallamos varios comentarios que apuntan a lo mismo: en p. 49, pregunta: “¿qué significa ‘limitar’? ¿En qué sentido metafórico es usado aquí y en lo que sigue este concepto espacial?”; en el encabezado de la p. 50 escribe: “habría que opinar que aquí se trata de relaciones espaciales”; y antes, en p. 24s, el término “limitación” es, dice, “una expresión figurada con la que podemos hacer lo que queremos”. Las dos primeras citas en HN V, p. 51; la última, p. 49; las pp. citadas de WL 94 corresponden a SW I, 124s (dos) y 108 (la tercera).

También en dos notas al *Sistema del idealismo trascendental* (1812-13) censura lo mismo al Schelling fichteano: 1) “...Querer demostrar, según leyes de la espacialidad y otras válidas para la experiencia aquello que debe ser el fundamento suprasensible de toda conciencia, sólo para la cual es y debe ser posible experiencia” (HN II, 336); en el texto comentado (pp. 63-79, edic. 1800; cf. SW III, 377ss), Schelling habla de límites, barreras, infinitud, ir más allá, etc. 2) “Uno... aún mucho menos puede, mediante aplicación de todos los conceptos del entendimiento, además del [concepto] del tiempo y aún más del del espacio (la base de vuestra demostración), hacer surgir la Inteligencia, la condición de todo ser y saber...” (HN II, 336s).

“Tal como el materialismo pasaba por alto que con el más simple objeto en seguida ya había puesto también al sujeto, del mismo modo Fichte pasó por alto que con el sujeto (ahora, que podía titularlo como quisiera) no sólo también había puesto ya el objeto, porque ningún sujeto es pensable sin él, sino que también pasó por alto lo siguiente: que toda deducción (*Ableitung*) *a priori*, e incluso toda argumentación (*Beweisführung*) en general, se apoya en una necesidad, pero toda necesidad se apoya única y exclusivamente en el principio de razón; (...) pero que el principio de razón no es nada más que la forma general del objeto como tal, con lo que ya presupone el objeto, pero no puede, valiéndose antes y fuera del mismo, hacerlo [al objeto] producirse (*herbeiführen*) y nacer en conformidad a su legislación. En general, pues, el partir del sujeto tiene en común con el partir del objeto, antes expuesto, el mismo fallo, suponer de antemano lo que primero pretende deducir, es decir, el correlato necesario de su punto de partida”<sup>113</sup>.

Es decir: se quiere deducir el objeto, pero toda deducción se rige conforme al principio de razón, que, por tanto es presupuesto, pero que sin embargo presupone a su vez el objeto, que es lo que queríamos deducir. Por lo demás, sobre las deducciones *a priori* dice en la Disertación, en tono sarcástico: “desde la deducción de las categorías de Kant apenas hay nada tan originario e inmediato que no haya sido deducido *a priori*...”<sup>114</sup>; lo cual allí viene a cuento de comentar el método de obtención de su división del principio de razón en cuatro

---

<sup>113</sup> W I, 40. En este pasaje se recoge la opinión ya expresada en una de las primeras críticas desarrolladas a Fichte, que se encuentra en las notas a GNR, p. 1 (HN II, 354s). En 1812, Schopenhauer aún no dispone del concepto del principio de razón en sus cuatro figuras y en su lugar expresa la circularidad del método de la WL denunciando el abuso de las *categorías* modales, presupuestas en toda demostración. Así, dice entre otras cosas: “La WL presupone ya, pues, lo que quiere demostrar, a saber, las leyes del entendimiento y de las intuiciones sensibles puras, que son justo incluso las bases (*Grundlagen*) de toda experiencia, y demuestra a partir de estas leyes que la experiencia (conciencia, mundo), a la que sin embargo pertenecen, tiene que ser así y no de otro modo. (...) Pero por qué pienso en general, ¿cómo debe hallarse esto a partir de la concordancia con las leyes justamente de este pensar? – De aquí se sigue *a priori* la imposibilidad de una WL”. (HN II, 354) En 1818, Schopenhauer rechaza el sistema categorial kantiano (cf. la “Crítica a la filosofía kantiana”, apéndice a W I), en cierto modo transformado en las cuatro configuraciones del principio de razón; de ahí que en el texto de *Die Welt* que comentamos ya no se hable de categorías.

<sup>114</sup> Diss, 19.

clases, que compara con el modo en que obtuvo Kant las categorías (en ambos casos, por *inducción*). En Kant no hay ningún intento de deducción genética de las mismas, a pesar de que haya podido dar pie a ello con el pasaje sobre los tripletes en KrV B 110s, de donde partió la idea de dicha deducción genética, pero donde, por cierto, también se subraya que no se pueden reducir unas categorías a otras<sup>115</sup>. Y en B 146 dice claramente que “no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible”<sup>116</sup>. La deducción trascendental de las categorías no es una deducción genética, tal como observa el propio Schopenhauer (que cita también KrV B 145s): “en lo que a su deducción de las categorías concierne, no es de ninguna manera una demostración de que él [Kant] deba dar tales y precisamente tantas categorías, sino «la explicación del modo como se pueden referir conceptos *a priori* a objetos»”<sup>117</sup>.

