

1 | 2010

Verano/Verão 2010

Emiliano Acosta (dir.)



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/315>

DOI: 10.4000/ref.315

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Emiliano Acosta (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 1 | 2010, « Verano/Verão 2010 » [En línea], Publicado el 14 enero 2010, consultado el 19 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/315> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.315>

Este documento fue generado automáticamente el 19 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

NOTAS DE LA REDACCIÓN

El presente número ofrece una serie de artículos en lengua española y portuguesa dedicados a la filosofía de Johann Gottlieb Fichte (Rammenau, Alemania, 19 de Mayo de 1762; † Berlín, 29 de enero 1814). En los mismos el lector encontrará aproximaciones conceptuales y de índole historiográfico a la filosofía de Fichte, la cual su autor llamó doctrina de la ciencia.

Ha sido el intento de los autores poner en diálogo a la filosofía de Fichte con teorías y problemas actuales provenientes tanto de la así llamada filosofía analítica como de la así llamada filosofía continental, así como también mostrar el carácter polémico de la doctrina de la ciencia en su contexto histórico.

Las interpretaciones de la doctrina de la ciencia incluidas en el presente libro han sido desarrolladas a partir de problemas actuales tanto de filosofía teórica como práctica, tales como la discusión acerca del estatuto epistemológico de una fundamentación del saber humano y el debate acerca del rol del Estado en la regulación de la sociedad, así como también a partir de la intención de reconstruir uno de los momentos fundamentales en el desarrollo de la doctrina de la ciencia, a saber, la discusión entre Fichte y Jacobi sobre la íntima relación entre nihilismo, ateísmo y filosofía transcendental. Los trabajos aquí incluidos han sido en su mayoría presentados y discutidos en el *Primer Coloquio de Estudios Fichteanos de Argentina* llevado a cabo el 19 de Setiembre de 2008 en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Todos los trabajos han sido sometidos a revisión en lo que concierne a las traducciones, datos historiográficos, literatura secundaria relevante y a cuestiones conceptuales particulares de la doctrina de la ciencia. De este modo

el presente libro ofrece al lector literatura secundaria en español y portugués sobre Fichte con la rigurosidad científica de las publicaciones sobre Fichte existentes en otras lenguas.

Los autores y el editor comparten las intenciones de EuroPhilosophie Editions de abrir canales gratuitos de difusión de conocimiento y de intercambio científico. En este sentido el presente libro es un modo de apoyar la iniciativa de esta serie de publicaciones on line.

Por último quiero expresar mi agradecimiento a los autores por su colaboración desinteresada para con esta compilación y por su paciencia y honestidad en las discusiones durante el proceso de revisión de los artículos.

ÍNDICE

Artículos/Artigos

Fichte y el Nationalsolipsismo

Emiliano Acosta

¿Scheinlehre como ‘Doctrina de la Ciencia’?

Francisco Antuña

El derecho de coacción como garantía del equilibrio del derecho

Héctor Arrese Igor

Fichte: Deducción y Argumentos trascendentales

Luciano Corsico

El estado natural del hombre es el Estado

Mariano Gaudio

Hacia una teoría de la conciencia expresiva. La propuesta fichteana en el § 1 de la GWL

Gustavo Macedo Rodríguez

Nihilismo del Idealismo. Jacobi frente a Fichte

Max Maureira

Intuição Intelectual e Fundamentação do Conhecimento no Ensaio de uma nova Exposição da Doutrina-da-Ciência

Thiago S. Santoro

Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura

María Jimena Solé

Artículos/Artigos

Fichte y el Nationalsolipsismo

Emiliano Acosta

- 1 En la memoria filosófica promedio que posee todo aquel que se dedique a estudiar filosofía, es decir, en la construcción histórica general que cualquiera de nosotros tiene al culminar sus estudios universitarios, Fichte y su filosofía o bien son ignorados sin más o bien suelen aparecer como ejemplo de aquello que es erróneo, malo, aborrecible o políticamente incorrecto. Quienes nos hemos dedicado a estudiar la obra de este filósofo nos hemos ya acostumbrado a las innumerables acusaciones contra su persona y su filosofía. Hace tiempo, en verdad, que Fichte se ha vuelto un lugar común para el juego de la crítica académica. Cualquiera puede defenestrar esta filosofía o hablar mal de Fichte sin argumento alguno, no deberá, por cierto, preocuparse por las consecuencias de sus dichos, pues esta mirada negativa está tan instalada en el sentido común de los investigadores sobre la historia de la filosofía que a nadie le importará si se está hablando con o sin fundamentos. Nadie se tomará el arduo trabajo de comprobar si lo dicho es cierto o no.
- 2 La reducción de la así llamada filosofía continental europea desarrollada entre los años 1770 y 1830 a las posiciones de Kant y Hegel, o la entronización de Hegel o Schelling como la cumbre del idealismo alemán, o el *descubrimiento* de que este idealismo ha sido el origen del nacional socialismo o del más deshumanizador

racionalismo o *irracionalismo* (para el pensamiento *crítico* alemán del siglo pasado no habría en este caso mucha diferencia entre ambos términos) permiten, a quien desee estudiar filosofía, desligarse de la ardua tarea de sumergirse en ese acontecimiento del pensar en Occidente que es la doctrina de la ciencia. Esta falta de interés, por cierto, suele afirmarse en la convicción de que la doctrina de la ciencia no ha producido en absoluto una diferencia en el todo del pensamiento político (y) filosófico en Occidente, como es de verse en la mayoría de los estudios actuales sobre la teoría del reconocimiento.

- 3 Es interesante, por otra parte, al ver el modo en que Fichte es presentado por lo general, preguntarse cómo es posible que una misma persona (Fichte) y una misma filosofía (su doctrina de la ciencia) aparezcan como representantes del terrorismo Jacobino, del ateísmo masón, del subjetivismo idealista, del misticismo misológico, del proteccionismo dictatorial económico, del antisemitismo, del nacionalsocialismo, y, en el caso particular de este trabajo, de una filosofía solipsista.
- 4 Ahora bien, con respecto al tema del presente trabajo: ¿cómo debería entenderse este supuesto solipsismo fichteano? ¿Quizás como una movilización total de todas las fuerzas del espíritu para lograr así la victoria más efectiva y en el lapso más corto de tiempo contra lo mundanal en nosotros, es decir una victoria, sobre la cual se funde el reino absoluto de la razón destinado a sostenerse al menos mil años? ¿Como una guerra total, tal vez, contra toda forma de empirismo y dogmatismo? ¿O como la solución final a la cuestión sobre la posibilidad de la libertad en un mundo determinado?
- 5 Lo que me propongo en el presente trabajo es traer a la luz algunos elementos de la concepción fichteana del individuo que puedan contribuir a mostrar que hablar dentro de la *doctrina de la ciencia* de

solipsismo, tal como se suele entender este término, es decir, como un problema principalmente *teórico* o *epistemológico*, no tiene sentido alguno. Trataré de presentar algunos argumentos para poder comprender en su nulidad la acusación que se le hace a la *doctrina de la ciencia* de ser una filosofía solipsista. Para esto intentaré mostrar que para la *doctrina de la ciencia* no existe en sentido estricto ese sujeto que está supuesto en la acusación de solipsismo, es decir, que para la *doctrina de la ciencia* el Yo individual (el sí mismo concreto) *no es principio de nada*. De lo que se trata aquí, entonces, es de mostrar que sin la presuposición de un Nosotros, es imposible pensar un Yo individual, dicho con otras palabras, que el Yo en cuanto *razón una* tanto según la cualidad como la cantidad no es en su manifestarse en el mundo sensible en sentido estricto un Yo, sino antes bien un Nosotros.

* * *

- 6 Como comienzo quiero servirme de los siguientes versos, los cuales indicarán las líneas fundamentales en el presente trabajo:

“¿la vida, cuándo fue de veras nuestra?,
¿cuándo somos de veras lo que somos?,
bien mirado no somos, nunca somos
a solas sino vértigo y vacío,
muecas en el espejo, horror y vómito,
nunca la vida es nuestra, es de los otros,
la vida no es de nadie, todos somos
la vida — pan de sol para los otros,
los otros todos que nosotros somos —,
soy otro cuando soy, los actos míos
son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros”.

- 7 Estas palabras no pertenecen al autor de GWL, ellas componen algunos de los versos del poema “Piedra de sol” de Octavio Paz (1914-1998), escritor mejicano, premio Nobel de literatura (1990).
- 8 Ahora bien ¿qué hemos escuchado aquí? El poeta, el hombre, se pregunta a sí mismo cuándo *se es* verdaderamente, cuándo aquello, que nos pasa todos los días y que en nuestra cotidianeidad solemos llamar ‘vida’, es propiamente vida, *nuestra* vida. El poeta contesta: la vida es propiamente vida, sólo cuando abandono mi individualidad egoísta y me entrego al *nosotros*. Pues fuera de ese acto de entrega no hay vida, no hay Yo, sino sólo “vértigo y vacío”, “horror y vómito”: un modo de existencia que no corresponde con la esencia *comunitaria* de la individualidad que postula O. Paz. En este sentido, el individuo en sí, esto es, el individuo comprendido fuera de toda relación intersubjetiva, es sólo una abstracción, dicho con otras palabras: un modo de ser que no es esencial y que, por esto mismo, *no es*. Desde el punto de vista ofrecido por Octavio Paz, creo que es posible sostener lo siguiente: La individualidad absoluta, es decir, aquella que se comprende a sí misma como totalidad, como unidad autosuficiente, junto con su modo de comprender y desarrollar su existencia, su vida y su mundo, todo eso – “bien mirado” – *no existe*.

* * *

- 9 Ahora que ya hemos dicho las *palabras mágicas* de nuestro *siempre venerado* Fichte, es decir, que el mundo no existe *real* o *esencialmente*, podríamos comenzar con la ya tradicional apología (la otra cara de la crítica ciega a Fichte, tan ciega y dogmática como ésta) y, entonces, con esa sonrisa propia del pedante, podríamos gritar a los cuatro vientos: *¡Fichte también lo sabía!* Ésta no es, sin embargo, nuestra intención. Ser apologista es algo que, por cierto, ha pasado de moda hace siglos. La era dorada de la apología (pienso en los así llamados

Padres de la Iglesia) hace tiempo que ha pasado. En aquel entonces el hombre pudo experimentar algo, que era digno de una apología. Por otra parte, deberíamos recordarle a quien se confiese fichteano, aquello que Fichte mismo le desea tanto a Reinhold como a Schelling, a saber, en modo alguno que se vuelvan *Fichteanos* , sino que cada uno continúe en la tarea de mejorar por sí mismo lo que la doctrina de la ciencia ha iniciado. (cf. GA III, 2, 343 ¹ y GA III, 5, 43 ²) O tal vez deberíamos recordar aquí aquello que Fichte sostiene sobre quienes se encolumnan de modo acrítico detrás de un dogma o escuela, como Fichte señala a los Kantianos de su tiempo, (cf. GA I, 4, 234 ss. ZE) o a Reinhold, cuando éste completa su *giro bardiliano* (para, como dice Nietzsche, crear una palabra mala para una cosa que de suyo es mala ³) y se convierte así, dicho ahora con palabras de Fichte, al “Bardilismo”. (GA III, 4, 405) ⁴ ¿Ser Fichteano? ... deberían dolernos los oídos al oír algo semejante.

* * *

- 10 Retomemos el hilo de la argumentación: Que el mundo no existe, no es una invención de la filosofía fichteana. Si se mira detenidamente, el hombre – pensado por cierto como *homo metaphysicus* – vive precisamente en esa convicción o de algún modo es él mismo esa convicción hecha carne. En ella se funda, tal como dice Schiller, cuanto ha sido grande y bello en *nuestra* historia. Esta convicción o intelección nos pertenece *mutatis mutandis* aún hoy. Ella está presente en nuestro pensamiento, incluso cuando nos neguemos a aceptarlo, desde el momento en que nos decidimos a pensar. Precisamente esto nos quiere decir Nietzsche cuando afirma que:

“el hombre veraz, en aquel sentido último y temerario que la fe en la ciencia presupone, *afirma con ello otro mundo* distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia: y en la medida en que afirma ese otro mundo, ¿cómo?, ¿no tiene que negar, precisamente por ello su opuesto, este mundo, *nuestro mundo?*... Todavía

es una *fe metafísica* aquello sobre lo cual reposa nuestra fe en la ciencia – también nosotros, los hombres de hoy del conocimiento, nosotros, los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos *nuestro* fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*...”⁵

- 11 La no existencia del mundo se ha dicho de muy distintas maneras en la historia del pensamiento en Occidente. La encontramos, por ejemplo, en la fe del Cristianismo. Quienes se confiesan cristianos deberían tener mucho cuidado y, antes de presentar credenciales, prestar atención a las palabras del nuevo testamento, aquellas que Brahms nos recuerda en su *Un réquiem Alemán*⁶ : “ porque no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la por venir.”⁷ Para los cristianos, en efecto, la verdadera ley no es el derecho positivo, sino aquella que proviene del Cielo. De allí que su principio fundamental sea morir al mundo, esto es, como dice Juan, nacer de lo nuevo (o de lo alto), y ya en este mundo ingresar en una nueva vida.⁸ Un cristiano se sabe peregrino en el mundo, por esto no deposita en todo lo sensible ni el más mínimo valor. Ahora bien, no sólo la religión, sino también el arte ha conocido y reconocido esta convicción de que el mundo no existe en realidad y por lo tanto ha podido encarnar uno de los modos de esta superación del mundo *en* el mundo. Donde Juan dice: sé *en* el mundo, pero no *del* mundo,⁹ dice Schiller: “vive con tu siglo, pero no seas su creatura.”¹⁰ *Superar el tiempo en el tiempo* , éste es el postulado donde la concepción schilleriana de la inesencialidad del mundo cobra su mayor nitidez y su potencialidad creativa.¹¹ Para comenzar a comprender que esta idea no pertenece solamente a una época del arte en particular, es bueno preguntarse: ¿dónde está el mundo en la pintura abstracta? ¿Qué es pintado, es decir, reproducido en realidad allí? ¿Dónde están tiempo y espacio, por ejemplo, en las *Damiselas de Aviñón* de Picasso? Finalmente, en lo que concierne al teatro, valdría preguntarse: ¿no es acaso la aniquilación del mundo y/o de la

temporalidad la vivencia, de la cual han nacido la más geniales obras de teatro de Beckett?

- 12 Digámoslo pues nuevamente: que el mundo no existe *de modo esencial* se dice de distintas maneras. Nosotros nos limitaremos aquí a una de sus formas, a saber a la afirmación de la inesencialidad del mundo mediante la postulación de la inesencialidad del sí mismo concreto en sí, es decir, de la individualidad entendida como principio de sí misma.

* * *

- 13 En el poema que citamos al comienzo es mentado por cierto este modo de no existencia. Para que quede claro cuáles son los límites de una tal afirmación, es preciso atender a lo siguiente: Octavio Paz no dice que no sea posible comprenderse como un Yo en sentido absoluto, sino que no existe *en verdad* algo como un Yo, pues lo único que en verdad existe es el Nosotros, a partir del cual la individualidad puede pensarse y comprenderse en su distinción e identificación con sus semejantes. *Para* este Yo, entonces, es constitutivo un Nosotros. Un Nosotros que al sí mismo concreto e individual le adviene en una relación de extrañamiento y, al mismo tiempo, es aquello que puede otorgarle una vida en sentido propio. Para el individuo la auto-referencialidad y la referencia a lo que él no es en su individualidad componen un todo, que podemos llamar junto con Octavio Paz el *Nosotros* o “la vida de veras”. Si pudiéramos encontrar este motivo en la filosofía de Fichte, entonces se volverían más nítidos a nuestros ojos los problemas que se hallan en el juicio ‘Fichte es solipsista’.

* * *

- 14 La acusación de solipsismo en contra de Fichte suele estar fundada en la confusión entre el Yo absoluto y el Yo en cuanto sí mismo concreto. La opinión de que Fichte sea un solipsista consiste en la transferencia de los predicados propios del Yo absoluto al Yo individual. Un ejemplo de este modo de confundir planos de sentido lo tenemos en las caracterizaciones de Fichte como “el Yo de Oßmannstedt” ¹² (la villa situada en las cercanías de Jena, donde Fichte vivió junto con esposa y suegro durante el verano de 1795, luego de que su casa en Jena fuera apedreada por las Órdenes de Estudiantes de Jena, con las cuales Fichte estaba en conflicto) ¹³ o como “el Yo absoluto”. ¹⁴ Ambas caracterizaciones son ocurrencias de Goethe.
- 15 Sus apreciaciones reflejan una interpretación de la doctrina de la ciencia que permite declarar como absurdas algunas de las tesis principales de la WL como por ejemplo aquella de la no existencia de la cosa en sí, dicho de otro modo, de la absoluta inmanencia, o aquella de la no existencia de un dios personal (como el Dios judío o el cristiano), o aquella otra, por último, de la inesencialidad del Estado como condición de posibilidad de toda revolución o transformación política, dicho con otras palabras: la tesis de la revolución permanente.
- 16 Sólo cuando se identifica el Yo absoluto con el Yo individual finito o con la auto-consciencia individual pura o empírica se puede llegar a afirmar que la WL es un idealismo subjetivo o una filosofía subjetivista, que en cuanto tal pierde de vista el campo real de la objetividad o la verdadera realidad. Cuando, por el contrario, se atiende a la distinción entre Yo absoluto y el Yo en su individualidad, entonces se ve que el sujeto, que la crítica supone como principio de la filosofía subjetivista y solipsista fichteana, no es principio del objeto, sino que está en determinación recíproca con él. (cf. GA I, 2,

337 ss. GWL § 4 E) El principio es, ciertamente, llamado también Yo, pero no mienta un sujeto frente a un objeto, sino la determinación recíproca entre sujeto y objeto: Yo en cuanto “sujeto-objeto”. (cf. GA I, 4, 276 VND y IV, 3, 347 WLnM) Para el sujeto del conocimiento, aquél que puede pensar y conocer un objeto, hay un afuera, pues él puede ser determinado sólo por la determinación recíproca con un objeto que se da por cierto en el Yo como totalidad. El sujeto, que se supone que es solipsista, está *para sí mismo* en relación de causalidad con un afuera, tal como lo indica la síntesis de causalidad en el GWL. (cf. GA I, 2, 290-295 GWL § 4 C) La acusación de solipsismo, por consiguiente, descansa en la tradicional confusión entre palabras y conceptos.

- 17 Fichte era consciente del malentendido que podía provocar su terminología, ¹⁵ así como también de que el uso de una terminología flexible donde una misma palabra pudiera significar distintas realidades es, por un lado, la mejor arma contra todo aprendizaje *afilosófico* de la filosofía, (cf. GA I, 2, 252 GWL Prólogo) y, por otro, el mejor modo de reflejar la verdadera naturaleza y dinámica de lo presentado por la WL, donde toda parte es el todo y el todo está presente en cada una de las partes. Nombres como Yo y No-Yo significan cada uno distintas realidades: Yo en cuanto inteligencia, en cuanto ideal, en cuanto actividad infinita, etc., No-Yo en cuanto objeto teórico, en cuanto objeto práctico, en cuanto cosa en sí y en cuanto actividad originaria de contraposición del Yo contra sí mismo. ¹⁶ Esta *plurisignificatividad* de los términos busca en la WL reflejar la pluralidad de determinaciones en las que el Yo en cuanto potencialidad absoluta se materializa como resultado de cada una de sus crisis.

* * *

- 18 Quizá sirva recordar aquí la distinción, ya presente en GWL, entre un lenguaje que se maneja con conceptos determinados, donde todo tiene sentido y significado, y un lenguaje paradójal, en el que los conceptos sólo tienen sentido y no significado, puesto que no indican una realidad dada, sino una que debe ser producida. El significado es una tarea. El primer modo de lenguaje está compuesto por juicios *determinantes*, esto es, siguiendo la tabla kantiana de los juicios, juicios afirmativos o negativos según la cualidad, ¹⁷ y, siguiendo la clasificación fichteana, juicios sintéticos o antitéticos, (cf. GA I, 2, 276 GWL) como por ejemplo “el pájaro es un animal”. (ibíd.) El segundo, el lenguaje *paradójal*, se compone de juicios reflexivos, esto es, de acuerdo con la tabla kantiana, juicios infinitos según la cualidad, ¹⁸ o, siguiendo la terminología fichteana, juicios *téticos* (cf. GA I, 2, 278 GWL) como por ejemplo ‘ Yo soy Yo ’. (cf. GA I, 2, 277 GWL) Sólo a través de esta última clase de juicios se puede conseguir una imagen (*Bild* o *Schema*) del Yo absoluto en el pensamiento. Para la WL, como también para toda filosofía trascendental en sentido estricto, es imposible la aplicación de las categorías a aquello que no puede ser llevado al concepto. (cf. GA I, 4, 235 ZE) De allí que del Yo absoluto en realidad no se pueda decir nada o sólo palabras sin sentido ni significado tales como “El Yo *es* y *pone* su ser en virtud de su mero ser.” (GA I, 2, 259 GWL)
- 19 Ahora bien, acerca del individuo racional en cuanto tal, así como también acerca de la razón en cuanto Yoidad (*Ichheit*, véase GA I, 3, 313 GNR) se puede decir por el contrario mucho. Para la *doctrina de la ciencia* el individuo puede ser objeto de una ciencia particular: la psicología. (cf. GA I, 7, 296 ss. AntRei) El objeto de la psicología no es, empero, meramente lo universal del concreto sí mismo, esto es, aquello que puede ser aplicado, como dice Fichte, tanto a Cajus como

a Sempronius, (cf. GA I, 7, 293 AntRein) sino antes bien, lo que Fichte llama, el *Yo enfermo*:

“En lo que concierne a la psicología, ella parte del supuesto de que el alma es una fuerza de la naturaleza sujeta a ciertas leyes, a través de las cuales se supone que suceden ciertos fenómenos histórico-naturales, como [por ejemplo el fenómeno de que] la tierra humedecida calentada exhale [gases]. Ya he dicho [que] el Yo en este estado se le aparece a la filosofía como [si estuviera] enfermo, [pues] en su estado sano la libertad compone su naturaleza.” 19

- 20 La psicología, como terapia y ciencia experimental descriptiva, puede apropiarse entonces de un ámbito del fenómeno ‘hombre’ y presentarlo en una cierta autonomía, sólo cuando el individuo ya no corresponde más con su naturaleza, la cual es libertad. Es entonces que su alma se le aparece al psicólogo como un fenómeno natural que consiste en un complejo de fuerzas que se deja describir de acuerdo con leyes naturales, es decir, como un complejo de ciertos fenómenos histórico-naturales que pueden ser medidos. (cf. GA I, 7, 221 s. SKB)
- 21 El predicado ‘enfermo’ (*krank*) no es una connotación ingenua para la doctrina de la ciencia, pues es lo opuesto a un estado en el que el Yo se constituye, se reconoce y actúa como sujeto libre. Si recordamos los versos de Octavio Paz, encontramos entonces algo similar: el Yo, que no se entrega al nosotros, no es más que “vómito”. Detrás de este estar-enfermo se halla, por cierto, una clase de muerte que no pertenece al reino natural, sino al espiritual. El enunciado ‘el Yo está enfermo’ significa para la WL que el Yo no es libre.
- 22 ¿Pero, no es esa libertad, de la cual carece el *Yo enfermo*, precisamente la autoafirmación absoluta del Individuo que conduce al egoísmo y al solipsismo de la filosofía de Fichte? En aquel entonces muchos opinaron de ese modo. Aún hoy, por cierto, muchos opinan así. Aquí debe quedar claro, sin embargo, lo siguiente: la acusación de solipsismo contra la filosofía fichteana se vuelve ahora una acusación de naturaleza moral. En su tiempo los adversarios le

adjudicaban a Fichte la doctrina ignominiosa del “egoísmo práctico”. (GA III, 2, 392) El solipsismo fichteano consistiría, entonces, en una divinización del individuo. Para decirlo en una palabra: soberbia. El problema del solipsismo en Fichte no debería, p, discutirse en el plano epistemológico (teórico), sino en el práctico.

- 23 Si la persona J. G. Fichte fue o no soberbia, eso no podemos saberlo a ciencia cierta. Goethe, Jacobi y Schiller entre otros fueron muy críticos sobre sus modos dictatoriales y su altanería en el trato con sus semejantes. Su mujer Marie Johanne destacó por el contrario en ese modo de actuar lo siguiente:

“Siempre permaneció fiel a su máxima de servir a Dios y no al Mundo, aún cuando esto le significara las más grandes renunciaciones y sacrificios, siempre fue así: trabajando lo más activamente posible y sin descanso hasta el fin de su ardua y tan poco conocida vida.” ²⁰

- 24 La cuestión acerca de la *persona Fichte* podemos dejársela a los paparazzi de la filosofía. Pues aquí no es relevante la persona. ²¹ De mayor importancia es mostrar que para un intento de un acceso conceptual a la WL no es posible hallar en la WL el motivo de la divinización del individuo como concepto.

- 25 Una vez suspendido todo juicio ajeno al estudio conceptual y sistemático de la filosofía, es imposible encontrar en la WL vestigio alguno de una hipóstasis semejante. Fichte remarca constante y decididamente la diferencia entre Yo absoluto y Yo individualizado o empírico, así como también la existente entre razón e individuo. ²² Sólo cuando el individuo se adjudica sin más la libertad absoluta de la razón en cuanto *único* momento de su propia naturaleza, él mismo no encuentra salida a sus elucubraciones y termina encerrado en un *solipsismo*. La *doctrina de la ciencia* muestra por el contrario que el Yo absoluto es libertad absoluta, esto es, una libertad que en absoluto corresponde con nuestra individualidad, pues es una libertad sin barreras y en cuanto tal una capacidad absoluta, (cf. GA II, 10, 131 WL

1807) es decir, una capacidad que no está destinada a concretarse, y de este modo disolverse, en nuestros actos particulares, sino que vuelve sobre sí misma y debe ser supuesta como condición de posibilidad de toda capacidad presente (en cuanto concretada) en actos efectivamente reales. De allí que la WL llame a la libertad absoluta 'vida' entendida como *vivere*, como verbo absolutamente imposible de ser conjugado. (cf. GA II, 10, 118 s. WL 1807)

- 26 Este modo de libertad es imposible de ser pensado junto con el individuo racional sin caer en una contradicción. De allí que la relación entre esta libertad y el individuo sea de oposición en cuanto contradicción entendida como contienda entre lo universal y lo particular. (cf. GA I, 5, 194-227 SSL § 18) El Yo individual dice por el contrario: "Yo no puedo ni me está permitido ser y devenir todo, porque existen otros que también son libres." (GA I, 5, 205 SSL § 18) El individuo no puede, entonces, hablar sobre sí mismo sin referirse al mismo tiempo a los otros.
- 27 Esta diferencia no nos debe, empero, conducir a la idea de que el individuo es algo secundario, es decir, accidental, en la doctrina de la ciencia. "*El individuo tiene que ser deducido a partir del Yo absoluto*", escribe Fichte a Jacobi el 30 de agosto de 1795. "Para esto la doctrina de la ciencia ha de avanzar sin dilación [ungesäumt] hacia el derecho natural", pues "*las condiciones de la individualidad se llaman derechos.*" (GA III, 2, 392) Con la expresión 'sin dilación' Fichte no pretende indicar el carácter temporal del tránsito desde el GWL hacia el GNR, sino antes bien la ausencia de toda violencia externa en este movimiento de la reflexión que produce la WL. En efecto: tan pronto como es descubierta y/o producida y resuelta la primera contradicción en la WL, se desencadena una serie de contradicciones y síntesis que la WL no puede detener sino sólo una vez que el

individuo es determinado como *puesto* en la comunidad del Nosotros, es decir, concebido necesariamente como parte de un todo.

- 28 Se suele decir: La doctrina de la ciencia es la reconstrucción de la génesis de la razón a partir de sí misma. Esto es ciertamente correcto, pero esta génesis no concluye con la determinación sistemática de todos los momentos del Yo en cuanto razón supra-individual anterior (conceptual y temporalmente) a toda autoconciencia o apercepción pura y empírica en sentido kantiano.

²³ La *doctrina de la ciencia* no se reduce, en efecto, a ser una reconstrucción de este movimiento, sino que es también reconstrucción de la génesis del individuo y de sus condiciones de posibilidad, es decir: del Nosotros y del mundo sensible. Esta nueva determinación del objeto de la WL no debe entenderse como resultado de la constatación fáctica de que lo presentado en la GWL no explica el momento de la inter-subjetividad del Yo, sino que resulta de la constatación sistemática y/o conceptual de que la determinación del Yo, con que el GWL finaliza, no ha resuelto aún la contradicción presente en el concepto de Yoidad (Yo como actividad finita e infinita a la vez). Con la reflexión sobre esta contradicción comienzan tanto el GNR como el SSL, la cual en ambos casos conduce a la postulación del 'querer' como auto-conciencia individual originaria (cf. GA I, 3, 332 GNR § 1 y GA I, 5, 37 SSL § 1) y a la determinación del Yo como inter-subjetividad en un mundo sensible. (cf. GNR §§ 1-4 y SSL § 18) El pasaje al derecho natural es entonces resultado de una reflexión sobre el resultado de la GWL, es decir, sobre la contradicción fundamental entre Yo absoluto y Yo finito, esta vez, empero, ya no al nivel en que es tratada por el GWL, sino una vez resueltas las contradicciones de las que surgen tanto el saber teórico como el práctico del Yo pre-consciente. Se trata de un pasaje inmanente de un ámbito del saber a otro.

- 29 Las determinaciones que recibe el Yo en cuanto individuo no deben ser entendidas, entonces, como aplicaciones de un método a distintos ámbitos de la vida del hombre. Al ámbito del derecho y de la eticidad no se llega en la WL de un modo extrínseco, sino que se arriba a ellos por medio del movimiento inmanente de la reflexión, que en su intento por determinar completamente la naturaleza de la filosofía misma y de la vida de la razón en su fase originaria (pre-consciente), tal como se ve en el GWL, sobrepasa los límites inicialmente establecidos y crea potencialmente nuevos espacios para nuevas determinaciones. Dicho con otras palabras: en la doctrina de la ciencia la contradicción entre Yo absoluto y Yo finito es llevada a tal punto, que su resolución exige el paso a la determinación del Yo como individuo. Este movimiento de la reflexión filosófica, que es artificial en cuanto reconstrucción o presentación (*Darstellung*) de la génesis de la razón, es para la WL no sólo en su contenido, sino también en su estructura y dinámica reflejo de ese movimiento originario, del cual nosotros, los que ahora leemos esto, somos la última determinación.
- 30 Sólo una vez que el Yo es determinado como individuo en determinación recíproca con otros individuos racionales y en relación de causalidad con el mundo sensible, la totalidad de las determinaciones de la naturaleza del Yo está agotada. Como acaba de ser indicado, este pasaje “sin dilaciones” desde la razón en su unidad absoluta hasta la pluralidad de los seres racionales individualizados viene exigido desde un comienzo en la WL, en la medida en que el mismo es una consecuencia necesaria del movimiento reflexivo de la razón. En este sentido se puede hablar de un pasaje *natural* desde el ámbito del fundamento de la doctrina de la ciencia al del despliegue del sistema de las ciencias filosóficas – que, por cierto incluye no sólo el derecho natural y el sistema de la eticidad, sino también,

siguiendo el esquema de W. Janke, la filosofía de la religión y de la naturaleza. ²⁴

- 31 Este pasaje *natural* no está tematizado explícitamente en el GWL. Sin embargo, se halla incluido en las versiones siguientes de la WL – a partir de la WLn_m – como momento último de la exposición de la génesis de la razón *desde, por y para* sí misma. ²⁵ El individuo es, tal como Fichte explica a Jacobi en el pasaje citado más arriba, una consecuencia *natural* del auto-despliegue reflexivo del Yo absoluto. El Yo absoluto se deja pensar, por cierto, como un todo cerrado en sí mismo. Manteniéndonos en esta abstracción se hace, empero, imposible llegar por medio de deducción genética a la Yoidad y al individuo. La doctrina de la ciencia juega por esto con dos modos en los que se muestra el Yo absoluto: por un lado, como en sí mismo cerrado sin más, esto es como capacidad absoluta, (cf. por ej. GA I, 2, 259 GWL § 1) por otro, como actividad espontánea que mediante su obrar se vuelve finita, esto es que mediante su hacer se vuelve padecer. (cf. por ej. GA I, 3, 332 GNR § 1 Corolario, esp. la nota a pie de página de Fichte) Las distintas reflexiones sobre esta actividad del Yo permiten a la WL distinguir opuestos, establecer y resolver oposiciones y/o contradicciones, a su vez ellas son entendidas por la WL como reflejo o imagen de crisis reales que sufre y resuelve la razón y de las cuales surge cada una de sus determinaciones: desde la determinación de la razón como ideal de libertad (identidad) absoluta hasta su determinación como individuo.
- 32 El individuo surge entonces en la WL desde la reflexión originaria (pre-consciente) de la razón sobre sí misma. Mediante esta reflexión la razón se pone como limitada, como ser racional individualizado. Este resultado oculta, empero, un momento entre Yoidad y ser racional: el momento del Nosotros. La reflexión puede apropiarse del mismo a través del análisis del concepto de individuo. La doctrina de

la ciencia muestra entonces que el ser finito “puede pensarse sólo como ser sensible y en una esfera de seres sensibles, sobre cuya primera parte (que no puede tener un comienzo) el individuo tiene causalidad, y con cuya otra parte (a la que se le transfiere el concepto de sujeto) el individuo se halla en determinación recíproca.” (GA III, 2, 392) Yo, tú, mundo, Nosotros, todo esto nace de una sola vez de la reflexión de la razón sobre sí misma. Este motivo se encuentra ya en BG, si bien es en GNR y SSL donde recibe una formulación clara y sistemática, que es conocida como la teoría fichteana del reconocimiento.

* * *

- 33 “¿Qué era yo, pues bien, antes de que llegara a la autoconciencia?” pregunta Fichte en el § 1 de GWL. Respuesta: “yo no era absolutamente nada, pues yo no era un Yo” (GA I, 2, 260 GWL) Intentemos ingresar en la comprensión de estas líneas a la luz de los versos ya citados de O. Paz. Concentrémonos entonces en la diferencia entre “yo” (en minúscula) y “Yo” (en mayúscula).
- 34 Yo puedo ser yo, en la medida en que no me entienda a mí mismo como parte de un todo y me defina sin más a partir de mi individualidad entendiéndola como absolutamente independiente de otras individualidades. Participo del todo, por el contrario, sólo cuando me reconozco en el Yo, esto es como momento de la razón una, de cuya reflexión (sc. del Yo) sobre sí mismo yo procedo. Este reconocerse como Yo que es un modo de auto-reconocimiento o representación del sí mismo individual, es, en este sentido, una de las formas de autoconciencia del individuo. Cabe esta noción pueden enumerarse por supuesto otros modos de autoconciencia. A partir de cada una resulta una concepción distinta del sí mismo. Quiero

detenerme aquí en el autoconocimiento del individuo en relación con un Nosotros.

