

Ser y Existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo

JOSÉ L. VILLACAÑAS¹

Abstract: El presente artículo quiere situar la metafísica de Fichte, centrada en la diferencia entre Sein y Dasein, como una respuesta a la experiencia del nihilismo que irrumpe con la filosofía kantiana y la reducción del Dasein a fenómeno. La

filosofía de Fichte sería un intento continuo de contestar la pregunta que irrumpe en este texto: «Was wäre denn das wahre Mittel, diesem Sturze der Realität, diesem Nihilismus zu entgehen?»²

1. El punto de partida de la W.L. Ser y Yo

La reconstrucción del sentido de la vida humana como totalidad³, y la consiguiente redefinición de la unidad del hombre, metas centrales del pensamiento de Fichte, no pueden fundarse ni en la comprensión mecánica de la naturaleza, que suponía la peor Ilustración junto con Jacobi, ni en una consideración de lo real que tenga su base en la noción de cosa en sí, que defendía Kant. Quizás sea esta la evidencia central sobre la que se levanta Fichte. Jacobi obliga a considerar al espíritu sólo por un salto mortal desde la naturaleza. Kant puede partir de la transparencia de la subjetividad, pero culmina la tragedia moderna al pensar esta subjetividad ajena al corazón de la cosa en sí como ser. El primero gana la realidad del espíritu mediante el salto a la fe; el segundo reduce su realidad metafísica a mero fenómeno, al mantener entre el sujeto y la cosa en sí un abismo eterno. Ambos autores, cada uno a su manera, establecen el punto central de la experiencia del nihilismo: la separación radical entre el ser y el sentido. Cierto que de sus dos posiciones se siguen consecuencias dispares: pues Jacobi apunta a la posterior unificación por la vía de la fe, mientras que Kant aspira a mantener abierta la diferencia por la vía de la autoafirmación del sujeto sobre una realidad en último extremo radicalmente extraña. Para Fichte estas dos consecuencias son de hecho una y la misma: ambas sumen al hombre en la desesperación ante la incapacidad de controlar su propio destino moral, ahogan su conciencia moral con fuerzas que no puede dominar, sirven de coartada a la corrupción universal e impiden la comprensión de la emergencia de energías morales con su esperanza implícita. Todo esto es denunciado por Fichte con fuerza desde 1786 a 1791. Fichte

1 Apdt. 34. 46110-Godella Valencia. Instituto de Filosofía. CSIC. Pinar 25. 28006 Madrid.

2 W.L. 1812. *Nachlaß.Werke*, II, 325.

3 Resulta claro que ésta es la definición de Teodicea que nos ofrece M. Weber en la *Vorbemerkung* de los *Ensayos de Sociología de la Religión*. Vol. I. Taurus. Madrid, 1981.

pertenece, por todo ello, a la época que pretende contestar las preguntas que inauguraran Jacobi tanto como Kant.⁴

Estos ecos determinan la estructura de los *Aforismos* y la problemática de la obra sobre la Revelación⁵. Ahí vimos que esa irrupción de energías morales no es otra cosa que la llegada a conciencia y a eficacia de la ley moral. Estos procesos son exactamente los de la autoconciencia plena del sujeto humano. La conclusión de estas posiciones es que el abismo entre naturaleza y la libertad, hasta ahora abierto de forma radical, debe cerrarse porque la primera no tiene un *sentido* autónomo. Siguiendo una vieja orientación luterana, el hombre, originariamente, no es un ser de la naturaleza, pero vive sometido por el pecado a la *lex naturae*. Esta tesis se refleja ya con toda su fuerza en la *Grundlage*, en el siguiente pasaje lleno de los ecos de Jacobi: «Durch kein Naturgesetze, und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir zur Vernunft, nicht durch Übergang, sondern durch einen Sprung. Darum muß man in der Philosophie notwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deducieren ist; und darum bleibt das Unternehmen des Materialisten, die Äusserungen der Vernunft aus Naturgesetzen zu erklären, ewig unausführbar.»⁶ ¿Quién no dejará de ver en este *Sprung über die Natur* un eco del *salto mortale* exigido por Jacobi o una alternativa de la teoría luterana de la Gracia? Con ello se afirma que en la libertad debe residir el principio del sentido de la existencia humana. Pero aceptar esta perspectiva kantiana, que parte de la subjetividad libre, todavía no resuelve el problema central. Pues este problema pregunta: ¿cómo se relaciona esta subjetividad con el Ser?

Si aceptamos este modelo provisional, si bien sea de una forma indicativa, reconocemos que no se trata tanto de la destrucción del concepto de naturaleza, sino de la cuestión de su fundamentación. En este sentido, debemos reconocer que Fichte, de manera interna a su sistema, no tiene nunca un concepto mecánico de naturaleza. Lo que no quiere decir que este concepto no cale muy profundo en la *representación* que los hombres se hacen de ella. Por eso, las apelaciones al modelo mecánico de la naturaleza tienen siempre un contexto crítico y, desde luego, moral. Una naturaleza «representada» como mecánica es el síntoma más preciso de un alma enferma, pasiva, inercial, que se niega a dar el salto a la libertad y a la autonomía moral. Pero una vez destronada como reino autónomo de sentido, todavía se alza el problema de superar su heterogeneidad existencial en relación con la libertad y su sentido. Para superar este problema, Fichte considerará la naturaleza como ámbito esencial de la acción humana libre y, en este sentido, es un cierto derivado de ella, una consideración abstracta de la misma acción.⁷ Fundada desde el pensamiento de la libertad, la naturaleza jamás aparece como mecanicismo, sino como Organismo, esto es, como realidad cuyo sentido es convergente con el sentido de la libertad. Para impulsar este pensamiento, Fichte tiene necesidad de negar el abismo entre ser y sentido del sujeto que abre el pensamiento de Kant.

La doble imagen de la naturaleza, que ha sido denunciada por la crítica en la obra de Fichte⁸,

4 «Los 'aforismos sobre religión Natural y Deísmo', de Fichte», en *Er Revista de Filosofía*, n. 5, 1987, 171-184.

5 «Culpa y Modernidad. Sobre el origen de la Filosofía de Fichte», en *Er Revista de Filosofía*, n. 7, 1990.

6 G.A. I.2, 427.

7 Esta es la conocida tesis de R. Lauth, en *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, op. cit. p. 160. «Alle niederen Verhältnisse können demnach als Abstraktionen, die einem reicheren Modell entnommen sind, angesehen werden, und sie es auch, wenn man einsehen muß, daß sie nur von diesem höheren Modell her in Ansatz kommen. In dieser Rücksicht wird aber noch zu zeigen sein, daß selbst die organisierte Natur nur eine Abstraktion ist, die wir von Konzeption der Freiheit *in actu* gewinnen. Insofern sind alle Naturstufen Momente der existierenden Freiheit und gehören zu einem höheren Ganzen.»

8 cf. Helmut Girndt, «Über den Umgang mit der empfindungsfähigen Natur nach J.G. Fichte», en *Transzendentalphilosophie als System*, pp. 134-146, fundamentalmente en página 146. El trabajo es sobre todo una discusión acerca de la posibilidad de establecer una ética ecológica de Fichte.

traduce por tanto dos posibilidades propias del carácter moral del hombre. Pues la primera, una naturaleza descrita según «la imagen de una mecánica sin alma y notoriamente rebelde respecto de todos los fines racionales del hombre, que hay que someter sólo con campañas planificadas de domesticación, sometimiento y exterminio», no es sino un símbolo de la renuncia a la libertad por parte del hombre, endémica con su finitud, desde luego, pero no por eso menos irreconciliable con su esencia libre, además de un equívoco metafísico, que concede al ser de la naturaleza una autonomía que no tiene y una hostilidad que sólo el soberbio poder del hombre provoca. El componente coactivo de esta naturaleza no es por parte del hombre sino una renuncia proporcional a la actividad libre. Disolver esta imagen de naturaleza hostil se concreta en el programa de extirpar del hombre su mal radical: la inclinación a la pasividad. La violencia expresiva de Fichte⁹ contra esta naturaleza no es sino violencia expresiva contra un hombre deteriorado.

En sentido contrario, la otra imagen de la naturaleza «como expresión y reflejo de una única vida omniabarcadora, espiritual y divina, en cuya exteriorización todo apunta a *un fin*: ser condición para la esencia del hombre que tiene que realizarse en libertad»¹⁰, es también no sólo dependiente de una autocomprensión moral del hombre, que se niega a someterse a las necesidades de los objetos, sino de una idea metafísica diferente que introduce en el corazón mismo del ser el sentido que se transparenta a la subjetividad humana. A esta ser fundamental a cuya esencia misma compete un sentido transparente al sujeto humano, Fichte le llamó Yo absoluto. Desde este Yo como supuesto, el mecanicismo y el individualismo, por un lado, el organicismo y la comunidad de naturaleza y libertad, por otro, serán correlaciones definitivas en Fichte. Pero la negación del fundamento, es la negación del Ser. Por eso el destino de esas correlaciones exige incorporar a la serie la palabra decisiva: mecanicismo, individualismo y nihilismo, frente a organismo, comunidad de sujetos racionales y ser. Ésta será la forma madura de expresar la idea de la época de la pecaminosidad consumada.