En fin; acerca de todo este pasaje de *Die Welt*, Weimer comenta: “El intento de Fichte de explicar la conciencia empírica a partir de acciones del Yo, por tanto, presupone como reglas de explicación las reglas de esta conciencia empírica en el conocimiento de objetos (¿cuáles debería haber, si no?) y, por tanto, [presupone] justamente esta conciencia empírica. Debido a este círculo evidente y –según Schopenhauer– sin alternativa<sup>118</sup>, la conciencia, vista trascendentalmente, no es, por principio (*grundsätzlich*), deducible (*ableitbar*) ni explicable en su génesis (*Entstehung*). Esto significa que conciencia y representación como tales no pueden ser explicados ni a partir de los objetos (materia o semejantes)<sup>119</sup> ni a partir del sujeto que

---

<sup>115</sup> Cosa que sí viene a hacer Fichte, que, por lo demás, altera gran número de veces el significado de las categorías; ya antes hemos visto cómo definía la sustancia como lo *omniabarcador*; a la causalidad se la desprovee de su carácter temporal (lo que facilita su identificación con el *Idealgrund*, ya mencionada), etcétera. Hay que reconocer que el argumento de irreductibilidad que da Kant en B 111 no ofrece mucho contra la derivación de Fichte (por lo menos, dentro de cada uno de los cuatro títulos categoriales) y se adapta muy bien al concepto de síntesis del idealismo alemán (al fin y al cabo, derivado de Kant). La cita de B 146, sin embargo, es tajante.

<sup>116</sup> KrV B 146, final de § 21.

<sup>117</sup> Diss, 20.

<sup>118</sup> Quizá aquí alude Weimer al hecho de que Fichte reconoce el círculo de su deducción. Nuestra tarea aquí, de todos modos, no es resolver si Schopenhauer juzga correctamente a Fichte (aunque a veces nos podamos solidarizar), sino principalmente mostrar qué es lo que dice sobre él y cómo articula con ello su asimilación de la filosofía kantiana.

<sup>119</sup> Se entiende que Weimer dice esto en el sentido del pasaje que precede en W I § 7 a la crítica a Fichte, acerca de la derivación fisiológica, materialista, del sujeto.

representa”<sup>120</sup>. Aquí cita Weimer un fragmento juvenil de Schopenhauer: “Que el conocimiento sea para siempre, absolutamente (*schlechthin*), esencialmente, *inconcebible*<sup>121</sup> proviene de que, reposa en que, y, mejor dicho, es absolutamente uno y lo mismo que esto: que el principio de razón no se le puede aplicar en absoluto a él, en cuanto que no lo precede [al conocimiento], sino que sólo es dado con él y a consecuencia del mismo”<sup>122</sup>. Tal vez con un alusión tácita a Fichte, en las lecciones de Berlín de los años 1820, dice: “El principio de razón y por tanto también su figura como ley de causalidad vale siempre solamente para objetos, y objetos son meras representaciones del sujeto, el cual ellas, por tanto, ya presuponen: por eso él siempre reside fuera de esa forma del objeto, del principio de razón, en cuanto el puro cognoscente nunca conocido, que no obra (*wirkt*) y sobre el cual tampoco se puede obrar”<sup>123</sup>. Esto último recuerda la crítica de la *actividad* del Yo, ya tratada.

Weimer dice, resumiendo el pasaje comentado de *Die Welt*, que “Schopenhauer extrae de ahí además la consecuencia de que entre sujeto y objeto como tales no existe ninguna relación de causa y efecto, que posee validez solamente entre objetos (incluyendo el cuerpo como el ‘objeto inmediato’)”<sup>124</sup>. Ahora bien, Weimer no comenta que precisamente en este punto Schopenhauer parece cometer un error al confundir el intento de Fichte de deducir el objeto del sujeto en tanto que fundamento (*Grund*) del mismo con afirmar que el sujeto es *causa* (*Ursache*) del objeto. El mismo Schopenhauer insiste en que hay que remarcar esta diferencia (*ratio, causa*), la cual es uno de los principales

---

<sup>120</sup> Weimer, 45. cf. también Weimer, 43: “...la manera en que el yo que se pone a sí mismo es determinado por Fichte tiene que consistir en que el sujeto, para la constitución de la objetividad, se adjudica a sí mismo acciones (*Handlungen*) que son determinadas según las leyes de un conocimiento ya objetivado. Dicho brevemente: Fichte tiene que emplear funciones del conocimiento de objetos para la explicación de la autoconciencia y el conocimiento de objetos. Ésta es precisamente la tesis de Schopenhauer”.

<sup>121</sup> Esto no debe confundirse, por supuesto, con que no pueda hacerse un análisis trascendental a la manera de Kant o la Disertación y el Libro I de *Die Welt*; cómo Schopenhauer lo explica y lo distingue de este proscrito “conocimiento del sujeto” lo hemos apuntado al final del apartado (a).

<sup>122</sup> HN I, 107, n° 193 (1814, Weimar).

<sup>123</sup> V: TgV, 500. A continuación de esta frase, el texto remite al capítulo de los paralogismos de la primera edición de la KrV (lo cual sería una adición de o posterior a 1826, fecha en que Schopenhauer adquiere dicha edición).

<sup>124</sup> Weimer, 46; allí remite a W I, 15s y 37ss. El segundo pasaje es precisamente el que aquí hemos analizado detenidamente (Weimer apenas cita unas líneas); el primero (p. 15s) es una pequeña anticipación del mismo. Propiamente sólo se emplea la palabra *causa* en este último; en seguida citamos la frase “culpable”.

objetivos de la Disertación. Pero Fichte no sólo no habla del Yo como *causa* del objeto en ninguno de los textos leídos por Schopenhauer (sí como *fundamento*, según se ha visto), sino que explícitamente dice en la WL94<sup>125</sup>: “el idealismo crítico... se opone dogmáticamente al realismo y al idealismo dogmáticos, demostrando que ni el mero hacer (actividad) del Yo es el fundamento de la realidad [i.e., *causa*] del No-Yo, ni el mero hacer del No-Yo es el fundamento del padecer en el Yo” – ¡justamente lo que dice Schopenhauer!