- 35 Un individuo que no se tiene a sí mismo por un Yo es, para la *doctrina de la ciencia*, algo que no *debe* ser. Pues este modo de autoconocimiento del individuo no corresponde con su génesis. El individuo debe ser concreción de la razón, individuo en determinación recíproca con otros individuos y obrando en un mundo sensible. A la noción de un individuo autónomo y autosuficiente para el cual sólo existe su conciencia individual sólo se llega, según Fichte, mediante abstracción de la pluralidad de los seres racionales, la cual en realidad es condición de posibilidad de aquél. (cf. GA I, 3, 347 GNR § 3 Corolario) Este tipo de individuo es, por consiguiente, para la WL algo nulo, accidental.
- 36 Es interesante ver que para Fichte la principal condición de posibilidad para *iniciarse* en la doctrina de la ciencia es precisamente dejar de comprenderse a sí mismo como un individuo desvinculado de un Nosotros. Tengo que arrancarme de esa individualidad egoísta para entonces poder comenzar con la doctrina de la ciencia. Tengo que olvidarme de mí, perder mi propia vida, para así poder ganarme a mí mismo como concreción de la razón: “Cuanto más un individuo determinado puede pensarse como no existiendo, tanto más se acerca su auto-consciencia empírica a la pura.” (GA I, 2, 383 GWL *Deducción de la representación IX*)
- 37 Para decirlo de modo breve: El hombre podrá ser tal vez un animal racional; para la doctrina de la ciencia él es una razón que se ha vuelto hombre, *logos* hecho carne. Por esto sostiene Fichte que el individuo no debe hacer de la razón un instrumento para sus intereses particulares, sino aprender a ver en ella su propia procedencia y destinación. (cf. GA I, 4, 257 s. ZE) La razón se manifiesta, entonces, en un Nosotros y no en un yo. No se trata, por

ende, sencillamente de perderme, de abandonar mi individualidad sin más. Tengo antes bien que abandonarme fundiéndome en los otros con los cuales compongo un Nosotros. Pensemos la razón como un sol, cada individuo debe pensarse como un haz de luz del mismo. El individuo debe ser, para decirlo con Octavio Paz, “pan de sol para los otros”.

- 38 Por esto mismo los otros no son meramente aquello que tiene que ser necesariamente presupuesto en el análisis del concepto de individualidad, tampoco los efectos externos por libertad que limitan *mi* libertad y de este modo dan concreción a mi individualidad racional y con los cuales estoy en determinación recíproca. Pues esta limitación mutua puede ser entendida sin ningún problema como tolerancia en sentido pasivo. Y esta tolerancia se deja a su vez deformar en indiferencia – como es de verse en la comprensión y en la realidad efectiva de la tolerancia en las democracias actuales: cada uno hace lo que quiere en la medida en que no moleste a los demás. La WL quiere ir, empero, más allá: el individuo debe ser pan de sol para los otros, es decir, aquello que haga el individuo sin perjudicar a sus semejantes debe ser además ético. Ética es para la WL toda acción que siga el mandato de la razón, es decir, toda acción que tenga como sujeto y objeto al Nosotros. De allí que Fichte aclare en su SSL que el destinatario del imperativo categórico no es la individualidad, sino el sujeto racional comunitario: Nosotros. (cf. GA I, 5, 209 SSL § 18 V)
- 39 Sólo el individuo que aún no se ha reconocido como un Nosotros puede afirmar que en la ley moral hay una contradicción, a saber: que la razón le ordena a él obrar libremente y a la vez someterse a otra voluntad (si debe tolerar la libertad de los otros). Pues para un tal individuo los intereses de los demás no son los suyos. Esto es obvio, diría cualquiera. Pero lo que está en realidad implícito en esta

obviedad es el hecho de que no hay un Nosotros. Pensando desde un Nosotros sólo puede haber *nuestros* intereses. Si cada uno subordina los intereses que posee en cuanto yo individual a los que posee en cuanto Nosotros, entonces la contradicción antes mencionada ya está resuelta, por cierto no sólo *idealiter*, sino también como *real* posibilidad de un actuar ético. Para la doctrina de la ciencia esta conciliación de intereses, en la que debe mediar ciertamente el Estado, no es más que el reestablecimiento del estado de naturaleza del hombre. (cf. I, 4, 14 GNR) Dicho brevemente: El hombre no es *por naturaleza* malo. (cf. GA I, 1, 277 BB) Un optimismo ciego, en verdad. Sí, el mismo optimismo que nos falta, cuando partimos del supuesto de que cualquiera de nosotros puede ser terrorista y hacemos del mundo una cárcel o un campo de concentración. Digámoslo de una vez: la doctrina de la ciencia está condenada a ser optimista. Pues ella se ocupa principalmente de lo que *debe ser*. (cf. GA I, 2, 311 GWL E, I) Ella no ha sido, pues, llamada a desarrollar una teoría de la sociedad desde la perspectiva de la realidad empírica. (cf. GA I, 3, 27 BG)

* * *

- 40 El sujeto que podría pertenecer a un sistema solipsista no existe para la doctrina de la ciencia, puesto que ella sólo puede lograr un concepto del mismo mediante abstracción de momentos fundamentales dentro de la WL tales como el Yo en su realización histórica en cuanto Nosotros. Podemos encontrarlo por cierto en la *Destinación del hombre* (1800), pero sólo como un momento – en la determinación del saber – que está llamado a suprimirse y superarse en el creer. Aquello que en verdad *es*, es el Nosotros. Pero no sólo dentro del ámbito de lo práctico, sino también en el de lo teórico. Pues la doctrina de la ciencia sólo puede ser desarrollada por un

hombre, que se ha olvidado de sí mismo en cuanto individuo aislado. Únicamente para esta clase de hombre la doctrina de la ciencia puede ser, tal como confiesa Fichte, una necesidad (*Bedürfnis*). (cf. GA I, 2, 253 GWL Prólogo)

- 41 Para la WL filosofar desde el punto de vista del Nosotros, es filosofar desde el punto de vista del ser racional en sentido estricto. La racionalidad de la doctrina de la ciencia no consiste, por consiguiente, sólo en la coherencia argumentativa, sino ante todo en la *honestidad* del individuo que la realiza. La doctrina de la ciencia nos recuerda así la íntima familiaridad que existe entre *racionalidad* y *honestidad* reflejada en la pertenencia de ambas palabras en el idioma alemán a una misma familia de palabras. En este sentido podemos pensar a partir de la WL ‘racional’ y ‘honesto’ como sinónimos. ²⁶ Existen, sin embargo, hoy como ayer hombres que entienden por racionalidad algo muy distinto. Sólo así se puede comprender por qué J. Stolzenberg sostiene que el GWL pertenece “a los textos clásicos de filosofía cuya racionalidad aún hoy está en discusión.” ²⁷ He tratado de mostrar aquí que la racionalidad de la doctrina de la ciencia es de una naturaleza diferente, en la medida en que surge a través de la disolución del individuo en el Nosotros.
- 42 Esta entrega del yo individual al Yo que podemos ser todos la encontramos en el diálogo entre seres racionales donde sucede la *honestidad*, puesto que racional, determinación recíproca entre libertades. En el Nosotros aflora, entonces, una verdad que no es teórica, sino que concierne a la destinación del individuo en cuanto parte de una comunidad de seres racionales. Fichte dice en uno de sus sonetos: “No hay sino Dios, y Dios no es más que vida;” para entonces aclarar “lo sabes tanto como yo lo sé en comunión contigo”. (GA I, 8, 32) La doctrina de la ciencia no puede ser, entonces, solipsismo, pues ella es sólo posible cuando existe un

Nosotros, es decir, cuando cada uno de los involucrados en el diálogo puede decirse a sí mismo: “para que pueda ser he de ser otro,/salir de mí, buscarme entre los otros,/los otros que no son si yo no existo,/los otros que me dan plena existencia,/no soy, no hay yo, siempre somos nosotros”.

NOTAS

1. Carta a Reinhold, 2 de julio de 1795.
2. Carta a Schelling, 31 de mayo de 1801.
3. F. NIETZSCHE , *Zur Genealogie der Moral*. En: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (KGA) G. Colli y M. Montinari (eds.). Berlin/New York 1967 ss. VI 2, 331. (*Para una genealogía de la moral*. Segundo tratado, apartado 12)
4. Carta a Schelling aprox. del 27 de diciembre de 1800. Véase también al respecto GA I, 7, 292 AntRei.
5. F. NIETZSCHE , *Zur Genealogie der Moral*. En: KGA VI, 2, 418 f. (*Para una genealogía de la moral*. Tercer tratado, apartado 24)
6. *Ein deutsches Requiem , nach Worten der Heiligen Schrift*, op. 45.
7. Hebr 13, 14.
8. Cf. Jn. 3, 3 ss.
9. Cf. Jn. 8, 23 ss.
10. F. SCHILLER , *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, en: F. Schiller *Sämtliche Werke in 5 Bänden*. München 2004. V, 596.
11. Cf. F. SCHILLER , *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Ed. cit. V, 613.
12. FimG 1, 1, 294. Carta de Goethe a Schiller, 19 de julio de 1795.
13. Cf. W. SMITH , *Memoir of Johann Gottlieb Fichte*. Boston 1846: 108.
14. FimG 1, 1, 262. Carta de Goethe a C. G. Voigt, 10 de abril de 1795.
15. Acerca de las dificultades para comprender la WL en la Jena de final del siglo XVIII véase Th. ZIOLKOWSKY , *Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft 1794/95* . Stuttgart 1998: 209.
16. Véase al respecto mi artículo „Vier Bedeutungen des Wortes Nicht-Ich in Jenaer Periode Fichtes Wissenschaftslehre“, en: S. Rapic en M. Pfeiffer (eds.) *Das Selbst und sein Anderes*.

Festschrift für Klaus Kaehler. Freiburg/München 2009: 98-108.

17. Cf. KrV B 95.

18. *Ibíd.*

19. *Fichtes Einleitung in seine philosophischen Vorlesungen, Oktober 1810*, (Introducción de Fichte a sus lecciones sobre filosofía, octubre de 1810) Manuscrito de K. Twesten. En: J. G. Fichte, *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen I. 1809-1813*. Stuttgart/Bad-Cannstatt 2000: 223.

20. FimG 1, 2 201. *Memorias de M. J. Fichte sobre la vida de J. G. Fichte referidas a los acontecimientos en la vida del filósofo entre julio de 1799 y marzo de 1800*.

21. Durante la discusión que siguió a la presentación de este trabajo en el *Primer Simposio de estudios sobre Fichte* (Mendoza, setiembre de 2008) se objetó mi afirmación de que no es posible saber a ciencia cierta si Fichte era o no soberbio. Contrario a lo que afirmé y sigo sosteniendo, se dijo que era posible verificar (y, por lo tanto, saber a ciencia cierta) si Fichte era soberbio o no.

Lo que se puede verificar son los hechos y dichos de la persona Fichte. Un enunciado que sostenga que ellos son manifestación de su soberbia (como supieron ver algunos contemporáneos de Fichte) o de su abnegación (resaltada en las palabras de su mujer arriba citadas) ya no pertenece al ámbito de la teoría, sino al ámbito que presenta Kant en su tercera crítica. Es decir, un enunciado semejante no es ni verdadero ni falso objetivamente, sino que está elaborado y expresado desde la **necesidad subjetiva** de cada individuo. En este sentido no es una mera opinión, pero tampoco conocimiento, sino antes bien un saber que tanto Kant como Fichte llaman “creer”. Se trata de un enunciado, de cuya **verdad** el individuo está convencido a partir de argumentos que a él se le presentan como necesarios y que, si bien él reconoce que son subjetivos, a diferencia de las opiniones, él considera que pueden ser compartidos por otros seres racionales. Dicho brevemente: los enunciados “Fichte es soberbio” y su contrario no son teóricos, sino estéticos. De allí que no haya posibilidad de conocer teóricamente la validez de los mismos.

22. Véase para ambos casos los últimos apartados de la ZE (8-12), GA I, 4, 253-269.

23. Me refiero a las definiciones dadas en KrV B 132 § 16.

24. Janke deduce cinco ámbitos del Ser a partir de la estructura triádica en el fundamento de la doctrina de la ciencia: el objeto sensible, el sujeto sensible, el objeto suprasensible, el sujeto suprasensible y la unidad de todos los ámbitos mencionados. (Cf. W. JANKE, *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*. Berlin 1977: 102) Para cada uno de estos ámbitos la WL ofrece una ciencia: para el primero, la filosofía de la naturaleza, para el segundo, la filosofía del derecho, para el tercero, la filosofía de la religión, para el cuarto, la filosofía de la eticidad y, para el último, la filosofía en sentido estricto. De este modo se ve que la articulación de la WL en un sistema de las ciencias filosóficas puede ser deducido desde el fundamento mismo de la doctrina de la ciencia. Fichte ofrece, por cierto, en el § 8 de su BWL otra estructura para su sistema de las ciencias filosóficas: “una teoría de

lo agradable, de lo bello y de lo sublime, de la adecuación de la naturaleza en su libertad a leyes, de la doctrina sobre Dios, del así llamado entendimiento común humano o del sentido de verdad natural y finalmente un derecho natural y una doctrina de la eticidad” GA I, 2, 151 BWL

25. En este sentido no nos parece adecuado utilizar la estructura de GWL como modelo para interpretar las versiones posteriores de la WL, tal como lo propone H. Girndt en el caso particular de la WL de 1807. (cf. H. Girndt, „Die Wissenschaftslehre 1807. Eine Zusammenfassung ihres Gedankengangs“, en: F-S 26, 2006: 11-12)

26. ‘Redlich’ (honesto) proviene de l alto alemán medio ‘redilih’ que significa ‘rationabilis’. Cf. G. KÖBLER , *Deutsches Etymologisches Wörterbuch* . (1995: 333) En: <http://www.koeblergerhard.de/derwbhin.html>

27. J. STOLZENBERG , „*Fichtes Satz "Ich bin"*. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794/95” en: F- S 6, 1994: 1.

RESÚMENES

In this paper I analyse some fundamental points of Fichte's theory of intersubjectivity in order to show that the well-know criticism against Fichte's philosophy, according to which Fichte's doctrine of knowledge cannot solve the problem of solipsism, i) is based on a confusion between theoretical and practical solipsism and ii) does not take into account Fichte's definition of solipsism. Indeed, solipsism is for Fichte a practical philosophy category and therefore the solution to the problem of solipsism must be, as I show hereby, an individual and social emancipatory praxis.

ÍNDICE

Keywords: Fichte, solipsism, intersubjectivity

AUTOR

EMILIANO ACOSTA

Gante

¿Scheinlehre como ‘Doctrina de la Ciencia’?

Francisco Antuña

Preludios

- 1 Convertir este título en pregunta significa, para nosotros, buscar – acaso intentar– aproximar el pensamiento hacia aquello que muestre hasta dónde y en qué medida vale hacer uso de éste adverbio comparativo y, por supuesto, también a qué atiende y cuál es el puesto que ocupa esa expresión que aparece por vez primera en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, (cf. GA II, 8, 204-208 y 228 WL 1804²) y es identificada también con otras dos: *Erscheinungslehre* (cf. GA II, 8, 206 y 228 WL 1804²) y *Phänomenologie*. (cf. GA II, 8, 122, 206 y 224)
- 2 En cuanto preludio será preciso aclarar aquí dos cuestiones importantes, las cuales se deben satisfacer desde dentro de la misma WL:
- 3 a) La primera cuestión recuerda: ya en el prólogo para la primera edición del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794/95) Fichte deja bien claro que su pensamiento o *Doctrina* no sólo trata de algo, que por la fuerza de convicción, de verdad –y no de autoestima –, lleva el sello del perfeccionamiento, sino que, además, evita en lo posible una terminología fija („eine feste Terminologie”). El filósofo

promete, además, mantener esa máxima respecto de elaboraciones futuras de su WL. (cf. GA I, 2, 252 GWL) La misma que nos servirá para no perder la continuidad que permanece entre la WL de 1794 y la de 1804, pese a la clara verdad temporal que las divide por diez años. Y esto no es para reducir la una a la otra, pues para cualquier lector serio, se trata de una sola obra con diferentes exposiciones. Como ha escrito W. Janke, llegada a 1804, esta doctrina no ha abandonado el método de la intuición intelectual o el del auto-despliegue de la reflexión absoluta. ¹

- 4 b) En segundo lugar, decimos que más allá de que el mismo Fichte afirme que la estructura de su obra de 1804 se divide en una primera parte ascendente acerca de la teoría de la razón y de la *verdad*, y una segunda basada en la teoría de la *manifestación* (ídem. nota 1) nuestro juicio comprende una imbricación constante y no simplemente analítico-taxonomía; y así, de acuerdo a ello no precisa la explicación jerárquica, pero claro está que este punto de vista se vuelve válido sólo después de haberse considerado la totalidad de las *construcciones*. ² Luego de este rodeo a modo de prelude dedicamos lo próximo al sentido que recibe una *Scheinlehre* – esto es, una *Erscheinungslehre* – en la WL.

Tesis

- 5 Si por caso valiese una *tesis* como itinerario para andar nuestro escrito, ella sería:
- 6 *La WL de 1804* ³ *juega con la idea de alcanzar fuera del ser-uno algo más: el fenómeno de este ser-uno.*
- 7 El contenido de la tesis abarca, a grandes rasgos, tres cuestiones: l) el tema de lo Uno, m) el del fenómeno, n) y en general, el de la *construcción genética* del problema (la *verdad*).

- 8 Los nombres directos con quienes se enfrenta la doctrina fichteana aquí son dos: Kant y Spinoza.
- 9 Si bien el orden expositivo tradicional exige ir de *l*) a *n*), nos permitimos dinamizar el pensamiento más allá de este orden con vistas a lograr una exposición lo más clara posible, de modo que avanzaremos desde *n*) a *l*) y por último llegaremos a *m*).
- 10 *n*) Desde las primeras páginas de la WL 1804² Fichte establece lo que entiende por *verdad*:

“hay verdad, [y] sólo ella es verdadera y todo lo demás salvo ella [es] incondicionalmente falso; y esta verdad puede ser hallada efectivamente y [una vez hallada] se vuelve inmediatamente clara en cuanto verdadera sin más: sin embargo, ninguna chispa de ella [sc. de la verdad], por más pequeña que sea, puede ser comprendida ni comunicada históricamente como [si fuera una] determinación de un ánimo ajeno [a quien la comprende], sino que quien la debe poseer, tiene que producirla absolutamente él mismo desde sí.” (GA II, 8, 4 WL 1804²) ⁴
- 11 La construcción o intelección de esta *verdad* consiste en el gran problema o esencia de la filosofía; el de reducir la multiplicidad a la unidad, pero ya no en los términos que –según Fichte– se lo había intentado, sino más bien bajo dos principios, o bien un principio desdoblado: principio de separación (*Sonderung*) (cf. GA II, 8, 52-64 WL 1804²) ⁵ e inconcebibilidad (*Unbegreiflichkeit*). (cf. GA II, 8, 56-58 WL 1804²) Principio que quedará explícito a medida que avance nuestro texto.
- 12 La noción de ‘construcción’ en la WL de 1804 se dirige no sólo a satisfacer una doctrina de la *verdad*, que se pretende fundamentar con *consistencia supramatemática*, ⁶ sino que además desempeña el papel de diferenciarse claramente de la idea de ‘construcción’ con la cual, según Fichte, opera la filosofía kantiana. (cf. GA II, 8, 32-34 WL-1804²) Y la *intuición* en la que se basa esta construcción es lo determinante del asunto. Por lo tanto, sin ingresar en la distinción

gnoseológica kantiana entre las distintas cualidades de ser de la *intuición* (sensible o pura), ni en las coincidencias que pueda tener la concepción Kantiana de la intuición con la fichteana, entendemos que la WL en general, y la de 1804 en especial, reprochan a Kant la falta de una auténtica *intuición intelectual* de la *verdad una*. Falta que Fichte destaca ya desde el periodo de Jena:

“la intuición intelectual de la que habla la WL no se dirige a un Ser, sino a un Actuar; y en Kant no se la señala en absoluto (excepto, si se quiere, con la expresión *Apercepción pura*).” (GA I, 4, 225 ZE). ⁷

- 13 Si volteamos la mirada a nuestro preludeo, cobra sentido decir que la expresión *intuición intelectual* ocupa en la WL-1804 el mismo *lugar* que en el escrito citado de 1797, pero bajo el concepto de “evidencia genética” (*genetische Evidenz*) o “génesis absoluta” (GA II, 8, 76, 178 y 238 XL 1804²), que es, según Fichte, precisamente lo que no ha sabido discernir el sistema kantiano. En la evolución más alta de su sistema, Kant no ha hallado otra cosa que una “evidencia fáctica” (*faktische Evidenz*), una evidencia *como consecuencia*. (cf. GA II, 8, 42 y 46 WL-1804²) Su error consiste en haber construido tres absolutos – separados (sin unidad absoluta) – que fundan su sistema: ‘x’ la experiencia sensible (tratada en la *Crítica de la Razón Pura*); ‘z’ el mundo moral (tratado en la *Crítica de la razón Práctica*) ‘y’ la raíz – inescrutable – unificadora de ‘x’ y ‘z’ en cuanto mundos sensible y suprasensible (tratada en la *Crítica del Discernimiento*). (GA II, 8, 26 ss. WL 1804²) Pues éste esquema no concibe aquél *Principio de separación* en su “pura autoestancia” (*reine Selbstständigkeit*, ibíd.) ⁸ en sí y para sí como lo hace la WL, sino que postula, dicho con palabras del mismo Fichte, una “síntesis post factum” (cf. GA II, 8, 40, 44 y 56 WL 1804²) como su *principio supremo*. (cf. ibíd.)
- 14 Bajo esta diferencia de principio, el sistema kantiano tampoco puede acoger en sí el carácter de *inconcebibilidad* conveniente al concepto de lo Absoluto (postulado por la W.L), esto es: la negación o

anulación del concepto, cuya característica proviene del concepto y del saber mismo, (cf. GA II, 8, 56-58 WL 1804²) como condición de posibilidad de la *experiencia* de lo Absoluto. Si por el contrario, es decir en el caso de una *síntesis post factum*, se afirmara que existe una cualidad oculta (*occulte Qualität*) de lo Absoluto aún no escrutada, entonces se debería suponer la existencia real efectiva de ese dato, que en cuanto tal podría ser escrutado y concebido, es decir, podría ser determinado en cuanto *factum*, lo cual llevaría a exigir un principio para esa acción de determinar, y por ende el principio de evidenciación genético-absoluta caería en la contradicción de ser y no ser principio a la vez. (cf. GA II, 8, 60 WL 1804²)

- 15 La *síntesis evidente a priori*, postulada por la WL como alternativa a la *post factum*, no es posterior al momento de la separación de aquello que ella en cuanto *síntesis* une. La *síntesis* postulada por la WL engendra (*erzeugen*) los elementos unidos y opuestos en la *síntesis* a la vez.

“Y de este modo el punto de vista de la doctrina de la ciencia, cuando permanece en la meditación, no es en absoluto *síntesis post factum*; sino una *síntesis a priori*: que no *encuentra* ni separación ni unidad, sino que *engendra* ambas de un golpe” (GA II, 8, 56) ⁹

- 16 En este producir (*erzeugen*) consiste la génesis y, a su vez, la única verdad, que es “la *unidad orgánica interna*” (ibíd.) de la disyunción de la unidad y la unidad de la disyunción.
- 17 Con esto queda en pie – en un sentido lato – lo que toca a la construcción de la *verdad* y a su estructura palmariamente intrincada: la misma que se construye como algo imposible de ser construido y “con plena conciencia de que no puede ser construido en absoluto.” (GA II, 8, 36 WL 1804²) ¹⁰ Carácter paradójal inquebrantable en el pensamiento que crea Fichte; ora nos hable del Yo, ora del Pensar, ora de lo Absoluto, ora de la Vida.

“Que la vida sea pensada en cuanto lo Absoluto y en cuanto principio absoluto de la filosofía, es [una máxima] a la que [Fichte] no renuncia. Resulta [entonces] para Fichte la situación paradójica que [consiste en que] la vida no se deja pensar, pero al mismo tiempo tampoco se deja no pensar en absoluto, de lo cual, empero, resulta una determinación de lo no pensable a través del pensamiento”

11

- 18 l) Sin perder de vista las características de la construcción genética, bajo la cual Fichte retoma el asunto del ser-uno más allá de todo idealismo y de todo realismo, más allá de todo monismo o dualismo, que den cuenta de lo Absoluto como producto de una disyunción, (cf. GA II, 8, 126-210 WL 1804²) vemos que – *prima facie* –, la tesis propuesta para nuestro desarrollo evidencia dos seres: uno primario y otro secundario en cuanto fenómeno o imagen respecto del primero. Pero la relación lógica entre ambos no es tan simple como aparenta. La idea de ‘*alcanzar fuera de*’ (fuera del Ser) ya encuentra cierto problema. Y aunque son muchos los comentaristas de la obra de Fichte que ven (a este respecto) en su obra tardía algo así como un resonar neoplatónico, ¹² bien teniendo en cuenta ciertas similitudes entre la deducción fichteana y la dialéctica seguida en el *Parménides* ¹³ de Platón, bien teniendo en cuenta cierta mediación de la mística renana en el pensamiento fichteano ¹⁴, la *definición* del Ser, de lo Uno que mantiene Fichte no es otra que la atizada por Spinoza cuando trata de la Sustancia en la *definición III* de la *Ética*. ¹⁵ Consciente de su coincidencia en este punto con Spinoza, la cual es de verse en la WL de 1801/02 como en la de 1804, Fichte define, en este última al Ser, a lo Uno, como un *singulum* encerrado en sí mismo, “indivisible, *en sí, por sí, mediante sí*, que absolutamente no puede salir a la dualidad” (GA II, 8, 242 WL 1804²) Y ahí mismo, pues, nos encontramos con cierta perplejidad ante el asunto, ya que buscamos *alcanzar fuera de ese singulum* el *fenómeno* de su ser, sabiendo de antemano que el Ser es indiviso.

- 19 Entretanto, suspendamos el sentido de aquello que signifique *fuera de* y detengámonos por ahora en lo referente a la noción de lo “Uno”, a partir de la cual se irá disipando el estado de irresolución.
- 20 El uso de este vocablo que refiere a una unidad no-numérica lo ejecuta Fichte para referir a la fuerza de un sistema absoluto y sin fisuras gnoseológicas. De este modo, poder evidenciar inmediatamente ese *singulum* consiste – como hemos visto – precisamente en situarlo más allá de la distinción entre ser y pensar (*el Principio*); evidenciación que alcanza los límites de lo irracional, ¹⁶ puesto que la conciencia o el pensar debe proyectar un ser. Pero, este Ser es un proyecto y no un mero objeto de la conciencia; un proyecto que consiste principalmente en re-bajar (*Niederlegen*) lo Absoluto ‘fuera de sí’, a través del establecimiento de un abismo (*Kluft, Abgrund*) exigido por el saber. ¹⁷ Lo Uno es ciertamente lo Absoluto en cuanto no se lo puede *determinar* u *ob-jetivar*. Lo “Absoluto –dice Fichte – no es ni Saber, ni es Ser, ni es Identidad, ni Indiferencia de ambos, sino que es absoluta [*durchaus*], mera y simplemente lo Absoluto;” (GA II, 6, 143 WL 1801/02) Ahora bien, la comprensión de lo Uno, a la que alude la WL no puede confundirse, así nomás –por su innegable símil en el carácter de ‘definición’– con la Sustancia, como la concibe Spinoza. Si bien es cierto que Fichte acepta ese *singulum* al igual que Spinoza, – e incluso confía en que éste gran pensador llegó a la síntesis suprema absoluta –, denuncia que a él le ha faltado considerar la ausencia de un conducto: que es ese abismo entre lo Uno y lo Múltiple, además de señalar cuál sería el núcleo mediador. (cf. GA II, 6, 253 s. WL 1801/02) La WL 1804 problematiza precisamente este *núcleo mediador*, ya que el acceso a lo Absoluto no se alcanza por un salto directo, ni tampoco mediante un *salto mortale* (como lo desea la No-filosofía de Jacobi), ¹⁸ – que sería detrimento para lo ganado por (y en) la filosofía trascendental y que

significaría decantar el suelo firme del terreno trascendental en la perplejidad de un fanatismo religioso (*Verworrenheit religiöser Schwärmerei*) –, ¹⁹ sino por la mediación de una oposición: lo Absoluto (forma de unidad cualitativa) es contra-puesto a la conciencia (forma de relatividad cuantitativa) y a través de ella. Insistiendo con esto, cabe lo mismo decir, en otros términos: la diferencia y separación es tajante con el spinozismo ²⁰ dada la cualidad que posee, para Fichte, la *Disyunción*. Desde un punto vista sintético, la WL confiere a la disyunción el mismo rango de “absoluta” respecto de la “unidad”; ya que sólo así saldríamos de la unidad absoluta hacia un cambio también absoluto. (GA II, 8, 54) ²¹

- 21 En 1801 Fichte ya hacía notar esto. Cuando nos referimos a la WL tenemos que considerar dos principios: “la libertad absoluta y el Ser absoluto [...], y en el punto de suspensión (*Schwebepunkte*) entre ambos aspectos radica precisamente el Saber”. (GA II, 6, 229 WL 1801/02) Punto de suspensión en que habita, en el que *vive* la WL; lo que no la delimita como una doctrina indecisa, sino que, más bien la hace anti-dogmática.
- 22 Por consiguiente, si volteamos la mirada a la importancia de la *génesis* comprenderemos entonces que, aunque la génesis sea absolutamente algo cerrado y en sí, no impide que dos génesis o saberes aparezcan continuamente: a saber, a) una génesis hipotética que ejercemos nosotros al sostener que un *saber debe ser* y b) otra, categórica, que *debe ser* precisamente con la condición de que se halle su principio. Nosotros mismos somos la luz absoluta y la luz absoluta es nosotros mismos y por tanto, la disyunción se da dentro de la unidad que permanece idéntica a si misma pese a toda disyunción, y así se puede decir, otrosí, que no hay una disyunción entre dos cosas, sino dos puntos de vista sobre una única y misma cosa. (cf. GA II, 8, 320 s. WL 1804²) La imagen artística que refleja esto

es la de la estatua de Jano, dos rostros en una misma cabeza. A esta altura, se torna patente la imbricación de la teoría de la razón y la de la manifestación.

- 23 m) No consideramos un yerro el juicio acerca de que esta Doctrina habla todo el tiempo de la *manifestación*, puesto que ella es el éter en el que se da nuestra conciencia, y de ahí la complejidad para definirla. En este otro sentido es que nos preguntamos acerca del uso del adverbio comparativo incardinado en el contenido nominal del título. Porque si *nuestro* saber de lo Absoluto – no como objeto – es lo único que tenemos de lo Absoluto, entonces nuestro saber de la manifestación de lo Absoluto es lo mismo que la WL, en cuanto se la reconoce como el saber del saber y no permite así el rótulo difamatorio que la tacha de *Idealismo* absoluto, cuyo prurito consiste en poner un *Yo Absoluto* y derivar de él todo. Este idealismo es refutado puesto que en realidad opera con hechos de conciencia y en este sentido es un saber fáctico al que le antecede una *génesis superior*.
- 24 Si la conciencia es absoluta, entonces lo absoluto es un hecho. Pero la WL jamás ha reconocido que el Yo, *encontrado* y *percibido*, sea su principio. Antes bien, ese Yo debe ser generado (*erzeugt*) y puesto en la cima de sus propias deducciones y construcciones, pero no en las de la ciencia misma, ya que la generación debe estar más alta que lo generado. (cf. GA II, 8, 202-204 WL 1804²) El perfeccionamiento de esta filosofía muestra que la *expresión* de la conciencia absoluta-inmediata (con la que se identifica el idealismo) no tiene validez como expresión ni tampoco debemos aprehenderla como un *Realismo* ni menos aún confundirla con la fenomenología hegeliana. ²²
- 25 La *génesis* absoluta, el punto de partida trascendental que no se atiene al *ser* encontrado, ni al contenido histórico de alguna verdad ²³, es precisamente ese puesto que gana la fenomenología de la que

hablamos aquí. Y para esta *clase de filosofía* ²⁴ fenomenológica de la que venimos hablando, existe insoslayablemente un ‘hiato infranqueable’ tanto entre aquellos – conocidos – axiomas primero y segundo de la *Grundlage...* de 1794 como entre el *principio* del Ser y su Exteriorización (en la WL 1804). Pues el saber jamás puede discernir en sí mismo cómo nace y cómo del ser interior, *singulum*, encerrado en sí mismo, pueda *resultar* un ‘ser-ahí’, una exteriorización y una manifestación del ser. (cf. GA I, 9, 88 ASL) ²⁵ La manifestación de lo Absoluto (del Ser) *es ahí* (o aquí: *Da-seyn*), y este ‘locativo’ indica precisamente la facticidad que está en el origen de la afirmación que la WL hace en su construcción.

- 26 Con esto se borra el aparente dilema destacado en las gradas del punto *l*), es decir, cuando comprendemos que la exteriorización es lo único de lo que somos conscientes, que la conciencia humana es la ex-sistencia de la luz, el *Da-seyn del Seyn*, la *Imagen imaginante del ser*. Sólo en estos términos ha de entenderse la expresión ‘*fuera de lo Absoluto*’, es decir, como saber en cuanto imagen o esquema de lo Absoluto o Dios (por supuesto, este último no entendido como persona). No obstante, el llegar a saber o no saber eso, es cuestión de *libertad* (el otro viso absoluto de Jano); lo cual refuta la idea de que haya una *causa eficiente* de que algo sea sabido, pues el saber brota sin causa. Y si bien la imagen es *imagen* del ser, el saber del Ser no deja de ser libre en su esencia. Una vez más lo expresa Fichte en la *conf. XXVII*:

“la intelección se manifiesta en su existencia como posible sólo por la libertad; así es como ocurre efectivamente y de hecho, o sea, la razón se exterioriza como exteriorización libre en acto; que la libertad se manifieste es precisamente su ley y su esencia interna” (GA II, 8, 406)

- 27 Esto es, la *verdad* una (*íbid.*), que tenemos que oponerla a una invención de nuestra parte, consigue claridad en la medida en que comprendemos que la *razón* se manifiesta, a este tenor, como

interiormente necesaria y como existiendo efectivamente. La ‘libertad’ presentada aquí es una de las formas más originales, si se considera su actuar real; ella no es poder de afirmación, de *crear* la verdad, sino solamente un poder de negación, de apartar la ilusión (cf. II, 8, 218 GA II, 8, 218 WL 1804²). Así, la dinámica de la libertad en el núcleo de la WL pretende mantenernos en un estado problemático, hipotético.

“En la *manifestación* = en el efecto de la razón, el cual me es inaccesible sólo en su principio, hallamos, empero, 1) que tengo [*müsse*] absolutamente que abstraer si se debe [*soll*] llegar a esta conciencia; 2) que puedo hacerlo o no; por consiguiente, que soy *libre*.” (GA II, 8, 414 WL 1804²)

- 28 Subrayo tales verbos precisamente para resaltar brevemente dos cuestiones y/o conceptos de que se vale la topología ²⁶ intrínseca que sigue la WL 1804. La categoricidad (el *tiene que*) – sin la cual nuestra ciencia en su comienzo quedaría privada de base, de principio – precisa encontrarse en el *debe* (Soll) problemático. Esto significa que ese ‘deber’ y ese ‘tener que’ vienen a sintetizar dos cosas: la *energía* que da vida y principio a la WL y el *factum* de la fundamentación en que la razón en cuanto saber debe encontrarse a sí misma. Y este ‘debe’ prescribe un *auto-hacerse* interior, absoluto y puramente cualitativo y un reposar sobre sí mismo, que caracteriza ante todo a la WL como una doctrina de la imagen ²⁷ y no del ser en cuanto substrato. En este sentido debe entenderse la afirmación: *WL es fenomenología*.
- 29 A pesar del patente y constante uso del vocablo ‘ser’ en la WL a partir de 1800, éste no refiere nunca a una cosa en sí, o bien a una *Ontología* en sentido clásico. La WL permanece siempre una doctrina del saber y jamás ocupa el tópico de una teoría del ser (*Seinslehre*). “La manifestación se manifiesta sólo como manifestación, no como una esencia sustantiva [*selbstständiges Wesen*]” (FW X, 373 WL 1812) y ese es el puesto que ocupa. Y en la medida en que la WL entiende y

desarrolla así esta fenomenología (*Scheinlehre, Phänomenologie, Erscheinungslehre*) asegura que la certeza es más original “en la descripción viva en nosotros, que cuando ella es objetivamente en y para sí misma y sin descripción”, (GA II, 8, 352 WL 1804²). Gracias a esto explico fenomenológicamente mi presencia inmediata con las cosas y ontológicamente debo concebir que ellas son presentes para mí, porque yo soy presente para mí mismo. En cuanto la WL se concibe fundamentalmente como “el saber de la finitud esencial del saber, ella sabe que el Ser no podemos saberlo, sino serlo”.²⁸ Un ser-imagen de lo Absoluto, sin entenderse como mera copia platónica, como *eikon* deficiente, como imagen a-autárquica, aunque tampoco como una consecuencia en la que se halla el original. Por último, si bien el concepto de *imagen* rellena las páginas de la filosofía tardía fichteana, ella no pierde el estatuto trascendental, ni por supuesto aquella primordial exigencia del “negocio de la *imaginación creadora*”. (GA I, 2, 414 GWL) La imagen no abandona su accionar –su proyectar–, en este sentido *Bild* y *Bilden* (imagen e ‘imaginar’) se implican mutuamente como elementos esenciales de un mismo proceso.