2. La dimensión moral del nihilismo en Fichte

El nihilismo, en su más profunda esencia, es una discusión acerca del verdadero Ser. Por tanto, lanzar sobre la naturaleza física el juicio de mera realidad fundada constituye, ante todo, un enunciado sobre su carencia de sentido autónomo. La premisa metafísica más profunda de Fichte dice, sin embargo, que nada que no tenga sentido último puede comprenderse como ser. La consecuencia de ello es que todo ser y todo sentido deben ser convergentes. La naturaleza es nada cuando pretende ir más allá de su existencia derivada y autonomizarse como única instancia fundadora. *Natura* no es nunca *naturans*. Si el ser y el sentido son convergentes, entonces sólo el Yo absoluto cumple esta función de punto de cruce. Poner a la naturaleza como una realidad autónoma y fundante sería una variación precisa del viejo mito del *verkehrte Welt*, incorporado al Mito de la caída. En este aspecto hay que entender las expresiones nihilistas, sobre todo del *Destino*

9 «Der sittlich gute Mensch will, daß die Vernunft und nur sie in der Sinnenwelt herrsche. Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet worden» (G.A.I,5, 246). «Die Vernunft liegt mit der Natur in einem stets daurenden Kampfe; dieser Krieg kahn nie enden [...] aber es soll und kann der Einfluß der Natur immer schwächer, die Herrschaft der Vernunft immer mächtiger werden; die letztere soll über die erstere einen Sieg nach dem anderen davontragen» (G.A.I,3, 45).

10 Girndt, *op.cit.* 146.

del Hombre, respecto de la realidad fenoménica-sensible y de la capacidad teórica y reflexiva que se contenta y limita a conocerla¹¹.

Éste es el espíritu de la W.L. a lo largo de sus diversas presentaciones. Este carácter derivado de la naturaleza fue depositado ya en su comprensión como mero fenómeno, que el criticismo había entregado a la época. Pero en la medida en que resonaba en Kant el abismo de la cosa en sí, la unidad de sentido entre la naturaleza y la libertad no era sino un supuesto de la propia subjetividad, supuesto que se podía cancelar con un supuesto contrario. Fichte reclama una garantía metafísica para este supuesto. Nihilismo, en el sentido genuino de Jacobi, era la pretensión de hacer de una realidad fenoménica y finita (incluido aquí el propio hombre empírico o el propio sujeto trascendental) un ser absoluto. Por eso, para Jacobi, Kant era un nihilista. Jacobi pasaba por alto que el sujeto trascendental finito no era sino fuente de sentido, no de ser. Pero por no tener en cuenta esta diferencia, Jacobi iniciaba el movimiento de reducir la realidad del sentido humano a mera apariencia, y desde esta reducción encontraba de nuevo el camino a la acusación de nihilismo fácilmente.

Fichte, haciéndose eco de esta cuestión, rechaza el supuesto kantiano más radical, a saber, que el sentido emerja en ese punto de cruce entre un Dasein, un ser ahí que se pone desde sí mismo por caminos opacos, y que se alza de forma ciega, y una mirada que recibe su brillo y repara en su estar, ya sea con placer o con dolor. Deducir a través de un único argumento la proliferación de sentido, hasta cubrir la totalidad de la existencia humana, desde este sentido germinal que brilla en la Estética Transcendental, era para Fichte una misión imposible. Por eso, Fichte altera el sentido de la filosofía teórica de Kant. La realidad sensible no obtiene sentido y significado para el sujeto caracterizado como perceptor, sino sólo para el sujeto caracterizado como ser libre y moral. Lo absoluto sólo brilla para la dimensión absoluta del hombre. La mera existencia de los entes no se alza ahí, de forma opaca y absurda, y sólo cruzándose con el sujeto obtiene un sentido. La existencia depende siempre de un ser que es al mismo tiempo un sentido. En el seno mismo de lo que funda lo existente habita un sentido que el hombre finito encuentra y recoge. Ésta es la diferencia, a mi modo de ver central, entre Fichte y Kant.

El peligro del nihilismo prepara en Fichte una consideración oportuna de la naturaleza como realidad que debe jugar dentro del destino moral del sujeto libre, y por eso prepara un realismo empírico más complejo, en el que las dimensiones existenciales y significativas son inseparables, compatibles con un idealismo trascendental-moral. En este paso, Fichte se niega a la analítica kantiana de la reflexión, que inauguró la separación de competencias críticas, y exige la consideración del hombre completo para el análisis de cualquiera de sus manifestaciones. Ninguna filosofía teórica, ninguna teoría de lo sensible puede hacerse viable meramente a partir de una teoría de la percepción, sino desde la puesta en juego de los intereses globales de la existencia humana y desde la premisa metafísica de que ningún existente es indiferente al sentido absoluto de la libertad.

Esta tesis, que hace convergentes ser y sentido, se expresa casi míticamente con la afirmación de que el principio originario es Yo. La naturaleza, entendida por Fichte como ámbito del No-Yo,

11 En este sentido, es cierto que el nihilismo consiste realmente en la autonomización del *Reflektiersystems*. Janke lo ha puesto de manifiesto de forma contundente: «Im geschlossenen Horizonte von Ichheit und absoluter Reflexion kommt das un-reale und wahre Sein überhaupt gar nicht vor» (*op.cit.* p. 27). Nosotros sabemos que el Ser es siempre un supuesto de la *Ichheit*, como subjetividad autoconciente. Pero este Ser presupuesto es siempre el primer principio, el fundamental. Por tanto, la clave consiste en no considerar la reflexión sino como una *Tathandlung* secundaria respecto de la *Tathandlung* originaria del Yo absoluto como Ser. Separada de esta dimensión ontológica, la conciencia pierde su dimensión de ser, se vuelca reflexivamente sobre la dimensión de no-Yo, se bloquea como autoconciencia, como regreso al Ser del Yo libre, se afirma sólo como conciencia sensible, se propone como determinada y coaccionada, y se consume como nihilismo.

incorpora la tesis central que venimos defendiendo. Pues es sabido que la Naturaleza como tema apenas aparece en la *Grundlage*¹² con este nombre. En efecto, la expresión No-Yo, que la sustituye, supone ya que su definición no puede venir dada en términos positivos, autónomos, originarios, sino en una referencia al Yo, esto es, a una dimensión radical y previa, caracterizada a la vez como ser y como subjetividad. Por eso el No-Yo, que garantiza la universalidad del sentido de lo existente para el hombre, constituye sólo el segundo principio de la *Grundlage*, y por eso está condicionado según su contenido. Lo originario del No-Yo es el modo, la forma de la oposición. Pero la oposición, clave de la Estética de Kant, no puede ser el sentido originario. Con ello, los entes que se cruzan en esa oposición no pueden tampoco ser los portadores originarios de sentido. Sólo la posición es originaria. «Es ist nicht urprünglich nichts gesetzt, als das Ich. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich entgegengesetzt ist = Nicht-Ich.»¹³ Por tanto, en la expresión No-Yo se entiende de antemano que lo originario es el Yo. Incluso en un pasaje posterior, se hace equivar Yo a Ser y No-Yo a No-Ser, cuando se miran las cosas desde una oposición radical que *autonomizara* los dos extremos, que los considerara en abstracción de su relación. Pero lo que realmente significa el carácter derivado del No-Yo es que fuera de su capacidad de obstaculizar la libertad, el No-Yo no tiene sentido, ni por lo tanto Ser.

La cuestión reside en explicar cómo en la plenitud del Ser y del sentido se produce ese hueco en el que se aloja el no-ser como no-Yo. Se trata de *fundar* el ente (el fenómeno en Kant) como estrategia para reducir la pretensión nihilista de convertirlo tanto en realidad absoluta como en mera apariencia. Y por tanto se debe explicar cómo se hace posible la emergencia de algo que sólo tiene sentido como oposición al Yo, al Ser, e introduce el peligro endémico de que aparezca como Nada: «Dem absoluten Ich entgegengesetzt ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts.»¹⁴ Por tanto el problema de la filosofía será superar esta pretendida posición inmediata del No-Yo, que equivale a la situación existencial de la época, incapaz de encontrar un sentido moral en la realidad natural dada y, por ello, inclinada a someterse a sus exigencias. Pues el sentido de una mera oposición, de la mera teoría, de la mera reflexión, del mero conocimiento, jamás es autónomo.¹⁵ Por mucho que la oposición sea radical, siempre exige una referencia a lo previo, a lo presupuesto, a lo que verdaderamente puede exhibir el ser. Considerar este No-Yo, esta oposición, separada de toda referencia a lo que *supone*, es reconocer la mera forma de Nada.

12 G.A.I,2, 435; 406.

13 G.A. I,2, 266.

14 G.A.I,2, 271.

15 Desde mi punto de vista, ésta es la más precisa vinculación de la filosofía teórica y de la filosofía práctica en Fichte, mucho más profunda y fundamental que la que pueda haber entre W.L. y Teoría del Estado. Para estos temas cf. Manfred Buhr «Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie bei Fichte», en *Transzendentalphilosophie als System*, pp. 146-162. En todo caso, el trabajo de Buhr, el último de una larga serie, tiene la virtud de proponer textos de Marx y la tradición marxista que muestran cómo el proyecto emancipador de Marx no puede entenderse sin el proyecto emancipador de Fichte. (cf. sobre todo, *op.cit.* p. 161 para textos del *Kapital* y de los *Grundrisse*). Otra cosa es que este proyecto emancipador sea insistentemente referido por Buhr al programa jacobino y a la Revolución Francesa. Creo que es en parte diferente y en parte semejante, pero en todo caso la estrategia resulta forzada por la voluntad de considerar al movimiento marxista como heredero de la Gran Revolución. Ante todo, también el jacobinismo tenía un fuerte componente moral. Pero este componente moral se reflejaba en una filosofía del Estado ampliamente competente y reglamentado, ensalzado como fin en tanto que se identifica con la Nación. Todo este conjunto de ideas no resulta esencial ni en Fichte ni en la tradición marxista, más dispuestos a depreciar el Estado como mero medio. Pero éste es un tema complejo. Cf. *Filosofía y Revolución. Ensayos sobre la filosofía y la revolución francesa*, Departamento de Filosofía. Univ. Murcia. 1991.