Esta atribución en principio falsa se encuentra en W I, § 5 al comienzo (“el idealismo fichteano hace al objeto efecto del sujeto”)<sup>126</sup>, así como, en un pasaje paralelo al desarrollado arriba de *Die Welt*, en la Disertación, donde se lee que “la ley de causalidad, tal como se aplicaba a los objetos, también se aplicó al sujeto, y de este modo se fue a parar a dos afirmaciones contrapuestas, las cuales devinieron bases (*Grundlagen*) de dos sistemas contrapuestos. Según el uno, la representación se origina por causalidad del objeto: el sujeto está, pues, en cuanto paciente, sometido a la ley de causalidad: en esto se funda el *Realismo*. – Según el otro, se origina por la causalidad del sujeto; éste está, pues, en cuanto agente (*wirkend*), sometido a la ley de causalidad: en esto se fundamenta el *Idealismo*”<sup>127</sup>. Vemos aquí una alusión a Fichte, y, por si hay dudas, en nota se añade sobre el último: “En el aspecto aquí considerado, no mejoramos nada porque en lugar del sujeto pongamos un Yo absoluto. Pues, como éste ante todo es sujeto, no puede estar bajo leyes que valen para ciertas clases de objetos, pues antes que nada existen objetos con el sujeto y únicamente para el sujeto”<sup>128</sup>. Ya conocemos esta crítica, pero aquí se habla expresamente de una relación *causal* (a diferencia del pasaje de W I, § 7). Ahora bien, también se señala aquí que se trata de causalidad del sujeto en cuanto *actuante* (*Wirkend*). Por ahí vemos ya una justificación de que se hable de *causalidad*: si el sujeto es expuesto en Fichte como *Handlung* que en sus acciones de autodeterminación y autolimitación “produce” el sujeto, ¿cómo se puede entender esto si no como *causalidad*? Fichte quiere evitar esto explícitamente, como acabamos de ver, pero uno se pregunta entonces si es posible entender conceptos

---

<sup>125</sup> SW I, 178; trad., p. 70.

<sup>126</sup> W I, 15.

<sup>127</sup> Diss, 44s.

<sup>128</sup> Diss, 45, nota al pasaje anterior.

como el de *Handlung* de otro modo.

Otra justificación posible del uso de *causa* en lugar de *fundamento* en esta crítica podríamos hallarla en el hecho de que en la WL 94 y en la *Reseña de Enesidemo* Fichte quiere negar la distinción de *Idealgrund* y *Realgrund*<sup>129</sup>. Puesto que Fichte habla sin duda del sujeto o el Yo como *Grund* del objeto, entonces, según sus propias afirmaciones, podría decirse que ciertamente Fichte llamó al sujeto *causa* del sujeto. Lo cual, por cierto, contradice el pasaje recién citado donde decía que la actividad del yo no es el fundamento de la realidad (o sea, *Realgrund, causa*) del No-Yo. De todos modos, Schopenhauer no comenta nada de todo esto, así que no podemos apelar a este argumento.

Que el propio Schopenhauer vacila a la hora de hablar aquí de causalidad lo vemos en W I, § 7, donde dice que la filosofía de la identidad de Schelling “se escinde en dos disciplinas”, la *Naturphilosophie* y “el Idealismo trascendental, que es la fichteana doctrina del yo”, la cual “hace que el objeto sea producido (*hervorgebracht*) por el sujeto según el principio de razón o bien urdido (*herausgesponnen*) a partir de éste”: aquí Schopenhauer duda entre si es producido (*Ursache*), o bien “urdido” (*Erkenntnisgrund*)<sup>130</sup>.

La acusación de hacer del sujeto causa del objeto, por cierto, también se repite en los comentarios a Schelling; así en sus notas a la lectura del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling: “La cuestión de si lo subjetivo *precede* a lo objetivo como su causa o a la inversa (cuestión la cual Schelling convierte en tarea principal de la Filosofía) es: un *absurdo*”<sup>131</sup>. Pero también Schelling habla de fundamento y no de causa, negando explícitamente lo segundo; Schopenhauer es consciente de ello, sólo que rechaza la defensa de Schelling: “en la p. 113<sup>132</sup>, Schelling explica que él no quiere haberlo entendido como si lo objetivo fuese efecto (*Wirkung*) de lo subjetivo. Sino que ambos son uno. – Pero, puesto que se nos dan como los dos mayores opuestos, entonces no es *posible*, se ponga [Schelling] como se ponga, pensar ninguna otra unidad entre ellos que mediante una relación causal, v.g.

<sup>129</sup> Esto lo hemos mencionado *supra*, nota 109, en este mismo apartado.

<sup>130</sup> W I, 30s, pasaje sobre la Filosofía de la Identidad de Schelling. Cf. boceto del pasaje en HN I, nº 540 (1816). Que el verbo *herausspinnen* hace referencia (con cierta ironía) al *principium cognoscendi* se confirma en otras apariciones del verbo en la obra de Schopenhauer: así en W II, 132 (aplicado a las deducciones de la Lógica y las Matemáticas), P II § 9 y § 21 (en ambos casos, aplicado a la Filosofía que parte de conceptos y procede deductivamente). Se emplea de nuevo para Fichte en SzG, 83.

<sup>131</sup> HN II, 332.

<sup>132</sup> Se trata de la p. 113 de la edición de 1800; cf. Schelling, SW III, 407.

ambos son efecto de una sola causa, del Yo absoluto. También dice S[chelling] en muchos pasajes, v.g. p. 138, 139<sup>133</sup>, que «la cosa en sí surge por un actuar (*Handeln*) del Yo, es su producto»: ¡pero esto es una relación causal!<sup>134</sup> Schopenhauer observa además que Schelling, que como vemos lo había negado expresamente, en otro lugar del mismo libro dice que “el Yo es a la vez causa y efecto de sí mismo”<sup>135</sup>. Aunque la exposición de la “filosofía trascendental” de Schelling no coincide totalmente con Fichte (como ya se adivina en estas citas), parece que la justificación que aquí da Schopenhauer del uso del concepto de *causa* para la relación entre sujeto y objeto es la misma que se aplica a Fichte.