Cabos breves

- 30 Cerramos nuestro propósito con una mirada entorno a la “la palabrita Yo”. (cf. GA II, 8, 16 WL 1804²) Generalmente sabemos que la filosofía fichteana nos habla, desde siempre, acerca del Yo, pero éste posee un doble carácter: finito e infinito, el mismo que jamás refiere a una instancia exclusiva de individualidad; y J-L. Goddard es quien – para nuestro propósito actual – más claramente ha explicado esto mismo:

“no podemos identificar el Yo del Yo soy Yo –primer principio del *Fundamento de la WL*– y el Yo absoluto, Uno Inefable, Simple, situado más allá de la distinción de el

ser y del pensar. El segundo es identidad del sujeto y del objeto en el sentido en que no es *ni* sujeto *ni* objeto – está más allá de la contradicción –, mientras que el primero se comprende como sujeto y como objeto, alternativamente separados y reunidos, en un cambio constante” 29

- 31 Incorporando esta última clave interpretativa, hemos comprendido cómo la WL ha buscado introducir una evidencia radicalmente genética y a partir de ella derivar la evidencia fáctica, mostrar que lo Absoluto no debe ser buscado fuera de lo Absoluto o lo que es lo mismo: llegar a entender que el *factum* es la exteriorización pura original y la vida de la razón, y de que el *factum* es *génesis* y la *génesis factum*. En esta génesis consiste lo característico de la WL (cf. GA II, 8, 402 s. WL 1804²) 30 la cual puede comprenderse como una *fenomenalización* de lo absolutamente activo.

NOTAS

1. Cf. W. JANKE, *Fichte: Sein und Reflexion*. Berlin 1970: 310.
2. Véase A. SCHNELL, “Der Transzendentalismus in der *Wissenschaftslehre* 1804² J.G. Fichtes”, en: J.-C. Goddard y A. Schnell (eds.) *L’Etre et le phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 de J.G. Fichte. Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*. Paris, 2009: 39-51. (Versión en francés “*Le transcendantalisme dans la Doctrine de la Science de 1804*” disponible en el sitio: http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Vrin_-_2004_relu.pdf) A. Schnell establece un excelente cuadro sobre las *construcciones* que Fichte instaura en la WL 1804².
3. Sería preciso agregar que la exposición de este año se complementará con la obra de 1806: *Exhortación a la vida bienaventurada*.
4. Trad. E. Acosta. „[E]s gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles Andere ausser ihr unbedingt falsch; und diese Wahrheit lasse sich wirklich finden und leuchte unmittelbar ein, als schlechthin wahr: es lasse aber kein Fünkchen derselbe historisch, als Bestimmung eines fremden Gemüthes, sich auffassen und mittheilen, sondern wer sie besitzen solle, müsse sie durchaus selber aus sich erzeugen. ”
5. Aunque Fichte se refiera a la Inseparabilidad de ser y pensar, a la de lo Absoluto uno y lo relativo, y no a su separabilidad, el nombre que da al principio es “Separación”; puesto que

al Saber Absoluto antecede lógicamente el “saber real”, esto es, el saber de la conciencia, en el que *ser* y *pensar* son dos modos de negación de lo Absoluto. Aunque el saber se mueve en la esfera de la divisibilidad – la tensión entre los dos puntos de vista –, él tiende a la *Unidad inaccesible e inconcebible entre ambos* . (cf. GA II, 6, 228 s. WL 1801/02)

6. La estructura lógica de la *Doctrina de la Ciencia* revela – si se nos permite la expresión – una *consistencia supra-matemática* en su totalidad. Me refiero a aquello mismo que sostiene Fichte tras hacer la crítica de la *matemática* como una ciencia con pretensiones de evidencia fáctica, no genética, y por consiguiente, tampoco superior a la misma *Doctrina de la Ciencia* , la cual es genética y sólo puede ser refutada por la prueba de una contradicción interna (*innerer Widerspruch*), esto es por medio del descubrimiento de una inconsecuencia o insuficiencia interna. (cf. GA II, 8, 48-50) Ahora bien, esto es – aunque no lo diga nuestro filósofo – lo mismo que la *consistencia matemática* .

El término usado entre los matemáticos alemanes es ‘Widerschpruchfrei’ o ‘Widerschpruchlosigkeit’. De más está agregar que Fichte – tanto como Kant – precede a las escuelas fundadoras de la matemática y no supo en especial del intuicionismo matemático, con el que hubiese tenido más de una coincidencia, ya que esta corriente reconoce y exige que la mente deba crear genéticamente las entidades matemáticas con las cuales labora, sin hacerse problema por la existencia de las mismas fuera de la mente. (Véase H. WEYL , *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft* . München 2000) Tras esta nota – y de acuerdo al carácter supra-matemático de la WL desarrollado en la *Conf. III* de la WL 1804² – podríamos aseverar que existe: o bien una contradicción de términos o bien una falta de aclaración, entre esta *conf.* – y no sólo en ella – y el anuncio (*Ankündigung*) de la misma, en donde Fichte, oponiéndose al conocimiento histórico-fáctico, promete mediante su doctrina de la ciencia “resolver el enigma del mundo y de la conciencia”. (GA II, 8, XLII Introd. del editor a WL 1804²)

7. „Die intellectuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet, (außer, wenn man will, durch den Ausdruck *reine apperception* .“ Unas páginas más adelante Fichte refuerza esta idea: “el yo es originariamente sólo un actuar” „ [D]as Ich ist ursprünglich nur ein Thun” (GA I, 4, 249 ZE). Hacia 1801 la misma aseveración cobra aún mayor alcance: “la razón práctica es la raíz [*Wurzel*] de toda razón”. (GA I, 6, 265 BM)

8. El término utilizado por Fichte en este pasaje es ‘Selbstständigkeit’. Si bien este concepto es traducido generalmente por independencia, autonomía o autosuficiencia, nuestra traducción sigue el criterio de A. Schnell, quien en su artículo: “Le transcendantalisme dans la *Doctrine de la Science de 1804* ” sugiere traducirlo por ‘auto-stance’ para guardar precisa relación entre ‘Selbstständigkeit’ y ‘sustancia’. (cf. ed. cit. 24) Traducir ‘Selbstständigkeit’ por ‘auto-estancia’ es, por cierto, un modo literal de traducir, el cual, sin embargo, explicita

mucho mejor aquello que hace al construccinismo, esto es, al espíritu de la WL: al hecho originario de hacer-se-a-sí-mismo-aquello-de-lo-que- dice , de-lo-que- piensa .

9. Trad. E. Acosta. „Und so ist der Standpunkt der bei Besinnung bleibenden W.-L. durchaus keine Synthesis post factum; sondern eine Synthesis a priori: weder Sonderung noch Einheit findend , sondern beide erzeugend in demselben Schlage.“

10. „Ich construire daher ein durchaus nicht zu Construïrendes, mit dem guten Bewußtsein, daß es nicht zu Es ist für ihn (Fichte) aber unverzichtbar, daß das Leben als das Absolute und als absolutes Prinzip der Philosophie gedacht wird. Es ergibt sich für Fichte die paradoxe Situation: Das Leben läßt sich nicht denken, läßt sich aber zugleich auch nicht überhaupt nicht denken, woraus aber eine Bestimmung des Nicht-Denkbaren durch das Denken resultiert“ construïren ist.“

11.“Es ist für ihn (Fichte) aber unverzichtbar, daß das Leben als das Absolute und als absolutes Prinzip der Philosophie gedacht wird. Es ergibt sich für Fichte die paradoxe Situation: Das Leben läßt sich nicht denken, läßt sich aber zugleich auch nicht überhaupt nicht denken, woraus aber eine Bestimmung des Nicht-Denkbaren durch das Denken resultiert” Ch. ASMUTH, “Sein, Leben oder absolutes Ich” en: F-S 26, 2006: 73.

12. Véase B. BOURGEOIS *L'idéalisme de Fichte*, Paris 1968: 101 y E. CATTIN, “Le néoplatonisme de Fichte”, en: http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Vrin_-_2004_relu.pdf, 291-298.

13. “El razonamiento de Fichte sigue exactamente aquel del Parménides de Platón: si se puede pensar el ser como un objeto o como una totalidad de objetos, si el ser es lo uno, es que nosotros no podemos pensarlo sino a partir de él” (J. DIDIER, “ Comment et jusqu’où le philosophe peut-il s’analyser?” , en: http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Vrin_-_2004_relu.pdf, 12.

14.A través de la mística renana Fichte reactiva los pensamientos de Plotino sobre la *duplicidad del intelecto*, y lo hace “oponiendo la unidad dual del sujeto y del objeto (de la inteligencia y de lo inteligido) en la fórmula ‘yo soy yo’ a la unidad del yo absoluto en la cual toda dualidad es abolida (que es identidad impensable del acto y del hecho, de lo centrífugo y centrípeto, de lo ilimitado y de lo limitado)”. (J-Ch. GODDARD. “Une pensée interrompue”, en : *Fichte, Le Moi et la liberté*. Paris 2000: 89. Sin embargo, ello no servirá para sostener que la WL se convierte en una teoría emanantista.

15. “Per *substantiam* intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.” B. SPINOZA, *Die Ethik*. Lateinisch/Deutsch, Übersetzung von Jakov Stern. Stuttgart 1977: 4.

16. “Tu conciencia de pensar debe contener un pensar efectivo, verdadero y realiter presente, sin que puedas rendir cuenta de ello; por lo tanto, esta conciencia proyecta una verdadera [wahrhafte] realidad, per hiatum, de una inconcebibilidad y de una inexplicabilidad [Unklärbarkeit] absolutas.” (GA II, 8, 218 s. WL-1804²)

17. Cf. W. JANKE , ob. cit. 382.

18. F. H. JACOBI , *Jacobi an Fichte*. En: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke* . Leipzig 1812-1825: 45-99. *Carta a Fichte* . Trad. J. L. Villacañas. Barcelona 1996: 481-535

19. Cf. W. JANKE , ob. cit. 303.

20. Y no solo la WL se diferencia del spinozismo, sino también de los sistemas de Bardilli y Schelling, puesto que lo Absoluto, del que parten estos sistemas, es cualitativamente uno y no sufre cuantificación. Frente esto, y gracias al principio formal de la reflexión, la WL permite *conciliar* la Unidad – la forma misma de lo Absoluto – con la divisibilidad a lo infinito, con la cuantificabilidad, que es la forma de lo relativo y de lo fenomenal. Y de este modo, resuelve el antiguo problema que el romanticismo religioso acababa de renovar con Novalis y Schleiermacher, y para el cual Schelling – en línea con Spinoza – había procurado en vano una solución. (véase X. LÉON. *Fichte et son temps*. Paris 1927. T. II: 367-368.

21. Vaysse destaca justamente que el “error de Spinoza fue el de no proceder a una deducción de la inteligibilidad efectiva a partir del Absoluto, según la mediación de una teoría de la libertad, es decir, también, de la contingencia.” (J.-M. VAYSSE . *Totalité et subjectivité* . Paris 1994: 95)

22. “La especulación hegeliana expone el auto-despliegue racional del *contenido pensado, ontológico* , del hecho o del ser, mientras que la doctrina fichteana de la ciencia describe la génesis racional del *acto pensando fenomenalmente* el hecho o el ser; por esto, en su fondo y en su forma el saber absoluto según Hegel y el saber absoluto manifestado *in specie* por la WL de 1804 – ontología por una parte, y por otra parte fenomenología del ser que se fenomenaliza – casi nada tienen que ver la una con la otra.” (B. BOURGEOIS, “Discurso de apertura”, en: http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Vrin_-_2004_relu.pdf, 2)

23. “Histórico, y [por ende también] lo puramente histórico en cada fenómeno posible, es aquello que únicamente se deja comprender justamente como mero *factum absoluto*, puramente autónomo en su existencia y arrancado de todo lo restante, pero de ningún modo explicar y deducir a partir de un fundamento superior. Metafísico, por el contrario, y [por ende también] el elemento metafísico de cada fenómeno particular, es aquello que se sigue de una ley superior y más general.” (GA I, 9, 188 ASL) Trad. E. Acosta.

24. Es decir, una filosofía en la que la totalidad de mi existencia está comprometida (cf. GA I, 4, 195 EE)

25. Y esto mismo es lo que otorga “superioridad a la génesis fichteana por sobre la génesis spinozista, pues «el Ser es una posición que no puede no ser, que excluya la génesis». Sólo una fenomenología puede ser genética, una ontología no puede serlo. Y esto demuestra un nuevo *hiatus* originario entre el Ser y el fenómeno o ser-ahí”. (B. BOURGEOIS , *L'idéalisme de Fichte* , Paris 1968: 119-120)

26. Hago uso del término matemático, siguiendo el hilo ya presentado en la nota 7. Y en especial por ese carácter que posee el estudio de la Topología, en el que está formalmente permitido, 'estirar', 'encoger', 'retorcer', 'doblar', etc., los objetos pero siempre que se mantenga su unidad (inseparable). Verbigracia: un triángulo es topológicamente lo mismo que una circunferencia, ya que podemos transformar uno en otra de forma continua, sin romper ni pegar. Pero una circunferencia no es lo mismo que un segmento, ya que habría que partirla por algún punto.

27. "Una mera imagen es la Doctrina de la Ciencia, independiente del Ser." (FW X, 319 WL 1812)

28. B. BOURGEOIS, ob. cit. 122

29. J-C. GODDARD. "Une pensée interrompue" ; en: *Fichte, Le Moi et la liberté*. Paris 2000: 89.

30. Nada ingenuo -en su interpretación de toda la obra fichteana- ha sido B. Bourgeois al estructurar su libro, *L'idealisme de Fichte*, bajo dos bloques: 1. "El idealismo de Fichte y la Vida", 2. "La vida de el Idealismo fichteano".

RESÚMENES

In this paper I explore the systematic place and function of the expression "Scheinlehre" (Doctrine of the Appearance) in Fichte's philosophy. Given that this expression is to be found for the first time in the Doctrine of Knowledge of 1804, where Fichte identifies it with "Erscheinungslehre" (Doctrine of the phenomenon) and "Phänomenologie" (Phenomenology), I focus on the version of 1804 of Fichte's philosophy. The thesis of my paper is that the Doctrine of Knowledge of 1804 plays with the idea of conceiving the real appearance of the absolute (ideal) unity of reason. This thesis encompasses three questions: the motif of the One, the motif of the phenomenon and the motif of the genetic construction of the problem (the truth).

ÍNDICE

Keywords: Kant, Spinoza, WL 1804, scheinlehre, appearance

AUTOR

FRANCISCO ANTUÑA

Río Cuarto, Argentina

El derecho de coacción como garantía del equilibrio del derecho

Héctor Arrese Igor

Introducción

- 1 Fichte defendió la Revolución Francesa en sus escritos anónimos *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793) y *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa* (1794). En estos textos abogó por un Estado que garantice a los ciudadanos las condiciones para el desarrollo de la moralidad, entendida como una forma de auto-legislación. Entre estas condiciones se cuentan la libertad de conciencia y de expresión, indispensables para intercambiar argumentos y dar razones de los motivos que cada uno tiene para actuar. Luego, sin embargo, durante sus años en Jena en los que emprendió la tarea de concebir una filosofía del derecho dentro del sistema de su filosofía, la doctrina de la ciencia, Fichte debió enfrentar el desafío de diseñar un Estado en el que puedan vivir también aquellos individuos cuyo interés no sea el de contribuir al progreso moral de la humanidad.
- 2 La concepción de un tal estado es, sin duda alguna, uno de los problemas principales en su *Fundamento del derecho natural* (GNR). ¹ En este texto Fichte revisa los presupuestos de sus primeros escritos

e intenta elaborar una teoría del derecho que sea independiente de la ética. Para ello recurre al supuesto motivacional del egoísmo universal, que implica la concentración de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo en este último, a fin de concebir un poder tal, cuya realidad efectiva (*Wirklichkeit*) pueda evitar que cada ciudadano persiga su interés particular y, de este modo, atente contra la estabilidad de la comunidad política. Por consiguiente ya casi no queda lugar en la idea fichteana del Estado para el ejercicio de la soberanía popular, lo cual significa un claro alejamiento respecto de los ideales de la Revolución Francesa, con los que Fichte había simpatizado en un primer momento a comienzos de la misma.

- 3 Se ha discutido mucho el recurso de Fichte al supuesto del egoísmo universal, criticado especialmente por Hegel en su trabajo sobre el derecho natural de 1802/03. ² Pero la idea de Estado que Fichte propone en su GNR no puede comprenderse cabalmente, si no se atiende a su fundamentación del derecho de coacción, dado que la idea misma de comunidad legal gira en torno a este eje. En este trabajo me propongo reconstruir la argumentación esgrimida por Fichte para determinar las ideas de un equilibrio del derecho y de un derecho de coacción, entendiendo éste como una mediación indispensable de aquél. De este modo intento hacer un aporte para la comprensión de un texto que ocupa un lugar estratégico en la filosofía política de Fichte.

Deducción del concepto de equilibrio del derecho (*Gleichgewicht des Rechts*)

- 4 Fichte comienza su argumentación en torno a la idea de Estado tomando en consideración la estructura misma del derecho de coacción, porque es el eje del diseño institucional que tiene en

mente. La primera cuestión a resolver para fundamentar el derecho de coacción es, por consiguiente, determinar cuándo se ha producido una transgresión al principio del derecho.

5 Si un determinado uso de la libertad es ilegal, entonces debe haber un uso legal de la misma respecto del cual la persona se ha apartado. Es decir, debe haber ciertos límites para establecer el uso legal de la libertad, los cuales deben estar determinados por el principio del derecho. El principio del derecho prescribe una delimitación mutua de esferas iguales de libertad entre las personas o, en palabras de Fichte, un “equilibrio del derecho”. (GA I, 3, 410 GNR) La pregunta aquí es, entonces, qué cantidad de libertad corresponde a cada individuo según el principio del derecho. El problema de la cantidad de libertad que cada individuo debe permitirse y permitir al otro tiene sentido sólo si, por un lado, el individuo tiene experiencia de un otro como de un ser que existe realmente fuera de él y limita su propia libertad a través del reconocimiento de la posibilidad de la libertad de ese otro, y, por otro lado, si ese otro limita su libertad del mismo modo.

6 Esta cuestión no podría plantearse, por consiguiente, si se partiera de un sujeto que existe solo y aislado de los demás:

“Si, como sucede en la deducción del derecho originario, se piensa una persona [como existiendo] aislada en el mundo sensible, entonces tiene [esta persona], en tanto y en cuanto no conozca a ninguna persona fuera de ella, el derecho de extender su libertad tanto como pueda y quiera, y, si le place, de tomar en posesión para sí todo el mundo sensible. Su [sc. de esta persona] derecho es infinito en su efectividad real (suponiendo que el derecho originario pueda ser un derecho *efectivamente real*), pues la condición, bajo la cual el mismo tendría que ser limitado, caduca.” (GA I, 3, 412 GNR)³

7 Ahora bien, la persona aparece en primer lugar en su representación sensible en un cuerpo articulado. El cuerpo de la otra persona ocupa un lugar en el espacio y limita los movimientos de mi persona, al menos en la medida en que mi cuerpo no puede ocupar el

lugar que ocupa el cuerpo de la otra persona sin ejercer violencia contra él. Si la otra persona aparece por medio de su cuerpo articulado, entonces la primera deberá limitar los movimientos de su cuerpo para posibilitar a su vez los movimientos del cuerpo de la otra persona. Cada uno podrá limitar la libertad de su cuerpo sólo si el otro también lo hace.

- 8 En un primer momento, en el que nadie ha limitado aún su libertad, cada persona está necesariamente en un estado de incertidumbre respecto de la intención de las demás de respetar o no la libertad de los demás. Todas las personas carecen, entonces, en realidad de la información relevante para establecer una relación jurídica. Aun en el caso de que uno supiera que el otro está dispuesto a respetar su derecho originario y decidiera, en consecuencia, permitir que esa otra persona ejerza su influencia sobre aquellos objetos dados en el mundo sensible que en cada caso necesite para realizar sus fines, ninguno podría decidir cuáles de estos objetos deberían ser dejados al arbitrio del otro, dado que nadie estaría en condiciones de saber cuáles son los fines que el otro se propone realizar. Los fines de cada persona sólo se dan en la conciencia de cada uno y, por esto, no se dejan exteriorizar en su totalidad por medio del cuerpo del individuo en cuestión. (cf. GA I, 3, 413-414 GNR)
- 9 En este estado de incertidumbre nadie puede saber cuáles objetos son propiedad de cada uno. Es imposible estar seguro de si los objetos, que uno ha tomado en propiedad antes del surgimiento del conflicto que se busca dirimir, le pertenecen realmente a uno o si le corresponden a algún otro. Pues puede haber ocurrido que el otro haya decidido también poseer los mismos objetos. En tal caso no puede resolverse el conflicto entre ambas pretensiones de propiedad, ya que falta esta información relevante. Si alguna de las personas supiera con certeza que el otro se ha apropiado antes de los

objetos, este conocimiento no serviría para resolver la cuestión, dado que este conocimiento se da en el foro interno de cada individuo, esto es, en el ámbito absolutamente subjetivo de la conciencia individual, y, por esto mismo, es incomunicable e imposible de verificar objetivamente. Dependería, entonces, de la conciencia moral de cada individuo aceptar o no que los objetos que se quiere poseer ya pertenecen a un otro.

- 10 Lo mismo ocurrirá con los objetos que cada persona decida poseer a partir del momento en que ambas han entrado en relación intersubjetiva. Aun cuando las personas tengan la mejor voluntad de respetar la propiedad de la otra, no podrían decidir qué fines se ha propuesto la otra y qué objetos decidió utilizar para llevarlos a cabo. Es indispensable que esta información se exteriorice de alguna manera. En caso contrario, debería dejarse la solución de las pretensiones conflictivas librada al azar, esperando que ninguna persona desee o necesite los objetos que posee la otra. Pero incluso si se diera esta armonía casual, ella no garantizaría que se respete el principio del derecho y que la comunidad legal sea estable.
- 11 La incertidumbre e ignorancia de cada persona respecto de los fines que persigue la otra deben ser superadas porque, en caso contrario, la única opción que queda es la lucha de fuerzas entre las personas, lo que significa la muerte de toda relación legal. (cf. GA I, 3, 414-415 GNR) Por eso cada persona puede, a fin de formar una comunidad legal, obligar a la otra a declarar su posesión. Esto es, cada persona puede ser coaccionada para que diga expresamente qué parte del mundo sensible quiere poseer exclusivamente para llevar a cabo sus fines. Únicamente bajo esta condición es posible una relación intersubjetiva de acuerdo con el principio del derecho. ⁴
- 12 Pero, si ambas personas declararan su voluntad de poseer el mismo objeto, esto no alcanzaría para resolver las pretensiones conflictivas,

porque entonces ambas personas tendrían el mismo derecho. Este conflicto podría eventualmente solucionarse por medio de una negociación amigable, pero este camino no garantiza necesariamente que se llegue al equilibrio del derecho. Si una de las partes no quisiera ceder el objeto que pretende en favor de la otra, no podría ser coaccionada a ello, toda vez que todavía no se ha constituido una voluntad común.

- 13 Esto es, con la mera declaración de la voluntad de posesión quedan establecidas dos voluntades particulares, una frente a la otra, pero todavía no se ha constituido una voluntad que las unifique y que permita decidir el conflicto. (GA, I, 3, 416 GNR) Por eso, en caso de que no se llegue a un acuerdo voluntario, restará sólo la guerra entre las partes por la posesión del objeto. Por lo tanto, ambas partes deben delegar en un tercero la decisión respecto de las pretensiones conflictivas. Este acto supone que ambas partes deciden también abandonar el uso de la fuerza física y permitírsele sólo a este tercero. El tercero designado deberá no sólo resolver el litigio, sino también garantizar que su decisión será respetada y aplicada de modo estable en el futuro. Es decir, el tercero tendrá el poder de coacción sobre ambas partes a fin de cumplir con su rol de modo eficaz.

“Puesto que una tal guerra es, como toda guerra, ilegítima, para que [esta guerra] no se origine, tendrían que encargar a un tercero la resolución de su disputa [sc. la de las partes], cederle sin condicionamientos el derecho que ellos originariamente poseen a juzgar sobre el caso presente y la garantía de su resolución para el futuro. Por lo tanto [tendrían que] someter a él [sc. el tercero] su derecho a juzgar y su poder físico”. (GA I, 3, 416-417 GNR)⁵

- 14 Él puede ejecutar la voluntad común a ambas, porque su voluntad particular no está involucrada en el conflicto.
- 15 Fichte denomina a esta instancia *res publica o gemeines Wesen*. (cf. GA I, 3, 417 GNR) La constitución de una voluntad común implica algo más que la mera declaración de la voluntad de posesión. La

condición de la voluntad común es el reconocimiento recíproco del derecho de propiedad exclusiva de determinados objetos. ⁶ Sólo el tercero designado puede reconocer su propiedad a cada una de las partes en conflicto. Cada persona debe excluirse a sí misma de la posesión del objeto, cuya propiedad reconoce al otro. Es decir, la propiedad tiene sentido sólo si la persona, a la par que se atribuye a sí misma una determinada cantidad de objetos del mundo sensible, renuncia a otra cantidad determinada. Si no lo hiciera, y pretendiera un derecho ilimitado a todos los objetos del mundo sensible, no podría coexistir en comunidad con otras personas.

- 16 La propiedad de la persona se determina por oposición a la de la otra, pero no por oposición a la propiedad de ella misma, porque esto sería absurdo. La persona no podría disputarse a sí misma la posesión de un objeto en el mundo sensible, porque se constituye como persona al entrar en la comunidad legal. Esto último es posible sólo si decide realizar sus fines en el mundo sensible por medio de la posesión exclusiva de determinados objetos. Por lo tanto ninguna persona puede aceptar ser desposeída de los objetos que necesariamente debe querer. La relación de determinación recíproca de la propiedad es en realidad un elemento constitutivo del proceso mismo de individuación. Según el § 4 del GNR, el individuo se constituye como tal en la medida en que se contrapone a otros individuos y en el mismo acto se atribuye a sí mismo la autoría de sus acciones. Del mismo modo, la posesión (*Besitz*) deviene propiedad (*Eigentum*) en la medida en que es individuada, esto es, en que es distinguida de la propiedad de las otras personas por contraposición:

“Toda propiedad se funda en el reconocimiento recíproco y éste está condicionado por [una] declaración recíproca.” (GA, I, 3, 417, GNR) ⁷

- 17 Como se dijo más arriba, la propiedad de la persona está garantizada en la medida en que los demás la reconocen y respetan. Por medio de la voluntad común que se expresa en el Estado, cada persona

reconoce la propiedad de las demás. Pero queda aún otro factor que puede poner en peligro a la propiedad. Se trata de la amenaza de los ciudadanos de los demás Estados, que pueden esgrimir pretensiones conflictivas con respecto a la posesión de los objetos de los ciudadanos del primer Estado. De hecho la propiedad exclusiva de objetos del mundo sensible suele estar protegida dentro de los límites del propio Estado. Sin embargo, estas fronteras están en peligro siempre por la posibilidad de invasiones de los demás Estados o de guerras, o por el mero trato comercial que implica la posibilidad de que algunas cosas se puedan o se deban comprar o vender, etc.

- 18 Fichte encara este problema despejando en primer lugar la objeción de la invasión o la guerra por parte de otro Estado. No puede pensarse una comunidad legal si los individuos no respetan mutuamente sus esferas de acción, lo que excluye toda relación violenta, que tenga como finalidad el sometimiento o el exterminio del otro. Por lo tanto, desde el momento en que un Estado declara la guerra o invade otro, se trata de una relación que está fuera de todo estado de derecho. Sólo resta la lucha ciega de fuerzas entre los Estados, y carece de sentido intentar regular jurídicamente una guerra de este tipo.
- 19 El problema puede enfocarse mejor si se analiza el modo en que actúan los Estados cuando están en relaciones pacíficas. Aquí Fichte retoma su teoría del reconocimiento, desarrollada en los primeros párrafos del GNR y en especial en los §§ 3 y 4. Fichte sostiene, en el § 3 del GNR, que una persona reconoce a otra como tal no en virtud de un determinado concepto que tenga de la otra persona o de algún tipo de declaración verbal que haga, sino antes bien a partir de la constatación de que esa persona actúa respetando su esfera de acción libre. (cf. GA I, 3, 345 ss. y 356 GNR) De este modo, la persona está dándole a entender a la otra que considera que es un ser

racional y que la exhorta a realizar una acción libre, en tanto que producto de su causalidad en el mundo sensible. (cf. GA I, 3, 340-348 GNR) Fichte traza una analogía con el reconocimiento de la propiedad de los ciudadanos de un Estado por los ciudadanos de otro Estado.

20 Desde el momento en que un Estado no está en guerra con otro Estado, está reconociendo a este último como un igual, por lo cual no intentará someterlo o invadirlo. Esto significa que este Estado le está dando a entender al otro que lo considera como un Estado capaz de soberanía y de autodeterminación. Por lo tanto, se compromete a respetar la propiedad de los ciudadanos del otro Estado, porque la función de este último consiste en garantizar los bienes y libertades que sus habitantes necesitan para actuar en el mundo sensible.

21 Esto se ve más claro si se considera el siguiente ejemplo dado por Fichte. Si un ciudadano llega al Estado en el que uno vive y declara no reconocer la propiedad de uno, robando un objeto que uno se ha apropiado exclusivamente para realizar sus fines, entonces este extranjero entrará necesariamente en contradicción consigo mismo, por las siguientes razones: en primer lugar, si este extranjero proviene de un Estado vecino y este Estado no está en guerra con el Estado de uno, en la medida en que este extranjero ha hecho uso de los objetos pertenecientes a la órbita de su Estado, ha reconocido a la voluntad común de este Estado vecino, esto es, ha reconocido también la propiedad de sus conciudadanos; en segundo lugar, también ha reconocido la propiedad mía y la de todos mis conciudadanos, porque ha reconocido la autoridad de la voluntad común que constituye su Estado, y esta ha reconocido la propiedad del Estado al que yo pertenezco (cf. GA I, 3, 418 GNR). Se trata de una especie de relación transitiva, que podría exponerse como sigue: si el ciudadano A ha reconocido la autoridad del Estado B, y este ha

reconocido la del Estado C, entonces el ciudadano A también ha reconocido al Estado C. Lo mismo ocurriría si se tratara de un extranjero que llega a nuestro Estado desde un Estado muy lejano, que no tiene absolutamente ninguna relación con el nuestro, por lo cual no podemos decir que haya reconocido la propiedad de nuestros conciudadanos. Este extranjero ha recorrido necesariamente, para llegar a nuestro Estado, todos los Estados intermedios e incluso los mismos Estados vecinos, que han reconocido la propiedad de nuestro Estado. Pero ha debido entonces hacer uso de objetos o privilegios (por ejemplo los caminos) propios de estos Estados, los cuales sí reconocen nuestra propiedad. Por lo tanto, ha reconocido la propiedad de estos Estados e, indirectamente y de modo transitivo, la de nuestro Estado. 8

- 22 Lo razonado hasta aquí se aplica a la propiedad reconocida recíprocamente por determinadas personas, esto es, a objetos del mundo sensible cuya apropiación exclusiva ha sido aceptada por los demás. Pero sigue siendo problemática la propiedad de los objetos que no han sido determinados por este contrato, que puede ser entendida como la propiedad de nadie (*eine herrenlose Sache, res neutrius*, cf. GA I, 3, 419) Este objeto, cuya propiedad nadie ha pretendido hasta ahora, puede ser poseído por un tercero, que no forme parte de la comunidad legal. Este caso quedaría totalmente fuera de la relación legal de propiedad y no constituiría, propiamente hablando, un problema.
- 23 Sin embargo, el intento de apropiación de esta *herrenlose Sache* por parte de alguno o de los miembros de esta comunidad, que ha reconocido la propiedad hasta el presente de los objetos ya distribuidos, pondría efectivamente en peligro la comunidad legal, hasta ahora establecida. Supongamos, pues, que una de las personas quisiera poseer uno de estos objetos que no han sido tomados en

cuenta en el contrato de propiedad hasta el presente y que, por lo tanto, no son propiedad de nadie. Si otra persona pretendiera lo mismo, nos encontraríamos frente al mismo problema que había sido ya resuelto, porque cada persona expresaría la voluntad de poseer el mismo objeto, con el agravante de que a partir de lo ya acordado no podríamos dirimir este nuevo conflicto. Debería volver a recurrirse a la declaración y al reconocimiento subsiguiente cada vez, lo que quitaría estabilidad a la relación legal y postergaría permanentemente el problema de una regulación definitiva de la propiedad.

- 24 De este modo, estaría en peligro la comunidad legal misma, precariamente establecida con el primer reconocimiento de la propiedad entre los individuos, ya que no podría evitar el enfrentamiento de unos contra otros como medio para solucionar el conflicto. Por esta razón debe ampliarse la teoría de la propiedad desarrollada hasta aquí y tratar el problema no sólo del primer reconocimiento de la propiedad de las personas al momento del establecimiento de la comunidad legal, sino también el del reconocimiento de la propiedad de los demás en el futuro.
- 25 De lo que se trata, entonces, es del establecimiento de un mecanismo para resolver a futuro la apropiación de los objetos que han quedado indeterminados hasta ahora. Para resolver esta cuestión es necesario utilizar herramientas conceptuales nuevas. No se puede recurrir al derecho a la apropiación primera en el tiempo, esto es, al criterio, según el cual quien ha tomado el objeto antes que todos los demás es su propietario legítimo. Pues si un sujeto declara que ha poseído el objeto en primer lugar y el otro sujeto afirma lo mismo, no hay manera de resolver intersubjetivamente este conflicto, ya que la declaración de uno vale tanto como la del otro. Para llegar al reconocimiento intersubjetivo de la propiedad en

litigio no debe tener lugar primero la declaración de la propiedad y luego su toma efectiva de posesión, sino que más bien ambas deben ocurrir simultáneamente.