3. Superar el nihilismo y el problema de la fundamentación

Pensar el problema de la relación del mundo sensible con la libertad humana como una relación de sentido convergente, análoga a la que anidaba en el Yo absoluto, garantizaba la fundamentación del fenómeno y redotaba al mundo de sentido moral. Mediante esa fundamentación en el Yo absoluto, el mundo se transfiguraba. De algo meramente sensible, caracterizado de forma inmediata como no-Yo, pasaba a convertirse en un mundo que lanza su reto al Yo, cuyo sentido era el de constituirse en herramienta de su acción moral, en medio de conquista de su destino moral infinito. El esfuerzo y el impulso moral integran, como su esencia más escondida, esa experiencia inmediata y firmemente sentida de superar el obstáculo y clausurar la relación recíproca con el No-Yo: «In dieser Rücksicht ist das Streben nicht endlich. [...] Es bestimmt nicht die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechselwirkung mit der Thätigkeit des Ich steht, abhängende Welt, sondern ein Welt, wie sie seyn würde, wenn das Ich, und schlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt.»¹⁶

Si la filosofía debe cumplir con su originario programa de reconstrucción del sentido global de la existencia y de la totalidad del hombre, si debe salvar el sentido convergente de todo lo real, no puede dejar entre la naturaleza y la moralidad el vacío kantiano de la apelación a un abismo indefinidamente abierto. Tiene que ejercer sus procesos de pensar el fundamento como garantía de los procesos de reunificación.¹⁷ Por tanto, debe mostrar el proceso por el que el No-Yo emerge, no como realidad —toda realidad es autoposición del Yo—, sino como oposición, y se relaciona con el principio originario de la libertad. Y esto es tanto como infundir sentido en la oposición, que de otra manera sería mero No-Yo, en sí mismo No-Ser. El cambio es evidente. Se trata de que una dimensión de lo real, que en su ciega inercia sería un No indefinido rodando por un tiempo ignorado, se concreta en un No para un Yo como instancia ontológica central, y así se transforma en un No-Yo. La naturaleza física —mera oposición— obtiene sentido convergente con la subjetividad si y sólo si se reconoce como un dimensión de la misma vida unitaria y orgánica. En este reconocer apunta ya una estructura nouménica, esto es, no inmediata, sino que nos abre el sentido originario del Ser-Yo. «Das Prinzip des Lebens und Bewußtsein, der Grund seiner Möglichkeit, allerdings im Ich enthalten».

4. Fundamentación y Religatio

Con ello el nihilismo, que contradictoriamente autonomiza y absolutiza la realidad negativa del No-Yo, sólo se hace posible cuando lo dado —opuesto— pierde su *religatio* con el fundamento, de

¹⁶ G.A.I.2, 403.

¹⁷ Las diferencias entre Kant y Fichte son aquí de matiz, pero filosóficamente decisivas. Pues la teoría de Kant incorpora tres puntos: que la unificación de naturaleza y libertad es filosóficamente impenetrable y mero objeto de creencia; que esta creencia es necesaria para el esfuerzo práctico; y que este esfuerzo práctico es infinito, como consecuencia de aquel abismo de principio que separa naturaleza y libertad. Fichte asume el carácter indefinido del proceso (cf. el trabajo de Janke sobre *Limitative Dialektik*, *op.cit.*), pero comprende que sólo puede realmente sustanciarse como progreso si se elimina aquella radical escisión de principio, si la unidad de principios se afirma como algo más que una creencia. Pues si se acepta esta posición de radical escisión, nada impide juzgar la historia como un mero error, por mucho que *subjetivamente* se represente como progreso. Por eso, para apoyar el punto 3 de Kant, tiene que mantener una sólida fundamentación de la posibilidad de unir mundo sensible y libertad. Y por tanto esta síntesis tiene que dejar de ser objeto de una mera creencia, ajena a los procesos de fundamentación de la filosofía teórica y práctica.

la misma manera que la naturaleza para Lutero se torna el mundo de la corrupción cuando pierde su *religatio* con Dios mediante el pecado. Pero ahora hablamos de una *religatio* esencialmente moral, pues la caída de la realidad sensible, su vana pretensión de autonomía y sentido, no es sino olvido de la necesidad que tiene el Yo de determinar el sentido de la vida desde sí mismo, descarrío del programa que exige a la conciencia finita del hombre habitar en la autoconciencia de participar en la libertad originaria del Yo absoluto. La autonomización de una realidad caracterizada como No-Yo sólo puede explicarse no porque este No se haya convertido en un sí, sino porque el Yo se ha autoanulado, dejando a la realidad entera sin punto de referencia significativo, como una oposición que hubiese extraviado el foco al que oponerse.

Ahora bien, si el No-Yo es siempre una amenaza de pérdida de sentido del Yo finito del hombre, que se consideraría a sí mismo como mera oposición y cosa, el Yo absoluto por sí mismo tiene que fundar también esta posibilidad de olvido de sí del hombre, de la pérdida de la subjetividad del Yo. Esto es: el nihilismo, esta pretensión de autonomía de la realidad sensible, ese olvido del destino moral autónomo, tiene que anidar en la esencia originaria del Yo absoluto, también tiene que tener su fundamento en el Ser del Yo originario. Hay una historia que, partiendo de la propia esencia del Yo libre y originario, determina tanto la posibilidad de *des-ligatio* como la de *religatio* de la realidad sensible respecto de su fundamento, de la misma manera que en la tradición especulativa dependía de la esencia del Ser tanto la posibilidad de una *explicatio* como de una *complicatio*, de una caída y de una reconciliación. La subjetividad originaria no sólo tiene que fundar el sentido y la unidad del mundo, sino que, y ahí está el epicentro de todas las cuestiones dialécticas, tiene que fundar igualmente la posibilidad de la quiebra del vínculo con su fundamento que caracteriza la forma del No-Yo y el nihilismo.

Esto significa que el Yo originario tiene que albergar como su propio y más profundo destino la finitud y, por ende, liberar la pretensión de lo sensible a su autonomía. De otra manera: la realidad fundante tiene que hacerse ella misma finita y dejar que la finitud sensible se extravíe. Dios tiene que hacerse hombre y carne ciega. Y sólo desde la existencia del hombre puede brillar, en esa misma carne, la conciencia de la voluntad de reconstruir la unidad y el sometimiento de lo sensible a la soberanía de la libertad. Sólo por esa perdición puede brillar la experiencia práctica de la reconducción de toda la realidad a su sentido unitario. Nihilismo es así un peligro endémico en la historia de este Ser originario. Tenemos de esta forma especulativamente expresada la tesis del *deus absconditus* que abandona el mundo tras la creación y lo entrega a sus procesos autónomos, uno de los cuales es el hombre libre. Sólo en esta lucha ahora encomendada al hombre puede realizarse de nuevo la *religatio* del ser sensible con el sentido y ser fundamental. Pero ya no se puede tratar de una gracia, que mantiene al hombre en la pasividad de esperar quietamente la reaparición del Dios, sino de una acción autoconsciente, que asume un destino preciso: que la acción originaria de la libertad sea renovada. Con ello, sólo con ello, el nihilismo pierde su posibilidad.

Pero el punto básico de toda esta historia de nihilismo y redotación de sentido consiste en el supuesto de que frente a la subjetividad consciente de su destino moral, tiene que existir «una contratendencia del No-Yo a determinarse a sí mismo, una operatividad del mismo, que es completamente independiente del Yo y de su tendencia, que sigue su camino y se rige por sus leyes, como el Yo se rige por las suyas.»¹⁸ La naturaleza *adquire* así vida autónoma, y se opone tanto al Yo absoluto como a la inclinación moral del Yo finito, a consecuencia de alguna necesidad ínsita

18 G.A.I.2, 435. «einen Gegentriebe des Nicht-Ich sich selbst zu bestimmen, eine Wirksamkeit desselben, die völlig unabhängig von dem Ich und seinem Triebe ist, ihren Weg geht und nach ihren Gesetz sich richtet, wie dieser sich nach den seinigen richtet.»

en la esencia del Ser originario caracterizado como Yo absoluto. Esta necesidad ínsita es la que la especulación deberá demostrar.