En fin; si los argumentos que hemos visto no bastan frente al hecho de que Fichte no emplea la palabra *causa* en sus textos para expresar dicha relación y menos aún frente a la citada negación expresa de tal cosa por parte de Fichte (a pesar de que identifique *Realgrund* e *Idealgrund*), queda la posibilidad de que Fichte realmente hablara del sujeto como *causa* del objeto en sus lecciones y que la acusación de Schopenhauer parta de ahí. Pues bien: es así, en efecto. Ya en la lección de los “Hechos de la conciencia” (finales de 1811), a Schopenhauer le inquieta el uso de la palabra *principio* (*Prinzip*) para el Yo, y dice que Fichte “quiere que el Yo sea Principio de todas sus representaciones, es decir, del mundo de experiencia entero (no dice causa, ya que Kant proscribió este concepto, en cuanto inmanente, de la metafísica propiamente dicha: pero el uso de la palabra Principio es un chubasquero de papel...)”<sup>136</sup>; Schopenhauer sospecha ahí un uso trascendente: tal Principio sería “casi” una cosa en sí<sup>137</sup>. En la lección de la “Doctrina de la Ciencia”, poco después de esta última

---

<sup>133</sup> cf. Schelling, SW III, 421, 422.

<sup>134</sup> HN II, 333, nota al comentario a la p. 8 (= SW III, 343) del *System...* de Schelling. Hay un pasaje paralelo a éste, donde de nuevo se niega la defensa de Schelling, en HN II, 311 (notas a *Phil. Schriften: Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la WL*): “En la p 225 [Schelling] dice: «la existencia de representaciones finitas no se puede explicar según conceptos de causa y efecto». Pero en p. 229 el Objeto es producto (por tanto, efecto) de nuestro actuar”.

<sup>135</sup> *System...*, p. 56 = SW III, 373, citado también por Schopenhauer al final de la cita de HN II, 333 (ver nota anterior).

<sup>136</sup> HN II, 60. Cf. HN II, 134 (*Principheit*, principalidad, como causalidad disimulada, según Schopenhauer, para la relación fenómeno-*Bild*).

<sup>137</sup> HN II, 142s (lección “*Wissenschaftslehre*”), un comentario muy similar al anterior, salvo el final: “A la base de todo este parloteo me parece que redice un concepto causal (aquí trascendente y por tanto inadmisibile). En efecto, el fenómeno (mundo sensible) tiene que tener una causa (esto es lo que él quiere decir con *Principio*) que nosotros no podemos ver, justo porque lo que podemos ver es su efecto, el fenómeno. Casi coincide con la cosa en sí de *Kant*, pero no del todo”.

observación de Schopenhauer, Fichte confirma expresamente todas estas sospechas: en el *Protokoll* 21<sup>o</sup>, dice, en la terminología de la lección, que el *Erscheinung* no se aparece como *Erscheinung*, sino “como Principio, que es una cosa en sí”<sup>138</sup> y más tarde lo identifica él mismo con la causalidad, empleando *Princip* y *Ursache* como sinónimos en dos ocasiones<sup>139</sup>. Dada la peculiar terminología del Fichte tardío<sup>140</sup>, es muy posible que el significado real de estos usos tenga que matizarse, pero lo que es innegable es que, si no en el espíritu, al menos en la letra Fichte realmente ha hablado del Yo absoluto como *causa* del fenómeno y, al menos en las lecciones que escuchó Schopenhauer, Fichte no da pistas para tal matización. Por lo cual hay que concluir que, si Schopenhauer se equivoca diciendo que el idealismo de Fichte hace del sujeto *causa* del objeto, fue Fichte mismo quien dio pie a tal error<sup>141</sup>.

### C) ELIMINACIÓN DE LA “COSA EN SÍ”.

Pasamos a considerar la crítica de Schopenhauer a la eliminación en Fichte de la cosa en sí, así como a la (supuesta) eliminación de la

---

<sup>138</sup> HN II, 146. (Fichte:) “...die Erscheinung erscheint sich, aber nicht als solche: im Gegentheil sie als Princip, welches ist ein Ding an sich, also erscheint sie nicht als Erscheinung.”

<sup>139</sup> HN II, 153: “...weil sie ihm erschien als Princip, als wirkende Ursache” (subrayado mío). HN II, 171: “...dürfen wir fragen: wer ist das Princip? worin beruht die Kausalität?” Por el contexto resulta claro en ambos casos que no se trata de alternativas, sino de expresiones sinónimas.

<sup>140</sup> Weimer, p. 46, menciona que en otras lecciones de Fichte “la relación del Yo con sus percepciones (interpretadas como manifestar-se [*sich-erscheinen*] del fenómeno) es considerada como un hacer causal (*ein kausales Machen*)”; remite a Fichte, SW II, 697 y NW II, 401s.