- 26 Por lo tanto, cuando un individuo conoce el objeto, debe simultáneamente poder comprender que este pertenece a un sujeto en particular. Para que se dé esta simultaneidad el objeto debe estar acompañado de una determinada marca identificadora que lo remita a su poseedor. Esta marca debe ser convenida de antemano por los sujetos, de modo tal que se evite toda discusión respecto de quién ha tomado el objeto en primer lugar. Un ejemplo de Fichte puede ilustrar esto claramente: si las personas se distribuyen parcelas de tierra y convienen que todo lo que crezca en ellas le pertenecerá a su propietario, resolverán así las pretensiones de propiedad a futuro simplemente con cercar el terreno. Esto es, con sólo conocer la ubicación del objeto en cuestión. Por ejemplo: se podrá determinar que tal o cual vegetal creció en el terreno adjudicado a cierta persona y que, de acuerdo con lo convenido, pertenece a ésta. De este modo, se asegura un criterio que dota de estabilidad a la propiedad de los miembros de la comunidad legal, sin tener que recurrir a la declaración y al reconocimiento en cada caso. (cf. GA, I, 3, 421 GNR)
- 27 Dado que lo fundado no puede ir más allá de su fundamento y que la declaración de posesión es el fundamento de la propiedad, si una persona declara el abandono de la propiedad (*derelictio domini*) de algún objeto en particular, se considerará que este objeto determinado ya no es más suyo. De no mediar esta declaración, se considerará que la persona sigue en posesión del objeto. Pero puede ocurrir que el propietario descuide los signos que identifican al objeto de su posesión y que estos terminen desapareciendo o volviéndose irreconocibles (por ejemplo que no mantenga su campo

alambrado). Siguiendo el principio fichteano de que lo fundado no puede ir más allá de su fundamento, en este caso se considera a la propiedad como abandonada, toda vez que la posesión se determina por los signos que la indican. De lo cual se sigue que:

“El signo no es, por lo tanto, nunca algo superfluo, sino el fundamento necesariamente permanente del derecho; y si el propietario lo retira o deja que se arruine hasta desaparecer, debe ser, entonces, considerado como ⁹ un propietario que ha abandonado su derecho de propiedad.” (GA I, 3, 422, GNR)

- 28 El equilibrio del derecho consiste en la determinación de esferas iguales de acción para todas las personas afectadas. Como toda determinación, requiere de realidad y concreción, lo que en este caso se logra gracias al mutuo reconocimiento de la propiedad según los mecanismos analizados más arriba. De este modo, se despeja la incertidumbre respecto de la propiedad de los objetos en disputa y puede garantizarse un derecho real a una cantidad de objetos del mundo sensible para cada persona. Así se ha dado el paso desde el mero conocimiento del otro como un ser racional hasta la aplicación completa del principio del derecho a cada caso en particular por medio del contrato de propiedad.

El derecho de coacción

- 29 Ahora bien, la demostración del equilibrio del derecho permanece incompleta, dado que falta determinar su condición de posibilidad. Esto es, no basta con que las personas acuerden la mutua determinación de sus derechos de propiedad, tanto en lo atinente a las pretensiones conflictivas presentes como a las que surjan a futuro. Si el contrato de propiedad debe tener validez para todo el futuro, debe presuponerse una condición fundamental como dada de antemano, consistente en que los sujetos se sometan de hecho a la ley jurídica siempre y sin excepciones. (cf. GA I, 3, 423-424, GNR) En

caso contrario, la comunidad legal no tendría la estabilidad y la permanencia que su concepto exige. Pero esta condición, que se da por supuesta, en realidad debe ser demostrada. Por esto debemos ocuparnos, en lo que sigue, de este problema a fin de completar la fundamentación del equilibrio del derecho.

- 30 La condición del cumplimiento efectivo y estable del derecho de propiedad es entonces que los contratantes cumplan la ley sin excepciones. Pero además es necesario que cada uno pueda saber que el otro ha tomado como fin de sus acciones el cumplimiento de la ley. Si consideramos la motivación de las personas a la hora de reconocerse mutuamente la propiedad, puede ocurrir que no pacten en pro de la convivencia legal misma, sino más bien motivadas por el miedo a ser despojadas por la otra persona. Pero este móvil no otorgaría estabilidad a la relación legal, dado que podría ocurrir que, una vez que reine la paz entre los contratantes y cada uno tenga su propiedad garantizada, uno de los dos crea que el otro está en situación de debilidad y decida entonces quebrar el pacto y atacarlo.

10

- 31 Toda vez que las personas no tienen manera de saber si la otra cumplirá o no con lo pactado, tampoco tienen la obligación de someterse a la ley, porque no pueden poner en riesgo su libertad en virtud de su derecho originario e inalienable a actuar libremente en el mundo sensible. Ahora bien, parecería que cada contratante debería confiar en la buena fe del otro a fin de prever el cumplimiento futuro de lo acordado. Este es el sentido de la fórmula de Fichte:

“La posibilidad de la relación de derecho entre personas en el ámbito del derecho natural está condicionada por la confianza y fe recíproca.” (GA I, 3, 424, GNR) ¹¹

- 32 Pero la confianza y la buena fe caen fuera del ámbito del derecho externo, porque pertenecen al foro interno de la persona, es decir, al

ámbito de su conciencia moral. Esto es, nadie puede ser obligado a tener determinado sentimiento o pensamiento, porque sólo la persona misma tiene acceso a la privacidad de su propia conciencia. Por estas razones, no puede establecerse todavía el derecho de propiedad y no se puede concretizar la comunidad legal. En este contexto, los individuos están justificados al entablar una lucha a muerte entre sí por los objetos del mundo sensible que necesitan apropiarse para la consecución de sus fines, o sólo pueden esperar que los otros lo hagan y colocarse así en una actitud defensiva. Por lo tanto, reina aquí la desconfianza mutua entre los miembros de la comunidad legal.

- 33 Fichte invoca entonces la distinción entre el derecho y la moral, según la cual el recurso a la moral es insuficiente para dar estabilidad a la relación legal. Por lo tanto, debe diseñarse un sistema legal que no fundamente su estabilidad en la confianza en la buena disposición de las personas a cumplir con la ley. Fichte considera que la confianza y la buena fe (*Treue und Glauben*) son muy frágiles e inestables, dado que suponen una voluntad inquebrantable en el cumplimiento de la ley, que difícilmente pueda esperarse tanto de nosotros cuanto de los demás. Aunque reinaran la buena fe y la confianza, basta con una sola transgresión del contrato de propiedad por parte de alguna de las personas, para que la confianza mutua se pierda irremediablemente. La otra persona tomará precauciones para defenderse en caso de volver a sufrir un atentado contra su propiedad por parte de la otra, y ésta se verá obligada a hacer también lo propio. Con esto, la mutua desconfianza generará una escalada simétrica de violencia y una hostilidad creciente, que posiblemente termine en un enfrentamiento de todos contra todos.

34 Pero cada miembro de la comunidad legal no está interesado necesariamente en que el otro desarrolle las disposiciones morales de la buena fe y la confianza, sino sólo en que se comporte *como si* tuviera una voluntad firme e inquebrantable de cumplir con la ley, aunque de hecho no la tenga. Esto es, cada uno espera del otro simplemente que cumpla la ley sin hacer excepciones. Como consecuencia, la moralidad queda relegada al foro interno de la conciencia, y no puede ser objeto del derecho, que se ocupa sólo del efecto del obrar de las personas en el mundo sensible. Dicho de otro modo:

“Todo individuo tiene solamente derecho a exigir la legalidad [en las acciones] del otro, de ningún modo que éste actúe moralmente” (GA I, 3, 425, GNR) ¹³

35 El dispositivo destinado a coaccionar a las personas para garantizar que cumplan con la ley debe dirigirse a su voluntad misma, a fin de forzarla a que se autodetermine a querer los fines que estén de acuerdo con la ley, tanto en el caso de que tenga una buena como una mala voluntad. Fichte descarta de plano la necesidad de idear un mecanismo coactivo para actuar sobre una voluntad buena, porque esta consiste justamente en querer la ley por sí misma. La voluntad buena hace suyo el deber de cumplir con la ley y, por eso, no debe ser determinada en orden a querer este principio. (cf. GA I, 3, 426)

36 El punto de partida para esta teoría es más bien aquella voluntad que no quiere cumplir con la ley. Fichte idea un dispositivo ordenado a la coacción de la voluntad mala, esto es, de aquella que atenta intencionadamente contra el derecho, procurando apropiarse de la libertad y los objetos que le pertenecen al otro. El razonamiento jurídico prohíbe suponer que, quien tiene una voluntad mala, puede llegar a regenerarse moralmente. Por lo tanto, el dispositivo legal debe ser construido de modo tal que se logre que, cada vez que la voluntad busque un fin ilegal, se produzca el efecto exactamente

contrario. Si la voluntad mala desea un efecto pero siempre resulta el contrario, luego de un tiempo dejará de buscar el fin nocivo. ¹⁴ Dicho de otro modo, se anulará a sí misma en cuanto voluntad mala.

“Toda voluntad que se oponga al derecho devendría el fundamento de su propia aniquilación, así como la voluntad sin más es el último fundamento de sí misma” (GA, I, 3, 426, GNR) ¹⁵

37 La propuesta de Fichte consiste entonces en que la ley esté estructurada de modo tal que, si la voluntad individual del criminal persigue incrementar su propiedad a costa de los demás, finalmente pierda toda su propiedad a causa de su mismo delito. Por lo tanto, el delincuente deberá calcular las consecuencias de su acción desde su autointerés, y concluirá que la realización del crimen le traerá más desventajas que ventajas. De este modo, el ciudadano cumplirá con la ley y contribuirá con el bien común por mero egoísmo racional. Pero sólo una ley, una determinación conforme a reglas, puede modificar a una voluntad mala de modo permanente. Por esta razón Fichte propone el derecho de coacción.

“Así pues, si pudiera ser ejecutado un dispositivo, que funcione con necesidad mecánica, por medio del cual resultara de cada acción ilícita lo contrario de su objetivo, la voluntad sería, entonces, constreñida – por medio de un tal dispositivo – a querer solo aquello conforme a derecho. Al ser conducida la voluntad mala y que codicia bienes ajenos justamente por medio de su codicia no conforme a derecho hacia este mismo objetivo, la seguridad sería, por medio de este dispositivo, reestablecida, luego de que la confianza y la buena fe [entre las partes] se haya perdido, y la buena voluntad se volvería prescindible [como condición] para la realización externa del derecho. Un dispositivo como el descrito significa una ley de coacción.” (GA, I, 3, 427, GNR) ¹⁶

El problema de la implementación del derecho de coacción

38 Ambos contratantes acuerdan garantizarse recíprocamente la seguridad de su propiedad pero, a falta de la buena fe y la confianza

en el otro, deben acordar también que el posible agresor sea sometido al derecho de coacción. Cada persona acordará necesariamente la aplicación del derecho de coacción, dado que quien quiere el fin quiere los medios necesarios para ello, y este derecho es el único modo de garantizar la conservación de la propiedad, según lo argumentado en el § 14 del GNR y explicado en el punto anterior del presente trabajo. Es decir, cada persona consentirá en que se ejerza una fuerza tal sobre el agresor que, a causa de la acción por medio de la cual busca conservar e incrementar su propiedad, este derecho resulte lesionado de igual modo.

- 39 Debe tratarse de una fuerza o potencia que el agresor no pueda resistir y que se aplique sobre él inevitablemente, para que el agresor cuente con ella cuando planifique su delito. De acuerdo con este mecanismo, la voluntad del agresor, ya se trate de un agresor intencional o de uno negligente, será determinada en orden al fin de respetar la propiedad de cada contratante. La potencia que se aplica sobre al agresor resulta de la voluntad común a los contratantes y, por lo tanto, no es una mera fuerza mecánica, sino más bien una fuerza determinada según un concepto elaborado por todos los contratantes, esto es, un concepto fruto de su libertad. Se trata del concepto de los límites que cada contratante debe poner a su libertad, a fin de garantizar la libertad de los demás. En cuanto a la composición de esta fuerza, resulta de la unión de la potencia de los contratantes en una sola, por lo cual es siempre más potente que la fuerza de cada contratante tomada por separado.
- 40 Los contratantes deberán resolver otro problema fundamental, para poder aplicar el derecho de coacción, que es el de la designación del depositario de este poder superior al de los demás (*Übermacht*). En primer lugar, el contrato no puede distribuir el poder entre los

individuos de modo tal, que ambos tengan la misma fuerza después de cometida la transgresión. Veamos qué ocurriría si el agresor tuviera el mismo poder que antes de la agresión. En este caso, el agresor podría aplicar la coacción contra sí mismo, a fin de determinar su voluntad. Se trataría de un contrato contradictorio y, por lo tanto, nulo, dado que, si el agresor se resistiera a la acción transgresora, entonces ésta nunca tendría lugar. Lo cual significa que la aplicación de un derecho de coacción carecería de sentido.

- 41 Entonces el contrato podría contener una cláusula que dijera que todas las personas pueden aplicar la coacción sobre el posible agresor, pero que el agresor no debe nunca ofrecer resistencia a esta coacción. Pero esto tampoco sería coherente, toda vez que la necesidad de la coacción de una voluntad surge de su falta de conformidad con la ley. Si esta voluntad no ofreciera resistencia alguna a la misma, entonces estaría determinada conforme a la ley, lo cual volvería inútil la aplicación de la coacción sobre ella. (cf. GA, I, 3, 430 GNR) Si se atribuyera a las dos personas la misma fuerza para coaccionar, independientemente de quién fuera la agresora, entonces la persona agredida debería confiar y ponerse en las manos de quien la ha atacado, lo cual no puede pedírsele, toda vez que ya ha perdido la confianza en él.
- 42 Ambas personas podrían acordar entonces entregar todo el poder en manos del agredido, para hacer justicia al agresor. Si cada uno consiente en entregar toda su libertad en manos de aquél a quien ofenda, entonces se abstendría de agredirlo. Sin embargo, esta solución también es contradictoria. Si el agresor dejara su libertad en manos del agredido, no tendría garantía alguna de que la víctima use este poder excesivo que le ha sido confiado para, a su vez, atentar también contra la libertad y la propiedad del agresor que es castigado. Si se intenta contrarrestar esta consecuencia por medio de

un mecanismo que permita al agresor juzgar el modo en que el agredido lo coacciona, esto conllevaría que el agredido se ponga en manos del agresor.

43 Esto es, el agredido debería confiar en el buen juicio del agresor, y partir de su buena fe. Pero no pueden recuperarse la confianza y la buena fe luego de la agresión sufrida, según el §14 (GA I, 3, 425, GNR). Por lo tanto, las personas se obligarían mutuamente a hacer algo que escape a sus posibilidades, lo cual es contradictorio. No puede acordarse, entonces, que el agredido y el agresor conserven el mismo poder que tenían antes del quiebre del contrato por parte de uno de los dos. Más bien parecería que debe otorgarse más poder al agredido que al agresor, toda vez que el mecanismo de coacción consiste en que el agresor pierda la seguridad de su propiedad como consecuencia de sus actos. Pero Fichte rechaza esta posibilidad, argumentando que el agredido podría utilizar el poder superior que se ha puesto en sus manos para transgredir la ley. Entonces la facultad de coaccionar debe ser delegada en alguien que no sea ni el agresor ni el agredido, es decir, en un tercero. ¹⁷

44 A fin de que el contrato de propiedad sea efectivo, los contratantes deben unificar su voluntad según el contenido del derecho de coacción y delegar toda su fuerza en un tercero, que garantizará la imparcialidad en la aplicación del derecho. ¹⁸ Este tipo de organización, que Fichte denomina *res publica*, permite la realización estable de la comunidad jurídica. El derecho natural a la causalidad libre en el mundo sensible está atado al establecimiento de un determinado derecho positivo en el seno de una *res publica*. La teoría del derecho natural entonces no puede ser pensada sin el diseño institucional de un Estado justo y efectivo. En caso contrario, el derecho natural no sería más que una mera abstracción vacía y sin

anclaje alguno en la realidad. El supuesto motivacional del egoísmo universal es la garantía de la estabilidad de la comunidad legal.

- 45 A partir de aquí Fichte desarrolla una teoría del contrato social, del derecho de propiedad, del justo castigo, del matrimonio y del problema de la guerra. Tanto en el GNR como en el *Estado comercial cerrado* (1800) Fichte sostiene que el Estado debe planificar centralmente la economía, tanto la producción como la distribución de mercancías, para permitir a los ciudadanos que vivan de su trabajo. Esta propuesta, que ha ejercido influencia sobre el socialismo,¹⁹ puede ser interpretada adecuadamente sólo si se tiene en cuenta la idea del equilibrio del derecho y la necesidad de un derecho de coacción, tal como se las ha desarrollado en este trabajo. Ha sido mi intención hacer un aporte en esta dirección.
-

NOTAS

1. Las traducciones de los pasajes citados de este texto en el presente trabajo son de E. Acosta.
2. G. W. F. Hegel „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“; en: *Kritisches Journal der Philosophie*, II, 2, (Noviembre/Diciembre, 1802), y II, 3 (Mayo/junio ,1803).
3. “Wenn, wie es bei Deduction des Urrechts geschieht, eine Person in der Sinnenwelt isolirt gedacht wird, so hat sie so lange, als sie keine Person ausser ihr kennt, das Recht, ihre Freiheit so weit auszudehnen, als sie kann und will, und, wenn es ihr beliebt, die ganze Sinnenwelt für sich in Besitz zu nehmen. Ihr Recht ist wirklich (wenn das Urrecht nur überhaupt ein *wirkliches* Recht seyn könnte) unendlich, denn die Bedingung, unter der dasselbe beschränkt seyn müsste, fällt weg.“
4. H.-J. VERWEYEN , *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre* .

München-Freiburg 1975: 103.

5. "Da nun ein solcher Krieg, so wie aller Krieg, absolut widerrechtlich ist, müssen sie, damit er nicht entstehe, die Entscheidung ihres Streites einem Dritten übergeben, ihm ohne Vorbehalt ihr Rechtsurtheil, über den gegenwärtigen Fall, und die Garantie seiner Entscheidung, für die Zukunft, überlassen, also ihr Recht zu urtheilen, und ihre physische Macht ihm unterwerfen".

6. R. P. HORSTMANN "Theorie des Unrechts (§§ 8-12)", en: J.-Ch. Merle (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001: 122.

7. "Alles Eigenthum gründet sich auf wechselseitige Anerkennung, und diese ist bedingt durch gegenseitige Declaration."

8. Si bien las consideraciones de Fichte sobre la propiedad en el § 12 están orientadas meramente a la fundamentación del derecho de coacción, son propedéuticas para la teoría de la propiedad de la segunda parte del GNR. (véase GA I, 4, 20-58 GNR)

9. „Das Zeichen ist also nie etwas Ueberflüssiges, sondern der nothwendig fortdauernde Rechtsgrund; und wenn der Eigenthümer dasselbe wegnimmt, oder es zu Grunde gehen lässt, so ist er anzusehen als ein solcher, der sein Eigenthumsrecht aufgegeben hat."

10. Cfr M. KAUFMANN, "Zwangsrecht (§§ 13-16)", en: J.-Ch. Merle (ed.) *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*. Berlin 2001: 129.

11. "Die Möglichkeit des Rechtsverhältnisses zwischen Personen auf dem Gebiete des Naturrechts ist durch gegenseitige Treue und Glauben bedingt."

12. Cf. R. ZACZYK, *Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes*. Berlin 1981: 71.

13. "Jeder hat nur auf die Legalität des Anderen, keinesweges auf seine Moralität Anspruch."

14. Acerca del efecto disuasorio del derecho de coacción véase L. FONNESU "Die Aufhebung des Staates bei Fichte", en: F-S 11, 1997: 94.

15. "Jeder unrechtmässige Wille würde der Grund seiner eigenen Vernichtung, so wie der Wille überhaupt der letzte Grund seiner selbst ist."

16. "Wenn demnach eine mit mechanischer Nothwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen werden könnte, durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zwecks erfolgte, so würde durch eine solche Veranstaltung der Wille genöthigt, nur das Rechtmässige zu wollen; durch diese Anstalt würde, nach verlorener Treue und Glauben, die Sicherheit wiederhergestellt, und der gute Wille für die äussere Realisation des Rechts entbehrlich gemacht, indem der böse und nach fremden Sachen begierige Wille, gerade durch seine eigene unrechtmässige Begier, zu dem gleichen Zwecke geleitet würde. Eine Veranstaltung, wie die beschriebene, heisst ein Zwangsgesetz." Véase con respecto a esto M. KAUFMANN, op. cit. 132-133.

17. Cf. R. ZACZYK op. cit. 72.

18. Cf. H. VERWEYEN op. cit. 104.

19. La influencia de la teoría fichteana sobre algunos socialistas es evidente en casos como el de Ferdinand Lasalle, Marianne Weber y Franz Mehring.

RESÚMENES

In this paper I aim to reconstruct the argumentation, which Fichte elaborates in his *Foundations of Natural Right* (1796/1797), in order to give the foundations of the right to coercion. I intend to contribute to the comprehension of the Fichtean theory of the state, which had a great influence upon the socialist thought.

ÍNDICE

Keywords: right, coercion, state, equilibrium

AUTOR

HÉCTOR ARRESE IGOR

La Plata, Argentina

Fichte: Deducción y Argumentos trascendentales

Luciano Corsico

- ¹ El método filosófico en la Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*, de aquí en adelante WL) de J. G. Fichte ha sido estudiado según diferentes estrategias y perspectivas. Algunos, por ejemplo, han indagado los fundamentos de la *quintuplicidad* de la síntesis fichteana; ¹ otros se han ocupado de esclarecer el programa fichteano de una *historia pragmática del espíritu humano*, ² o han intentado analizar la función de la *reflexión* en la reconstrucción genética de los hechos de conciencia. ³ El presente trabajo se limitará únicamente a evaluar la posibilidad de comprender el método de exposición deductiva de la WL como un tipo de argumentación trascendental. ⁴
- ² En la segunda mitad del siglo XX, autores pertenecientes a la corriente de la filosofía analítica como P. Strawson, Barry Stroud, o Ralph Walker han investigado la posibilidad de la argumentación trascendental como programa metodológico de la filosofía. ⁵ Uno de los principales textos analizados como modelo de aplicación de este programa metodológico es la *Deducción Trascendental de las Categorías* de Kant en su *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*). A partir del análisis de la deducción trascendental kantiana se ha intentado reconstruir la estructura y los objetivos de

esta deducción como un método de argumentación filosófica. El presente trabajo admite sólo de modo hipotético la identificación problemática entre el método deductivo y el método de argumentación trascendental. Además, estamos obligados a señalar que las investigaciones desarrolladas según este enfoque de la filosofía analítica se han sostenido sobre la tesis de que el método de argumentación trascendental implica un presupuesto metafísico idealista en la filosofía kantiana. Por esa razón, esta línea de análisis no ha estudiado con detenimiento el uso de los argumentos trascendentales en los sistemas idealistas post-kantianos.

- 3 Ralph Walker, por ejemplo, afirma que los inmediatos sucesores de Kant no han podido sostener un uso consistente de los argumentos trascendentales y explica que esta deficiencia metodológica se debe al hecho de que estos filósofos post-kantianos han manifestado mayor interés por algunas cuestiones ontológicas (por ejemplo, el carácter prescindible de la cosa en sí) que por cuestiones epistémicas (por ejemplo, la búsqueda de un método de refutación del escepticismo). Por otra parte, si bien Walker reconoce que en la filosofía de Fichte hay argumentos que podríamos llamar *trascendentales*, afirma que estos argumentos trascendentales tienen menor validez aún que los argumentos kantianos, porque exigen una auto-fundamentación como primera premisa. ⁶
- 4 En primer lugar, es posible señalar que Walker confunde dos niveles esencialmente distintos en la WL de Fichte: el principio de todo saber humano (teórico y práctico), que ciertamente sólo tiene su fundamento en sí mismo (en el sentido de que exige la autonomía de la actividad humana), y el método deductivo, encargado de probar el estatuto de este primer principio en el sistema de la razón. En ese método deductivo, el punto de partida de la *argumentación trascendental* nunca es la auto-fundamentación del primer principio

(o *Thathandlung*), sino un hecho de la conciencia empírica, admitido como universalmente válido. En el presente trabajo, intentaremos demostrar la función de ese punto de partida en la estructura argumentativa de dos textos fundamentales del sistema de Jena: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) y *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798). En segundo lugar, se puede objetar también la tesis de que la filosofía de Fichte no tiene como objetivo la eliminación de dudas escépticas. ⁷ En tercer lugar, es preciso también rechazar la idea de que los argumentos trascendentales están subordinados fundamentalmente a un objetivo ontológico en la WL. Sostenemos como hipótesis, además, que esta caracterización del uso de los argumentos trascendentales en la WL se sostiene sobre una inadecuada comprensión del idealismo trascendental fichteano.

- 5 Respecto a la estructura de los argumentos trascendentales parece haber una coincidencia básica. Los argumentos trascendentales tienen la forma: *hay experiencia; es una condición de posibilidad de la experiencia que P; por lo tanto, P*. ⁸ En principio, podemos decir que esta estructura implica un movimiento regresivo de la argumentación que avanza desde lo condicionado hacia su condición de posibilidad. En su *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), Fichte describe de este modo su programa metodológico:

“El método del idealismo trascendental integral, que es el que representa la teoría de la ciencia, lo he expuesto ya una vez con toda claridad en otro lugar. (...) Este idealismo crítico parte de una sola ley fundamental de la razón, que muestra inmediatamente en la conciencia, y procede de la siguiente manera. Requiere al oyente o lector pensar con libertad un concepto determinado. Si hace esto, encontrará que está obligado a proceder de un cierto modo. (...) Por lo tanto, el idealismo muestra en la conciencia inmediata lo que él afirma. Mera suposición, empero, es la de que ese algo necesario es la ley fundamental de la razón toda, la de que de él puede deducirse el sistema entero de nuestras representaciones necesarias, no sólo de un mundo, tal y como sus objetos son determinados por la facultad del juicio de subsunción y de reflexión, sino también de nosotros mismos como entes libres y prácticos sometidos a leyes. Esta suposición tiene el

idealismo que probarla mediante la efectiva deducción, y en esto precisamente estriba su negocio peculiar. Para ello procede del siguiente modo: *muestra que lo sentado en primer lugar como principio y mostrado inmediatamente en la conciencia no es posible sin que al par suceda aún algo distinto, ni esto otro sin que al par suceda algo tercero; así, hasta que las condiciones de lo sentado en primer lugar estén completamente agotadas, y ello mismo sea plenamente comprensible en su posibilidad.* La marcha del idealismo es un ininterrumpido avanzar de lo condicionado a la condición. Cada condición viene a ser, a su vez, algo condicionado, y hay que indagar su condición.” (GA I, 4, 204-205 EE, IntroDC 60-62) ⁹

- 6 Según esta descripción de su método, podemos decir que la deducción desarrollada por Fichte en su WL parece adecuarse a la ya mencionada estructura de los argumentos trascendentales. Esta estructura establece una primera premisa que debe aceptarse como absolutamente válida para todo el desarrollo de la argumentación. A partir de allí, es preciso derivar de manera inferencial las condiciones de posibilidad de lo afirmado en la primera premisa. ¹⁰ Por lo tanto, la validez de esa primera premisa se transforma en una cuestión decisiva para el desarrollo de un argumento trascendental. Como hemos anticipado, Walker piensa que los argumentos trascendentales en la filosofía de Fichte parten de una premisa auto-fundamentada. Esto convertiría su validez en algo problemático. Sin embargo, esto no es del todo cierto. El punto de partida de la WL es infundado e incondicionado en el sentido en que puede serlo cualquier axioma. Pero lo que a Fichte le interesa destacar en esta primera premisa de su argumentación es la validez universal de su punto de partida. Suponer que el punto de partida de la deducción fichteana es la auto-posición o *Thathandlung* del Yo es confundir dos niveles distintos en la WL: el nivel del principio fundamental de un sistema de la razón y el nivel de la exposición deductiva destinada a ofrecer las pruebas del estatuto de ese principio. Esta confusión puede aclararse a través del análisis de algunos pasajes de la GWL. Dice Fichte:

“Debemos *buscar* el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*.” (GA I, 2, 255 GWL; FDC 13.) ¹¹

- 7 Por ser el fundamento de toda conciencia y su condición de posibilidad, esta proposición fundamental (*Grundsatz*) no puede encontrarse entre los hechos determinados de nuestra conciencia empírica. Pero aquí debe advertirse que esta proposición fundamental es lo *buscado* en la investigación y no su punto de partida. En la búsqueda *deductiva*, que pertenece al segundo nivel mencionado, de esta proposición fundamental, cuyo significado es la *Thathandlung*, Fichte considera necesario eliminar todo elemento que tenga un origen derivado y empírico. Por ese motivo Fichte desarrolla un procedimiento en el que se combinan la reflexión y la abstracción. De este modo, es necesario reflexionar sobre todo aquello que se puede atribuir a un primer principio y hacer una abstracción de todo aquello que no le corresponde como primer principio fundamental.
- 8 Ahora bien, puesto que esta proposición fundamental debe ser absolutamente incondicionada tanto en su forma como en su contenido, no es posible deducirla en un sentido lógico a partir de un principio superior. Sólo se la puede *deducir kantianamente*, según el sentido jurídico de esta expresión. Es decir, se deben presentar las pruebas suficientes para responder a la *quid juris* referida a la pretensión de objetividad y validez necesaria del saber. (cf. KrV B 116, § 13) En sentido estricto, no es posible deducir ni su *forma* ni su *contenido*, sino sólo su *estatuto* en el sistema del saber. Lo que debe probarse, entonces, es su carácter de condición primera de todo saber. Por medio de la ya mencionada *reflexión abstractiva*, Fichte pretende llegar al punto en que tenga que pensarse con necesidad esta condición como *Thathandlung*. Ahora bien, la dirección que toma

este proceso de reflexión es regresivo: por eso mismo, Fichte cree que su punto de partida debe ser la conciencia empírica y las verdades en ella que son admitidas por todo el mundo. Fichte sintetiza su método de exposición regresivo de la siguiente forma:

“Pongamos, pues, un hecho cualquiera de la conciencia empírica; y separemos de él, una tras otra, todas las determinaciones empíricas, hasta que solamente quede aquello de lo que ya no se puede en absoluto prescindir y de donde ya no es posible separar nada.”. (GA I, 2, 256 GWL; FDC 14) ¹²

- 9 Eso que queda como residuo, al final de ese procedimiento deductivo, es la condición irrebasable de toda conciencia empírica: la *Thathandlung*, o el principio incondicionado de todo saber (teórico y práctico) que se buscaba al comienzo. Este procedimiento se repite en otro texto fundamental del período de Jena: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (SSL) de 1798. Allí, el punto de partida de la deducción del principio de la moralidad es otro hecho de la conciencia empírica:

“Se afirma que en el ánimo del hombre se manifiesta una obligación de hacer algo enteramente independiente de fines externos, única y exclusivamente para que suceda, y de abstenerse de algo, asimismo de manera enteramente independiente de fines exteriores a ello, única y exclusivamente para que no tenga lugar. A esa disposición del hombre, en la medida en que semejante obligación ha de manifestarse necesariamente en él, de modo tan seguro como que es un hombre, se le denomina en general *su naturaleza moral o ética*”. (GA I, 5, 33 SSL, SisEt 79) ¹³

- 10 A continuación, Fichte argumenta que el hombre tiene dos maneras alternativas de conocer esta naturaleza moral. La primera forma de conocimiento pertenece al punto de vista de la conciencia común (conocimiento fáctico). Según esta forma, se establece el *factum* de la naturaleza moral, a través de la auto-intuición, sin indagar sus razones. En este caso, el hombre le concede a la obligación moral una fe incondicional que le resulta suficiente para actuar conforme al deber. La segunda forma de conocimiento pertenece al conocimiento científico o filosófico (conocimiento genético). Esta forma de

conocimiento no se satisface con la mera verificación del hecho, sino que intenta indagar sus fundamentos racionales. (cf. GA I, 5, 33 SSL)

- 11 Por lo tanto, el conocimiento genético de la filosofía plantea la siguiente cuestión metodológica: ¿cómo se pueden encontrar los fundamentos de la naturaleza moral en el hombre? Como ya hemos visto, Fichte establece en la GWL que el fundamento de todo saber teórico y práctico es la *Yoidad* (Ichheit) o *Thathandlung del Yo*. Esto significa que el mundo exterior y la ley moral sólo tienen sentido en referencia a un Yo. Por lo tanto, la deducción del SSL intentará mostrar de qué manera se relacionan el Yo y la naturaleza moral. Esta deducción consiste en una exposición genética, puesto que no se trata de mostrar o de demostrar el ‘qué’ de los fundamentos de esa naturaleza moral, sino el cómo, esto es el modo en que ellos surgen del principio supremo de la *Yoidad*. (cf. GA I, 5, 14-15 SSL)
- 12 A continuación, Fichte traza el trayecto de la exposición deductiva: 1) nos plantearemos pensarnos a nosotros mismos bajo una cierta condición; 2) se demostrará cómo estamos obligados a pensarnos bajo esa condición. De esta manera se deducirá (en sentido kantiano) la obligación moral como necesaria. La deducción debe conducir del momento 1, planteado de manera provisional, al momento 2, planteado como necesario. (cf. GA I, 5, 35 SSL)
- 13 Esta breve reconstrucción del plan deductivo que Fichte establece en su SSL también parece satisfacer las condiciones de una argumentación trascendental. Se parte de una premisa admitida por todos como válida (la obligación moral como un hecho de la conciencia empírica), se reflexiona sobre sus condiciones de posibilidad y se establecen inferencialmente las consecuencias.
- 14 El otro aspecto de los argumentos trascendentales que debemos analizar en la filosofía de Fichte es el objetivo de lograr una refutación del escepticismo. Según el comentario de Walker, esta

filosofía no alcanza a desarrollar un uso válido y consistente de los argumentos trascendentales, porque se ocupa más de cuestiones ontológicas que de cuestiones epistémicas. Por lo tanto, según Walker, la refutación del escepticismo no estaría entre los objetivos principales de la WL. Esta caracterización de la filosofía de Fichte puede demostrarse como incorrecta por dos vías: una directa y otra indirecta.

- 15 De manera directa, podemos constatar que ya en 1794, en su escrito titulado *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Fichte concibe su filosofía como un intento por enfrentar las nuevas formas del escepticismo. ¹⁴ Dice Fichte:

“El autor de este tratado quedó con la lectura de nuevos escépticos, especialmente del *Enesidemo* y de los excelentes escritos *Maimonianos*, plenamente convencido de algo que ya antes le había sido sumamente verosímil: que la filosofía, aún por medio de los más recientes esfuerzos de varones sagacísimos, no se ha elevado todavía al rango de una ciencia evidente. Él creyó haber encontrado la razón de esto y haber descubierto un fácil camino para satisfacer perfectamente a aquellas mucho muy fundadas requisiciones de los escépticos a la filosofía crítica, y para poner de acuerdo el sistema dogmático y el crítico en general en sus discrepantes pretensiones, así como fueron puestas de acuerdo por la filosofía crítica las discrepantes pretensiones de los diversos sistemas dogmáticos”. (GA I, 2, 109 BWL; CDC 9) ¹⁵

- 16 De manera indirecta, también puede verificarse el esfuerzo de Fichte por enfrentar al escepticismo en su intento por darle a su filosofía la forma de un sistema de verdades *a priori* edificado sobre la base de un único principio, incondicionado y absolutamente cierto. Este esfuerzo puede constatarse, no sólo en el escrito que acabamos de mencionar, sino, por supuesto, en todos sus escritos del período de Jena (1794-1799). ¹⁶
- 17 Finalmente, deberíamos analizar otro objetivo de los denominados *argumentos trascendentales*. El objetivo de estos argumentos no consiste en establecer principios ontológicos o verdades acerca del mundo, sino sólo el sistema de nuestros conceptos o

“representaciones necesarias” (*a priori*). B. Stroud ha considerado esto como una deficiencia de los argumentos trascendentales. Según B. Stroud los argumentos trascendentales que intentan demostrar la validez objetiva de un concepto de X, sólo pueden hacerlo si demuestran que X efectivamente existe. Ahora bien, un argumento trascendental sólo puede demostrar que X efectivamente existe, si apela a un principio de verificación, que lo transforma al mismo tiempo en un argumento superfluo. De lo contrario, lo máximo que puede lograr un argumento trascendental es la conclusión de que debemos utilizar ciertos conceptos o mantener determinadas creencias, pero nada más. B. Stroud piensa que de este modo no se alcanza el objetivo de la deducción trascendental kantiana. ¹⁷

- 18 Nuevamente el problema aquí es una inadecuada comprensión del idealismo trascendental y del método deductivo. ¹⁸ En su SSL Fichte señala claramente los límites de la deducción y de la filosofía trascendental. La deducción no implica un tránsito del pensamiento a lo real. La filosofía trascendental rechaza por principio ese tránsito. La obligación moral como lo pensado con necesidad en la deducción es siempre un acto de pensamiento, no una cosa real. Dice Fichte:

“Lo que inferimos de la deducción mediante nuestros argumentos es un pensar, y lo que, independiente de todos nuestros razonamientos, está en nosotros como algo primero e inmediato, es también un pensar.” (GA I, 5, 36 SSL. SisEt 83) ¹⁹

- 19 La única diferencia es que en el pensar previo a la deducción no somos conscientes de los fundamentos y en el pensar posterior a la deducción llegamos a esa conciencia. Por eso, ese *pensar* previo a la deducción filosófica se nos impone como una *facticidad* o como una *realidad*. Más abajo, Fichte agrega:

“De un ser en cuanto ser en sí no se habla para nada, ni nada puede decirse, pues la razón no puede ir fuera de sí misma. No hay ningún ser para la inteligencia fuera de una conciencia necesaria, y, dado que sólo para la inteligencia hay un ser, no existe en absoluto ningún ser fuera de una conciencia necesaria. Esta

necesidad de la conciencia se impone inmediatamente desde el punto de vista común; desde el trascendental se investigan sus fundamentos. La siguiente deducción, así como todo nuestro sistema moral construido sobre ella, no nos proporciona otra cosa que una parte de esa conciencia necesaria; y quien contemplara a ambos de otra manera, lo haría de un modo muy incorrecto.” (GA I, 5, 36-37 SSL; SisEt 83-84) ²⁰

- 20 Estos pasajes de la obra de Fichte permiten problematizar la caracterización del idealismo post-kantiano hecha por R. Walker, según la cual el idealismo trascendental de Fichte consistiría en un idealismo esencialmente ontológico. Al mismo tiempo permiten cuestionar el objetivo que B. Stroud le atribuye a la argumentación trascendental. Una deducción trascendental no pretende, como afirma B. Stroud, establecer *verdades acerca del mundo*, sino sólo probar la validez necesaria (*a priori*) de las condiciones de posibilidad del saber (en el caso de Fichte, no sólo del saber teórico, sino también del saber práctico en el sentido de la GWL). Como hemos visto, la posibilidad de identificar método deductivo y método de argumentación trascendental se vuelve problemática, no tanto por la estructura básica de ambos, o por el objetivo de impedir toda duda escéptica, sino por la imposibilidad de apelar al realismo como garantía de validez. En este último aspecto reside el carácter específico del método deductivo. La validez *a priori* buscada por la deducción trascendental no se refiere a una realidad en sí del mundo y de las cosas, sino a la razón humana, sus pretensiones y sus exigencias normativas; no establece sólo una necesidad intersubjetiva y pragmática, sino, además, una necesidad intrasubjetiva y teórica; no traza sólo los límites críticos del discurso y de los actos de habla, sino también de la reflexión y del pensamiento.