5. Religatio y Filosofía moral de la Historia

La metafísica, con su dialéctica interna de fundamentación, tiene que pactar con la estructura narrativa del mito y convertirse en historia consciente de estos sucesos: de la emergencia de la finitud desde el principio originario, y de la reconquista de su carácter fundamental por parte de la subjetividad, eliminando toda pretensión nihilista de la realidad sensible. La Filosofía es una dialéctica descendente y ascendente que verifica en la historia de la conciencia los pasos de toda la historia de la realidad: desde su emergencia con la *explicatio* finita del principio infinito, a la *concentratio* infinita reconquistada mediante la reabsorción del mundo sensible en el Yo ideal forjado como meta de la acción moral. La Historia de la Conciencia es también la fijación de la estructura de la historia humana como historia sagrada de caída, lucha y salvación-reconciliación con toda realidad en el seno de esa subjetividad absoluta que, por ser unidad originaria de ser y sentido, se propone también como ideal, con Alfa y Omega. El sistema, con su circularidad no es sino el símbolo perfecto de esta otra circularidad.

Con ello, la metafísica lleva al hombre a la conciencia de que su existencia no tiene sentido cuando se la entiende como existencia individual centrada en sí misma, o cuando se la comprende como parte de una naturaleza autónoma, sino sólo cuando se la juzga en el seno de una historia sagrada de reconstrucción del principio y sentido unitario, presidida y guiada por la exigencia moral que eleva la conciencia del principio originario a Ideal. Con ello, la metafísica asume el juego de la tensión entre ser y sentido, cuya unidad originaria en el principio absoluto se ha quebrado, dando paso a la encisión entre ser y deber ser. Esta historia sagrada es la historia que le acontece no a un individuo concreto, sino al Ser originario refractado en los sujetos finitos, entendido aquél como Yo absoluto que avanza hacia el Yo ideal tras las dispersión en la pluralidad infinita de los hombres. La necesidad de esta historia depende de la necesidad que alberga el Yo originario de autoconocerse y de la imposibilidad de hacerlo inmediatamente en sí mismo. El ser del Yo absoluto debe devenir Ideal —ésta es la inmanencia del deber ser al ser—, porque está en el sentido del Yo autoconocerse. Al no poder lograrlo en sí —porque su acción originaria se lo impide— debe lograrlo en los Yo finitos, en la medida en que en ellos resuene el Yo Ideal que dicta el deber. Pues sólo ahí, como ideal del hombre, se hace posible el autoconocimiento finito del Yo originario presupuesto como Ser; sólo ahí se cumple su sentido.

6. El destino del Ser en la *Grundlage*. La esencia del Ser del Yo

Pues bien, y como no podía ser de otra manera, el principio originario para Fichte siempre es el mismo: Ser. No podía ser otro, si se deseaba superar la inclinación al nihilismo y a la nada, propia del individuo y de la naturaleza sensible, y se quería redotar a éstos de la *sustancialidad* que le presta de nuevo su *religatio* con el fundamento. Ser es el Principio. La Filosofía de Fichte bebe en estas aguas de la metafísica en la misma medida en que parte de la experiencia de la desesperación por la existencia humana que naufraga en las instancias del fenómeno. Lo peculiar de Fichte, no tan peculiar si se contempla la tradición, es que este Ser viene inmediatamente caracterizado en la

Grundlage como *Thathandlung* y *Selbstsetzung*. El ser en el que pensamos ambas acciones sólo puede ser Yo absoluto. Creo que lo más próximo a esta terminología debe hallarse en el *Actus originarius* de la escolástica. Con la diferencia de que Fichte presta con la palabra alemana no sólo atención al momento de la acción, sino al momento de lo producido por ella. Es una acción y su acto. Una actividad y un ser. Una dimensión objetiva y una subjetiva. Por eso es originaria, ciertamente, porque nada objetivo previo supone. Cuando Fichte habla de *Selbstsetzung* se distancia igualmente de Kant. No se trata de una posición, que puede ser recibida por alguien como *ser ahí*. Se trata de algo puesto ahí que resulta inseparable de la energía subjetiva de ponerse. Justo porque el Ser viene comprendido de esta forma podemos decir que viene comprendido como Yo absoluto: su libertad como acción es inseparable de su realidad. Fichte le llama Principio de Vida porque la profusión de la vida no es separable de aquello que vive. El imperativo moral de la reunificación y de la autoconciencia dependerá de esta originaria esencia del Principio como Yo. Pues en el Yo como principio absoluto se da el principio de unidad ontológica, pero no está todavía cumplido el destino del Yo, lo que constituye su sentido: ser un *omnireale autoconsciente*.

Que el Ser tiene ese destino de escisión y reconciliación significa, que en la medida en que es esencialmente *Tathandlung*, no puede restar en mero Ser. Cuando decimos que el Yo es principio de vida, ya estamos diciendo que es su destino vivir, y no meramente restar como principio de vida. Pero también podemos decir que su esencia de *Tathandlung* no cumple su esencia plena como Yo, que incluye la autoconciencia. Lo que no incluye la *Tathandlung* que constituye el ser del Yo absoluto es la esencia autoconsciente del mismo. No sólo vivir, sino vivir de manera autoconsciente: esa es la esencia del Yo. Por lo tanto, el Yo como *Tathandlung* es el Ser originario, pero es sólo el comienzo porque ese Ser es Ser de un Yo. Lo que explica la *W.L. como historia pragmática del espíritu humano*, es el camino por el cual el Ser es Yo de manera efectiva y cumplida, vale decir, consciente de sí. Hemos dicho antes que este destino no puede cumplirlo sino sobre las espaldas de los Yo finitos. Por eso este destino lleva consigo el peligro del nihilismo.

El único ser que puede ser principio absoluto es aquel que caracteriza el ser del Yo. Hemos dicho que ese ser del Yo es *Thathandlung*, *actus originarius*, acción-acto originarios. Su ser es acción-acto originario: por ese acto el Yo se autopone en su ser. «Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen, und führt uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich, als absoluten Subjekt. Dasjenige dessen Seyn, Wesen, bloß darin besteht, daß es sich selbst als seyend, setz, ist das ich als absolutes Subjekt. So wie es sich setz, ist es; und so wie es ist, setz es sich.»¹⁹ Esta acción del Yo absoluto de autoponerse en su ser es llamada en la *Grundlage* «*absolute Handlung*».²⁰ La síntesis entre Ser y esta acción absoluta se reconoce en este otro texto: «Según esto, ponerse y ser son uno y lo mismo. Pero el concepto de ponerse y el de actividad en general son a su vez uno y el mismo. Por tanto, toda realidad es activa y todo lo activo es realidad. Actividad es realidad positiva, absoluta.»²¹

19 G.A.I.2, 260.

20 G.A.I.2, 265.

21 *Werke*, I, 134. «Demnach sind sich Setzen und Seyn Eins und ebendasselbe. Aber der Begriff des sichsetzens und der Thätigkeit überhaupt sind wieder Eins und ebendasselbe. Also, alle Realität ist thätig, una alles thätige ist Realität. Thätigkeit ist positive, absolute Realität.» Cf. *Werke*, I, 18.

7. El destino del Ser es reconocer esa acción absoluta

En efecto, desde el mismo momento en que Ser es autoponerse mediante la acción-acto originario, resulta evidente que todo lo puesto, todo lo real, es sólo dimensión finita del Ser absolutamente activo, del *actus originarius*. Todo lo que es, es por el Yo absoluto. Pero esta comunicación de ser no implica comunicación de autoconciencia, de la que el Yo absoluto no dispone. De ahí que implícitamente, en su acción originaria, hay una exigencia de autoconciencia, producida por el propio déficit de la misma. Sin esta autoconciencia no se puede hablar de Yo cumplido, sino de mero Ser del Yo. Ese déficit de autoconciencia es el dolor del mundo. Su zona más intensa es el pecho del hombre.

Lo que sin embargo queda como pregunta es la justificación de la diferencia entre Yo como ser y sujeto absoluto y el Yo autoconsciente, con la escisión entre objeto y sujeto de reflexión. El Yo absoluto establece la identidad entre Ser y Acción libre. El Yo que es conocido como objeto es el resultado del Yo que reflexiona y dota a la acción libre de autoconciencia. La clave es que estas dos instancias no se pueden separar en el tiempo: el sujeto absoluto como Yo incorpora ya su destino de ser autoconsciente. Pero la clave ulterior es que el Yo que reflexiona no puede reflexionar sobre la totalidad de su *Tathandlung*. Ningún Yo es verdadera y efectivamente sin la autoconciencia. Pero el Yo absoluto no puede ser inmediatamente consciente. Por eso el Yo absoluto no puede existir efectivamente de forma inmediata. Queda pues por investigar la forma en que la acción absoluta llega a la autoconciencia de sí, y cumple el destino de Yo de tal manera que no se pueda hablar de Yo como Ser sin hablar de Yo como autoconciencia. Esta dimensión concede su centralidad al hombre. Sólo él puede albergar a la vez el ser y la autoconciencia.

El problema es por tanto el siguiente: ¿Cómo la esencia del Yo, en tanto identidad de Ser y Ponerse²², se conoce a sí misma? Y por tanto, ¿cómo puede ser el Yo tanto fundamento real de todo ser y realidad, como fundamento ideal de todo conocer?,²³ de todo *ser* puesto por el Yo y de todo *ser puesto y conocido* para el Yo.²⁴ La gran cuestión es que ello no es posible en la caracterización del Yo como *Tathandlung* originaria. Otra acción libre, irreductible, debe ser puesta: la acción de la reflexión en la que el hombre cifra su posición en el reino de lo real.