<sup>141</sup> Félix Duque, en su *Historia de la filosofía moderna...*, p. 212 (nota 406), rechaza, refiriéndose a ciertos manuales de filosofía, “la vulgar confusión entre ‘poner’ y ‘deducir’ (dar sentido) y ‘crear’ (dar la existencia)...”, que estaría a la base de la acusación a Fichte de “idealismo subjetivo” (compartida, por cierto, por Hegel, según el propio Duque, 206s). Contra Duque, tenemos que tal confusión es propiciada por el mismo Fichte, que, por ejemplo, en la *WL Nova Methodo* (GA IV-2, 44; trad. Natán, 1987, p. 29) dice: “El yo se coloca, por así decir, fuera de sí y se hace a sí mismo *objeto*. (...) El yo se pone a actuar aquí *absolutamente*, – es un acto de la libertad fundado en sí mismo, es un comenzar *absoluto*, un *producir un nuevo acto*, un **crear** desde *nada*. De ahí que se pueda llamar a esta actividad una *actividad real*, porque es un producir, un *crear* mediante sí mismo”... Huelga decir que esto también favorece una interpretación causal: ahora bien, Schopenhauer no conoce este texto. Sí que figura en sus apuntes de lecciones de Fichte la afirmación de que el contenido de la autointuición del Yo es el tránsito del ser fáctico del Yo a un a “un *autocrear*se absoluto a partir, no de un ser, sino de la nada” (HN II, 184). Sorprende que Duque no sé dé cuenta de que él mismo cita un pasaje de la *WL* 94 donde se lee: “el Yo absoluto debe... ser *causa* del No-Yo en tanto que éste es el último fundamento de toda representación; y en esta medida, debe ser *efecto* de aquél” (SW I, 250; trad., 117). Puesto que la frase procede del § 5, Schopenhauer seguramente no la conoce; de todas maneras, en este último caso seguramente Fichte se permite el uso de terminología causal por insertarse dicho párrafo en la parte práctica de la *WL* (por lo que realmente se trata de *producir*, causalmente, objetos).

distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori*<sup>142</sup>. Dicha crítica aparece expuesta con claridad, a diferencia de todas las anteriores, solamente en la última época de Schopenhauer<sup>143</sup>: en un pasaje añadido a la “Crítica de la filosofía kantiana” en la segunda edición de *Die Welt* (1844) y en dos pasajes de los *Parerga*. En el pasaje añadido de la KKP, dice que, de la filosofía kantiana, lo defectuoso “sólo lo es el tipo de deducción [de la cosa en sí], no el reconocimiento de una cosa en sí para el fenómeno dado. Pero de esta última manera lo malinterpretó Fichte (...), [que] fue lo bastante osado e irreflexivo como para negar enteramente la cosa en sí y formular un sistema en el que no lo meramente formal de la representación, como en Kant, sino también lo material, el contenido total de aquélla, era deducido supuestamente *a priori* a partir del sujeto”<sup>144</sup>.

En los *Parerga*, dice de modo similar que, con la refutación de la deducción kantiana de la cosa en sí, se creyó refutada también la esencia de la doctrina kantiana, “y después se declaró insostenible la filosofía de Kant, a consecuencia de aquel ataque de Schulze<sup>145</sup>. (...) Se presentó Fichte, que, como la cosa en sí acababa de caer en el descrédito, estableció a toda prisa un sistema sin ninguna cosa en sí, y, por tanto, rechazó el supuesto de algo que no fuera nuestra mera representación y nada más que eso; por tanto, permitía al sujeto cognoscente ser todo en todo o producirlo todo por medios propios. A este fin suprimió al punto lo esencial y lo más meritorio de la doctrina kantiana, la diferenciación de lo *apriori* y de lo *aposteriori*, y de este modo la del fenómeno y la cosa en sí, al explicarlo todo como *a priori*, naturalmente sin pruebas para una tan monstruosa afirmación...”<sup>146</sup>

Como vemos, en todos los casos<sup>147</sup> el rechazo de la eliminación

---

<sup>142</sup> Nuestro apartado (c) equivaldría al (d) de Weimer, “Reines Denken und Erfahrung” (“Pensar puro y experiencia”; pp. 47-50), aunque aquí no le seguimos (como no lo hicimos en el apartado anterior), ya que pone el punto de mira menos en la crítica a Fichte que en la defensa del modo Schopenhaueriano de acceso a la cosa-en-sí.

<sup>143</sup> Esto sucede exclusivamente con *esta* crítica; como hemos visto, las demás nacen durante el periodo como alumno de Fichte. La razón de que la crítica sea tardía la indicamos brevemente al final de este apartado.

<sup>144</sup> KKP (W I), 517. (Adición de 1844.)

<sup>145</sup> Schopenhauer atribuye siempre la refutación de la “cosa en sí” a Schulze, olvidando la crítica, anterior y más famosa, de Jacobi.

<sup>146</sup> P I, 101. El otro pasaje de *Parerga* que he mencionado está en P I, 27, pero no aporta nada que no hayamos visto ya.

<sup>147</sup> No he encontrado más citas de Schopenhauer que las ya dadas en el texto y las notas (añádase HN III, 658, donde hay una versión previa de P I, 101) para Fichte y su rechazo de la cosa en sí. Esto es

fichteana de la cosa en sí va ligado a una pretendida eliminación de la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. La crítica de Fichte al concepto de la cosa en sí es bien conocida y le llega a Schopenhauer ya a través de las lecciones de aquél<sup>148</sup>; por lo que parece, los únicos argumentos que Schopenhauer ofrece contra ella (aparte de su propia doctrina positiva de la cosa en sí) se refieren a lo segundo, la reducción de lo empírico a lo *a priori*. Este reproche sí remonta a la época juvenil; en 1816, Schopenhauer escribe que, si para Schelling sujeto y objeto se hallan en una única línea que puede recorrerse en ambos sentidos, “Fichte partió de la dirección que el sujeto representa y quiso llegar así al otro extremo de la línea, es decir, extender lo *a priori* tanto que no quedara ningún *a posteriori* (y eso es también realmente la filosofía fichteana) y en esto le siguió Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental*”<sup>149</sup>. Schopenhauer objeta de nuevo que se trata de una ilegítima aplicación del principio de razón a la relación de sujeto y objeto (ya tratada en el apartado anterior).

Weimer, al citar el pasaje de los *Parerga* que hemos visto (según una versión previa, de 1830<sup>150</sup>), corrige a Schopenhauer: para Fichte, lo *a posteriori* es derivable *a priori* “sólo en cuanto ‘lo dado’, sin extensión sobre lo ‘contingente’, lo ‘sin ley’, es decir, en cada caso, lo dado aquí y ahora”<sup>151</sup>; por tanto, la acusación de Schopenhauer de reducir lo *a*

---

significativo: se trata, como digo, de una crítica tardía.