NOTAS

1. Véase A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Fichte*. Paris 1984; M. RIOBÓ GONZALEZ, *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*. Barcelona 1988; J. WIDMANN, *Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens J. G. Fichtes Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804*. München 1961; G. MECKENSTOCK, *Das Schema der Fünffachheit in J. G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806*. Göttingen 1973; H. GIRNDT, "Quintuplicity in Fichte's Philosophy", en: F. Gil, V. López-Domínguez y L. Couto Soares (eds.) *Fichte: Crença, Imaginação e Temporalidade*, Lisboa 2002: 253-262.
2. D. BREAZEALE , "What is a pragmatic history of the human mind? Some methodological remarks concerning Fichte's Jena Project", en *Fichte: Crença, Imaginação e Temporalidade* . Ed. cit.: 89-108.
3. W. JANKE , *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft* . Berlin 1970; W. METZ , "Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewusstseins", en: F-S 20, 2003: 69-99.
4. Esta cuestión ha sido estudiada también por I. THOMAS-FOGIEL en "Fichte et l'actuelle querelle des arguments transcendants", en *Revue de Métaphysique et de Morale* , 4, 2003: 489-511.
5. Véase P. F. STRAWSON , *Individuals* . London 1959; B. STROUD , "Transcendental Arguments", en *The Journal of Philosophy* , Vol. 65 (9), 1968: 241-256; R. WALKER , "Kant and Transcendental Arguments", en Paul Guyer (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* . New York 2006: 238-268.
6. R. WALKER , op. cit. 249.
7. Cf. I. THOMAS-FOGIEL , op. cit . 493-498.
8. Cf. Q. CASSAM , "Transcendental Arguments, Transcendental Synthesis and Transcendental Idealism", en *The Philosophical Quarterly* . 37 (149), 1987: 355. Cf. también R. WALKER , op. cit . , 238. Por su parte, P. F. Strawson nos muestra esta misma estructura a partir de algunos casos específicos de argumentos trascendentales: "Normalmente, estos argumentos adoptan una de las siguientes formas: el filósofo que ofrece un argumento de este tipo puede comenzar con una premisa que el escéptico no pone en cuestión, esto es, que se dan el pensamiento y la experiencia autoconscientes; y luego continuar argumentando que una condición necesaria de la posibilidad de esa experiencia es, digamos, el conocimiento de la existencia de los objetos externos o de los estados mentales de otros seres." (P. F. STRAWSON , *Escepticismo y Naturalismo* . Madrid 2003: 50-51)

9. „ Die Methode des vollständigen transscendentalen Idealismus, den die Wissenschaftslehre aufstellt, habe ich schon einmal an einem anderen Orte ganz klar auseinandergesetzt. (...) Dieser Idealismus geht aus von einem einzigen Grundgesetze der Vernunft, welches er im Bewusstseyn unmittelbar nachweist. Er verfährt dabei folgendermaassen. Er fordert den Zuhörer oder Leser auf, mit Freiheit einen bestimmten Begriff zu denken; werde er dies, so werde er finden, dass er genöthigt sey, auf eine gewisse Weise zu verfahren. (...) Insoweit weiset der Idealismus im unmittelbaren Bewusstseyn nach, was er behauptet. Blosser Voraussetzung aber ist, dass jenes Nothwendige Grundgesetz der ganzen Vernunft sey, dass aus ihm das ganze System unserer nothwendigen Vorstellungen, nicht nur von einer Welt, wie ihre Objecte durch subsumirende und reflectirende Urtheilskraft bestimmt werden, sondern auch von uns selbst, als freien und praktischen Wesen unter Gesetzen, sich ableiten lasse. Diese Voraussetzung hat er zu erweisen durch die wirkliche Ableitung, und darin eben besteht sein eigentliches Geschäft.

Hierbei verfährt er auf folgende Weise. *Er zeigt, dass das zuerst als Grundsatz aufgestellte und unmittelbar im Bewusstseyn nachgewiesene nicht möglich ist, ohne dass zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne dass zugleich etwas drittes geschehe; so lange, bis die Bedingungen des zuerst aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen.“*

10. Con respecto a este asunto, R. Walker plantea el siguiente problema: si se supone que la conclusión de un argumento trascendental se sigue analíticamente a partir de la primera premisa,

la exactitud de la primera premisa se transforma en una cuestión decisiva. En cuanto a la segunda premisa, debe ser a priori; pero ¿qué sucede si esta segunda premisa no es analítica? En principio, deberíamos decir que debe ser sintética. Pero si esta premisa ha de ser sintética a priori, sólo puede ser garantizada por otro argumento trascendental, el cual a su vez debe estar garantizado por otro, etc. Parece haber aquí un círculo vicioso. En cualquier caso, Walker afirma que la primera premisa de un argumento trascendental debe comenzar evidentemente con alguna afirmación, y deben extraerse sus condiciones necesarias, sean éstas analíticamente necesarias o no. (Cf. R. WALKER, op. cit. 253-254).

11. „ Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen* . *Beweisen* oder *bestimmten* lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll.“

12. „Irgend eine Thatsache des empirischen Bewusstseyns wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern lässt, rein zurückbleibt.“

13. „Es wird behauptet, dass im Gemüthe des Menschen sich eine Zunöthigung äussere, einiges ganz unabhängig von äusseren Zwecken zu thun, schlechthin, bloss und lediglich, damit es geschehe; und einiges, ebenso unabhängig von Zwecken ausser ihm, zu unterlassen, bloss und lediglich, damit es unterbleibe. Man nennt die Beschaffenheit des Menschen, inwiefern eine solche Zunöthigung in ihm sich nothwendig äussern soll, so gewiss er ein Mensch ist, *die moralische oder sittliche Natur* desselben überhaupt“.

14. Cf. I. THOMAS-FOGIEL , op. cit. 493-498.

15. „ D er Verfasser dieser Abhandlung wurde durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des *Aenesidemus* und der vortrefflichen *Maimonschen* Schriften völlig von dem überzeugt, was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war: dass die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sey. Er glaubte den Grund davon gefunden, und einen leichten Weg entdeckt zu haben, alle jene gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie vollkommen zu befriedigen; und das dogmatische und kritische System überhaupt in ihren streitenden Ansprüchen so zu vereinigen, wie

durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind.“

16. Cf. principalmente GWL, GNR, EE y SSL .

17. Cf. B. STROUD , op. cit. 241-256.

18. H. Allison ha criticado la interpretación del idealismo trascendental kantiano que hace P. F. Strawson, heredera de esa interpretación tradicional, que convierte a la filosofía kantiana en una forma de idealismo metafísico. La crítica de Allison se desarrolla a partir de la tesis de que el idealismo trascendental kantiano sólo se propone establecer las *condiciones epistémicas* del conocimiento (las únicas que pueden responder a la *quaestio juris*), no sus condiciones psicológicas, ontológicas, etc. (Cf. H. ALLISON , *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa* . Barcelona 1992: 7-44). Consideramos que la propuesta de Allison puede ser útil también para la interpretación de la WL como una forma de idealismo trascendental consecuente con el espíritu de la filosofía kantiana. Como señala I. Thomas-Fogiel: luego de la filosofía crítica kantiana, responder al escéptico no implica necesariamente establecer un realismo como pretende B. Stroud. (cf. I. THOMAS-FOGIEL , op. cit. 497-498).

19. „ Was wir in der Deduction durch unsere Schlüsse folgern, ist ein Denken: und was unabhängig von allen Schlüssen als ein erstes unmittelbares in uns ist, ist auch ein Denken.“

20. „ Von einem Seyn, als Seyn an sich, ist gar nicht die Rede, und kann nie die Rede seyn; denn die Vernunft kann nicht aus ihr selbst herausgehen. Es giebt kein Seyn für die Intelligenz, und da es nur für sie ein Seyn giebt, es giebt überhaupt kein Seyn, ausser einem nothwendigen Bewusstseyn. Diese Nothwendigkeit des Bewusstseyns dringt auf dem gemeinen Gesichtspuncte sich *unmittelbar* auf: auf dem transscendentalen werden die *Gründe* derselben untersucht. Die folgende Deduction, so wie unser ganzes darauf aufzubauendes Moralsystem liefert nichts anderes, denn einen Theil dieses nothwendigen Bewusstseyns; und wer die erstere oder das letztere für etwas anderes ansehen würde, der würde es sehr unrichtig ansehen“.

RESÚMENES

Johann Gottlieb Fichte not tried simply to explain the content of his philosophy in a fragmentary or essayistic form, but in a systematic form. In developing his philosophical system called *Wissenschaftslehre* (WL), Fichte always applies a rigorous method. Of course, the adoption of this method and its subsequent application in the several versions of WL is not the result of a casual or arbitrary decision. The characteristics of the method used by Fichte have a strong relationship with the meaning of his philosophical project. In this paper, I try to study the method used by Fichte as a method of "transcendental deduction", which has a strong relationship with the practical significance of his philosophy. Indeed, Fichte explicitly refers to his own method as a "deduction" (*Deduction*) in his writings Jena's period (1794-1799). Although this deductive method is originally inspired by the Kantian philosophy, acquires a broader development in the system of *Wissenschaftslehre*, as a process of foundation on necessary principles of all human knowledge (theoretical and practical). In my point of view, Fichte's transcendental deduction is a complex method, in which three elements are articulated: argumentation, intellectual intuition and reflection. Not only becomes necessary the permanent reference to the constitutive activity of consciousness in each of these methodological dimensions, but also to the practice and its normative principles, originated from the human reason.

ÍNDICE

Keywords: method, praxis, argumentation, intellectual intuition, reflection

AUTOR

LUCIANO CORSICO

Rosario, Argentina

El estado natural del hombre es el Estado

Mariano Gaudio

1.

- 1 En el formato del iusnaturalismo moderno el concepto de Estado se deduce de la caracterización antropológica del hombre, de las relaciones que entabla con los otros y de la tipología del contrato fundante. Las definiciones que se presentan como punto de partida resultan decisivas al momento de determinar la organización política. Las connotaciones sobre la naturaleza del sujeto (malo y orgulloso, o pacífico y trabajador, o compasivo y/o competitivo, etc.) trascienden el plano de la experiencia y, en este sentido, conciernen a la metafísica. Más allá de los posibles referentes empíricos, el estado de naturaleza se erige en la mayoría de los casos como una construcción ficcional al servicio de la fundamentación de un determinado tipo de sociedad civil o Estado. ¹ La artificialidad del estado de naturaleza reside en que el sujeto allí descrito, ese hombre entendido como un átomo aislado y absolutamente independiente es una abstracción, un concepto, un pensamiento.
- 2 A primera vista, el periplo de Fichte en el *Fundamento del derecho natural a partir de los principios de la Doctrina de la Ciencia (Grundlage des*

Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796/97) ² se podría homologar al esquema iusnaturalista, siempre y cuando se subraye que, según el proceder del método sintético, los elementos que se van descubriendo adquieren su plena significación una vez completado el círculo de implicancias. ³ Muchos intérpretes (que aquí no discutiremos, prefiriendo dar lugar a la interrelación de Fichte con otros filósofos) pasan por alto este detalle y proyectan en la obra de Fichte una estructura de comprensión que no se condice con la advertencia siempre presente sobre el carácter problemático y aporético del pensamiento fichteano. Tal vez el aspecto de mayor divergencia esté precisamente en el punto de partida. Si bien es cierto que los primeros párrafos de la argumentación parecen asentarse sobre el individuo, también es cierto que en el desarrollo se lo muestra vinculado en un tejido de relaciones. Análogamente, si bien es cierto que en la dimensión jurídico-política Fichte parte del derecho de propiedad y del derecho de coacción, ambas potestades de presunta legitimidad en la esfera individual terminan siendo absolutamente resignificadas en el seno de la República. ⁴

- ³ Así, las dos primeras secciones del *Fundamento del derecho natural*, la deducción (§§ 1-4) y la aplicabilidad (§§ 5-7), se resuelven en la tercera: “Aplicación sistemática del concepto de derecho, o doctrina del derecho” (§§ 8-16). Del mismo modo, los dos primeros capítulos de la doctrina del derecho, “Deducción del derecho originario” (§§ 9-12) y “Sobre el derecho de coacción” (§ 13-15), encuentran su desenlace en el tercero: “Del derecho político, o del derecho en una República” (§ 16). Por ende, aunque Fichte comience analizando la realización de la libertad del sujeto/individuo, de la cual deduce la necesidad de un mundo sensible limitante, ella recién adquiere sentido cuando el sujeto comprende que la propia auto-adjudicación de libertad es simultáneamente la atribución de una esfera similar a

todos los otros. La subjetividad se resignifica en la intersubjetividad. La libertad infinita e indeterminada del punto de partida va ganando sentido y determinación en la medida en que se la delimita, y en la medida en que se descubre que la delimitación es, al mismo tiempo, un acto de la voluntad libre. Entonces, si se interpreta el progreso de modo lineal y unilateral, se encubre la médula problemática del planteo de Fichte, brotan las contradicciones y enigmas, se multiplican la desconexión y el fragmento. Al mostrar la determinación recíproca como la relación entre elementos que se refieren mutuamente y que, por lo tanto, no pueden existir uno sin el otro, tales elementos ya se encuentran implicados desde el comienzo, y la separación obedece al proceder del filósofo que los abstrae en busca del rasgo metafísico unificador y fundante.

- 4 Tomemos como ejemplo los primeros párrafos del GNR. En el § 1 Fichte define al sujeto como un ser racional finito que se atribuye una actividad libre. En el § 2 establece como consecuencia que tal actividad se efectúa en un mundo sensible exterior al sujeto. En el § 3 sostiene que, para adjudicarse libertad, ese sujeto debe también adjudicarla a los demás. Así presentado se podría entender que el mundo sensible y los otros sujetos se deducen como meras limitaciones de la actividad libre *del individuo*. Se podría entender que el punto de partida es el individuo y que todo lo demás se subordina a él. Sin embargo, en los “Corolarios” del § 3 Fichte afirma: “El hombre (esto es, todos los seres finitos en general) sólo será hombre entre los hombres”. (GA I, 3, 347 GNR; FDN 133) Esto significa que el ser finito en realidad está comprendido en una pluralidad, que no hay individuos aislados, que el reconocerse como racional es al mismo tiempo un espejarse en otros seres racionales. En una palabra, el progreso sintético consiste en tomar un punto como muestra de un entramado. Ya en el § 3 emerge la trabazón

intersubjetiva: la adjudicación de libertad concierne a *cualquier* ser racional finito, es decir, a *todo* individuo. No significa que el otro se revele aquí como un mero obstáculo de mi actividad y, por ende, como un objeto a someter; por el contrario, mi actividad ya supone la interacción con el otro. Por lo tanto, la atribución de libertad por parte del sujeto sería imposible si éste no se realizara como tal en una comunidad. El resultado resignifica el punto de partida.

- 5 Algo similar ocurre, como ha de verse a continuación, entre el derecho originario, el derecho de coacción y el Estado.

2.

- 6 Tanto el capítulo dedicado al derecho originario como el capítulo dedicado a la coacción – y que se sigue del primero – desembocan en conflictos irresolubles, donde las partes en pugna reclaman para sí derechos o posesiones con igual legitimidad. Estas aporías conducen directamente a la aniquilación del derecho, si las partes permanecen aferradas a su condición de partes en litigio. La única manera de resolver los conflictos reposa en la emergencia de un Estado capaz de valorar y juzgar sobre la situación en disputa. Pero, entonces, el Estado surgiría como una suerte de solución provisoria, un particular más, un administrador, designado como árbitro o guardián de las propiedades. Éste no es, por cierto, el caso en GNR. Fichte concibe el Estado como la unidad completa de los individuos enlazados jurídicamente. En rigor, todo el desarrollo anterior ya presupone la presencia del Estado. Ni la coacción, ni los derechos naturales, ni la comunidad de seres libres, ni el individuo mismo, existirían sin el sostén del Estado. Así, recién en su aplicación sistemática se termina de esclarecer el concepto de derecho. Analicemos, entonces, primero las aporías y luego su resolución.

7 El capítulo I de la “Doctrina del derecho” comienza con una pregunta: “¿De qué manera se puede pensar un derecho originario?” (GA I, 3, 403 GNR § 9; FDN 191) Fichte aclara aquí que para hablar de derechos hay que hablar de personas, lo cual significa hablar de individuos relacionados. Esto a su vez significa que los derechos no son patrimonio de los individuos por separado, sino del colectivo comunitario, porque la reivindicación de *uno* es al mismo tiempo la reivindicación de *todos*. Por lo tanto, para que se garanticen los derechos de un individuo es necesario que haya una República (*ein gemeines Wesen*), un *ser común*, una esencia o enlace que tenga el poder de hacer valer lo universal sobre lo particular. En efecto, los derechos originarios adquieren cabal sentido cuando se entablan en reciprocidad, es decir, cuando junto con la esfera de libertad de cada uno se establece la esfera de libertad de los otros y, simultáneamente una limitación recíproca entre las libertades individuales sustentada en y por una instancia supraindividual. Esta instancia que sostiene el ensamble de partes limitadas y vinculadas es el Estado. ¿Por qué, entonces, comenzar con los derechos originarios? ¿Por qué la advertencia de la abstracción, de la idealidad y formalidad del planteo? A modo de respuesta dice nuestro filósofo:

“No hay una situación [Stand] de derechos originarios, ni derechos originarios del hombre. [El hombre] tiene realmente derechos sólo en comunidad con otros [...]. Por consiguiente, un derecho originario es una mera *ficción* [Fiktion], pero que tiene que ser hecha necesariamente para el propósito de la ciencia.” (GA I, 3, 403-404 GNR; FDN 192).

8 Se trata de una ficción heurística, cuyo sentido se hará manifiesto con el curso de la investigación. El derecho originario apunta a defender el ámbito de la libertad, que en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793) Fichte problematiza en relación con la ley y lo proclama inalienable.⁵ Más allá de lo fáctico y de lo jurídico, la decisión de actuar (o de no-actuar) es, en última instancia, siempre un acto libre e intransferible. En el § 10 deduce el

derecho originario del concepto de libertad, y lo define, entre otros aspectos, como el derecho a ser causa primera, absoluta, sin condicionamiento. La actividad libre del sujeto se plasma en el mundo sensible a través del cuerpo, que es la expresión de la voluntad; el cuerpo se relaciona con lo dado de manera teórica-cognoscente o de manera práctica-productiva, y en este último caso transforma los objetos en vista de un fin (§ 11). De todos modos sabemos por la Doctrina de la Ciencia que teoría y práctica no son dos procesos separados y con características contrapuestas. La teoría es más bien un momento, una suerte de paréntesis de la práctica, en donde se presenta la mayor inhibición de la actividad del sujeto por parte de un objeto a conocer. Pero tal inhibición no implica la desaparición de la actividad (pues, en tal caso, se daría la desaparición del sujeto), sino tan solo su disminución, que tanto en su fundamento como en su finalidad se encuentra abrazada por una motivación de índole práctica. ⁶

- 9 Tenemos aquí una formulación primaria del concepto de trabajo. De una u otra manera, tanto en la contemplación como en la producción, el sujeto configura el objeto y, por lo tanto, lo modifica, lo hace suyo. Incluso el sólo hecho de pensar un objeto es una manera de apropiárselo. ⁷ Por eso Fichte presenta el trabajo como el fundamento del derecho de propiedad. Se trata de aquella parte del mundo sensible que la persona conoce y somete a sus fines. Desde luego, aclara nuestro filósofo, esta propiedad vale para la persona, no para la sociedad; pues aún estamos en el terreno de lo individual-problemático. Y considera que ha resuelto la polémica entre dos posiciones sobre el fundamento del derecho de propiedad: la formación o actividad sobre la cosa y la mera voluntad de posesión. La polémica, dice,

“...está resuelta mediante la conciliación sintética de ambas opiniones, como no podía ocurrir de otro modo en un sistema que procede estrictamente *según el*

método sintético". (GA I, 3, 407 GNR; FDN 196; el subrayado es nuestro)

- 10 Porque la no-modificación de una cosa es, asimismo, una modificación. En ambos casos se presenta una subordinación de la cosa a los fines de la persona. Porque conocer o dejar ser a la cosa también forman parte del querer.
- 11 Ahora bien, estas consideraciones abstractas sobre el derecho de propiedad versan sobre el concepto de fin, que a su vez presupone un estado futuro. La persona no sólo quiere conservar su vida, no sólo quiere someter las cosas a sus fines, sino que también quiere la permanencia de esta situación. Al extenderse más allá del presente, la voluntad envuelve un futuro, lo implica, lo determina. De ello se desprende que la apropiación trae consigo un reclamo *a priori*: el reconocimiento del derecho de propiedad; es decir, la garantía de que tal derecho será respetado por los otros. Sin embargo, se pide aquí lo que no se da: si originariamente la apropiación es infinita (y presentada la libertad en la condición individual no hay ningún motivo para que no lo sea), ¿por qué hemos de esperar una limitación de la misma?
- 12 Por lo tanto, si se examina el pasaje del derecho originario al derecho de coacción (§ 12) de manera lineal, sin reparar en la metamorfosis intrínseca del planteo, se diría que el gesto mismo de apropiación implica la exigencia según la cual los otros (hasta ahora, ausentes) quedan excluidos y deben abstenerse de extender sus intereses sobre tales o cuales cosas. En tal perspectiva, si un ser libre atenta contra la propiedad de otro, éste tendría derecho de reclamar por aquello que considera suyo. La superficialidad del análisis se completaría del siguiente modo: como cualquier persona comprende que lo suyo excluye a los demás, debe aceptar que al apropiarse de algo renuncia a lo propio de los demás. Es como pedir que la libertad infinita devenga mágicamente autolimitada. En efecto, cualquiera

podría comprender que la extensión ilimitada de la libertad genera conflicto y, por ende, que se requiere de una distribución, de una cantidad razonable para cada uno, de un “derecho igual para todos” o de un “equilibrio del derecho”. (GA I, 3, 410 GNR; FDN 199) Pero con ello se le pide a la persona que abandone la lógica egoísta que sacraliza la propiedad privada y rechaza de plano toda limitación, y se entregue a una lógica abnegada donde cada uno se conforma con lo suyo y prescinde de sus posibilidades de expansión. Y aun cuando se pudiera convencer a las partes en litigio de que deben autolimitarse para, por ejemplo, garantizar la conservación de lo propio y establecerlo mediante la ley jurídica, la delimitación recíproca permanecerá siempre en el plano formal y problemático, puesto que “es un concepto vacío, incapaz de alguna aplicación”. (GA I, 3, 411; FDN 200) Y aunque se lleve a cabo una declaración o explicitación de las posesiones de cada uno, no hay manera de resolver cuál de las partes en pugna realizó primero la apropiación de una cosa en litigio y, en consecuencia, surge entre ellas

“un conflicto jurídico que no se puede decidir, y un conflicto entre fuerzas físicas que sólo puede finalizar con la aniquilación física o con la expulsión total de una de las dos [partes].” (GA I, 3, 415 GNR; FDN 203)

- 13 Cabe aclarar que Fichte no se empantana en la superficialidad del planteo, porque llega a esta conclusión escéptica descartando una y otra vez un posible acuerdo, esto es, descartando que se puedan distribuir cuantitativamente las posesiones, o que se pueda determinar quién se apropió primero de la cosa en cuestión, o que se alcance una resolución que deje conforme a las partes en pugna. Cualquiera de estos acuerdos no tienen ningún sustento jurídico ni viso de factibilidad, están condenados a perecer desde su surgimiento. En última instancia, la *armonía social preestablecida* soslaya la necesidad del derecho y de la política; y la pretensión de deducir una dinámica colectiva de la actividad individual o, de modo

equivalente, de convertir la prosecución del interés egoísta en el progreso del conjunto, se revelan como alternativas formales, parciales, insuficientes para un planteo profundo. El conflicto jurídico requiere de una resolución definitiva, de lo contrario, su desencadenante es la guerra y la aniquilación de una de las partes. En una palabra, el derecho originario conduce al Estado.

- 14 La especulación de Fichte condensa una estela lockeana con un trasfondo hobbesiano. Por un lado, como en el estado de naturaleza no es posible llegar a un acuerdo en caso de litigio, las partes comprenderían que el mejor modo de asegurar la posesión efectiva de sus bienes frente a toda posible usurpación consiste en nombrar a un tercero, el cual se reservaría la capacidad de decisión, tanto respecto de la valoración jurídica como respecto de la garantía de cumplimiento de la misma. Las partes,

“por ende, tienen que subordinar a este tercero su derecho a juzgar y su potencia física. Esto significa, según lo anterior, que tienen que unirse unos con otros en una República [gemeines Wesen].” (GA I, 3, 417 GNR; FDN 206).

- 15 En apariencia la República subsana el problema de la propiedad. Sin embargo, unas líneas más abajo Fichte sostiene que “toda propiedad se fundamenta en la unión de la voluntad de muchos en una única voluntad.” (GA I, 3, 417 GNR; FDN 207) En rigor, no hay propiedad sin reconocimiento recíproco. La propiedad no se agota en la mera voluntad de poseer algo. Afinando los conceptos, una *posesión* deviene *propiedad* cuando es reconocida por otros y adquiere validez jurídica. Pero el reconocimiento recíproco padece las mismas limitaciones propias de la subjetividad: siempre hay un otro que no ha entrado o sido incluido aún en ese tejido. Entonces, para asegurarse una posesión, debería buscarse el reconocimiento de la humanidad entera:

“Asegurarse este reconocimiento parece una inmensa tarea, y sin embargo es fácil de resolver y está resuelto en la realidad desde mucho tiempo por la constitución actual de los hombres. A cada uno que viva en una República, ésta le

reconoce y garantiza su propiedad [...]. A ésta [la República], [es decir] al Estado, los Estados limítrofes le reconocen su propiedad, esto es, la propiedad de cada uno de los ciudadanos.” (GA I, 3, 418; FDN 207)

- 16 Por otro lado, *en sentido estricto sin Estado no hay propiedad alguna*. Si éste se limitase a reconocer y asegurar las posesiones previamente existentes, predominaría la línea de Locke: habría que reconocer algo fuera o anterior al Estado.⁸ Sin embargo, tales posesiones se vuelven ilusorias de no haber un poder común que las sustente. Fichte no está diciendo – ni, mucho menos, va a decir – que el Estado surge para resolver el problema de la propiedad; más bien dice y dirá, en sintonía con Hobbes, que únicamente puede haber propiedad *en el Estado*.⁹ Son dos cosas muy diferentes. Por lo tanto, no existe la propiedad *anterior* al Estado, sino que, *porque* existe el Estado, existe la propiedad. De la misma manera que no existe el individuo aislado, sino en interrelación con los otros. La unidad se revela como la instancia de constitución y de sentido de cada una de sus partes componentes.

3.

- 17 Al avanzar hacia el derecho de coacción Fichte retoma y refuerza el carácter *problemático* de su procedimiento: no hay ninguna garantía ni seguridad de que los seres racionales se sometan a la ley jurídica. Por ende, lo que se debe demostrar, esto es, el sometimiento a la ley, pasa a ser un presupuesto. Y, como bien señala, de este punto depende todo el planteo. (cf. GA I, 3, 424 GNR § 13; FDN 213-214) La única manera de lograr seguridad recíproca en el sometimiento a la ley, más allá de la confianza y la buena fe que sólo resuelven el problema en el plano moral, consiste en identificar la ley jurídica con la voluntad, de modo que el mandato de la voluntad sea el mandato del derecho, y el querer de cada uno el querer de la ley.

Ninguna convención, ningún pacto, ninguna promesa, ninguna fraternidad, pueden sustituir a ese mecanismo que está articulado, en la teoría, con una necesidad férrea. Precisamente la ley de coacción es un dispositivo (*Veranstaltung*) que convertiría a toda acción contraria al derecho en una acción contraria a la voluntad. (cf. GA I, 3, 427 GNR § 14; FDN 217)

- 18 Ahora bien, la voluntad humana se pone a sí misma fines, de los cuales desprende los medios subordinados a tales fines, con absoluta libertad. Por lo tanto, no se la puede reducir a un operar mecánico. Se presenta aquí un dilema insalvable: la seguridad recíproca y la libertad son inversamente proporcionales. Para que un procedimiento coactivo funcione infaliblemente hay que presuponer seres de voluntad mecánica, lo cual es imposible: o los seres tienen voluntad y entonces el mecanismo nunca garantiza seguridad plena; o el dispositivo funciona y los seres no son libres y racionales. Para superar esta contradicción, la libertad y la seguridad recíproca que limita a la primera tienen que reunirse sintéticamente. Esto significa traducir la violación de los derechos del otro en una violación de los propios derechos de uno. (cf. GA I, 3, 429 GNR; FDN 219) Dado que los límites son constitutivos del sí-mismo (y no un mero cerco para que el otro se contenga de hacer uso de lo mío), en el simple vínculo y en la simple limitación queda involucrada toda la comunidad. La simetría y la intercambiabilidad de funciones son medulares en este planteo de reciprocidad que envuelve a todos los sí-mismos y a todos los otros.
- 19 Pero Fichte prosigue su exposición en la línea de Locke: para cumplir con la ley de coacción, es necesario un poder (*Macht*) que funcione como el mecanismo indicado. Y se pregunta: “¿Por quién debe ser instaurado, ante todo, un poder semejante?” (GA I, 3, 430 GNR § 15; FDN 220) ¹⁰ Esta pregunta desnuda las falencias del

contractualismo. Aquellos que han de instaurar un poder que los coaccione tienen que razonar desde el nivel de lo universal, cuando la lógica que los convencería para realizar tal *engendro* debería circunscribirse a lo particular. Dicho rápidamente, se les exige que piensen como ciudadanos cuando todavía no lo son. Entonces, la pregunta se vuelve retórica si ese “quién” debe recibir una respuesta despersonalizada. Se supone, siguiendo la exposición de Fichte, que el poder coactivo es un medio necesario para alcanzar un fin deseado (la seguridad recíproca), y quien quiere los fines, también *debe* querer los medios. Desde luego, no se trata de un fin cualquiera, sino de un fin deseado *necesariamente*; con lo cual, el mecanismo coactivo se revela como anterior. De esta manera, quienes no quieren reconocer que un poder coactivo es *a priori* condición de toda sociedad, quedan afuera de la sociedad contrayente.

- 20 Hasta aquí, proyectando hipotéticamente los elementos disponibles, el Estado parecería estrecharse como un mero producto para solventar la convivencia pacífica de los individuos; es decir, como un remiendo para las fracturas de la confianza y de la buena fe entre los individuos. No obstante, en apenas unas líneas Fichte cambia de registro y escribe:

“Ahora bien, ¿cuál debe ser este poder? Este poder es dirigido por un concepto, y se atiene a la realización de un concepto, el cual, por cierto, es elaborado con libertad absoluta, a saber, el de los límites que ambos [contrayentes] han puesto en el contrato a sus acciones [ihrer Wirksamkeit] en el mundo sensible. Por ende, no puede ser un poder mecánico, sino que tiene que ser un poder libre. Ahora bien, un poder semejante, que reúna en sí todas estas exigencias, *no es puesto en absoluto* fuera de su propio poder determinado por su voluntad común.” (GA I, 3, 430 GNR; FDN 220; subrayado nuestro)

- 21 El asunto cobra otra dimensión. El poder soberano obedece a un concepto cuyo fundamento es la libertad absoluta, que ya no se restringe a la extensión de la libertad de un individuo, sino que absorbe en unidad todos los límites que la coacción solicita. En esta

concepción metafísica y política, el Estado no consiste en un dispositivo mecánico encargado de reparar las asperezas y administrar la usual armonía de la comunidad; sino que es un poder libre, que se fundamenta en la libertad y que no queda supeditado al entendimiento subjetivo. Por eso, no es algo puesto, aunque claramente su poder efectivo no proviene del más allá, sino de la voluntad universal, o sea, de su propio querer, el cual concilia a las partículas y sus limitaciones en una totalidad. En su concepto, el poder soberano se determina y pone a sí mismo.

- 22 Una vez más, el contractualismo naufraga en el rompecabezas de la subjetividad conflictiva, si no prima la unidad sobre los múltiples fragmentos. En el derecho de coacción las partes vuelven a marcarse por su carácter incompleto: la designación de roles para dos individuos en conflicto (agresor y agredido) empalma con una serie de dilemas si uno de ellos se auto-adjudica el poder de coacción. De por sí, los roles no quedan muy bien definidos, porque el agresor podría alegar una justa causa, y entonces *agresor* y *agredido* se alternan sucesivamente. Nada garantiza – razona Fichte, en la tesitura de la objeción lockeana de la imposibilidad de ser juez y parte – que no haya exceso o error en el castigo; porque todos tienen razones y, en cuanto partes interesadas, no van a abandonar su lógica de justificación. En última instancia, un contrato restringido a los términos de la particularidad sólo se podría cumplir en favor de los más poderosos, que son quienes efectivamente pueden castigar con justicia o sin ella. Por lo tanto, la única manera de resolver las contradicciones escépticas y paralizantes (porque, por ejemplo, la discusiones sobre los derechos de uno y de otro, o sobre los roles agresor/agredido, o sobre la dimensión de la pena, se extienden indefinidamente) de la coacción consiste en igualar poder (*Gewalt*) y derecho. Para que no haya individuos más poderosos que otros ni se

consagre la definición de justicia de Trasímaco o el pacto injusto según Rousseau, ¹¹ es absolutamente necesario establecer un poder supremo como fundamento de la igualdad de derechos. Recién entonces se podrá hablar de propiedad, de coacción y de justicia. ¹²

- 23 El derecho originario y el derecho de coacción coinciden al menos en dos puntos centrales: la naturaleza problemática de los planteos respectivos y la resolución de esas lagunas en un poder supremo. Las categorías fundantes del contractualismo (estado de naturaleza y contrato) quedan subsumidas al tercer momento. La libertad absoluta que extiende posesiones y la limitación recíproca en aras de la seguridad sólo tienen sentido, validez y aplicación, en el seno de una República. Sólo si hay un poder soberano capaz de garantizar la posición de cada parte y la armonía del todo, es posible conciliar la libertad con el sometimiento a la ley. Consideradas por separado y fuera del Estado, la apropiación y la coacción resultan en sí mismas inconsistentes y absolutamente incompatibles; su funcionamiento es siempre provisorio y contingente, supeditado a la bondad moral de los litigantes o convivientes. Concluye Fichte:

“Por consiguiente, no existe en absoluto un *derecho natural*, en el sentido en que habitualmente se ha tomado el término; esto significa: no existe ninguna relación jurídica entre los hombres fuera de una República y bajo leyes positivas [...].