8. El Reconocerse del Ser es Existir

Si el destino del Ser, en tanto *Tathandlung* del Yo absoluto, no sólo es autoponerse sino autoconocerse, se puede decir que el destino del ser no sólo es vivir, sino existir. En un pasaje central por su significado, aunque recogido en una sencilla nota de la *Grundlage* se dice: «Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn, und wirklichen Daseyn, und legt das erstere bloß zum Grunde um das letztere erklären zu können»²⁵. Ahora bien, aquí no se dice que en el *Dasein* efectivo del Yo esté ya puesta la autoconciencia. Se dice meramente que la *W.L.* distingue entre *Ser* y *wirkliches Dasein*, que el Ser es el fundamento presupuesto del Existir y que se pone para explicar el existir. Ese paso entre *Sein* und *Dasein*, nunca pensado en el pensamiento de Kant, ahora emerge a la luz.

22 «Besteht nun das Wesen des Ich bloß und lediglich darin, daß es sich selbst setzt, so ist für dasselbe sich setzen und seyn eins und eben Dasselbe.» (G.A.I.2, 326).

23 G.A. I,2, 326.

24 G.A. I,2, 337.

25 G.A. I,2, 410.

Pero ¿qué es *Dasein*? Indudablemente, ser ahí. Pero ser ahí siempre es para alguien, para la conciencia del Yo. También el Yo es *Dasein* para sí mismo, en la medida en que obtiene conciencia de sí. Y esto significa que el *Dasein* es la forma de ser del Yo originario en tanto que posee conciencia de lo que ha puesto, esto es, en tanto que su acción originaria es para sí. Y esto significa en tanto que vive en su finitud. Que esto tenga que suceder como destino significa que la acción originaria, la *Thathandlung* de *Selbstsetzen*, debe dejar paso a una reflexión, a una segunda *Tathandlung-Selbstsetzung*, pero ahora no en el Ser, sino en la conciencia.²⁶

Sin esta distinción de funciones no es posible entender la *Grundlage*, si bien Fichte no siempre ha explicitado la diferencia. Así dice en este texto: «Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Thathandlung wäre folgende Formel: Ich bin schlechthin, d.i. ich bin schlechthin weil ich bin; und bin schlechthin was ich bin; beides für das Ich.» Pero, como veremos inmediatamente, en el Yo absoluto no cabe pensarse la autoconciencia, ni su ser para sí. Por tanto, no cabe pensar en él la *Tathandlung* que da inicio a la reflexión, al *para sí*, originaria en la serie de la conciencia y derivada respecto de la originaria *Tathandlung* en la serie del Ser. La reflexión es la *Tathandlung* de la finitud y del yo existente.

Por tanto, podemos suponer que existir es la dimensión de ser para sí de aquel *actus originarius*, dimensión que no puede estar encerrada en el acto mismo. Es la dimensión de la autoconciencia en la que ese *actus originarius* deja de ser sujeto para reflexionar sobre sí mismo y convertirse en Objeto, para sí, *Da-sein*. Por eso, para Fichte, *Dasein* siempre hace referencia a vida consciente, a vida espiritual y, como veremos, a vida finita.²⁷ Esto significará que el Ser sólo es *Dasein* en Yo finitos, o que la autoconciencia del Yo absoluto no es inmediata, sino por mediación del Yo finito. Aquel «für das Ich» no está dilucidado en la misma estructura del *actus originarius* de la autoposición. Pues no está dilucidada la forma en que se puede introducir en el *actus originarius* la reflexión. No está dilucidada la forma en que la finitud se introduce en la acción originaria del Yo como sujeto absoluto.

9. La exteriorización y limitación de Ser

El problema radical es que el Ser del Yo absoluto no puede producir la autoconciencia de manera inmediata. La libertad de Ser no implica la libertad de reflexionar. El Ser no puede devenir *Dasein* inmediatamente y por el mismo acto originario. Pues en efecto, tiene ante todo que emerger la reflexión y el pensar. Pero la reflexión no se sigue del Ser, sino una vez más de la Libertad. Supone otra acción, otra *Tathandlung*. En la versión de 1805 este acto de la libertad por el que emerge la reflexión, por el que se constituye la luz, la iluminación, tiene un nombre: se trata del *actus existentialis*, o *existentialakt*.²⁸ La reflexión no se sigue de la acción, del *actus originarius*, sino de la limitación de dicho acto.

Hay tres textos importantes aquí: el primero reconoce que la acción originaria no puede tener conciencia de sí de manera inmediata, es decir como Ser. Es importante darse cuenta de que ese Yo inmediatamente reconocido como Ser es calificado por Fichte como Dios. La tesis que resulta es clara: Dios no puede autoconocerse ni existir de manera inmediata. De ahí que Dios sólo tiene el

26 G.A., I, 2, 260.

27 Cuando analiza el absurdo de la cosa en sí, Fichte denuncia claramente que este sería un ser que no podría ser para el sujeto, un en sí que no podría ser para sí. Y por tanto algo que no podría llegar a la vida autoconsciente ni ser nunca Yo. Y añade que «esto alteraría todo, esto es, suprimir toda conciencia, y con ella toda existencia» G.A., I, 2, 414.

28 Cf. W.L. 1805, ed. Brüggem, p. 74.

destino de existir en el hombre. Como dice Canetti, Dios tiene que disfrazarse de hombre para salvar a los hombres. Ese destino de llegar a la autoconciencia sólo puede cumplirse mediante Yo finitos, vale decir, a través de los hombres. Dios tiene como destino existir a través de los hombres.

Veamos el primer texto: «Das Selbstbewußtsein Gottes soll erklärt werden, so ist dies nichts anders möglich als durch die Voraussetzung, daß Gott über sein eignes Seyn reflektire. Da aber in Gott das reflektirte Alles in Einem und Eins in Allen, und reflektirende gleichfalls Alles in Einem, und Eins in Allem seyn würde, so würde in und durch Gott reflektiertes und reflektirendes, das Bewußtsein selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewußtsein Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft [...] ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird.»²⁹

La tesis central del texto es claramente que en Dios, en esa acción originaria, también caracterizada como *omnitudo realitatis*, todo está en todo, y por tanto no hay posibilidad de distinguir el objeto del sujeto, de establecer un final de la acción de ser para que emerja el reflexionar. La acción se produce de tal manera que su tendencia centrífuga no tiene fin ni puede explicar el regreso al pensar. Pero el pensar no tiene fin, de tal manera que pueda dar lugar a la autonomía del ser. En el estadio del Yo originario y de la acción originaria, Dios, como ser autoconsciente, no es en modo alguno explicable.

Pero frente a este resultado se alza la premisa: «La autoconciencia de Dios debe ser explicada y no es posible sino bajo el supuesto de que Dios reflexiona sobre su Ser.» Esta es la clave: la autoconciencia de Dios debe ser explicada, y para eso se requiere la reflexión. Pero en la acción originaria, en el Ser originario, no está ya implícita la reflexión. Antes bien, en esa acción es incomprensible la reflexión. Por lo tanto, ¿cómo puede llegar a ser Dios comprensible para la conciencia finita? O lo que es lo mismo: ¿Cómo puede Dios llegar a comprenderse a sí mismo?, ¿qué es Dios para sí? Todas estas preguntas, sólo pueden responderse si se contesta esta otra: ¿Qué es Dios para el hombre?

10. Actus originarius como Einbildungskraft

El pensar reflexivo, el autoconocerse, exige un límite de la acción de ser y de autoponerse. La posibilidad de comprender a Dios, y de comprenderse a sí mismo, exige que éste descansa. Una vez más, el compromiso con el mito se torna inevitable. Esto es lo que se dice en el segundo texto: «denn Denken ist eine *besondere* Bestimmung des Seyns, und im Begriffe desselben werden alle übrige Artes des Seyn ausgeschlossen [...] Denn das Seyn muß eingeschränkt werden, wenn das Denken möglich seyn soll.»³⁰ ¿Pero cómo puede devenir limitada la acción originaria que autoconstituye el Ser?

Aquí se inició un pliegue en el pensamiento de Fichte por el que emerge lo más granado de una tradición que comienza en Leibniz y sigue en Maimon. La acción que produce el Ser en el acto originario del Yo es una acción inconsciente y justo por eso llega a limitarse para dar lugar al pensar y a la reflexión. Podíamos decir que el Ser como principio de vida es ante todo principio de vida inconsciente de sí.

Que sea acción inconsciente está en el destino de Ser como acción sin capacidad de reflexión inmediata. Pues bien, es sabido que esta acción originaria, ahora convenientemente *reconocida por el filósofo* en su dimensión inconsciente, es la Imaginación como capacidad realmente productora y

29 G.A. I,2, 407.

30 G.A. I,2, 298.

otorgadora de ser a toda realidad. El texto donde se puede recoger estas tesis es el siguiente: «Das angeschaut als solches, wird produziert. Ferner ist klar, daß Ich seiner Thätigkeit in dieser Produktion des angeschauten, als eines solchen, *sich nicht bewußt seyn könne*, darum, weil sie nicht reflektiert, dem Ich nicht zugeschrieben wird. Nur in der philosophischen Reflexion, die wir jetzt anstellen, und die immer sorgfältig von der gemeinen nothwendigen zu unterscheiden haben, wird sie dem Ich beigemessen. Das producierende Vermögen ist immer die Einbildungskraft, also jenes Setzen des angeschauten geschieht durch die Einbildungskraft, und ist selbst ein Anschauen.»³¹ Pero con ello podemos decir que la misma *Einbildungskraft* es lo constitutivo del principio de la vida inconsciente. En este sentido *Einbildungskraft* en filosofía sería el equivalente al *Einbildungstrieb* de la Vida.