<sup>148</sup> En la lección sobre “Los hechos de la conciencia” (finales de 1811), Fichte ironiza: “Kant supuso, fuera del fenómeno, cosas en sí; lo que quería decir con éstas, no lo sabe nadie” (HN II, 36). Schopenhauer no comenta la frase. En la lección “Doctrina de la ciencia” (principios de 1812), Fichte dice que quien afirma que el mundo es un ser en sí que viene a la conciencia mediante la “visión”, *das Sehn* (que en lenguaje del Fichte tardío viene a ser la intuición), está en conflicto con la WL (HN II, 182); esta vez Schopenhauer comenta: “y eso lo dice Kant”. Este laconismo no autoriza a ver oposición a Fichte aún en este punto.

<sup>149</sup> HN I, 361 (nº 540, 1816). Ambas cosas son absurdas, sigue diciendo Schopenhauer, porque el principio de razón (según el cual proceden todas sus derivaciones) es sólo forma del objeto, que ya lo presupone, y por tanto también al sujeto, pero nunca puede servir de tránsito (*Übergang*) entre ambos .

En los fragmentos póstumos no se encuentra más material juvenil sobre este tema, salvo una referencia ambigua en una observación a KrV 641 (ca. 1813), indicando que en dicha página se lee “que la constitución de las *condiciones de todo conocimiento*, formales y materiales, nos es dada empíricamente, pero no se puede (como Fichte lo ha intentado) comprender/intuir (*einsehen*), esto es, deducir *a priori*” (HN II, 282). No queda claro si aquí en lo que dice de Fichte se refiere a la derivación de las condiciones formales (crítica que ya vimos) o materiales, o ambas. Un comentario a *Grundriss der WL*, donde protesta contra la afirmación de Fichte de que la conciencia ha de derivarse como cualquier otro hecho (*Thatsache*), es tardío . Cf. HN V, 52 (coment. a p. 343 de la edic. manejada por Schopenhauer).

<sup>150</sup> HN III, 658 (*Adversaria*, nº 302, principios de 1830) = el mismo texto de P I, 101, en una versión primitiva del § 13 de los “Fragmentos para una Historia de la Filosofía”.

<sup>151</sup> Weimer, 48. Se apoya en versiones tardías de la WL; *vid. infra*.

*posteriori* a lo *a priori* sería incorrecta. Ahora bien, la cosa no es tan sencilla. Es verdad que en la WL 94 Fichte habla de la “actividad independiente” del No-Yo; pero también es cierto que justo en esa obra resulta sumamente difícil determinar si Fichte atribuye en el fondo también al Yo dicha actividad o no lo hace<sup>152</sup>. Hallamos en Fichte pasajes como el siguiente, que Schopenhauer puede haber tenido a la vista: “Lo *a priori* y lo *a posteriori* no son para un idealismo integral en absoluto dos cosas, sino exclusivamente una. Son una cosa considerada sólo por dos lados y se diferencian simplemente por el modo de llegar a ellos. La filosofía anticipa la experiencia entera, la *piensa* sólo como necesaria, y desde este punto de vista es, comparada con la experiencia real, *a priori*”<sup>153</sup>. En una nota de *Sobre el concepto de la WL* se afirma: “...desde lo más pequeño hasta lo más grande, tanto la constitución de la más minúscula brizna de hierba como el movimiento de los cuerpos celestes se pueden deducir a partir del principio de todo el saber humano”<sup>154</sup>. Y, en la 2ª lección del *Sonnenklarer Bericht...*: “Así pues, la WL deduce *a priori*, sin atender para nada a la percepción, lo que ha de acaecer en la misma percepción, es decir, *a posteriori*”<sup>155</sup>. Vemos aquí una tendencia (común en el idealismo alemán) a recuperar el ideal de la *omnimoda determinatio* leibnizo-wolffiana: una aproximación asintótica a lo sensible-singular desde lo conceptual-universal<sup>156</sup>.

Quizá Schopenhauer no conocía estos textos<sup>157</sup>, pero sabemos que la comprensión de Fichte por Schopenhauer está bastante mediatizada por Schelling, que en su *Sistema del idealismo trascendental* dice cosas como que: “eso originariamente opuesto al Yo, sin embargo, surge sólo por la acción de autoponerse y abstraído de esta acción no es en absoluto nada”<sup>158</sup>; o: “Que algo se oponga al Yo significa: está puesto

<sup>152</sup> Un claro ejemplo, en la cita que damos más abajo de WL 94, SW I, 280s..

<sup>153</sup> *Primera introducción a la WL*, § 7; trad. Orbis, p. 63; trad. Tecnos, p. 33.

<sup>154</sup> *Über den Begriff der WL* (1794), en GA I, 2, 135, nota. Trad. catalana de R. Coletas, en *Revista de Filosofia Alea*, nº 1 (octubre 1999), Alea Grupo de Estudios Filosóficos, Universidad de Barcelona, 1999 (“Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia”, pp. 165-226), p. 224s. Citado en Safranski, 287, sin indicar la fuente.

<sup>155</sup> *Sonnenklarer Bericht...*, lecc. 2. Citado en F. Duque, *Historia de la filosofía moderna...*, p. 212, nota.

<sup>156</sup> Schopenhauer rompe con esta tendencia, al romper a conciencia los puentes entre intuición y concepto.

<sup>157</sup> De los libros citados, tan sólo para *Sonnenklarer Bericht...* y la WL 94 tenemos pruebas de lectura por parte de Schopenhauer.