Pero lo que perdemos por un lado, lo recuperamos por el otro, con ganancias; porque el Estado mismo se convierte en el estado natural del hombre, y sus leyes no deben ser otras que el derecho natural realizado.” (GA I, 3, 432; FDN 222). ¹³

- 24 Así, las elucubraciones relativas a los individuos y sus relaciones flotan sobre el vacío y la abstracción. Esas ficciones se apuntalan en la República, donde lo hipotético y problemático se torna certero y asertórico; pero no se trata de un condicionamiento, sino de un remontarse hasta la condición: recién con el concepto de una República el derecho originario y el de coacción alcanzan su justeza, su verdadera dimensión. En la medida en que el Estado encarna el concepto de derecho, las reivindicaciones de libertad e igualdad,

propiedad y seguridad, autonomía y vínculo, etc., adquieren sentido y aplicación. Pero *fuera* del Estado no hay derecho alguno y, por ende, no hay racionalidad, porque las relaciones que se puedan entablar no se perfilan bajo el reconocimiento de la igualdad de las partes, sino bajo el signo de la fuerza. Son relaciones endebles, que conllevan en sí el germen de su destrucción y, por decirlo de alguna manera, que se retuercen hasta realizar la igualdad y la libertad que caracterizan a las relaciones jurídicas.

4.

- 25 Tras entramparse en las aporías del derecho originario y del derecho de coacción, Fichte vuelve a recoger en el capítulo III, § 16 de GNR, titulado “*Deducción del concepto de una República*”, el camino transitado, enfatizando precisamente que el nudo irresoluble alcanza su culminación con el concepto de Estado. Es decir, aquello que se presentaba como problemático en la situación no-estatal ficcionalizada, gana necesidad resolutoria al realizarse el concepto de derecho en una potencia soberana, la República.¹⁴ Pero semejante concepto conlleva un posicionamiento diferente de la subjetividad en relación con la instancia universal. Examinemos los primeros pasos, indicados en números romanos, que da Fichte en este parágrafo:
- 26 (I) Lo que hasta ahora unificó el querer de los individuos fue la seguridad recíproca. En este momento lockeano, uno quiere la seguridad del otro porque quiere su propia seguridad; o sea: “*Cada uno subordina el fin común a su fin privado.*” (GA I, 3, 433; FDN 223).¹⁵ De ser así, la voluntad común pasa a estar sometida por la voluntad particular, exactamente al revés de lo que se buscaba; de ser así, el sujeto se sobrepone y aniquila la independencia del Estado. La

respuesta de Fichte es un tanto extraña, y quizás apele a una eticidad previa a los enlaces jurídicos: la subordinación de la voluntad particular y la concordancia recíproca en un fin común *no tienen que ser producidas*, pues en este caso – aclaremos – los sujetos se arrojarán una potestad por encima del poder soberano, *sino que tienen que existir*. Las impugnaciones del estado de naturaleza y del individuo-átomo juegan a favor de una tesis que decodifica lo común como algo intrínseco a la subjetividad, convirtiendo al particularismo en una deformación de la unidad de pertenencia. No se trata, entonces, de forzar el planteo como si hubiera una voluntad unificadora, extrínseca, surgida del aporte siempre reacio de individuos que sólo quieren proteger lo suyo; sino de remontar lo particular a una dimensión vinculante que resignifica al individuo en su posición en el todo.

- 27 (II) En este sentido, la tarea del derecho político y de toda la filosofía del derecho consiste en “*encontrar una voluntad para la cual sea absolutamente imposible ser otra que la voluntad común*”, o “*una voluntad en la cual la voluntad privada y la común estén sintéticamente unificadas*”. (GA I, 3, 433 GNR; FDN 224) Suponiendo que el anclaje de lo comunitario esté en lo particular: ¿cómo se transforma ese querer egoísta, basado en la conservación de sí, en un querer universal y necesario? Se podría responder lo siguiente: las perspectivas de cada uno de los sujetos que desean asegurar su vida convergen en un mismo punto, y sólo en este mismo punto concuerdan todos. Así, al modo de una mano invisible, se produciría una mágica reversión del individualismo en causa común. No es el caso de Fichte, porque desconfía de esta lógica endeble y funcional al ámbito privado, donde la convergencia resulta ser nominal, una mera excusa o mal trago para seguir defendiendo el propio interés.
- 28 (III) De allí que entonces plantee lo siguiente:

“Pero semejante *concordancia* es un mero concepto, que no debe permanecer [como tal], sino que debe ser realizada en el mundo sensible, esto es, debe ser establecida en una expresión determinada y operar como fuerza física.” (GA I, 3, 434 GNR; FDN 224)

- 29 No basta con acordar en un mismo punto, ni con reconocer esta coincidencia en el pensamiento; no basta con exponer un concepto y asignar administraciones. La unidad no es un producto, sino un hallazgo de la razón, que debe concretizarse, ganar cuerpo y volumen, y constituirse como expresión de la actividad comunitaria. Por lo tanto, no puede quedarse en el plano de la idealidad, como una utopía inalcanzable. ¹⁶ La expresión materializa un significado; así como el primer principio de la *Doctrina de la Ciencia* expresa la actividad que se genera a sí misma (*Thathandlung*), (cf. GA I, 2, 255 GWL § 1; FDC 13) o como el Verbo (*Logos*) deviene carne, (GA I, 9, 118-119 ASL, DRel 110) la expresión es el cruce donde lo ideal y lo real se concilian. Esa unidad pensada adquiere una dimensión y exteriorización concretas en el Estado. Éste es el tema a dilucidar, y sin embargo Fichte se desvía hacia una serie de requisitos adyacentes y aclaratorios, demasiado calibrados hacia lo empírico: (a) una determinada cantidad de hombres, en un determinado tiempo y lugar, se dicen unos a otros que quieren vivir juntos, y elaboran un contrato de ciudadanía; (b) se requiere que esa voluntad común sea constante y duradera, que devenga ley; (c) que determine derechos (legislación civil) y castigos (legislación penal); (d) y que se provea y ejecute el poder soberano, el poder político o del Estado, que reúne en sí el poder ejecutivo y el judicial.
- 30 Ahora bien, la concordancia entre particulares no involucra solamente el interés, sino algo más profundo y comprometedor: el propio querer. Algo propio que, en verdad, se construye a través del reconocimiento con el otro y, por lo tanto, no es patrimonio ni mérito exclusivo del individuo. En este sentido, se modifica

sustancialmente la matriz que sobrepone el sujeto a la unidad. El pacto y el estado de naturaleza suelen funcionar como categorías que subliman la voluntad particular sobre la voluntad común. Cuando Fichte se pregunta por la autoconservación del poder soberano (IV), no presenta a la voluntad particular y privada como si fuera ajena o independiente de la común, porque dice: “El poder de todos [...] contiene el poder de cada individuo en los límites de cada individuo”. (GA I, 3, 435 GNR; FDN 226) Es que el poder soberano comprende y delimita la esfera de cada uno; en efecto, si alguien transgrede ese límite, queda fuera de la ley y fuera de la totalidad, por lo cual: “Su voluntad ya no concuerda con la voluntad común, sino que se convierte en voluntad privada.” (Ibíd.) Entonces, una voluntad deviene privada cuando rompe su inserción orgánica en el todo y se pone *como si* estuviera afuera. En un litigio, las partes se convierten – valga la redundancia – en particulares, es decir, se separan de la totalidad. Y el conflicto se puede superar sólo dentro de la unidad estatal, porque quedó claro que, cuando se lo plantea fuera del Estado, se diluye en irresolución o, lo que es equivalente, se multiplica en una guerra indefinida. Así, la lógica liberal representa más una ruptura o escisión con la dimensión comunitaria de pertenencia que su fundamentación. Sin unidad de contención, lo particular se destruye a sí mismo. Como veremos, los límites conciernen a algo más profundo que las medidas policíaco-represivas: el apuntalamiento de los componentes sociales.

- 31 (V) Igualmente, siempre cabe la posibilidad de que el poder soberano se degenera en voluntad privada y por preferencia, o por beneficio, o también por error, promueva una sentencia injusta, asociándose con – es decir, particularizándose en – el interés de uno de los litigantes. Esta premisa rousseauiana cobra asidero cuando la complicidad se entabla entre poderosos que, invistiéndose de presunta legitimidad

jurídica, buscan oprimir a los débiles. Fichte objeta de raíz semejante consagración de la injusticia: si los detentores del poder soberano se rebajan a intereses particulares, no están ejecutando la voluntad común, sino sólo la voluntad de un determinado sector social; por ende, se anulan las relaciones jurídicas.¹⁷ Todas sus promulgaciones carecen de fuerza de ley, carecen de universalidad. Se podrían aplicar sólo al sector del cual emanan. Admitirlas como leyes significaría admitir la injusticia como principio jurídico, lo cual es absurdo. Y, puesto que de un acto injusto (realizado o resultante por omisión) se desprende la habilitación para actos similares, ese solo hecho desencadena la resistencia y es el puntapié de la guerra de todos contra todos y de la auto-destrucción de la República.

- 32 El problema no se centra tanto en el momento fundacional, que o bien incluye en condiciones de igualdad o bien excluye – y entonces quienes buscaban atribuirse ciertas prerrogativas deben quedar afuera de la comunidad –, sino más bien en lo que podría llamarse el devenir natural de los acontecimientos. Uno de los motivos más anti-liberales de Fichte se manifiesta aquí, en la feroz condena a la inoperancia del Estado. De la misma manera como un solo acto injusto genera una serie de actos similares, si el poder soberano omite castigar un delito promueve un terreno fértil para su proliferación. En efecto, la vida del Estado reside en la actividad, en la capacidad de intervenir a cada momento sobre el tejido de relaciones.¹⁸ Aunque parezca referirse específicamente al poder de policía o al judicial – insistimos – Fichte extenderá la omnipresencia del Estado hasta el espacio más sagrado del liberalismo, la economía. Dado que lo público a la vez que limita, entrelaza y atraviesa las esferas particulares, resulta absurdo defender a éstas como si fueran separadas e independientes del Estado, tan absurdo como reintroducir el irresoluble y anárquico estado de naturaleza. El

límite, que cualquier liberal acordaría como defensa de lo propio, es al mismo tiempo vínculo recíproco que moldea a los elementos implicados.

- 33 Los siguientes pasos de la reflexión del § 16 presentan una serie de consideraciones (VI: la transferencia del poder político al ejecutivo, los sistemas de gobierno; VII: la elección y las características de los miembros del gobierno; VIII: la limitación del poder ejecutivo, IX: el retorno de la soberanía al pueblo en casos especiales, el papel del eforato, etc.) que, por cuestiones de espacio, dejamos de lado, para concentrarnos en el aspecto que venimos anticipando y en la resignificación de los conceptos de propiedad y seguridad.

5.

- 34 En la segunda parte de GNR, publicada en 1797, Fichte se ocupa nuevamente del “Derecho político”, subdividido en tres secciones: la primera trata sobre “el contrato de ciudadanía” (§ 17), la segunda sobre la “legislación civil” (§§ 18-20) y la tercera sobre “la constitución” (§ 21). Como al comienzo de la tercera sección aclara que los aspectos fundamentales de la constitución ya han sido expuestos, y que en adelante sólo se atenderá a determinaciones empíricas y contingentes (GA I, 4, 80 GNR; FDN 337), nos apartamos del § 21 y analizamos los anteriores.
- 35 En el contrato de ciudadanía (§ 17) el problema a dilucidar es la unión que subsume y transforma las distintas voluntades particulares y sus perspectivas (contradictorias) de propiedad y seguridad. Por más que logren establecerse acuerdos recíprocos entre lo que pertenece a uno y lo que pertenece a otro, en ausencia del Estado todos los pactos resultan problemáticos y nada garantiza el respeto de los límites. Pero la cuestión a resolver en este punto se

podría formular así: ¿cómo, o por qué, los individuos que vienen razonando en función de sí mismos, de pronto concuerdan en orientarse en función de lo común? Si la voluntad particular se caracteriza por la circunscripción a su propia esfera, ¿cómo es posible que de un conjunto de voluntades constituidas de esa manera surja una voluntad común? La clave reside en encontrar el vínculo orgánico que revele al individuo no como un todo cerrado sobre sí mismo y separado de los demás, sino como *parte de una totalidad*, como miembro de un tejido de relaciones recíprocas. Examinemos cuidadosamente este movimiento argumentativo.

- 36 Al momento de reclamar protección, plantea Fichte, ¿para quién, a quién o contra quién se la reclama? En rigor, para ninguno en particular, o para todos. Las relaciones recíprocas no sólo vinculan a un individuo determinado con otro individuo determinado, y así sucesivamente, sino también a cada uno con cada uno, de modo que cualquiera está relacionado con cualquiera; es decir, todos los puntos se interconectan:

“el concepto de lo que hay que proteger en general se halla en un *oscilar* [ist im *Schweben*]: es un concepto indeterminado; y ciertamente de ahí surge el concepto de un todo no meramente *imaginado*, [...] sino el concepto de un todo *real*, que está reunido por la cosa misma; no [es el concepto] de meramente todos [Aller], sino de una totalidad [Allheit].” (GA I, 4, 13 GNR; FDN 266)

- 37 Éste es el momento donde lo que parecía un espacio vacío empieza a revelarse como un espacio vital. Al suspenderse y fluctuar sobre los diversos puntos, la imaginación los conecta entre sí, pero no como un simple producto del pensamiento, no como un concepto abstracto que no alcanza a determinar todos sus puntos, sino como una unidad cualitativa donde los puntos van a tener significación en base a la totalidad que los constituye. ¹⁹ Lo dice Fichte claramente: no se trata de un *compositum* donde las partes se van agregando, sino de un *totum* donde las partes se articulan entre sí:

“este *oscilar* de la imaginación es el vínculo orgánico [Vereinigungsband]. Es aquello mediante lo cual todos confluyen en uno, y están reunidos ya no en un concepto abstracto, como un *compositum*, sino en los hechos, como un *totum*. Así, la naturaleza recompone en el Estado lo que [ella misma] separó en la generación de múltiples individuos.” (GA I, 4, 14 GNR; FDN 267) ²⁰

- 38 La organicidad se justifica con el siguiente ejemplo metafórico de Fichte: el árbol, que es un “producto organizado de la naturaleza”, territorialmente arraigado, comprende una cantidad de partes, que si se las dotara de conciencia y voluntad, captarían que su propia autoconservación depende de la conservación del todo. De igual modo, el daño sufrido por una de ellas sería compartido por las restantes. No sucede lo mismo con la arena, dice nuestro filósofo, porque allí cada partícula es independiente e indiferente de las demás. En este sentido, en la República no hay voluntad privada propiamente dicha, sino ante todo voluntad común, (cf. GA I, 4, 14 GNR; FDN 267) de la cual la primera es un desprendimiento que, o bien actúa en coherencia, o bien se quiebra y deviene particular.
- 39 Sin embargo, en el contrato de reunión el individuo no se entrega por entero, sino tan solo parcialmente. ²¹ En este aspecto Fichte pareciera volver a la línea de Locke y distanciarse de Rousseau y de Hobbes. La contribución que se le exige al individuo para formar parte del Estado, el darse a sí mismo y sus cosas, no es completo. ¿Por qué? ¿Por qué Fichte se opone a la entrega incondicionada que pregona Rousseau? Él mismo se encarga de aclararlo, en nota al pie de página:

“Rousseau admite un derecho de propiedad anterior al contrato estatal y fundado en la formación [de las cosas]. Entonces, es natural que cada uno tenga que negociar con los restantes esta propiedad suya, y que pueda llegar a ser su propiedad sólo porque *en el Estado* le es reconocida su posesión; y que, por ende, ella esté sometida a la decisión de la voluntad común [...]. En este sentido, sin dudas cada uno daría todo.

Según nuestra teoría, en un contrato de ciudadanía nadie puede aportar algo y darlo, porque antes de este contrato no *tiene nada*.” (GA I, 4, 15 GNR; FDN 268) ²²

40 Por lo tanto, *no existe la propiedad anterior al Estado*. Este giro argumentativo es fundamental. Claramente, si se estableciese un derecho natural de propiedad basado en la actividad humana, en el trabajo, Fichte aceptaría que todos tengan que entregar todo al Estado para que éste lo redistribuya equitativamente, según la decisión de la voluntad general. Pero en este esquema se cuelan suspicacias particulares sobre el aporte y el reparto, interfiere el cálculo utilitario, que Rousseau consuela mostrando las ventajas o ganancias de ingresar al cuerpo social, y en última instancia siempre queda el resabio de que por encima del Estado opera la subjetividad. Fichte corta de raíz el asunto, despojando por completo al individuo de posibles prerrogativas.

41 Cabe entonces aclarar que el concepto de propiedad resulta muy ambiguo. Por un lado, en efecto incluye los bienes que el trabajador considera suyos (por ejemplo, la tierra y la vivienda); por otro lado, refiere específicamente a su actividad. (cf. GA I, 4, 8 GNR; FDN 260) Probablemente sea este último sentido el que a Fichte le preocupa no enajenar por completo, dado que en tal caso no habría ningún espacio de libertad a nivel individual. Así, la contribución refiere al impuesto, es decir, a una porción de actividad que todo ciudadano debe aportar para el sostenimiento del Estado. Estas dos acepciones de la propiedad aparecen aquí como entremezcladas:

“[E]l todo es *propietario* de toda posesión y de los derechos de todos los individuos, en donde todo perjuicio de éstos se considera y se tiene que considerar *como ocasionado a él mismo*; pero, en la medida en que se considera algo como *sometido a su libre uso*, la propiedad del Estado es sólo lo que cada individuo adeuda contribuir.” (GA I, 4, 17 GNR; FDN 269)

42 Como el Estado no tiene que reconocer posesiones previas, sino más bien expresar y ejercer su soberanía en un determinado territorio y repartir la propiedad igualitariamente entre sus miembros, primero *da* y luego exige un impuesto, que de ser total ahogaría el trabajo de

los sujetos. Al no reconocer la apropiación como un gesto individual, Fichte se desembaraza de los lineamientos liberales y sitúa la prioridad del todo en su justo lugar, no ya como un mero recurso utilitario – en el sentido de que conviene abonar un poder fuerte para asegurar mayor protección –, sino como la unidad que posiciona a cada elemento en su lugar. Esto no significa que los individuos se reduzcan a la condición de instrumentos de la maquinaria estatal y todo lo que hagan deba contribuirse al Estado, porque en tal caso junto con la realización del derecho se daría al mismo tiempo la aniquilación de la libertad, lo cual es contradictorio. La totalidad social abraza a todos sus miembros y absorbe de ellos una porción de su actividad, no su vida entera.

6.

- 43 El organicismo se acentúa en el “Corolario” del § 17, donde Fichte retoma la distinción entre el concepto abstracto del todo surgido de la compilación ideal de individuos, del verdadero concepto encarnado que revela la necesaria conciliación de los elementos implicados. La imagen que mejor ilustra este último concepto es la del “producto organizado de la naturaleza”, con la cual – según nuestro filósofo – se ha buscado mostrar la unidad de las ramas del poder público, pero que aquí se aplica por primera vez a las relaciones sociales en su conjunto:

“Al igual que en un producto de la naturaleza, cada parte puede ser lo que es sólo en este vínculo [Verbindung], y fuera de este vínculo no existiría en absoluto; pues fuera de todo vínculo orgánico no habría absolutamente nada [...]; asimismo, sólo en el vínculo con el Estado el hombre recibe un estamento [Stand] determinado en la serie de las cosas, un punto de apoyo [Ruhepunkt] en la naturaleza, y cada uno recibe *este determinado* estamento frente a los otros y a la naturaleza sólo por el hecho de estar en *este determinado* vínculo [...]. En el cuerpo orgánico cada parte conserva continuamente al todo y, al conservarlo, es conservada ella misma; del mismo modo se relaciona el ciudadano con el Estado

[...]: cada parte, o cada ciudadano, se conserva a sí mismo sólo en la posición determinada por el todo para él, así como por esto mismo el todo se conserva en sus partes: y precisamente porque el todo conserva cada parte en su posición determinada, vuelve sobre sí mismo y se conserva a sí mismo.” (GA I, 4, 19 s. GNR; FDN 271 s.)²³

- 44 La recuperación del organicismo clásico resignifica la posición del sujeto, que no es un átomo o grano de arena, sino un elemento más del tejido de relaciones. Además, no contribuye a la comunidad porque se lo aconseja el cálculo de su interés egoísta, sino que recibe del todo su situación correspondiente y a partir de allí colabora, de modo tal que su interés particular ya está inserto en el conjunto.
- 45 Ahora bien, la metáfora del árbol no recupera un rasgo constitutivo del organicismo clásico: los lugares estamentales naturales, jerárquicamente divididos y ordenados, y entre los cuales rige una diferencia en derechos y libertades.²⁴ En una palabra, el desafío de Fichte consiste en conciliar el organicismo resucitado con la igualdad moderna; más aún, no sólo con la igualdad jurídico-formal, sino también con la socioeconómica. Con este interrogante nos encaminamos a la segunda sección del “Derecho político”, titulada “De la legislación civil”.
- 46 Al comienzo del § 18 insiste en que el primer contrato a celebrar dentro del contrato estatal es el de la propiedad, y observa una diferencia entre el estado de naturaleza, donde el hombre queda supeditado a sus necesidades, y el Estado, donde se eleva a una condición superior. “La naturaleza ha determinado a los hombres [...] para la libertad, es decir, para la actividad.” (GA I, 4, 21 GNR; FDN 274) Esta determinación condensa el presente y el futuro en la fórmula “poder vivir”. Para que una persona permanezca en la organización social y su libertad resulte plenamente garantizada, sin degradarse al servilismo ni a la ociosidad, tiene que poder vivir de su actividad.²⁵ La ramificación del Estado que nutre, sostiene y abraza

a cada uno de sus miembros componentes, se revela aquí, siguiendo la metáfora del árbol, como la savia que mantiene la vitalidad del todo. La libertad, la propiedad o la seguridad, por ejemplo, son palabras vacías de contenido si la persona no puede vivir del propio trabajo. No refieren a la posesión de bienes, ni a los réditos del intercambio, tampoco al lujo; una persona es libre en la medida en que trabaja:

“Obtenemos así una determinación más precisa del uso de la libertad asignado con exclusividad a cada particular en el contrato de propiedad. Poder vivir es la propiedad absoluta e inalienable de todos los hombres. Hemos visto que les ha sido asignada con exclusividad una cierta esfera de objetos para un cierto uso. Pero el fin último de este uso es poder vivir. El logro de este fin está garantizado; éste es el espíritu del contrato de propiedad. El principio fundamental de toda constitución estatal racional es: todos deben poder vivir de su trabajo.” (GA I, 4, 22 GNR; FDN 275)

- 47 El poder vivir de la propia actividad posiciona en condición de estricta igualdad a cada uno de los miembros del Estado. Aquel que no pueda vivir de su trabajo queda desvinculado jurídicamente, lo cual introduce una chispa de inseguridad directamente transferible a los restantes propietarios. Por lo tanto: “todos tienen que, según el derecho y a consecuencia del contrato social, dar de lo suyo hasta que él pueda vivir”. (Ibíd.) La expropiación y repartición se justifica por la necesidad, y la asistencia al necesitado está intrínsecamente ligada al concepto de seguridad. Entonces, la seguridad recíproca no se agota en tener esto y aquello protegido de un eventual ataque, sino más bien se extiende al tener de qué vivir; y no sólo abarca la esfera de cada individuo, sino a su vez las relaciones por las cuales todos quedan afectados a la ruina o al lujo de sí o de otro. La protección se resignifica como asistencia social, y la economía como un asunto político.
- 48 Desde luego, la contrapartida de la pobreza que atenta contra el tejido social son aquellos que, gracias a la abundancia, permanecen

ociosos. Así como no hay lugar para los primeros, tampoco hay lugar para estos últimos en el Estado racional-fichteano. Tal como lo vislumbraron Platón ²⁶ y Rousseau ²⁷, tenemos aquí los dos extremos que desintegran la sociedad.

- 49 La pregunta fundamental que Fichte no aborda es si algunos podrían vivir del trabajo de otros, es decir, si cabe la posibilidad de que emerja en esta sociedad – como en Kant ²⁸ – un conjunto de asalariados. En primer lugar, cada uno debe expresar de qué va a vivir y, por ende, formar parte de un estamento social, que Fichte divide en tres: campesinos, industriales y comerciantes. En la subsistencia e interacción de cada uno de estos ramos, el Estado se instala racionalizando (con compensaciones, incentivos, restricciones, etc.) el espacio que los liberales defenderían como privado. Toda relación comercial está constituida por la acción o inacción del Estado. En segundo lugar, Fichte especifica: “La propiedad de los objetos” – digamos: los medios de producción – “es poseída por cada uno sólo en cuanto que los necesita para el ejercicio de su ocupación.” (GA I, 4, 23 GNR; FDN 277) ²⁹ Por lo tanto, si no los necesita para su trabajo, no son suyos; no se puede ser propietario de objetos que uno mismo no utiliza. La ocupación se asume en primera persona. En este esquema hiperproductivo, delegar la actividad propia en otro sería como transferir la propia vida o libertad. Además, a nadie le convendría trabajar para otro si el Estado debe garantizarle su oficio. En suma, planteado el poder-vivir como un *poder vivir de su propio trabajo*, no hay lugar para los perezosos ni para los parásitos, que en última instancia son lo mismo. ³⁰

7.

- 50 Dos imágenes negativas permiten ilustrar el complejo malabarismo fichteano: de un lado, un poder soberano desgarrado de su constitución sociocomunitaria interna (esto es el despotismo, equivalente conceptual del dogmatismo); del otro, una armonía inter-individual preestablecida y emergente de la sola dinámica de lo particular (el individualismo escéptico). A estos extremos se le puede oponer la siguiente paráfrasis irrecusable: no hay unidad sin multiplicidad, ni multiplicidad sin unidad. No hay Estado que resista el desgarramiento de su médula, la voluntad común, que se nutre de múltiples voluntades reunidas a través de la universalidad igualitaria; así como no hay intereses extrínsecos, planteados por fuera e independientemente de la comunidad, que logren realizar una armazón pacífica y confiable. Desde luego, caracterizada la búsqueda de Fichte bajo este doble rechazo, cabe esperar objeciones en uno y en otro sentido; por ejemplo: que las limitaciones al ejercicio de la soberanía encubren un derecho popular de resistencia, o que el intervencionismo estatal asfixia el desarrollo espontáneo de los individuos, etc.
- 51 Sucede que en la trabazón entre unidad y multiplicidad no resulta clara la asignación de funciones del tipo constituyente/constituido o determinante/determinado. En nuestro desarrollo hemos subrayado la prioridad del todo que posiciona a sus componentes, contrapesando las especulaciones problemáticas centradas en el individuo, y confiando que esa totalidad constituida opera según el leal saber y entender de la voluntad común. Pues, en última instancia, la comunidad – o su realización objetiva: la República – absorbe y disuelve a las partes, las unifica; y, sin embargo, en esa

misma conformación de una totalidad libre sus miembros no pueden no ser libres.

- 52 Entonces, que el Estado posea una actividad propia significa que no se agota en esa figura negativa, restrictiva, de árbitro o guardián controlador, sino que conceptualmente reúne la actividad de sus miembros, y es él mismo esa actividad colectiva conformada por múltiples actividades particulares; tampoco significa que sea una insoportable carga contributiva, porque en este aspecto sólo succiona una porción de la actividad del contribuyente. Y que la libertad del individuo entre en relación dialéctica con el tejido social no significa que ella acabe donde comienza la del otro, como si éste fuese un obstáculo inhibitor o reductor de su libre expansión; significa, más bien, que la libertad de ambos existe gracias a un consenso fundamental que los aúna antes de limitarlos o posibilitarles la confrontación. El organicismo sociopolítico de Fichte descansa en el resguardo de una libertad total que, para efectivizarse a nivel particular, primero se revela como inserta en una unidad superior. En este sentido, para reconocerse individuo hay que reconocerse comunidad, y lo que define al otro define al sí-mismo; no cabe la asimetría. Es imposible la libertad en un esquema que no sea el de la igualdad de todas las partes. La unidad constitutiva pone y demarca la esfera de libertades, y de este modo vincula cada parte con cada parte, a tal punto que la organización se manifiesta en la actividad de cada uno de sus miembros.
- 53 La dificultad de fondo, más allá de los auxilios que la ética e incluso la religión podrían proporcionarle a la concepción jurídico-política, estriba en articular coherente y consistentemente la libertad en su instancia universal-comunitaria con la libertad en su instancia particular-individual. Desde la perspectiva de la organicidad vinculante, ambas instancias resultan inseparables, de modo que el

vaciamiento de una es al mismo tiempo el vaciamiento de la otra. De ahí que la ficcionalidad del estado de naturaleza se traduzca en que el sujeto-átomo resulta ser una abstracción. El carácter heurístico de la misma empalma con la resignificación según la cual, esa libertad inicial que el individuo se auto-adjudica, en realidad es producto de la auto-organización comunitaria. Así, por ejemplo, la elección de un oficio o estamento, o la obediencia a la ley, contingentemente pueden arrojar un caso de discordia o de fisura entre la voluntad general y el querer del individuo. Pero, conceptualmente, el diseño fichteano presenta ambos momentos como dos caras de una misma moneda, de modo que en la actividad de uno está implicada la actividad de toda la comunidad.

NOTAS

1. Véase J. DOTTI , *El mundo de Juan Jacobo Rousseau* . (reimp.) Bs. As. 1991: 35 ss.; G. DUSO , “Patto sociale e forma politica”, en: *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* . Milano 1998: 7-49; N. BOBBIO , “El modelo iusnaturalista”, en: *Thomas Hobbes* . Trad. E. de Romání. (reimp.) México 1995: 15 s.
2. GA I, 3, 311-460 y I, 4, 1-165. Acompañamos los pasajes citados con la paginación de la versión en español FDN (véase el apartado “Siglas”). Las traducciones de los pasajes citados están basados en esta traducción y han sido modificados según como lo ha exigido cada caso.
3. En la *Doctrina de la ciencia nova methodo* (*Wissenschaftslehre nova methodo*), una reconstrucción de las lecciones de Fichte durante el mismo período de GNR a partir de anotaciones de distintos estudiantes, encontramos un apartado titulado “Algunas notas sobre el método sintético”, contiguo al § 10, donde Fichte presenta este proceder según tres variantes: partir de una contradicción y resolverla mediante lo aceptado; proponer una tarea principal y resolverla con proposiciones mediadoras; ir explicando progresivamente lo oscuro e indeterminado del punto inicial. En todos los casos, el significado de los

elementos resulta comprensible una vez reunidos, y no por separado. Cf. GA IV, 2, 107 s. WLnm (DCnm 93-94).

4. J. L. Villacañas propone comprender esta obra como un doble movimiento intrínseco que atenta contra lo sistemático: por un lado, la comunidad moral determina al individuo; por otro lado, para garantizar el derecho originario Fichte apela a una concepción individualista-hobbesiana. En esta tensión confluyen los más importantes comentaristas (Siep, Verweyen, Schottky, Baumanns). Cf. J. L. VILLACAÑAS, “Fichte y el derecho natural: de la constitución social de la individualidad a la categoría de nación”, estudio introductorio a FDN 22 ss. y 43 nota 53. En este aspecto, Villacañas al comienzo se inclina por la primacía del individuo (FDN 16-19), luego aclara que se requiere la comunidad (FDN 43-44), y finalmente hace surgir la primacía de la comunidad, que interpreta con la categoría de nación. (FDN 85 s. nota 124; 91 s. nota 140 y 94)

5. GA I, 1, 173 s. ZD. Trad. cast. RLP 14 s.

6. La relación entre teoría y práctica es uno de los tópicos fundamentales de la obra de Fichte. En GWL, al final del § 3, (GA I, 2, 282; FDC 33-34) sostiene que la práctica fundamenta y determina la teoría. La segunda parte de esta obra (§ 4) está dedicada a la teoría y la tercera (§§ 5-11) a la práctica. El § 5 resulta importante para comprender la actividad objetiva como una modalidad de la actividad libre. En la WLnm Fichte también trata este tema (en especial §§ 6-7), pero desde otro ángulo. En “Representación de la alteridad y Derecho desde la *aetas kantiana* a Fichte” (en: M. Market y J. Rivera de Rosales (eds.) *El inicio del idealismo alemán*. Madrid 1995) F. Oncina Coves expone la relación entre teoría y práctica y caracteriza a FDN como “vaso comunicante” entre ambas y entre la GWL y la WLnm. (cf. 170-173)

7. Fichte sostiene que “en el ámbito de lo dado, y bajo la condición de que algo sea dado, el ser libre puede libremente dejar ese algo tal como es, o transformarlo, y entonces hacerlo tal como debe ser según su concepto de fin. Es libre de relacionar recíprocamente los elementos de lo múltiple que le está dado, de determinar unos a partir de otros, de adaptarlos unos con otros y de ensamblarlos para configurar un todo conforme a su fin.” Y continúa en el párrafo siguiente: “Lo que no está modificado, cuando apenas es pensado por el ser racional e insertado en su mundo, precisamente por eso, porque *no ha sido modificado*, resulta modificado. La persona no ha modificado la cosa, en coherencia con el concepto de fin del todo al cual esta cosa determinada debe adaptarse, porque se adapta a esta figura natural que le es suya [...]. Su contención de una cierta actividad era ella misma actividad”. (GA I, 3, 406 GNR; FDN 194-195)

8. Para Locke el derecho de propiedad se establece en el estado de naturaleza y el criterio que lo legitima es el trabajo. (cf. *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Cap. 5, en especial § 27. (Trad. C. Mellizo) Bs. As., 1997) La sociedad civil, según Locke, tiene como finalidad fundamental proteger la propiedad en sentido amplio, que incluye la vida, la libertad y los

bienes. (cf. cap. 7, § 87; cap. 9, §§ 123-124) Además, la primacía de la propiedad se observa claramente en que para Locke ella define la pertenencia al Estado. (cf. §§ 119-121)

9. Dice Hobbes: “donde no se ha erigido un poder coactivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por tanto donde no hay Estado, nada es injusto. Así que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos; ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad.” (*Leviatán* , cap. XV; (Trad. Sánchez Sarto) Bs. As., (reimpr.) 1994: 119. Véase también cap. XVIII, punto 7: 146)

10. F. Oncina Coves traduce *Macht* por ‘potencia’; sus razones las expone en FDN 429 nota 14.

11. Nos referimos a la famosa definición del personaje Trasímaco en *La República* de Platón (Libro I, 338c ss.; (Trad. A. Camarero) Bs. As., (reimpr.) 2008: 136 ss.), según la cual la justicia es el derecho del más fuerte. Rousseau presenta la hipótesis del pacto injusto, donde los ricos y fuertes someten a los débiles y pobres, desde el comienzo de la segunda parte – y, en especial, hacia la mitad de la misma – del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* . (Trad. J. López y López. Bs. As. 1984: 101 y 114 s.)