La imaginación, como acción productora originaria, determina el destino del Ser del Yo hacia la autoconciencia. Por ella la conciencia finita puede comprender cómo se limita la acción originaria, en tanto en cuanto lo producido en la acción, al ser producido inconscientemente, se presenta como límite ajeno al Yo, algo cuyos vínculos con el sujeto productor son ignorados, algo presente como realidad autónoma que detiene la expansión de la *Tathandlung*. Por ello, el fruto de su acción inconsciente, inmeditamente presente como algo ajeno, se intuye como algo que limita la acción del Yo, y produce el choque con la subjetividad originaria. En este «presentarse» se pone el límite ideal del sujeto —que en sí mismo no es límite real del ser. Pues si fuera consciente de su acción, comprendería que fue también su propio ser, cuyo vínculo ha quedado sepultado en la opacidad de su acción para sí mismo. Esta presentación ideal de *su propio ser* como algo otro (de su *Ich* como *No-Ich*) permite la emergencia del Pensar como libertad de reflexión sobre el objeto. Por eso aquí lo originario no es el Ser (que sigue siendo *Ich*), sino la forma, la oposición, la *presentación* como Otro, como *No-Ich*.

Al encontrar un ser que se presenta como No-Yo, porque la comunicación productiva de ser, la auto-posición, ha permanecido inconsciente, el Yo no se reconoce como única realidad. Esta *alienación* del ser en lo otro de sí, presentado como No-Yo, en el objeto producido inconscientemente, es necesaria si el Yo ha de tener existencia, esto es, si ha de reflexionar y obtener conciencia de sí, pues ya vimos que no puede tenerla de manera inmediata. Pero justo por eso la historia de la autoconciencia supone el principio de la alienación, consagrado como elemento constitutivo del Yo finito en el segundo Principio de la *Grundlage*. El sujeto frente al cual se alza un No-Yo resulta así expulsado del paraíso de la vida inconsciente e inocente. Con esa expulsión coincide el inicio de su vida problemática.

Lo que parece —y es— radicalmente especulativo siempre encuentra el modo de referirse no sólo al mito, sino a la filosofía trascendental kantiana, demostrando que dimensión mítica, metafísica y filosofía trascendental son inseparables en Fichte. Pues el *actus originarius* de manera inmediata es imaginación. Sólo reflexionando sobre los productos de la imaginación se produce el pensar, mediante el cual el Yo finito hará consciente la acción originaria como ideal, ya no como ser de la finitud, sino como deber ser para su finitud. Todo esto supone que el pensar necesita de la imaginación. Kant debe ser restablecido desde aquí: el pensar no es sino la reflexión libre y espontánea (esa segunda *Tathandlung*) sobre el objeto de la imaginación dado en la situación de intuición³², de oposición, de presentación o representación. Pero ya vemos la necesidad de fundamentar la praxis: pues este pensar no es sino la forma en la que el Yo finito puede ser consciente,

31 G.A. I.2, 371.

32 «Dieser Zustand heißt der Zustand des Anschauens. Da in ihm thätige Vermögen ist schon oben produktive Einbildungskraft genannt worden.» (G.A.I.2. 367).

en el objeto, de la Acción originaria productora en sí. Pero pensar no es eliminar su dimensión inconsciente, ni reducir la autonomía del ser de los objetos. Pensar es una praxis ideal inicial que coloca a la praxis real ante sus retos.

11. El destino del Hombre

El destino del Ser libre del Yo originario es conocerse o existir bajo la forma de los sujetos finitos: pues ya es finito el sujeto que puede enfrentarse a y encontrarse con —*Zusammentreffen*— el objeto finito que produce la imaginación como acción originaria inconsciente. Por eso el *Zusammentreffen* es también *Zusammenfassen*:³³ ambos se encuentran porque ambos se comprenden como homogéneos, vale decir, como finitos, como seres igualmente olvidados de su origen. Ambos se limitan y se chocan. De este *Antoß* en los límites surge la noticia de la resistencia de algo ajeno al sujeto, y por lo tanto la invocación a la acción mediante la cual la subjetividad del Yo finito debe reducir, con su esfuerzo (*Streben*), la presencia autónoma e intuita del Objeto³⁴.

Pero todo esto sólo es posible si alguno de estos entes finitos tiene una imagen de la *Tathandlung* originaria, una libertad propia, aunque derivada, de reflexionar con la consiguiente reunificación ideal de todo objeto que, así, deviene fenómeno. Alguno de estos entes finitos, olvidados de su origen, descubre en este esfuerzo que es también Yo. De otra forma el Yo originario no se reconocería ni se propondría bajo la forma del ideal. De ahí la necesidad de que haya hombres con la potencia de la libre reflexión, imagen de la potencia de la libre autoposición propia del Yo absoluto. Al No-Yo producto de esa imaginación, por lo tanto, se le opone un Yo finito, limitado, capaz de reflexionar sobre ese objeto, capaz de sufrir su coacción, capaz de *sentir* que tiene que autodeterminarse, capaz de tener noticia de su nostalgia de independencia y unidad justo a la medida del dolor que le impone su conciencia de dependencia. Esto significa que debe existir un ente finito que en ese choque recupere la memoria de su origen. La W.L. incorpora de esta manera gruesos rasgos de platonismo.

La existencia en la que tiene que jugar el yo finito tiene esta característica: «Das Ich ist demnach abhängig seinem Dasein nach, aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmung dieses seines Dasein.» Y esa reflexión es su forma de ejercer la libertad, una *Tathandlung* en tanto determinación absolutamente independiente (*schlechthin unabhängige Bestimmung*) que de hecho es imagen de la autoposición absolutamente independiente (*schlechthin unabhängige Selbstsetzung*) propia del Yo absoluto y de la que depende ontológicamente.

12. Límites del pensar y necesidad de la acción

La finalidad del pensar es hacer consciente la acción de la imaginación y, por tanto, mostrar la dependencia del objeto respecto de la subjetividad originaria. Los límites de la teoría residen *ab initio*

33 G.A., I,2, 357.

34 Este círculo categorial es muy fácil de reconocer en este texto: «Dadurch würde denn wirklich der Wechsel, und die Tätigkeit durcheinander bestimmt und synthetisch vereinigt, wie durch den Gang unsrer Untersuchung gefordert wurde. Der, durch das setzende Ich nicht gesetzte Anstoß geschieht auf das Ich, insofern es thätig ist, und er ist demnach nur insofern ein Anstoß als es thätig ist, seine Möglichkeit wird durch die Tätigkeit des Ich bedingt; keine Tätigkeit des Ich, kein Anstoß. Hinwiederung wäre die Tätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoß; kein Anstoß keine Selbstbestimmung. Ferner, keine Selbstbestimmung, kein objectives, usw.» (G.A.I,2, 356).

en que la *acción* de la imaginación es inconsciente y por ende impenetrable por el pensar salvo como idea. Con ello, todo pensar reflexivo supone una forzada confesión transcendental de *docta ignorantia* y un mero repliegue en la dependencia ideal del objeto respecto del Yo. Por tanto, mediante la teoría, mediante la mera penetración del pensar, no es posible la reducción *real-existencial* del objeto en su aparente autonomía. La limitación de la penetración de la reflexión, la incapacidad de reducción real del objeto, la teoría, mera reducción ideal del mismo, debe dejar paso a la primacía de la práctica real. Sólo en la praxis el objeto deja de ser realmente autónomo y no sólo en la conciencia. Por la finitud de la reflexión, por la *docta ignorantia originaria*, el ser humano adquiere un destino —*Bestimmung*— práctico. La libertad de la reflexión incluye ya un destino de libertad de acción. Con ello, el Yo finito se aparece aún más como imagen análoga del Yo absoluto, pero ahora mediante el *Streben*, el esfuerzo práctico a la unidad. La reducción del objeto tiene que ser práctica, pues la teoría se muestra y se mostrará eternamente impotente para reducirlo existencialmente.

Emerge así el mandato de reducir en el actuar la autonomía existencial del No-Yo respecto de la subjetividad. Entonces brilla en él la noticia de su originaria pertenencia al Yo libre absoluto y originario. Sólo que ahora el Yo es libre y consciente a un tiempo y avanza en la progresiva liberación de las coacciones de los objetos, que ya no se presentan como Otros. Podríamos decir que existe más perfectamente que Dios, si esta frase no fuera un absurdo: pues sólo ese Yo finito existe, y justo porque su forma de existir aparece a la conciencia finita más perfecta y completa que el *actus originarius*, la conciencia debe decir que esa forma de existencia es necesaria al ser de Dios. Con ello Dios sólo existe en el hombre plenamente libre, tanto en la reflexión como en la acción autoconsciente.

El hombre sólo se comprende cuando alumbra en su interior esa pertenencia originaria al único ser del Yo absoluto y, como eco de esta iluminación, persigue la nueva realización de la comunidad de ser en todos los entes finitos, esa unidad en que de nuevo se configure un único Yo libre, activo y autoconsciente. Ese Yo ideal es la comunidad libre y autoconsciente en la que se funde todo Yo finito, reflejo preciso ahora del Yo originario. Esa iluminación es la Idea práctica. La *obra crítica* quedaba reconstruida.