<sup>158</sup> Schelling, SW III, 381.

algo que no ha sido puesto por el Yo. Por tanto, lo intuyente ha de encontrar en lo intuido algo (la limitación) que no esté puesto por el Yo en cuanto intuyente. ... Nosotros que filosofamos sabemos que la limitación de lo objetivo tiene su único fundamento en lo intuyente o subjetivo<sup>159</sup>; o, por último: "La cosa en sí no es nada más que la sombra de la actividad ideal superadora del límite, y que es de nuevo proyectada al Yo por la intuición, y en esta medida la cosa en sí es ella misma un producto del Yo"<sup>160</sup>. Dado que la primera parte de este libro de Schelling viene a querer ser una reformulación de la WL de Fichte<sup>161</sup>, tenemos por lo menos una versión de la WL para la que se aplica bien la crítica de Schopenhauer, aparte de expresiones incidentales de Fichte como las arriba citadas.

Pero la ambigüedad procede del mismo Fichte y, como decíamos, ya en la WL 94. Allí encontramos un pasaje donde se afirma: "La doctrina de la ciencia es, pues, *realista*. Muestra que la *conciencia* de las naturalezas finitas *no se puede en absoluto explicar si no se admite una fuerza opuesta* totalmente a ellas que exista con independencia de las mismas y de la que incluso dependan en su existencia empírica". Aquí se afirma la inderivabilidad de lo *a posteriori* y hasta parece hablarse de la en otros lugares negada cosa en sí. Sin embargo, Fichte añade en el mismo pasaje: "Que el espíritu finito tenga que poner necesariamente algo absoluto fuera de sí mismo (una cosa en sí) y, no obstante, deba reconocer por otra parte que eso sólo exista *para él* (que sea un *noumenon* necesario): tal es el círculo que él puede ampliar hasta el infinito, pero del que jamás puede salir"<sup>162</sup>. De manera que hay cosa en sí, pero es la conciencia la que la "pone". Aquí la cosa en sí estaría en el nivel del objeto trascendental al que se refieren las categorías en

---

<sup>159</sup> Schelling, SW III, 403.

<sup>160</sup> Schelling, SW III, 422.

<sup>161</sup> Cosa perfectamente sabida: por eso en la época se consideraba que lo propiamente original de Schelling era solamente la *Naturphilosophie* (y, después, la filosofía de la identidad).

<sup>162</sup> WL 94, SW I, 280s. Incidentalmente, aquí es, por cierto, donde Fichte habla de su sistema como real-idealismo o ideal-realismo, pues el pasaje continúa: "Un sistema que no presta atención a este círculo es un idealismo dogmático...; un sistema que se imagina haber salido de este círculo es un dogmatismo trascendente y realista. La doctrina de la ciencia se mantiene exactamente en el medio entre estos dos sistemas: es un idealismo crítico, que también se podría llamar un real-idealismo o un ideal-realismo". (*loc. cit.*) Schopenhauer, o bien no leyó, o bien olvidó este pasaje; de lo contrario, no hubiera encasillado a Fichte, dentro de esa dicotomía realismo-idealismo, en el segundo, o por lo menos se hubiera esforzado por justificarlo mejor. En este lugar, la posición de Fichte (incluso con respecto a la cosa-en-sí) se halla muy cerca de la de Schopenhauer hacia la época de la Disertación, lo que Kamata llama la posición del *Vorstellungsein*.

la kantiana Deducción trascendental, con la salvedad de que, en Kant, la estructura sujeto trascendental-objeto trascendental es irreductible, mientras que Fichte está diciendo que el primero “pone” al segundo. Ahora bien, Fichte también nos acaba de decir también que hay que pensar una “fuerza” independiente de la conciencia (lo que nos devolvería a la posición de Kant)... y a la vez nos ha dicho que no se puede salir de este círculo.

Lo que sí podemos hacer saliendo de él es volver a la cuestión de si lo *a posteriori* es derivable desde la conciencia, cuestión estrechamente conectada con la de la cosa en sí, pero con la que no coincide exactamente. En este respecto, el pasaje citado de la WL 94 no nos ha dado más pistas sobre la posición definitiva de Fichte en este sentido. Según hemos visto, parece que hacia 1794-1797 su opinión era precisamente la que suscita las protestas de Schopenhauer. Sin embargo, en versiones posteriores de la WL queda más claro que ésta *no* tiene la pretensión de explicar absolutamente todo. En las lecciones de la WL de 1804, según señala Weimer, lo particular, lo contingente, lo que se manifiesta de manera sensible, Fichte lo excluye de la Doctrina de la ciencia, en la medida en que es lo “aproximado (*Ungefähre*), contingente (sin ley)”, y justamente lo excluye como aquello “que está *bajo* la ley, lo propiamente *real*. Esto se presenta sólo en el saber *efectivo*”<sup>163</sup>. También lo afirmó así en la lección de 1812, a la que asistió Schopenhauer: “Tan sólo lo que sigue de la ley cae en la deducción de la Doctrina de la Ciencia, no lo real”<sup>164</sup>. Ahora bien, si esto es así, dice Weimer, “se alza de nuevo el problema de las ‘cosas en sí’, es decir, de la realidad que no es explicable para el sujeto a partir de él mismo y que no siempre está ya presente, sino que se ha de experimentar”<sup>165</sup>. Así que seguimos sin salir del círculo...

En fin; queda expuesta la crítica de Schopenhauer, por difícil que sea decidir si está justificada. En la medida en que su argumento principal atañe a la derivabilidad de lo *aposteriori* desde el sujeto, puesto que ello viene a coincidir con la cuestión de la derivabilidad del objeto, salvando las diferencias, podemos reducir esta crítica a la que tratamos ya en el apartado anterior.

---

<sup>163</sup> WL 1804, NW II, 318. Citado en Weimer, 47.

<sup>164</sup> HN II, 83 (Fichte). Cf. también HN II, 159: lo real es indeducible (“...das Reale, das sich nicht deduciren läßt”).