12. El contrato “podría hacerse realidad sólo bajo la condición [...] de *que cada uno tenga precisamente tanto poder como derecho* . Esto sólo sucede [...] en una República. Por lo tanto, en modo alguno es posible una aplicación del derecho de coacción fuera de una República. A todo esto la coacción es conforme a derecho siempre sólo de un modo problemático, y ciertamente por esto la aplicación efectiva de la coacción, como si hubiera un derecho categórico a ejecutar la misma, es siempre injusta.” (GA I, 3, 431 GNR; FDN 222)

13. Entre el último párrafo y el anterior citado, Fichte se plantea una disyunción excluyente: o bien se presupone una comunidad de seres morales perfectos y con absoluta confianza recíproca, o bien no. Es claro que desde el comienzo él sigue esta última línea que le garantiza sustancialidad a la política, así como es cierto que en otras ocasiones subordina el derecho a un ideal moral inalcanzable y a la vez rector del perfeccionamiento humano. (cf. GA I, 3, 23-68 BG) Sin embargo, en este pasaje que no citamos en el cuerpo principal de nuestro texto descarta de lleno esa posibilidad. Tras señalar que la coincidencia sería esporádica y tras caratularla como “el mayor azar de todos los azares”, escribe: “Para un género de seres morales perfectos no se da ninguna ley jurídica. Que el hombre no pueda ser de este género, ya resulta claro, porque tiene *que llegar a ser educado y educarse a sí mismo* para la moralidad; porque el hombre no es moral por naturaleza, sino que debe hacerse moral principalmente por medio de su propio trabajo.” (GA I, 3, 432 GNR; FDN 222) En última instancia, la hipotética bondad natural del hombre entraría en conflicto con su libertad. Si en la raíz de la elección existe una inclinación inmediata hacia el bien, como presupone el racionalismo dogmático, entonces la elección obedece a un mecanismo independiente del agente. Por eso Kant sostiene que una voluntad santa, a diferencia de la

humana, no necesita del deber. (cf. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* . AA 04, 414; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* . (trad. M. García Morente) México 1996: 35; así como también *Kritik der praktischen Vernunft*. AA 05, 82; *Crítica de la razón práctica* . (Trad. M. García Morente) México 1996: 148) Por eso Schelling va a definir la auténtica libertad como la posibilidad radical de elegir, en igual medida, el bien o el mal. (cf. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. (Ed. bilingüe de H. Cortés y A. Leyte) Barcelona 1989: 150-151, en especial 178-179 y 190-191) A este y otros aspectos relacionados le hemos dedicado un trabajo: “Schelling. En el vientre de Dios”, en: B. von Bilderling (comp.) *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna* . Bs. As., 2009: 229-254.

14. Así comienza el § 16: “La tarea en que nos hemos detenido, que no hemos podido resolver y que esperamos resolver mediante el concepto de una República, era ésta: crear un poder, a través del cual entre personas que viven en comunidad [die bei einander leben] se pueda obtener por coacción el derecho o aquello que todas quieren necesariamente.” (GA I, 3, 432 GNR; FDN 223)

15. En el párrafo siguiente dice: “La voluntad de un poder que ejerce el derecho de coacción no puede estar constituida así...”, en referencia a la subordinación de lo común a lo particular-privado; y continúa: “puesto que la subordinación de la voluntad privada bajo la común sólo se produce mediante el poder coactivo, y éste debe estar por encima de cualquier otro poder, tal subordinación al poder que coacciona no podría ser producida por ningún otro poder más que el suyo propio, lo cual es un contrasentido. Por lo tanto, aquella subordinación y concordancia no deben ser producidas en absoluto, sino que tienen que existir ya”. (GA I, 3, 433 GNR; FDN 223)

16. Véase como ejemplo de una tal interpretación J. L. Villacañas “Fichte y el derecho natural...”, FDN 22.

17. “Si bien es cierto que en este caso su voluntad es la voluntad común a ellos, los opresores, [esta voluntad] no es, sin embargo, la voluntad común, porque los oprimidos no han cedido su voluntad. [De modo que] no es la voluntad común consagrada anteriormente como ley [...]. Por lo tanto, no es la voluntad de la ley, sino una voluntad dirigida contra la ley”. (GA I, 3, 436 GNR; FDN 227). El argumento de Fichte contra la asociación opresora sería una rémora de la infalibilidad de la voluntad general rousseauiana (cf. *El contrato social* . Libro II, cap. III. (Trad. M. Villaverde) Barcelona 1993: 28-30)

18. “El poder coactivo, se ha dicho, tiene que ser tal que su autoconservación esté condicionada por su constante actividad y efectividad [Wirksamkeit]; por consiguiente, si está inactivo una vez, se aniquila por siempre. Su existencia en general depende de su existencia o exteriorización en cada caso particular ”. (GA I, 3, 437; FDN 228)

19.Cf. F. ONCINA COVES, “El iusnaturalismo agónico: la teoría fichteana del contrato”, en: V. López Domínguez (ed.) *Fichte 200 años después*. Madrid 1996: 92.

20. El texto prosigue así: “La razón es una, y su exposición en el mundo sensible también es sólo una; la humanidad es un todo único, organizado y organizador de la razón. Ella fue separada en múltiples miembros independientes unos de otros, y ahora la constitución natural del Estado supera provisoriamente esa independencia, y funde cantidades particulares en un todo, hasta que la eticidad transforme en una a la especie entera.” (GA I, 4, 14 GNR; FDN 267) Este cosmopolitismo fichteano, donde el Estado sería apenas un paso intermedio para la unidad mundial, se condice con su posición de 1794 en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, especialmente en la “Segunda lección”; (cf. GA I, 3, 37-41 BG; DS 74-75) y también se condice con la reseña que hizo Fichte en 1796 de *Para la paz perpetua* de Kant. (GA I, 3, 221-228; trad. F. Oncina Coves, en *Daímon. Revista de Filosofía*, Murcia, nº 9 (1994): 373-381) Sin embargo, en *El Estado comercial cerrado* (1800) (trad. J. Franco Barrio, Madrid 1991) Fichte propone considerar al Estado como una totalidad autosubsistente, que así como se vuelve autónoma en el plano jurídico y político, tiene que independizarse y cerrarse en el plano comercial. Ya en la “Dedicatoria” denuncia que Europa, en especial, los países más favorecidos, pero indirectamente también los demás, se apropia de trabajo y bienes de otros Estados, y por eso se excusan de implementar este proyecto y lo declaran irrealizable. (cf. GA I, 7, 43-44) Es decir, el comercio internacional – y esta premisa recorre todo el texto – degenera en una guerra donde hay vencedores y vencidos, opresores y oprimidos, y no en una conciliación genérica. Así, por ejemplo, en el Libro II, cap. IV, cuando analiza el empobrecimiento de una nación, sostiene que el Estado finalmente se vende, pierde su autonomía y se anexa como provincia de otro. (cf. GA I, 7, 103). En este sentido, el espacio universal interestatal es el de una guerra de todos contra todos, (cf. GA I, 7, 106) donde el perjuicio de los competidores es sinónimo del rédito propio. En el libro III, cap. I Fichte declara que el cierre comercial del Estado se corresponde con el único sistema político deducido de la razón. (cf. GA I, 7, 114). Agrega luego en el cap. II que no se trata de una renuncia ni de una modesta limitación, y que a lo sumo la expansión del Estado se explica por un completarse, por un hacerse autosubsistente, hasta finalmente cerrarse sobre sí. (cf. GA I, 7, 116) En las últimas páginas parece volver sobre sus pasos y se pregunta sobre una cultura universal, a lo cual responde: “No hay nada que supere puramente toda la diferencia de situaciones y de los pueblos, y que pertenezca sólo y exclusivamente a lo humano como tal y no al ciudadano.” (GA I, 7 141). La única excepción es la ciencia, el conocimiento, que los Estados han de promover, siempre con la mirada puesta en el propio mejoramiento. Véase también J. L. VILLACAÑAS “Fichte, el Estado y el derecho internacional”, en: *Fichte 200 años después*: 107 s.

21. “El individuo, a consecuencia del contrato de reunión, deviene parte de un todo organizado y, según esto, se funde con el mismo en unidad. ¿Está entrelazado según todo su ser y toda su esencia, o sólo en parte, de modo que considerado desde otra perspectiva permanece todavía libre e independiente?” (GA I, 4, 15 GNR; FDN 268) Fichte responde en el

párrafo siguiente: “Cada uno da al cuerpo protector su *contribución* [...]. Pero él mismo no se da totalmente, ni da totalmente lo que pertenece a él.” (GA I, 4, 16 GNR; FDN 268-269) Rousseau pareciera decir algo similar en *El contrato social*, Libro II, cap. IV; (ed. cit. 30-31) de todos modos, la determinación de lo que la comunidad necesita de sus miembros recae en el soberano.

22. J. J. Rousseau, *El contrato social*, Libro I, capítulos VI, VIII y IX. En el cap. IX, (ed. cit. 22) y en el Libro II, cap. IV, (ed. cit. 33) alude a la ventaja que suscita el pasaje del estado de naturaleza al Estado, donde las posesiones son asumidas y repartidas por el Estado, y así reconocidas y aseguradas como propiedades. Fichte vuelve sobre este punto en *El Estado comercial cerrado*, Libro I, cap. I: “En oposición a esta opinión [según la cual el Estado sólo tiene que mantener y proteger los derechos personales y las propiedades de cada uno], yo diría que forma parte de la destinación [Bestimmung] del Estado, primero *dar* a cada uno lo suyo, primero *ponerlo* en su propiedad, y sólo después también *protegerlo*.” (GA I, 7, 53; trad. 16)

23. Además del organicismo clásico, Fichte debiera reconocer en Rousseau un antecedente de su propuesta. Véase, por ejemplo, en el Libro I, cap. VII, sobre el compromiso recíproco de los individuos y para con el Estado, (*El contrato social*, ed. cit. 17), sobre el cuerpo social (17-18); en el Libro II, cap. II: sobre la indivisibilidad de la soberanía, donde pone el ejemplo del niño despedazado (27), así como también cap. IV. (30-31 y 33) “Los compromisos [...] son mutuos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para uno mismo.” (31) En *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Tercera lección, Fichte emula a Rousseau, al describir el vínculo [Verbindung] social de la siguiente manera: “nadie puede trabajar para sí mismo sin trabajar para todos los otros, y nadie puede trabajar para los otros sin trabajar igualmente para sí mismo.” (GA, I, 3, 49; DS 102-103)

24. Fichte expone claramente esta diferenciación en *Die Staatslehre* (*La Doctrina del Estado*), lecciones que brinda en la Universidad de Berlín en 1813 y que fueron publicadas póstumamente. Tras analizar el mundo antiguo, concluye que el Estado y su constitución responden a un “absoluto ordenamiento divino”. (FW IV, 500) El desacople fundamental entre las relaciones recíprocas y el derecho Fichte lo encuentra en la desigualdad entre hombres libres y esclavos. (FW IV, 507) El mundo moderno, en cambio, ofrece una profunda transformación –metafísica, religiosa, y por cierto política–, porque introduce “un Dios, cuya voluntad no se dirige hacia un ser dado, sino hacia lo que debe ser como tal, hacia un devenir en la eternidad toda, y lo que debe ser no se dirige a cualquier libre arbitrio de Dios, sino consecuentemente a su esencia interna, cuya voluntad [...] pone absolutamente fuera de sí la libertad absoluta [...]. Sólo en la forma de la libertad Dios es visible”. (FW IV, 521-522) Por lo tanto, el mundo moderno quiebra con la desigualdad divino-natural, y establece

como principio fundamental en la relación entre Dios y los hombres la libertad *de todos*. (cf. FW IV 529)

25. “El fin supremo y universal de toda actividad libre es, por lo tanto, poder vivir. Cada uno tiene este fin, y está garantizado por cuanto está garantizada la libertad en general. Sin su logro no sería posible en absoluto la libertad y la permanencia de la persona.” (GA I, 4, 22 GNR; FDN 275) A diferencia de BG, donde el individuo elige el estamento del cual formará parte, (cf. GA I, 3, 46 s. BG; trad. 94 s.) aquí y en *El Estado comercial cerrado* (cf. GA I, 7, 60-61; trad. 27-29) esa libertad debe consensuarse con la visión soberana.

26. En *La República*, Libro IV, apartado II, 421d-422a, ed. cit. 282-283, Platón trata el caso del alfarero que, tanto enriqueciéndose como empobreciéndose, degrada su trabajo, y apuntala que los guardianes del estamento superior “deben impedir” ambos extremos, pero sin indicar cómo.

27. J. J. Rousseau, en *El contrato social*, Libro I, cap. IX, ed. cit. 23 nota 5, dice: “...el estado social sólo es ventajoso para los hombres si todos poseen algo y ninguno de ellos demasiado”. Y en el Libro II, cap. XI, 51: “...que ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse”.

28. Según Kant ciudadano es quien “tenga alguna propiedad [...] que lo mantenga; es decir, que en los casos que tenga que ganarse la vida por medio de otros lo haga sólo por *enajenación* de lo que es suyo y no por concesión de sus fuerzas para que otro haga uso de ellas”. (“Acerca del refrán: «Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica»”, en *Filosofía de la historia*. (Trad. E. Estiú) La Plata 2004: 117) En nota a pie de página Kant incluye explícitamente como propietarios a artesanos y comerciantes, y excluye a los asalariados. Unas líneas más abajo, Kant desestima la pregunta rousseauiana sobre el origen de la desigualdad de propiedades que dio lugar a que algunos “se han visto reducidos a servir a otros para poder vivir”. (118)

29. En *El Estado comercial cerrado*, Libro I, cap. VII, (cf. GA I, 7, 84 ss.) Fichte desarrolla su teoría de la propiedad y sostiene que el “error fundamental” de las otras teorías consiste en concentrarse en las cosas, y no en el uso, esto es, en la actividad aplicada sobre el objeto. Según Fichte a diferencia del derecho a la propiedad que no es posible sin suponer una actividad que se apropie de la cosa en cuestión, “el derecho exclusivo a la actividad sucede sin [que haya] propiedad de alguna cosa; [éste es] el derecho exclusivo, mencionado más arriba, a ejercer un oficio o una actividad comercial, en el cual no se debe atender en absoluto a la propiedad, lo cual es accidental, de herramientas u objetos de este [u otro] oficio, que precisamente tampoco son propiedad del trabajador, sino que le han podido ser prestados o suministrados.” (GA I, 7, 88; trad. 74) Para que no queden dudas, luego detalla con un ejemplo la estricta igualdad de la distribución de propiedades: si hay cien campesinos, el terreno debe dividirse en cien parcelas. (cf. GA I, 7, 88; trad. 75)

30. Dice Fichte: “la fuente de todos los vicios es la pereza”. (GA I, 3, 66 BG; DS 144-145) Luego critica la lógica de gozar más haciendo menos, tan propia del capitalismo. En la nota 24 de la edición en español de BG (DS 160) los traductores aluden a un pasaje similar de SSL (cf. SisEt 242)

RESÚMENES

In Fichte’s *GNR* various concepts of iusnaturalism appear (natural rights, pact, State); but, what do those concepts mean? A first problem of interpretation is synthetic method, according to which each element must be understood in relation to the other elements, and must also in the whole of their relations (I). The original right (II) and right to coercion (III), which would be equivalent to natural condition, are not the ground of State, but presentation of irresolvable conflict which shows the need to generate the State. Fichte says: “the State itself becomes the natural state of man”, because the natural condition is a fiction to be conceptualized in the rational State. Those rights can’t subsist out of the State. As a unity of multiple subjects, the State does not arise from the conjunction or concordance among themselves, but the unity is previous, because it identifies the multiple subjects in a common desire (IV). At this point Fichte has to explain how the totality is generated, that it isn’t a whole, i.e., the communitarian organicism of common will as shown in the State (V). This equalitarian organicism is based on the fact that each particular subject can live off his labor (VI). Therefore, Fichte’s State considers the field of trade relations as his own (VII), and this conception does not fall into liberalism or into authoritarianism.

ÍNDICE

Keywords: natural condition, original rights and right of coercion, foundation of State, common want, totality, can-live off his labor

AUTOR

MARIANO GAUDIO

Buenos Aires

Hacia una teoría de la conciencia expresiva. La propuesta fichteana en el § 1 de la GWL

Gustavo Macedo Rodríguez

I

- 1 En la obra de Fichte encontramos una continuidad del proyecto kantiano y al mismo tiempo una reformulación del mismo. Tanto en el GWL como también en la WLnm, encontramos los primeros intentos de Fichte para fundar una doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre) capaz de fundamentar el conocimiento humano. De lo que se trata es de desarrollar una filosofía que pueda ser caracterizada a partir un programa encaminado a fundamentar una teoría del saber humano. Estos textos rescatan, por un lado, las primeras intuiciones de Fichte en su intento por refutar el escepticismo epistémico,¹ además de presentar, por otro, los fundamentos de su método filosófico, el cual, dicho de manera breve, es caracterizado como una sistematización sintética del saber. Dicho en otros términos, un sistema filosófico que funda la posibilidad misma del saber humano en cuanto resultado e incorpora dentro del sistema, de manera original, la función normativa del Yo en cuanto

expresión, esto es, como resultado de acciones concretas en el marco de un sistema. Dicho de otra manera: la WL puede ser vista como un sistema que resuelve contraposiciones o contradicciones entre la acción misma del sujeto y el producto de su actuar logrando de este modo establecer una fundamentación del saber humano.

- 2 En lo que sigue sólo me ocuparé de una función específica adscrita al Yo en el § 1 GWL, la cual podría ser caracterizada como expresiva y que remite a la auto-posición indeterminada del Yo, la cual es necesaria en el desarrollo del proyecto de la WL. En esta función es mostrado un carácter filosóficamente radical de la subjetividad. Paralelamente es posible realizar una reconstrucción de los distintos tránsitos desde el principio de identidad ($A=A$) a la cristalización del Yo como agente de conocimiento (Ich bin), pero esta reconstrucción tendrá que ser tema de otro ensayo. De este modo, el objetivo principal aquí será mostrar la importancia de la autoexpresión del Yo en el desarrollo de la teoría de la subjetividad fichteana, para lo cual, no obstante, los resultados de los tránsitos antes mencionados deberán ser aceptados como supuestos. ² No debe esperarse, por ello, un análisis inmanente de la obra fichteana, sino una problematización de la noción de 'expresividad' a partir del § 1 de GWL. ³

II

- 3 La primera tarea que debe ocuparnos es la clarificación del término 'expresividad' o 'carácter expresivo' del Yo. Cuando se habla del carácter expresivo del Yo, es referida una capacidad subjetiva que explica, por un lado, lo característico de lo conceptual y, de otro, cómo tienen lugar acciones como la auto-posición o indeterminación del Yo. La filosofía fichteana intenta explicar la unidad de lo teórico

y lo práctico desde la convicción de la supremacía de la razón práctica sobre la teórica, en cuanto concibe dicha unidad no como una mera contemplación o abstracción, sino como el resultado de una acción puesta por el Yo en la cual sujeto y objeto son uno y lo mismo (*Tathandlung*). ⁴ Fichte pretende demostrar de manera apodíctica la posibilidad de una autoconciencia libre, que se materializa por medio de la acción misma del auto-ponerse.

- 4 En esto consiste la novedad de su concepción de subjetividad: mostrar la unidad de lo subjetivo y objetivo desde la posibilidad del autoconocimiento, es decir, desde el conocimiento de las facultades humanas en su propia esfera. Fichte asume que es posible postular un Yo que se determine a sí mismo y éste es precisamente el sentido del carácter expresivo del Yo, al cual el presente artículo dedica especial interés. Además, Fichte acentúa que esta auto-posición del Yo no es simplemente una condición de posibilidad del Yo epistémico (tomado como sujeto), sino que el primero se auto-constituye en la infinitud, esto es, representa una función subjetiva que sólo adquiere sentido en cuanto acto de una auto-posición, en la que sujeto y objeto son intuitos como *siendo uno y lo mismo* . De esta manera puede ser entendida la afirmación fichteana de que el Yo tiene que ponerse *para sí* mismo y no para una inteligencia externa a él. (cf. GA I, 2, 406 GWL) Lo que habría que acentuar es, pues, un postulado de la reflexión, que metodológicamente se desmarca de una investigación empírica y que constituye su propio objeto. De ahí la necesidad de delinear las diferencias específicas del proyecto Fichteano frente a sus antecesores, ya que su proyecto no versa sobre la facultad de juzgar o sobre proposiciones empíricas, sino más específicamente, sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento, del querer, del desear. (Cf. GA IV, 3, 328 WLnm) Puesto que el autoconocimiento mismo consiste en sus autoexpresiones, a

saber, en la capacidad humana de reflexionar sobre sus propias condiciones (autoexpresión), debe ser intensificada la investigación de manera inmanente o genética, pues el sujeto, visto como objeto de su propio pensamiento, tiene lugar en un plano actual y potencial.

5 Cabe aquí la aclaración de que la función del Y o dentro de este intento programático se justifica porque es concebida como una mera actividad y no como un hecho del mundo o una sustancia en sentido pre-crítico, esto es, en cuanto substrato.

5 Por ello, una de las primeras empresas del proyecto fichteano, la cual es desarrollada en el § 1 de GWL, es caracterizar y fundamentar este principio incondicionado, a partir del cual puedan derivarse, con certeza, nuestras posteriores inferencias. Fichte se pregunta por la procedencia de la certeza de las proposiciones que darán lugar a un sistema de las ciencias en general o, dicho con sus propios términos, de la *ciencia de las ciencias*. Según Fichte, tendríamos que preguntarnos en primer lugar: ¿cómo es dicha ciencia posible? Adicionalmente, habría que responder también a la siguiente pregunta de D. Henrich, la cual traza el encuentro entre el proyecto de una ciencia de las ciencias y la necesaria función expresiva del Yo. En los propios términos de Henrich: ¿cómo puede ser llevado a cabo dicho proyecto, cuando la conciencia misma ha realizado un proceso cognitivo, por medio de la reflexión, y ha convertido al Yo en un Yo-Objeto? 6

6 La estrategia fichteana parte de la afirmación de que debemos poseer necesariamente un principio fundacional de nuestro saber y de que es posible justificar la posibilidad del mismo en el marco de una ciencia, cuyo principal objetivo sería mostrar su realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Tenemos pues, por un lado, un acercamiento a las intenciones kantianas respecto al procedimiento para justificar la objetividad de nuestro conocimiento – ya que Fichte plantea

también la necesidad de trazar la relación entre el desarrollo de la *Wissenschaftslehre* y la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Por otro lado, es evidente que esta problematización nos remite al problema de la posibilidad de la postulación de la libertad absoluta, es decir, de la absoluta indeterminación o absoluta expresión del Yo. Bajo estas condiciones el Yo se constituye como el objeto de la investigación .

- 7 Para Fichte, la fundamentación o búsqueda de la proposición fundamental (*Grundsatz*), la cual expresaría la certeza de su contenido (*Gehalt*), es presentada primeramente como un principio de identidad ($A=A$) que explica cómo es posible la autoconciencia, cuyo punto de partida es el arbitrio humano (*Willkür*). ⁷ La justificación debe ser entendida en sentido pragmático, esto es, como la condición de posibilidad *real* de pensar y postular un principio fundamental que posea certeza inmediata, dicho con otras palabras como el principio básico de este pensar y postular en cuanto acciones concretas de un individuo concreto. El resultado de esta primera postulación es enunciado por Fichte del siguiente modo: ‘Si A es, entonces es A’. Esta afirmación no debe ser entendida como un contenido de la proposición, sino como la simple forma del pensar. (cf. GA I, 2, 256 s. GWL) Y continua,

“Por consiguiente, por medio de la afirmación, que la proposición [expresada] más arriba [sc. $A=A$] es cierta absolutamente, es comprobado que entre aquel *si*, y este *entonces* hay una relación necesaria; y la *relación necesaria entre ambos* es aquella que es puesta *sin más y sin fundamento alguno*. Llamo a esta relación necesaria provisoriamente = X.” (GA I, 2, 257 GWL) ⁸

- 8 Según Fichte, esta X es el resultado del pensamiento del principio de identidad ($A=A$) desde la *Wissenschaftslehre* o, expresado de otra manera, la base de todo pensamiento es el principio de identidad. Si queremos formular una proposición fundamental (*Grundsatz*) tenemos que hacerlo desde supuestos o condiciones ya dadas, externos a nosotros, pero sólo posibles bajo nuestra determinación.

Así, dice Fichte, de la misma naturaleza es la *Wissenschaftslehre* que se pretende fundar, la cual *depende* de nosotros y *no* puede existir sin nosotros.

“Así [también es] precisamente nuestra ciencia [ya] descrita. En cuanto tal ella no es algo que exista independiente de nosotros ni sin nuestra intervención, sino que debe ser producida por la libertad de nuestro espíritu actuando [el mismo] siguiendo una dirección determinada”. (GA I, 2, 118 BWL) ⁹

Nosotros hemos de determinar, entonces, la dirección del actuar, del cual esta ciencia debe surgir, y eso es lo que expresa la definición de la WL.

- 9 Habría que acentuar, por ello, que hay aquí un aspecto de la teoría que acompaña de manera decisiva la búsqueda de la arriba mencionada proposición fundamental: la libertad absoluta y, con ello, la capacidad del Yo de auto-determinarse y generar un principio indeterminado. Esta fundamentación, cuya expresividad es configurada de manera radical en la teoría de la subjetividad fichteana, no podría ser entendida realmente sin abordar el problema de la libertad absoluta.

III

- 10 La disputa sobre la posibilidad de pensar la indeterminación de manera absoluta enfrenta filosóficamente, especialmente si nos remitimos a pasajes kantianos como la dialéctica trascendental en su KrV, los sistemas de Fichte y Kant. A diferencia de Kant ¹⁰, Fichte afirma que el acto expresivo del Yo, por medio del cual se ejerce la libertad, se da sólo por medio de una intuición intelectual, pues se cumplen dos condiciones, la de autoconstitución (pues es puesto un Yo actual y potencial) y la de la autoexpresión (en cuanto Yo actuante). Pero cabe señalar que el Yo que se constituye no es una sustancia en sentido pre-crítico, es decir, como sustrato, sino sólo la

expresión de la autoconciencia empírica. ¹¹ Fichte argumenta del siguiente modo la posibilidad de la postulación de un Yo de manera absoluta en su ZE:

“Yo me soy dado por medio de mí mismo, como algo que de cierta manera debe ser activo, con lo cual me soy dado por medio de mí mismo como activo sin más; tengo la vida en mí mismo y la tomo de mí mismo. Sólo a través de este medio de la ley moral *me* alcanzo a ver; y si me alcanzo a ver a través de esto, me descubro necesariamente como auto-activo. Y por este medio surge para mí ese ingrediente totalmente extraño de la causalidad real de mi Yo [Selbst] en una conciencia que además sería tan sólo la conciencia de una sucesión de mis representaciones.” (GA I, 4, 219 ZE) ¹²

- 11 Ser capaz de “alcanzar a verse” a través de la ley moral no debe ser tomado literalmente. Lo que parece estar poniendo en juego Fichte aquí es el recurso kantiano de la distinción entre el carácter inteligible y el empírico de una acción. ¹³ Si bien es cierto que el acto de auto-ponerse del Yo no constituye sólo un acto empírico, éste tiene además un carácter inteligible, es decir, que no responde a leyes o a una causalidad de la naturaleza, sino a una causalidad según libertad. Este acto de espontaneidad, bajo las consideraciones fichteanas, constituye la prueba para afirmar que la auto-intuición del Yo tiene lugar bajo condiciones establecidas por el idealismo trascendental y no bajo las condiciones empíricas de la experiencia. Es, por ello, una representación del actuar y no de un conocimiento empírico. En estos términos puede ser clarificado de manera más precisa el concepto de expresividad en Fichte.

IV

- 12 El resultado de una intuición intelectual inaugura un nuevo camino filosófico: el desarrollo de una teoría del saber desde la fundamentación de un principio fundamental indeterminado, resultando éste, del acto mismo de auto-ponerse. Dicho de otro

modo, podemos considerar que el principio fundamental basado en la libertad de *indeterminarse* posibilita la comprensión de la interacción entre una deducción genética de nuestra estructura cognitiva y la realidad efectiva del mundo. En la medida en que esta teoría de la conciencia desarrolla el carácter expresivo del conocimiento, se retorna a la problemática del Yo, hacia la cual está encaminada gran parte de los esfuerzos de la WL.

- 13 El auto-ponerse del Yo es, bajo esta perspectiva, la contraposición del No-Yo, entendido aquí como naturaleza, pero este No-Yo se justifica por el acto mismo del Yo, ya que no es posible delimitar una función expresiva del Yo sin contraponerla a un campo que no depende de nuestro actuar, pero que sólo es posible pensar por medio de nuestra actividad. Visto esto más detenidamente: la proposición Yo = Yo, que remite al principio surgido de la función expresiva y que no significa otra cosa sino la identidad pragmática del Yo, expresa el acto mismo que fundamenta la WL. Pero para que este acto no sea tomado como una mera representación subjetiva, Fichte tiene que postular una segunda proposición fundamental (la de contraposición del No-Yo) y diferenciar así el Yo del No-Yo. Este paso no puede ser dado como una contraposición *absoluta*, sino *relativa* al acto del Yo. Dicho de otra manera, hablar de naturaleza o No-Yo implica siempre un acto presente que no puede ser expresado sino desde la Yoidad (Ichheit). Dentro del ámbito abierto por la teoría expresiva del Yo, que el presente trabajo pretende esbozar, es entonces posible comprender la afirmación de Fichte acerca de que la fuente de toda realidad es el Yo (cf. GA I, 143-144 GWL), pues el término 'realidad' debe ser entendido aquí como realidad *expresada*. El objetivo consistiría en demostrar que sólo es posible expresar un contenido (X) si se supone un sujeto que exprese ese contenido X. Suponer la intrusión en una realidad efectiva del No-Yo, sin un

sujeto que lo enuncie, implicaría la aceptación de un mundo incognoscible que no se podría explicar desde la unidad de la razón, aquello que Fichte y Kant llamaron *la cosa en sí*. El Yo pone como realidad absoluta esta diferencia frente al No-Yo.

- 14 Tomemos el siguiente ejemplo para explicar lo anterior: imaginemos que se traza una línea circular que podríamos denominar A. Nombremos además a la superficie comprendida en la misma 'X'. Al hacer esta determinación nos oponemos a una superficie infinita, a la cual excluimos en el acto mismo. Si dentro de esta línea quisiéramos trazar otra, digamos 'Y', esta dimensión estará comprendida en A, pero se opondrá a la infinitud mencionada y por consiguiente a la dimensión que comprende X. Así, el No-Yo, entendido como una derivación en la *Wissenschaftslehre*, depende en cuanto tal del Yo, pero no implica que con su postulación se limite la superficie infinita. Este ejemplo demostraría que la WL es la explicación de la relación infinita del postular o trazar una línea (expresión del Yo) y la dimensión infinita de esa superficie (No-Yo):

“Tal como en el espacio las superficies finitas pueden medirse en cuanto a su diferencia, así también, de modo análogo, los grados de realidad, en la medida en que son grados diferentes, pueden medirse en cuanto a su diferencia.” ¹⁴

- 15 La reflexión, en cuanto método de derivación, sería una herramienta que limita el determinar, pero que concedería la infinitud al No-Yo. De este modo no es difícil ver que la dimensión expresiva del Yo dista mucho de ser considerada como una abstracción o absoluta limitación del No-Yo, sino una función dentro de un sistema complejo.
- 16 Por lo tanto, la investigación que pretende demostrar la unidad de la conciencia, o dicho mejor, la unidad entre lo teórico y lo práctico adquiere una forma específica e inaugura una nueva teoría de la conciencia o más propiamente, de la autoconciencia. ¹⁵ Este método de constitución e investigación, que postula al Yo como

objeto y que se justifica por medio de un acto concreto (*Ich bin*), es lo que prefigura el método reflexivo que más adelante Fichte reemplazará a partir de sus escritos de 1797 con la figura de la intuición intelectual.

- 17 Esta nueva teoría de la autoconciencia representa, de este modo, la demostración de que el auto-ponerse del Yo, bajo las condiciones antes mencionadas, produce su propio objeto, es decir, *expresa* su estructura reflexiva. Constituye, además, la prueba de la unidad de la conciencia y, con ello, la fundamentación de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. Esto es justamente lo que podría denominarse teoría expresiva del Yo. La misma tendría como principal objetivo definir la relación entre el Yo que se concretiza en su impulso hacia lo indeterminado y su desarrollo dentro de su propia actividad.
-

NOTAS

1. En este sentido el proyecto fichteano comparte su intención con el de K. L. Reinhold expresado en su *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*. Prag-Jena 1789. (Cf. J. STOLZENBERG, „, Geschichte des Selbstbewusstseins'. Reinhold-Fichte-Schelling “, en: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*. 1, 2003: 93-113)

2. Estos supuestos están basados en la reconstrucción del § 1 de la GWL realizada por J. Stolzenberg. En su artículo „*Fichtes Satz »Ich bin«*. *Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95“*, en: F-S 6, 1994: 1-34. En ella Stolzenberg muestra los distintos tránsitos desde el principio de identidad ($A=A$) a la postulación de un Yo constituido como agente normativo (*Ich bin*) en el § 1 de GWL.

3. Ciertamente en estudios actuales como el de R. BRANDOM (*Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge 2000) se ha introducido el término ‘ expresividad’ como una función subjetiva que hace posible dar razones y hacer inferencias. La intención aquí es, sin embargo, analizar sólo el papel que juega la función expresiva del Yo dentro a la teoría de la subjetividad fichteana.

4. Cf. F. BEISER , *German Idealism . The Struggle against subjectivism , 1781-1801* . Cambridge 2002.

5. Lo que queda claro en esta comparación es que a Fichte le interesa de manera fundamental la capacidad de un Yo que se auto-pone y, desde esa posibilidad, poder explicar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo. F. Beiser menciona a propósito de las condiciones arriba mencionadas: “to be self-positing implies self-constitution since the self-knowing self brings itself into existence when it posits itself; there is no pre-existing self who is just given prior to the self-knowing self. Self-positing also implies self-expression since to say that the self posits itself as *P* is to say that the self simply is *P* , that it makes itself what it is through *P* or whatever it posits itself to be.” (F. BEISER , op. cit. 304)

6. Cf. D. HENRICH , „ *Fichtes ursprüngliche Einsicht* “ , en: *Subjektivität und Metaphysik* . Frankfurt am Main 1966: 195.

7. Cabe recordar que la recepción post-kantiana y hegeliana de la filosofía crítica retoma de manera importante la noción de *Willkür*, concepto que adquiere un rol importante en la formulación de sus sistemas.

8. „Mithin wird durch die Behauptung, daß der obige Satz schlechthin gewiß sei, das festgestellt, daß zwischen jenem *Wenn* , und diesem *So* ein notwendiger Zusammenhang sei; und der *notwendige Zusammenhang zwischen beiden* ist es, der *schlechthin* , und *ohne allen Grund* gesetzt wird. Ich nenne diesen notwendigen Zusammenhang vorläufig = X.“

9. Trad. E. Acosta. „So unsere eben beschriebene Wissenschaft. Sie ist als solche, nicht etwas, das unabhängig von uns, und ohne unser Zuthun existiere, sondern das erst durch die Freiheit unsers nach einer bestimmten Richtung hin wirkenden Geistes hervorgebracht werden soll.“

10. Para su confrontación, véase la antinomia de la libertad y los paralogismos de la razón pura. Ahí Kant intenta refutar la idea de la postulación de un *Yo pienso* vacío capaz de constituir algún tipo de conocimiento. (KrV. A 444 / B 472 y A 349 s.)