Veamos dos textos: «Y así es comprendida y agotada la esencia completa de las naturalezas racionales finitas. Originaria idea de nuestro ser absoluto: esfuerzo a la reflexión sobre nosotros mismos según esta idea: limitación no de nuestro esfuerzo, sino de nuestra existencia efectiva puesta ante todo por esta limitación.»³⁵

«Esta absoluta independencia en la determinación de su existencia es en él [Yo finito], a causa de su Ser absoluto, una ley de estas determinaciones válidas para la infinitud, y es una capacidad intermedia en él para determinar su existencia empírica según aquella ley.»³⁶

13. La conciencia moral

Con ello surge la explicación de la conciencia moral y de su imperativo como medio para

35 «Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt, und erschöpft. Ursprüngliche Idee unsres absoluten Seyn: Streben zur Reflexión über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unsers durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseyn.» (G.A.I.2, 410).

36 «Es ist in ihm, kraft seines absoluten Seyns, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesez dieser Bestimmungen, und es ist in ihm ein Mittelvermögen, sein empirisches Daseyns nach jenem gesezte zu bestimmen.» (G.A.I.2, 411).

reconquistar la independencia respecto de todos los objetos, ya sean los cuerpos externos o el propio cuerpo. Si esto sucediera, nada impondría límites a la subjetividad y se tomaría a la situación originaria, sólo que ningún producto de la acción será inconsciente, ni por tanto se presentará como alienación del Yo o como obstáculo para la acción de otro. En este sentido, ya no habrá sujeto finito. Ya no habrá objetos que se opongan a la acción de la subjetividad, que volverá a ser originaria, de nuevo *actus originarius* restablecido, pero ahora con plena conciencia de sí. El Yo ideal realizado sería de nuevo el mero ser unitario del Yo; Dios, desde luego, pero ahora Dios existente autoconsciente. Pero dicha existencia sería resultado de la unidad de todos los sujetos finitos diluidos en un Yo puro. Como veremos, tenemos aquí la verdadera Iglesia, como comunión de los santos que constituyen la propia existencia de Dios y que tiene como meta infinita reconstruir conscientemente el mero ser del Yo. Y sin embargo mientras existan Yo finitos, el Yo ideal no será sino Ideal y no reinará el mero Ser autoconsciente del Yo originario.

El pensar se retira ante el deber. Y el deber produce la memoria del Yo originario, que en cada sujeto finito existente se cifra en la necesidad de superar las coacciones de los objetos y, de esta forma, reunificar en un único Yo puro a todo yo finito. La memoria precisa del Yo originario, que se presenta inicialmente bajo la especie de la nostalgia —*Sehnen*³⁷— en todo yo finito, objetiva el Ideal³⁸. El ideal es la conciencia del ser del Yo originario existente en el yo finito, como mero Deber-Ser. Es tanto la tarea tras el reconocimiento de la destrucción ideal de su unidad puesta de manifiesto en las coacciones de la naturaleza interior y exterior³⁹, como exigencia de que la existencia de todo yo finito se autotrascienda en una única subjetividad en la que toda acción sea consciente y libre.

Este texto es preciso:⁴⁰ «El Yo debe ser absolutamente independiente. Pero todo deber ser dependiente del Yo. Por tanto, se exige la concordancia del objeto con el Yo. Y el Yo absoluto, precisamente por su ser absoluto, es el que lo exige. [...] Claramente es la exigencia de que toda actividad debe ser igual a la del Yo, y esta exigencia está fundada en el absoluto Ser del Yo. [La actividad] reside en un mundo en el que toda actividad sería efectivamente igual a la del Yo, y es un ideal.»

14. Herramientas de Razón, herramientas de Dios

Ahora bien, la existencia autoconsciente del ser del Yo absoluto, como ideal en el yo finito, es la existencia de Dios como Deber-Ser. Y por tanto, esa existencia de Dios, que aspira a tornar plenamente consciente el *actus originarius* a través de las acciones libres y conscientes de los hombres, sólo se cumplirá cuando se cumpla el Ideal. Pero el Ideal se cumplirá cuando todas las

37 «Das Objekt des Sehns [...] man vorläufig das Ideal.» (G.A.I.2, 432).

38 De esta manera el Ideal es algo más que la tendencia a la unificación de todos nuestros conocimientos en uno, es la tendencia a la unificación de nuestra propia existencia en un único acto. La superación de este noción de Ideal es la superación del espinosismo. Cf. G.A.I.2, 263-4: «La doctrina de la Ciencia no sitúa esta suprema unidad en algo que es, sino que *debe* ser producido.»

39 «Im Ich kein Sehnen seyn kann, ohne Gefühl des Zwanges.» (G.A.I.2, 432).

40 G.A.I. 2, 396-7: «Das Ich soll schlechthin unabhängig. Alles aber soll von Ihm abhängig seyn. Also, es wird die Uebereinstimmung des Objekts mit dem Ich gefordert; und das Absolute Ich, gerade um seines absoluten Seyn willen, ist es, welches sie fordert. [...] Offenbar in der Forderung daß alle Thätigkeit der des Ich gleich seyn solle, und diese Forderung ist im absoluten Seyn des Ich gegründet. [Die Thätigkeit] liegt in einer Welt, in der alle Thätigkeit der des Ich wirklich gleichen würde, und ist ein Ideal.»

subjetividades finitas se integren en un único Yo. Este Yo ideal como omega del alfa inicial del Yo originario, esta subjetividad, es la de la reunión de todos los seres racionales finitos, y es la secularización del pensamiento de la Iglesia como existencia efectiva del Ser de Dios, como forma por la que Dios se reconoce existiendo. Por tanto, no somos Dios, pero debemos llegar a serlo; no somos Dios, pero existimos como partes conscientes del ser de Dios que aspira a ser enteramente consciente de sí. Por eso la *W.L.* no es atea,⁴¹ pero también sabe que Dios no existe plenamente todavía. Y en esto consiste todo el ser del Yo finito: en ser herramienta para realizar el ideal, la reconstrucción *consciente*, existencial y efectiva del Ser de Dios.⁴² Pero debemos evitar un equívoco. La acción moral no es un medio para cumplir la existencia de Dios según la manera de la acción instrumental, externa respecto de su objetivo final. Antes bien, es un uso de nuestro ser entero para que este mismo ser entero, como acción libre y autoconsciente, permanezca reunido con otros bajo esa forma de existencia *divina*. El hombre que se entrega para que Dios exista no permanece externo a la propia sustancia efectiva de ese Dios existente, sino en el seno de la misma. La figura del hombre como herramienta de Dios es así poco apropiada: el hombre entregado al ideal no es Moisés, siempre en los límites de la tierra prometida, sino Cristo recogido en el seno del Espíritu consciente del Padre. Como Fichte dirá siempre, *W.L.* es Cristianismo explicado y racional, que así se toma la religión dentro de los límites de la razón.

Ahora se nos descubre que el Ser originario del Yo posee el mismo contenido real que el Ideal de Dios, sólo que aquel es inconsciente de sí mismo y éste es consciente de sí. En ambos se da una *Ichheit* que no tiene contraposición con nada externo. En el primero porque es autoponerse absoluto; en el segundo porque ya hemos reducido todo No-Yo, todo objeto, toda naturaleza,⁴³ todo otro yo finito, no porque hayamos cesado de actuar, sino porque toda acción es consciente y no pierde el vínculo productor con su objeto ni con los otros. Todo objeto permanece entonces bajo la forma de acción, plenamente subjetivada o humanizada. Pero sólo porque el origen es Ser-Yo, el ideal tiene voz y puede registrarse en la memoria profunda de toda subjetividad como sonido y eco de su Ser (*Bestimmung*), como Deber Ser, como dimensión de infinitud en el seno de la finitud del Yo.⁴⁴

La cuestión es que Dios sólo es *pensable* para la conciencia finita como Yo Ideal que le hace aspirar a la comunidad en la que se reúnen los hombres y se desprenden de su finitud, que no de su subjetividad. Pero sólo es *intuible* como ser que es acción libre y consciente, ahora no limitada en los diferentes hombres, sino recíprocamente potenciada entre ellos. Si no fuera lo segundo no sería lo primero. Por eso es tanto fundamento ideal (de todo pensar) como fundamento real de todo ser (de todo intuir). Por eso la *W.L.* es realista e idealista a un tiempo. Pues sólo así se describe bien la esencia de la finitud atravesada por la infinitud del Ser y del Deber-Ser, del origen y del tiempo.

Pero justo porque su fundamento último como Ser es Yo en tanto acción originaria, la base de todo es la libertad, tanto en la serie real (realidad) como en la serie ideal (reflexionar-pensar), en el conocimiento como en la praxis. Así lo dice este texto ya citado: «Diese Handlung, als Handlung,

41 GA I,2, 410.

42 «Für die Gottheit, d.i. für ein Bewußtsein, in welchem durch das bloße Gesetzseyn des Ich alles gesetz wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewußtsein undenkbar) würde unsre Wissenschaftlehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewußtsein gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde sie auch für Gott haben, weil die Forme derselben die Forme der reines Vernunft selbst ist.» (G.A.I,2, 391).