<sup>165</sup> Weimer, 47.

En cuanto a la cuestión, sugerida al comienzo, de por qué la crítica a la eliminación de la “cosa en sí” sólo aparece tardíamente en Schopenhauer<sup>166</sup>, la respuesta es sencilla: porque en los años de estudiante y hasta después de la Disertación rechaza la “cosa en sí” kantiana no menos que Fichte. Las razones para ello, la posible influencia de Fichte en esa posición y la posterior recuperación de la cosa en sí (reconocida como voluntad, por supuesto) son cuestiones que no nos corresponde tratar en esta exposición.

#### **OBSERVACIONES FINALES.**

La crítica de Schopenhauer a la filosofía de Fichte no se agota en los tres puntos que hemos tratado (el concepto de la conciencia, la derivación genética y la eliminación de la “cosa en sí”), sino que se extiende a otros temas de filosofía teórica (diversas diferencias en cuanto a cuestiones de método, críticas a doctrinas específicas del Fichte tardío, etc.) así como a la filosofía práctica, que, como Schopenhauer sabía, es el auténtico eje y la tendencia principal del pensamiento de Fichte<sup>167</sup>. Ofrecer una panorámica general de todo ello habría sido una opción, pero en este trabajo hemos preferido exponer con detalle las críticas de más peso, aunque fuese a costa de dejar completamente de lado las demás.

No cabe duda de que el momento principal de la crítica de Schopenhauer a Fichte es el de la crítica a la deducción genética. Como resumen de ésta podemos traer aquí la breve reformulación que el propio W. Weimer ofrece en un artículo acerca del cuerpo en Fichte y Schopenhauer<sup>168</sup>. Hablando del conjunto del proyecto de Fichte, dice allí que “Schopenhauer rechaza esta concepción de Fichte con una grave objeción lógica. Esta objeción se dirige contra la concepción de la génesis (*Entstehung*) del Yo gracias a una producción por sí. El contenido de la objeción consiste en aquello que hay que decir contra toda autocreación, toda *causa sui*: que ella, en efecto, ya presupone lo que se ha de deducir, lo que se ha de crear, como deduciendo, como

---

<sup>166</sup> No así la crítica a la derivación de lo *aposteriori*, como ya hemos dicho.

<sup>167</sup> En este sentido hay que entender la afirmación de que “toda la filosofía fichteana ha de llamarse un *fatalismo moral*” (HN V, 57, comentario a SSL, p. 358; cf. HN V, 53, subtítulo paródico añadido al título del *System der Sittenlehre*: “o *sia* [sistema] del fatalismo moral”). Este juicio aparece en obras publicadas: BGE, 180s y WN, 141. La crítica de Schopenhauer a la filosofía práctica de Fichte no alcanza, con todo, ni de lejos el desarrollo que suscita la de la filosofía teórica.

<sup>168</sup> Wolfgang Weimer, “Leib und Bewußtsein. Schopenhauers Anregungen zu einer aktuellen Diskussion”, en: Schirmacher, W. (Hrsg.), *Schopenhauers Aktualität*. 1988. pp. 49-81.

creando. Visto de cerca, Fichte emplea como Principios de deducción (*Ableitung*) entidades y estructuras (Yo, acción, posición, causalidad) que ante todo deben ser resultado de la deducción, su producto (*Ergebnis*). De ahí Schopenhauer extrae la inferencia, orientada en el sentido de Kant<sup>169</sup>, de que la conciencia, ciertamente, se puede *describir* a sí misma (exclusivamente sus estructuras, es decir, el proceso formal de su actividad), pero en cambio no se puede *explicar* a sí misma. La cuestión de por qué la conciencia es y por qué es así, cómo es, no puede, por tanto, ser respondida; de manera que uno se tiene que limitar a qué sea ella<sup>170</sup>. En efecto, “explicar” consiste, para Schopenhauer, como para Kant, en reducir unos conocimientos a otros por medio del principio de razón, el cual presupone al sujeto, por lo que precisamente no puede ser aplicado a éste; ahora bien, esta aplicación imposible es precisamente la que caracteriza el modo de proceder de la Doctrina de la Ciencia. Para Schopenhauer, pues, tan sólo es posible lo que llama aquí Weimer “descripción” de la conciencia, conforme al método trascendental kantiano (analítico).

Como hemos apuntado en diversas ocasiones, la cuestión de en qué medida las críticas de Schopenhauer se aplican realmente a Fichte a menudo no es fácil de determinar con rotundidad, pues, como hemos visto, en Fichte muchas veces se encuentran tanto confirmaciones de que procede tal como Schopenhauer expone y critica como confirmaciones de que dice más bien todo lo contrario. Si nos atenemos a las segundas, Schopenhauer habría hecho como tantos otros filósofos han hecho (empezando por Aristóteles, en grado sumo): deformar los sistemas de filósofos predecesores hasta convertirlos en una especie de contrapolo que sirve para una exposición más clara de la propia filosofía. Pero si nos atenemos sólo a las primeras, en ese caso la crítica de Schopenhauer, con escasas excepciones (particularmente la crítica al concepto de “intuición intelectual”), está plenamente justificada. En todo caso, como también hemos apuntado aquí y allá, nuestro interés aquí no era determinar si Schopenhauer es o no buen intérprete de Fichte, sino por qué motivos rechaza su filosofía y cómo este rechazo depende de la asimilación de

---

<sup>169</sup> En nota, Weimer remite aquí a KrV, A 341ss / B 399ss, especialmente B 422.

<sup>170</sup> Weimer, *loc. cit.*, pág. 71. Para Schopenhauer, aquí remite a HN I, 171 y 193; HN II, 352ss, SzG 140ss y W I, 5 y 15s.

Schopenhauer de la filosofía kantiana, a la vez que la refuerza, conduciéndole a su propuesta de “volver a Kant”.