43 Así, hablando de la contraposición entre el yo y el no-yo finito Fichte dice: «In Rücksicht auf ein Ich, dem Nichts entgegengesetz wäre, die undenkerbare Idee der Gottheit, würde ein solcher Widerspruch gar nicht Statt haben.» (G.A.I,2, 391-2).

44 GA. I,2, 410.

inhrer Form nach (daß sie wirklich geschieht) absolut ist; auf ihr absolutes Seyn gründet sich die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen.»⁴⁵

15. La Historia desvelada: La Grundlage y la racionalización del Cristianismo

Con todo ello, Fichte está en condiciones de explicar la emergencia de realidad moral, la posibilidad de religarse con lo originario, y de ponerse más allá de toda la positividad de las esferas de lo sensible. El hombre recibe así una soberanía sobre el mundo sensible, y éste aparece únicamente como un medio y un escenario dependiente de la subjetividad, que debemos someter a la primacía de la acción libre y consciente.

Por todo ello, el destino del Ser se configura en una filosofía de la Historia, pues el juego del ideal en la acción de los sujetos finitos es el tiempo infinito. Al representarse el ideal, y al actuar para que sea efectivo, el hombre oye la voz del Ser originario y es consciente de ello; esa es la *Bestimmung* del hombre. Y al seguirla se muestra herramienta de la realización de Dios.⁴⁶ Reconoce en la *Vernunft* de este Yo ideal la instancia soberana de la *Herrschaft*, pues ella marca la teleología final de toda acción. Pero puesto que la realización de la razón es la realización de la unidad cooperativa de toda subjetividad finita, en una única subjetividad infinita, el hombre es herramienta para la realización de la Iglesia. Toda la *Sittenlehre* de 1798 está atravesada de esta exigencia. Y al reconocer que la comunidad moral es la existencia de Dios en la Tierra, todo Estado, como comunidad sensible, debe estar destinado a realizar el dominio de la razón, vale decir, el dominio de Dios en la Tierra, la vigencia efectiva de las estructuras comunitarias refractadas en las estructuras individuales, finitas, pero ya no más egoístas o interesadas. Esta es la demostración que se llevará a cabo en la *Rechtslehre*.

Que Fichte haya operado un tiempo con las categorías burguesas de contrato, de derecho individual, no debe confundirnos. El final del juego de estas categorías es la demostración de que ella sólo no pueden autorregularse más que bajo el supuesto de la existencia de una comunidad moral fundamental respecto de los contratos estatales. Por eso, en una mínima reflexión, Fichte descubrió que el supuesto y la finalidad del Estado era una comunidad moral que debía mantenerse unitaria y cohesionada. El Estado era rebajado a medio externo no para el desarrollo del individuo, sino de la comunidad moral de los yo finitos conscientes de la común pertenencia a un mismo ser originario. Se alcanzaba con ello una posición definitiva. *Al reconocer que la comunidad moral es la existencia de Dios en la tierra, todo Estado, toda comunidad sensible, debe destinarse a realizar el dominio de Dios en la tierra.* Por eso, dicho dominio será Teocracia, poder de Dios en el sentido de medio mundano para promocionar su existencia; pero también Democracia, poder de la comunidad, de la *Gemeinde*, del *Volk*. Por tanto, el concepto de *Herrschaft der Vernunft*, que se debe realizar en la historia humana, no es sino el proceso de construcción de una institución estatal que fortalezca la dimensión comunitaria y social del hombre.

Esta doctrina, muy explícita en la letra del último Fichte, de hecho ya se defiende a lo largo de toda su producción, en la medida en que el destino moral de la especie humana se cifra en la propia realización de la existencia de Dios. Teocracia es el sometimiento incondicional de la política a la conquista del Reino de Dios en la Tierra, reino de los seres racionales unidos por leyes no

45 G.A.I.2, 398.

46 cf. G.A.I.5, 203; 264; 124; 210; 214; 268; 274; 294; 165; 210; 214; 230-236; 241; 250; 268; 276.

coactivas, sino morales. Pero esto no es sino una variante del pensamiento tradicional del primado de la dimensión eclesial sobre la estatal. Y esto no es sino el movimiento constante de la modernidad en las épocas de crisis. Por eso podemos concluir con la última palabra de Fichte, en el *Staatslehre* de 1813:

«El reino del derecho, exigido por la razón, y el reino de los cielos sobre la tierra profetizado por el cristianismo, es uno y el mismo. [...]. El *que* no ofrece dudas. Sólo caben dudas respecto del *cómo*, respecto de lo secundario, y sobre todo respecto de los objetos que se precisan para nuestra propia enseñanza e información. Vamos a elevarnos a una descripción más precisa de este reino. El reino de Dios es Teocracia en la conciencia evidente de cualquiera y por esta conciencia [...] cada uno debe obedecer a Dios sólo según su propia y clara visión de la voluntad de Dios en él. Y si obedeciera también a un hombre, esto debe suceder como consecuencia de su clara visión de que la voz de este hombre no es del hombre, sino de Dios en él. Todo otro poder sobre la voluntad del hombre debe desaparecer, excepto el poder de la conciencia de cualquiera. [...] Cada uno debe comprender la voluntad de Dios en él con clara visión: someterse a aquella ley universal del mundo espiritual en la clara autointuición, que no puede representar ninguna diferencia en él. Esto supone la clara visión universal de que el hombre está bajo la voluntad de Dios, y que él [hombre] sin la obediencia no es nada y propiamente no existe. Esta visión es la del cristianismo, o también, lo que es indiferente en este contexto, la de la Doctrina de la Ciencia.»⁴⁷

En tanto tal, esta Teocracia, como resultado final de los imperativos morales en la tierra, no es sino «la aplicación de la soberanía de la razón sobre la naturaleza.»⁴⁸ Nunca se presenta como ampliación de la soberanía de los hombres sobre los hombres. Pues la clave de esta soberanía del reino de la razón, de esta teocracia, es que la acción libre de un sujeto finito, orientada por la luz soberana de su conciencia cierta de sí, potencia la acción libre de otro sujeto finito, como si entre ellas existiera el mismo vínculo de libertad originaria. Por tanto, las viejas categorías, Dominio de la Razón, y las nuevas, Teocracia, se dan la mano en la unidad de una doctrina que se ha conservado fiel a su origen en su más profunda textura. Pues efectivamente, desde este proyecto, en 1813 como en 1790, lo que se construye es la totalidad del hombre, la unidad de sus fuerzas sometidas al poder superior de la intención moral, que usa como herramientas de su acción todas las dimensiones de la sensibilidad, interpenetradas en su función y dotadas en este momento de sentido: Concluyamos entonces con estas palabras tardías para recordar los problemas iniciales: «Que el hombre se forme de una pieza, de esto depende la existencia del reino de Dios. También se puede indicar ahora sobre qué descansa esta seguridad de la determinación de la voluntad. El hombre comprende que no es

47 *Werke*, IV, 585 «Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts, und das vom Christesthum verheißene Reich des Himmel auf der Erde, ist Eins und dasselbe. Für das Erste darum das Zweite. Das Dass ist ohne Zweifel. Nur zum Überflusse, und nachst dem für unsere eigene Belehrung und Berichtigung über die dahin einschlagenden Gegenstände, über das Wie. Wir heben an mit einer genaueren Beschreibung dieses Reichs. Das Himmelreich ist Theokratie in dem deutlichen Bewußtsein eines Jeden. [...] Jederman, soll gehorchen nur Gott nach seiner eigen klaren Einsicht von Gottes Willern an ihm, und inwiefern er doch gehorschen würde einem Menschen, so soll auch dies nur geschehen, umfolge seiner klaren Einsicht, daß dieses Menschen Stimme nicht sey des Menschen, sondern Gottes in ihn. Jede andere macht auf den Willen der Menschen, ausser der des Gewissens eines Jeden, soll wegfallen [...] Jedes soll mit klarer Einsicht verstehen den Willen Gottes in ihm: sich in klarer Selbstanschauung die kein Unterschied in ihm stelltvertreten kann, subsumiren jenem allgemeine Gesetze der Geisterwelt. Dies setz voraus die klare allgemeine Einsicht, dass der Mensch unter dem Willen Gottes stehe, und das er ohne den Gehorsam nichts sey, und eigentlich gar nicht da. Diese Einsicht ist nun die des Christesthum, oder auch, welches in diesem Zusammenhange gleichgeltend ist, der W.L. » Pero en tanto tal, la Teocracia no es sino «Die Erweiterung der Herrschaft der Vernunft über die Natur geht schrittweise.»

48 *Werke*, IV, 585.

nada sin esta entrega de su voluntad a la divina. Esto lo comprende vivamente, de tal manera que es sacudido por el sentimiento de esta nada. Pero nadie quiere ser nada. En el Ser nos mantenemos todos nosotros».⁴⁹

(Septiembre, 1994)

49 «Der ganze Mensch aus Einem Stücke gebildet wird, wovon ja das Dasein des Reiches [Gottes] abhängt. Auch lässt sich schon jetzt anzeigen, worauf diese Sicherheit der Willensbestimmung beruhen werde. Der Mensch sieht ein, dass er, ohne diese Ergebung seines Willens in den göttlichen, nichts ist, dies sieht er ein lebendig, so daß er von dem Gefühle dieses Nichts ergriffen ist; aber Niemand will nichts seyn, an dem Seyn halten wir Alle.» [*Werke*, IV, 588].