11. Cf. F. BEISER . op. cit. 304. Véase además especialmente el capítulo II.

12. „ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise thätig sein soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als tätig überhaupt gegeben; ich habe das

Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des SittenGesetzes erblicke ich *mich* ; und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig, als selbstthätig; und dadurch entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einer Bewußtsein, das außerdem nur das Bewußtsein einer Folge meiner Vorstellungen sein würde.“

13. Cf. KrV, B 570 – 586.

14. R. Lauth presenta esta analogía de manera adecuada, pues deja claro que la síntesis de las proposiciones ‘Yo = Yo’ y ‘Yo no es = No-Yo’ se expresa como la infinita dimensión del No-Yo, pero sin dejar de acentuar que sólo el yo puede dar lugar a dicha reflexión. Véase, R. LAUTH , *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la ciencia*. Madrid 1999: 52

15. Véase D. HENRICH , op. cit. Henrich enfatiza especialmente la nueva forma de la autoconciencia bajo el esquema fichteano.

RESÚMENES

In what follows I will deal with a specific function assigned to the Self (Ich) in the first paragraph of Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Knowledge. I will propose that this function can be characterized as an expressive one that refers to the self-undetermined position of the Self. Firstly, I will argue that this undeterminacy is necessary for the development of Fichte's philosophical project. Then I will suggest that this expressive function shows the philosophically radical nature of subjectivity. In doing so I attempt at making clear the importance of the self-expression of the Self in the development of Fichte's theory of subjectivity.

ÍNDICE

Keywords: Foundation of the Entire Doctrine of Knowledge (GWL), expression, self, subjectivity

AUTOR

GUSTAVO MACEDO RODRÍGUEZ

Halle/Saale

Nihilismo del Idealismo. Jacobi frente a Fichte

Max Maureira

NOTA DEL AUTOR

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

- ¹ En la carta que, en 1799, Jacobi le envió a Fichte, la más larga e importante de cuantas le remitió, aparece ocupando un lugar central la cuestión de la nada. Allí Jacobi refiere a la filosofía fichteana como *nihilismo*, siendo ésta acaso la primera vez que Jacobi utiliza este término. ¹ La filosofía de Fichte representa, de acuerdo con Jacobi, una filosofía de la nada. Jacobi no sólo está convencido de que en la filosofía fichteana se oculta una suerte de nihilismo, sino que advierte además las consecuencias que se siguen de ello. ² Precisamente por esto se opone a la misma. Que la acusación de nihilismo hecha por Jacobi tenga importancia para el estudio de la filosofía de Fichte se debe, desde ya, a que Fichte siempre tomó muy en serio las opiniones de Jacobi, llegando a preparar varias cartas y

bocetos a modo de respuesta a la carta anteriormente mencionada.

3 Pero, ciertamente también, y sobre todo, el acontecimiento 'Jacobi frente a Fichte' es importante por lo que el problema del nihilismo ha significado y significa aún hoy para la filosofía, ya que desde entonces no ha desaparecido de la discusión filosófica. Así, pues, cabe preguntarnos aquí: ¿a qué se refiere Jacobi exactamente con la nada?, ¿por qué, a juicio suyo, se deja caracterizar la filosofía de Fichte como nihilismo?

- 2 Cuando se trata de la razón, Jacobi no comprende la naturaleza opuesta a aquélla, sino, en rigor, distinguida de ésta. La razón es, pues, parte de la naturaleza, no obstante, ella se distingue de ésta según el modo en que es parte suya, a saber, por referencia a sí misma. Por cierto, esto no quiere decir que, debido a esto, deje de ser parte de aquélla. Una razón sin relación con la naturaleza carece para él de sentido. Ahora, en cuanto parte suya, la razón desarrolla un mecanismo que la distingue del resto, mediante el cual ella se apropia de los objetos que se le presentan, a saber, convirtiéndolos. A través de la razón, en efecto, los objetos son producidos en el pensar (JWA, 2, 1, 198), son ordenados por la razón, y ello de modo tal que, de acuerdo al orden que ella establece, las cosas se presuponen unas a otras. En cuanto seres racionales tenemos, pues, experiencia de la naturaleza *mediante* la representación que la razón hace de ella. Sólo así llegamos a entender lo que a ella se le presenta. Así, para la razón, las cosas están delante de ella de manera tal que, de un modo independiente a éstas, ella se da simultáneamente a sí misma. La razón no está, en definitiva, entre las cosas, sino más allá de las mismas. Las cosas, dicho de otra manera, son representaciones de la razón y, porque lo son, podemos hablar, referirnos a éstas, de lo cual se sigue una superioridad de la razón, del habla, a través de la que la razón se expresa. Así pues, ella hace valer su poder mediante

su mediación. ⁴ Al revisar a Spinoza, Jacobi advierte que en aquél, en cambio, no hay ninguna separación entre las cosas y la razón, sino que ambas están unidas en una misma sustancia. A esta concepción, la de Spinoza, se opone Jacobi alegando que “las cosas singulares se diluyen con sus conceptos de manera inmediatamente natural, es decir, necesaria y mecánica” (JWA 1, 1, 250), cuestión que, de acuerdo al mecanismo descrito por él mismo, no es posible, ya que la razón, rigurosamente considerado, no se disuelve en medio de las cosas, sino que ella, distanciada de éstas, aclara su relación con las mismas en un marco común, el de la naturaleza, teniendo el mecanismo productivo de la razón a esta última como horizonte. O lo que es lo mismo, lo constitutivo del “actuar interno” de la razón está determinado por su oposición a la naturaleza, que, respecto a ella, representa su exterioridad

- 3 Aquí, en esta interioridad, la razón erige entonces una ciencia, la *suya* (gen. subj. y obj.), dándose con ello certeza para sí, a saber, mediante su autoproducción. (cf. JWA 2, 1, 198) Una ciencia *de* la razón, según se sigue de esto, se ocupa de la actuación interna de la misma razón. Como a esta forma pertenece la confrontación entre sujeto y objeto, lo que se esencia en la razón cuando ella logra conocer el objeto del sujeto es precisamente ella. (JWA 2, 1, 198) Con esto, advierte Jacobi, la destrucción de todos los objetos se vuelve inevitable, ya que, el acto de conocer o percibir (*wahr-nehmen*) del Yo consiste en destruir los objetos para luego rehabilitarlos en un sentido acorde a esta su ciencia. A través de esta rehabilitación de los objetos *en y por* la razón, la ciencia produce conceptos mediante los que ella misma se configura. Aquí encuentra la Yoidad (*Ichheit*), según Jacobi, su fortaleza, en la medida en que sabe, es decir, en que tiene “la más sagrada certeza”, (JWA 2, 1, 211) que su quehacer es,

justamente, el *suyo*. Con los conceptos, la razón erige los ladrillos de su fortaleza frente a la realidad originaria de las cosas.

- 4 Ahora bien, esta construcción de la razón tiene, sostiene Jacobi, una debilidad importante: las cosas son para el Yo, sólo si el Yo las aniquila en su naturaleza y las repone en forma de objetos y mediante conceptos. No hay otro modo para que ellas reaparezcan en nuestro pensamiento. De modo, pues, que, al concebir las cosas, ellas y la razón misma son sólo para (*für*) y por (*durch*) la razón. (JWA 2,1, 201) Las cosas son para la razón sólo mediante esta autoreferencia de la razón, con lo cual, ellas son una creación, es decir, un resultado propio de la razón, en el que la ciencia cimienta su propia actuación (*Handlung*). Frente a una actuación, a través de la cual, según Jacobi, nada queda fuera de la misma razón, quedando para acceder a los objetos, como eran antes de su mediación, sólo la imaginación. (cf. JWA 2, 1, 203)
- 5 Jacobi no se pregunta por la esencia de tal mecanismo, de tal movimiento, sino cosa distinta: de dónde viene, es decir, qué hay más allá de éste, cómo se genera, cuál es su origen. (JWA, 2, 1, 205) Aquí, en esta manera de preguntar, se esencia toda una toma de posición que distancia a Jacobi de Fichte. Concentrémonos, sin embargo, en primer lugar, en Jacobi. Él se pregunta, ¿cómo puede encontrar la razón este algo que explica su movimiento? A juicio suyo, se responde, esta tarea es imposible para la razón, dado que ella se limita a asegurar su propia actividad, a comprobar la ausencia de todo error, y en esto se complace.⁵ La razón, en efecto, se sustantiva, esto es, es sustancia, al compararse con las cosas. Pero, ¿es sólo sustancia? Y si lo es, ¿qué sustancia es ésta, que evita poner en duda la seguridad de la razón? ¿Es la suya? ¿Es otra? A partir de estas preguntas, Jacobi determina la cuestión que sirve de eje a sus reflexiones.

* * *

- 6 La razón, al proceder aniquilando la esencia de lo que percibe y reponiéndola luego mediante conceptos, se configura como un mero “movimiento-péndulo”, (*Pendel-Bewegung*, JWA, 2, 1, 202) a saber, entre el sujeto y el objeto. Este movimiento, en la medida en que se remite a una misma instancia, recibe de ésta sus límites. La razón es la instancia que comprende este movimiento, en la medida en que se trata justamente de su movimiento. Allí, hasta donde llega este movimiento, llegan sus conceptos. Como la misma razón se percata de esto, advierte que necesita otro movimiento, que, a su vez, explique éste, el suyo, alumbrando con ello lo constitutivo de sus límites, y dado que esto no puede estar más acá, es decir, dentro de sus límites, en los que no hay más que conceptos, ni más movimiento que el suyo, Jacobi sugiere que ha de estar más allá. O, dicho de otra forma, frente a su propio movimiento, al movimiento-péndulo que ella genera, ha de haber otro que lo posibilite, por cuanto a la razón, de acuerdo a su experiencia, le resulta obvio que, como todo movimiento, también el suyo ha de tener un comienzo. Este comienzo es, según Jacobi, el problema por antonomasia de la razón, allí donde se esconde la esencia de su propio quehacer.
- 7 Ahora bien, como las cosas existen *para* la razón sólo a través de la aniquilación de las mismas, dado que el percibir y el concebir de ellas consiste en esto mismo, el auténtico problema no ha de tener relación con lo externo a ella, con las cosas, sino con lo interno, con su actuación frente a éstas. A diferencia de la experiencia, a la que le corresponde tener lugar en el espacio y en el tiempo, la razón puede parecer intemporal. Contra esta apariencia se rebela, sin embargo, Jacobi, ya que, dice, una “acción, que no acontece en el tiempo, es un sinsentido”, (JWA 1, 1, 257) y como las operaciones de la razón tienen lugar en el tiempo, concluye, es preciso un *antes* a su propio

mecanismo, un *antes* en el que ella encuentre su punto de salida, el comienzo, el arranque a partir del cual su movimiento es posible. Esto debe ser así, ya que, en caso contrario, el movimiento de la razón se fundaría en la nada, algo que Jacobi rechaza. Pues bien, ¿cómo es que la razón alcanza este punto para Jacobi?

- 8 Al procurarse la razón, mediante su concebir, seguridad sobre las cosas y sobre sí misma, la suya queda presupuesta, al dar ella por sentado lo seguro de su concebir. Luego, la seguridad del concebir depende de un presupuesto implícito. Así, pues, ella intuye aquí su límite, pero entonces su seguridad se diluye, y ello porque la razón descansa en sus percepciones y conceptos, y no en lo que ellos presuponen. Con lo cual, el movimiento racional concipiente parece provenir de alguna parte, parece impulsado desde algún lugar o por alguien ajeno, externo a la razón, derrumbándose con esta dependencia todo posible fundamento basado en su automovimiento. A Jacobi, esta dependencia no le desconcierta mayormente, ya que esta inseguridad dada con ella es superable, si la razón da cuenta de esta remisión. Así, si ella, en lugar de fundarse en la nada, es decir, si en lugar de buscar este presupuesto en sí, es decir, en su propio movimiento, hace pie en una remisión a la que se ve llevada, su movimiento no sólo se ve posibilitado, sino, además, legitimado a partir de ella. Como Jacobi está convencido de que el percibir de la razón supone algo, justamente, un otro, en lo que se funda el movimiento de la razón, hace de esto el asunto decisivo
- 9 Pues bien, para él, esto otro, es lo verdadero. Con ello sugiere que la razón no se legitima a partir de la nada, sino de lo verdadero. (cf. JWA 2, 1, 208) A la razón “que es la esencia misma de la verdad, tiene, no obstante, que dársele una razón que sea la esencia misma de la verdad”. (JWA 2, 1, 209) Dada *esta razón de la razón*, ella ya no se sabrá más como *nada*, sino como *algo* remitido al ‘de dónde’ algo es algo y

no nada. La razón queda referida así a este otro, que determina que ella sea algo. Como, por lo tanto, dada esta referencia, ella no es capaz de construir por sí misma una ciencia de la verdad, en la medida en que su quehacer queda remitido a un algo más allá de ella o, lo que para Jacobi es lo mismo, a una razón sustantiva, la razón se ve obligada a admitir que lo verdadero escapa a su esfera, esto es, que es “previo y exterior al saber”. (JWA 2, 1, 208), y que, por consiguiente, queda allende lo concebible, cuestión que se condice con que a la razón no se le ha dado “la capacidad de una ciencia de lo verdadero, sino sólo el sentimiento y la conciencia de su no-saber”. (JWA 2, 1, 208) Jacobi se asienta en este *no-saber* para comprender así lo verdadero.

- 10 Al explicarse a sí misma lo verdadero según su mecanismo, la razón tendría un comienzo que, de acuerdo con Jacobi, sería para ella: o una causa, en caso de que esté en la naturaleza, o un fundamento, en caso de que esté fuera de ella. Mientras la causa queda más acá de ella, el fundamento queda fuera de la misma. A partir de esta distinción Jacobi establece una subordinación de la razón. Jacobi deduce de aquí que el comienzo ha de ser para la razón un fundamento y no una causa. Aquello que la razón busca es, por lo tanto, un fundamento, que, en cuanto tal, no debe ni puede estar en la naturaleza. Ocurre, sin embargo, que esta búsqueda tiene lugar de acuerdo a su mecanismo, conforme al cual ella sólo puede encontrar causas (JWA 1,1, 258), de modo que, en rigor, la razón establece una separación: ella pone, de un lado, un efecto y, de otro, una causa ⁶. Así, conforme a este mecanismo, ella se ve obligada a preguntarse por la procedencia de su primer movimiento bajo la categoría de causalidad. Que el hombre no encuentre mediante el uso de su razón ninguna causa para esto, advierte Jacobi, se debe a que esto es imposible. Pues dado que la razón no puede buscar más que causas,

lo buscado por ella sólo podrá ser una causa natural, nunca un fundamento. Una causa natural ha de tener, como todas las causas naturales, un comienzo. La primera causa natural, para que la razón pueda entenderla en su distinción del resto de las causas (naturales), esto es, en cuanto causa por antonomasia, ha de ser, entonces, señala Jacobi, una causa sobrenatural. Con todo, lo sobrenatural ha de entenderse naturalmente, a saber, por medio de la razón, que es, a su vez, natural, dado que un concepto de la experiencia no puede comprender aquello que yace más allá de ella. Luego, para que la razón pueda entender una causa sobrenatural, ha de tener alguna relación con lo natural.

- 11 Así se llega a lo siguiente: si esta primera causa está fuera de la naturaleza, esto es, si es sobrenatural, entonces el Yo no puede acceder a ella. ⁷ Jacobi sugiere entonces que el modo de acceder del Yo a aquello que causa su movimiento es instintivo:

“tan cierto que con mi razón humana no poseo la perfección de la vida, ni la abundancia de lo bueno y de lo verdadero; y tan cierto que no poseo esto con ella Y LO SÉ, SÉ que sin duda hay un ser superior y que tengo mi origen en él. Por esto mi razón y mi solución no es el YO, sino ¡más que Yo! ¡mejor que Yo! – un completamente Otro.

Yo no soy ni puedo ser si ÉL no es. Yo mismo, ¡verdaderamente!, no puedo ser mi ser supremo para mí... entonces mi razón me enseña instintivamente: Dios.”
(JWA, 2,1, 210) ⁸

- 12 La condición de lo natural es, pues, según Jacobi, un presupuesto que queda fuera de la naturaleza, de manera que no se trata de una causa, sino de un fundamento, siendo éste, a diferencia de la causa, no sólo un presupuesto, sino, en cuanto tal, externo e incondicional. Dios es, concluye el mismo Jacobi, el incondicional y externo presupuesto de la razón. Así, y en consecuencia, si bien causa y fundamento “son frases idénticas, y tienen por eso una validez apodíctica universal”, (JWA, 1, 1, 256) no son en realidad lo mismo. En las *Cartas sobre Spinoza* ⁹ esto le interesa a Jacobi de un modo

especial, pues, de acuerdo a ello, Dios, liberado de toda referencia natural, puede, en esta misma medida, fundar tanto la naturaleza como la razón.

- 13 Así, mientras en la causa hay una acción, esto es, tiempo, ya que dada ella se da éste, tratándose del fundamento, la situación es distinta, al quedar éste más allá de la naturaleza. Con esta referencia de la razón a lo incondicional, ella asegura, entonces, la legitimidad de su quehacer. A Jacobi, oponiéndose a Fichte, le parece que si la razón (o el Yo) legitimase su tarea únicamente en referencia a sí misma, encontraría en ello una seguridad, y acaso una legitimidad para su propio actuar, al precio, no obstante, de erigirse sobre la nada.
- 14 Con el camino que, en cambio, él sugiere, se precisa una reconstrucción, pues las únicas condiciones que la razón conoce para transitarlo son las suyas. Por lo tanto, este camino no resulta plausible, y es que, incluso si la razón lo transita, y *salta* hacia su fundamento, ¹⁰ suponiéndolo, ¿cómo puede ella reconocerlo?, ¿cómo puede lo incomprendible, lo infinito, lo incondicional, lo sobrenatural, Dios, no ser para ella más que un enigma? Jacobi indica que, pese a todo esto, ella supone lo enigmático. Así, asumiendo el hombre que no es Dios, ha de optar por un ser “consistente por sí mismo, vivo, ... externo, ... previo, por encima de mí”, (JWA, 2, 1, 220) Dios mismo. Aun así, el acceso a ello sigue siendo para la razón otra vez un problema que Jacobi intenta superar, aclarando qué mienta, en lugar de *concebir*, *presentir* este fundamento de la razón.

* * *

- 15 Según Jacobi, aunque la razón no puede concebir su fundamento, dado que éste se halla más allá de ella, resultándole, por lo tanto, inaccesible, tiene, no obstante, el presentimiento de que éste se da, es decir, de que ella se funda en algo en lugar de en nada. De modo

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

- 16 Jacobi no supera con esto, sin embargo, la dificultad esbozada: cómo acceder racionalmente al fundamento sin disolverlo o, dicho en otras

palabras, cómo dar con el fundamento de la razón, sin que ella misma lo aniquile a través de sus conceptos.

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

una y otra vez, vuelve a ser un escollo, que, sin embargo, Jacobi no elude.

- 18 Que entre la razón y lo verdadero no exista un camino, que no haya un puente, obliga a Jacobi a un *salto*. Aquello que él mienta con esto, no tanto en su carta a Fichte, sino en una que dirige a Mendelssohn, es la fe; fe en lo verdadero ¹¹. Con fe, Jacobi se refiere en su *David Hume* a la “representación más fuerte de un objeto, viva, vigorosa, firme y segura que las que sólo está en condiciones de ofrecernos la imaginación” (JWA 2,1, 29). A la incapacidad de nuestra razón de ir más allá de sí, se impone entonces la fe. Aquello que ha de servir de puente entre el fundamento y la razón, el camino que ha de unir ambos, es la fe. Ante la incapacidad de la razón de caminar, de acceder a lo verdadero, la fe asegura este acceso. Con la fe se revela a toda filosofía el “milagro” de ser afectada la verdad por lo verdadero (JWA 2, 1, 223). Aquí, en esta vinculante referencia a lo verdadero, se halla contenida por tanto la razón del hombre, en la que descansa la verdad, que sólo es tal en relación a ello.
- 19 Al acceder a su fundamento, la razón transita el camino de la fe; ella *salta*, cruza hacia el fundamento: Dios. Con la razón, el hombre lleva de esta forma el concebir al límite; con la fe, lo traspasa, poniéndolo en conexión con el fundamento de este concebir suyo. En efecto, la razón se encandila al advertir que “lo que nos mueve es algo de lo que todo (es decir, el sentimiento y el pensamiento) nada sabe” (JWA, 1,1, p. 21). Ante este algo, ella se queda sin conceptos, es decir, capitula, siendo incapaz de concebir lo que sólo presiente. Con un fundamento, aunque presentido, la razón se afirma en algo en lugar de en nada. A esto, advierte Jacobi, se opone el idealismo, que camina desde y hacia la nada ¹². El idealismo es nihilismo. Aquí la razón busca, “mediante una limitación interminable de su movimiento e impedimento, que colme el anhelo hacia lo infinito” (JWA, 2,1, pp.

203-204), el límite de este su moverse. Como, según Jacobi, en el movimiento de la razón sólo se da un movimiento-péndulo, su movimiento no consigue acceder a lo infinito, en el que no se da la mediación propia de la razón. Con todo, en la medida en que lo intuye, ella necesita comprenderlo. Pero es inútil, para ella es imposible entender un movimiento hacia el infinito, por cuanto el suyo es un movimiento que tiene lugar de acuerdo a la naturaleza, y que, por lo tanto, sólo puede ser natural, es decir, finito. Pensar de otro modo significaría convertir “lo natural en lo sobrenatural” (JWA 1, 1, 258). Aun así, la razón, puesto que vislumbra su finitud, ve posibilitado un movimiento distinto, y esto es lo decisivo para Jacobi.

* * *

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

quehacer. Aquello que Jacobi sugiere como desconocido, incondicional, en definitiva, como fundamento, previo y exterior a la razón, es para ella misma algo, un algo que se revela en ella como momento. O, dicho en otras palabras, lo otro, verbigracia la nada, es un momento de lo que, siendo lo mismo, se da, no a, sino en la razón. (GA I, 4, 188) ¹⁴ Jacobi no distingue estos momentos, sino los separa. ¹⁵ Así es como él puede entender la ciencia como la manifestación de un entendimiento que aniquila lo verdadero, y no como ciencia de lo absoluto, pues, al quedar separada la razón de su fundamento, a la ciencia le es imposible saber acerca de lo que la funda, conocer su propio quehacer, al que pertenece también lo verdadero ¹⁶ .

- 21 Fichte vuelve en varias ocasiones, con más detalle incluso, sobre las objeciones de Jacobi a su filosofía, bien en cartas, en bocetos o en sus lecciones. Aquí tienen especial importancia cuatro de ellas, de 1799, 1804, 1807 y 1812-1813, no sólo porque él afina su posición en éstas, sino, en esta misma medida, se distancia definitivamente de Jacobi. Ya en abril de 1799, en su primera respuesta, promete a Jacobi “estudiar y reservarme escribirle detalladamente [sobre los puntos en disputa]”. (GA III, 3, 336) A eso se consagra ya, paralelamente, en *Fichte an Jacobi*, esbozo de respuesta de dos páginas escrito el mismo año. (cf. GA II, 5, 194-195) Aquí, advierte Fichte, lo medular de la discusión estriba en la relación de la ciencia, de la filosofía, con la vida. ¹⁷ Con la filosofía, esto es lo importante, el hombre se determina de este modo o de este otro, de manera que lo introducido a través suyo es una determinación, una mediación. Así, pues, el Yo no es fundamento alguno de la ciencia, o de una intuición fundacional, como sugiere Jacobi (véase JWA 2, 1, 202), ni tampoco lo verdadero, sino que representa la forma de lo uno, de lo para sí, apareciendo en completa libertad. (cf. GA III, 3, 63) Y aquello que aparece, que es para sí, sobre lo que vuelve la filosofía, es la vida.

Aquí se reúnen los momentos de la razón, expresándose su unidad de este modo. Con vida, aclara el mismo Fichte, lo mentado no es, claro está, la vida inmediata, o la llamada vida cotidiana, no, sino ella como principio, es decir, en cuanto síntesis de contenido y forma. Ahora bien, qué quiera decir exactamente con esto, lo explicita él mismo en una carta de 1804.

- 22 Aquí considera que, a través de la ciencia, de los conceptos, siempre queda algo impenetrable, “inconmensurable e irracional” (GA III, 5, 236), a lo que Jacobi se refiere como supremo. Ante esto, Fichte no se detiene, no se deja encandilar, ni se calla, sino que se pregunta por ello. Como en su aprehensión descansa acaso la “esencia de la filosofía”, él lleva el asunto hasta el final: ¿qué es esto incomprensible?, ¿acaso “el concebir de lo inconcebible”? (GA III, 5, 237) Cuando Fichte, en 1807, en un nuevo esbozo, vuelve sobre esta cuestión, da un paso más, para lo cual retoma las reflexiones de Jacobi. Un fundamento de la razón, sugería este último, o está fuera de la razón, y en este caso lo incomprensible e irracional es el fundamento, o no está fuera, sino dentro, sólo que, en cuanto causa, viniendo de la nada, es decir, de ese movimiento pendular por y en ella. Al mentar el hombre ese fundamento, aunque sea a través de un presentimiento, resulta mediado. El asunto, como se advierte, es aquí la mediación, aquello que vive en esta mediación (cf. GA II, 11, 43). Con todo, lo supremo, en el sentido de Jacobi, no parece ser ella, sino esto que, sin conceptos, se revela. La cuestión es, también aquí, cómo se accede a ello. A diferencia de Jacobi, Fichte no apela a la fe, ni tampoco a un concepto, pues si hay uno, hay mediación, es decir, muerte, aniquilación de lo que está. Aquello que está siempre, que es eterno, ha de ser en la mediación, de modo que, sabido a través suyo, este saber viene siempre después, vale decir, es concebido con posterioridad. Con ello, lo que vive, en su vivir mismo, queda fuera

de una comprensión inmediata. Al hacer Fichte de esta comprensión la tarea principal de la filosofía, se distingue de Jacobi (cf. GA II, 11, 47). A la ciencia, a la filosofía, se presenta, pues, el mayor desafío, comprender, desde ella, lo que se libera de todos sus conceptos, lo que vive libre de todos ellos.

* * *

- 23 Al volverse hacia aquella apariencia inmediata, absoluta de la vida, la razón ha de vincularla a sí misma, pues sólo así la puede comprender. Una “aparición absoluta de lo absoluto” (GA II, 11, 51), insiste Fichte, no depende, sin embargo, de conceptos. Que sea absolutamente libre, quiere decir que, sin más, ella es. O, en otras palabras, ella no precisa ser puesta. Aquello que aparece es, pues, la vida, pero no “como un ser que está ahí..., sino como uno tal que debe ser” (GA II, 11, 53). Ella “nace allí como una unidad real y última, como una imagen que no ha de configurarse nunca” (GA II, 11, 53), es decir, como una imagen sin mediación, sin duplicidad. Ahora bien, la cuestión es que esta vida activa o actividad práctica, para manifestarse, o mejor, para saber de ella, precisa una mediación. Al advertirlo, aquello que la razón advierte es su propia actividad, cómo ella pone, cómo ella media. Así pues, la vida se revela como razón en el pensamiento, o “el pensamiento es sólo aparición” (GA II, 11, 58). Como la vida misma, el pensamiento no se deja determinar. Lo que descansa en este pensar la vida es entonces “la completa determinación real de la aparición concreta” (GA, II, 11, p. 59). Con aparición, lo que Fichte mienta es “la libertad absoluta” (GA, II, 11, p. 63). Aquello que se da, no es entonces, a diferencia de lo que sostiene Jacobi, lo verdadero, ni tampoco algo a priori, sino ocurre lo siguiente: “la forma de la intuición misma pone el yo con su libertad completa” (GA, II, 11, p. 63). Con esto, Fichte no sugiere

que el yo sea el fundamento de la percepción, sino que “aparece sólo...en la forma de la intuición que rompe el uno” (GA, II, 11, p. 64). Con esto, lo que se da al entendimiento es la desunida unidad, que en este “a través” suyo es infinita, es decir, la vida debe darse de alguna forma tal como ella es, de modo independiente. A ello apunta Fichte cuando la mienta como principio, el principio absoluto. Así expuesta, ella se dota de una forma que no se corresponde con la vida misma. La aparición, la realidad, consiste en esta síntesis indisoluble de forma y contenido (GA II, 11, 64). A desarrollar esta concepción de la vida perfecta, en y para sí, se consagra Fichte en 1812, afirmando que ella puede presentarse sólo como esquema, y que la *Doctrina de la Ciencia* es su esquema, en cuanto esquematiza lo originario, la génesis en el pensar, y no la cosa misma (GA II, 14, 412). Con este esquema se descifra, sin bien con posterioridad, el absoluto, lo originario, inmanente, aquello que, dándose, se esencia, eso que Fichte refiere también como Dios. Con todo, lo mentado con este término no es un fundamento, sino lo originario mismo, el esquema que no se deja reducir a esquema alguno (GA II, 14, 405). Cuando se lo pone como fundamento, como hace Jacobi, ya se lo pone, a saber, como previo; es decir, en cuanto previo, se lo esquematiza de este modo. La razón, insiste Fichte, es el medio, el “a través” de lo que lo originario se realiza, pero, porque, o en la medida en que al realizarse resulta mediado, pierde, esquematizándose, este carácter originario. Con lo originario ocurre que, al ser comprendido, fijado, se diluye, y es que, en efecto, dada esta mediación, se pierde su originariedad.

- 24 Basta aquí con esto para advertir las diferencias de Fichte respecto a Jacobi. Con el yo fichteano, o con la vida, no se trata, en suma, de “soberbia” alguna del hombre, o de su razón, ni tampoco de la conquista de una “sagrada certeza” ¹⁸, sino de la razón misma, de lo

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

NOTAS

1. Cf. JWA 2, 1, 215. Que ésta haya sido la primera vez que se introdujo este término en la filosofía, ha sido fruto de discusiones. (cf. Th. Süß “Der Nihilismus bei F.H. Jacobi”, en: D. Arendt (ed.) *Der Nihilismus als Phänomen der Geistgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt 1974. 69) O. Pöggeler sostiene, por su parte, que, antes de la

carta a Fichte, Jacobi usa el término en una recensión a Claudius. (cf. O. PÖGgeler “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion“, en D. Arendt (ed.) *ibíd.* 311)

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

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

4. J. Cruz Cruz toma este motivo de Jacobi para postular frente al habla la anterioridad del silencio, disolviendo así la supuesta superioridad del habla. (Cf. J. Cruz Cruz, *Las razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*. Navarra 1993: 204-209) Dado que el silencio está antes que el habla, esto es, es previo a ella, el lenguaje, siguiendo a J. Cruz Cruz, no es ni *principio* ni *comienzo*, sino que actualiza lo previo a él, que es lo verdaderamente real. De lo que se trata para J. Cruz Cruz no es de criticar el lenguaje ni de postular o imponer el predominio del silencio, sino cosa contraria: de cuestionar el reduccionismo, hoy tan de moda, consistente en sólo tomar por real aquello que se da *efectivamente* en el lenguaje. (Cf. J. Cruz Cruz, “Jacobi. Plenitud simbólica del silencio”, en: *Anuario filosófico*, XVII (1), 1984: 138 ss.)

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

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

7. Conforme a esta concepción, no hay entonces ninguna unión posible entre lo ideal y lo real. U. Schlösser ha visto este punto con acierto al sostener que “no encontramos ningún puente hacia una reconstrucción de nuestra unidad, considerada como relaciones de mundo previamente experimentadas en su contenibilidad de significado, quedando la pretensión

teórica al borde del colapso.“ (U. SCHLÖSSER *Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804*, Frankfurt a. M. 2001: 42) Véase. en este sentido W. JAESCHKE, “Zwischen Wissen und Wissenschaft. Ein Beitrag zur Nachgeschichte des Streits um die Göttlichen Dinge”, en: F-S 14, 1998: 143.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wiedergeburt des Logos. F.H. Jacobi und Hegel als Kritiker der Philosophie”, en: K. Hammacher (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit* . Frankfurt a. M. 1971: 299-300.

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

RESÚMENES

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

ÍNDICE

Keywords: Jacobi, nihilism, reason, nature, life

AUTOR

MAX MAUREIRA

Berlín

Intuição Intelectual e Fundamentação do Conhecimento no Ensaio de uma nova Exposição da Doutrina-da-Ciência

Thiago S. Santoro

- 1 A exposição mais clara e extensiva do conceito de intuição intelectual, na obra de Fichte publicada pelo próprio filósofo, certamente se encontra no assim denominado *Ensaio de uma nova Exposição da Doutrina-da-Ciência*.¹ Com a publicação desse conjunto de textos Fichte pretende acabar de uma vez por todas com os mal-entendidos que cercaram sua teoria filosófica desde o surgimento daquele manual para seus ouvintes de 1794/95, mais conhecido como *Grundlage*. O objetivo central do VND, e em especial da ZE, é esclarecer a verdadeira natureza do fundamento do saber, e por conseguinte também esclarecer o fundamento da própria doutrina-da-ciência, isto é, a intuição intelectual.
- 2 Mas o que significa uma fundamentação última do conhecimento? Responder a essa questão é, para Fichte, delimitar o sentido e a tarefa da filosofia. Seguindo o paradigma traçado por Kant na assim denominada virada transcendental, o idealismo fichtiano também define a tarefa de fundamentação do conhecimento como uma

investigação sobre as condições de possibilidade da experiência. Para Fichte, assim como para a filosofia kantiana, explicitar as condições de possibilidade da experiência significa, sobretudo, mostrar aquilo que pode servir como fundamento de nossas representações necessárias, isto é, tal demonstração pretende indicar quais elementos constituem ou estruturam nossa forma de conhecimento *a priori*, i.e., nossos juízos de validade universal. Isso vale tanto para a estruturação do conhecimento do mundo externo quanto para aquela relativa ao conhecimento dos fenômenos internos ao sujeito, como deixa claro a seguinte passagem da *Primeira Introdução à Doutrina-da-Ciência*:

“Qual é o fundamento do sistema de representação acompanhadas do sentimento da necessidade, e [qual o fundamento] do próprio sentimento da necessidade? Responder essa pergunta é a tarefa da filosofia; (...). O sistema das representações acompanhadas do sentimento de necessidade se denomina também experiência: interna assim como externa. A filosofia tem que indicar – para dizer de outro modo – o fundamento de toda experiência.” (GA I, 4, 186 EE)

- 3 Interessante, porém, notar a inflexão do vocabulário de Fichte. A descrição fichtiana apresenta no lugar do étimo latino ‘*a priori*’ a expressão ‘sentimento da necessidade’. Qual exatamente o sentido dessa nuance no modo de descrever a tarefa filosófica? A meu ver, essa sutil inflexão já indica a grande transformação que Fichte pretende realizar dentro do projeto crítico transcendental. A idéia de um “sentimento” da necessidade parece sugerir uma reavaliação do modo como podemos determinar o caráter apodíctico de um determinado juízo. Ao invés de simplesmente postular aquilo que pode constituir um tal conhecimento necessário, como o faz Kant na primeira *Crítica*,² Fichte se pergunta agora como é possível conhecer justamente essa necessidade, isto é, em que medida podemos conceber a própria gênese dessa apodicticidade.
- 4 Por isso, o método adotado pelo filósofo reivindica sim, como em Kant, uma mudança do ponto de vista epistêmico, que retira nossa

atenção da análise das propriedades de objetos, para redirecioná-la a uma análise da própria subjetividade. (cf. GA I, 4, 186 EE) Tal reivindicação, entretanto, não pode ser apenas a substituição de um objeto por outro. A virada copernicana realizada pelo idealismo transcendental não pode ser reduzida a um simples deslocamento de foco, cujo *objeto visado* translada da objetividade do mundo a uma interioridade objetificada do sujeito. Fosse este o intuito, bastaria trocar um nome pelo outro, e teríamos inúmeras revoluções copernicanas, cada qual condicionada por um novo ‘princípio’, cujo termo responderia ao arbítrio cego de seu criador. Isso fica plenamente claro com a seguinte explicação de Fichte:

“no que concerne a todas as filosofias que provém antes de Kant, o Absoluto teria sido posto no *ser*, na coisa morta, enquanto coisa; a coisa deveria ser o em-si. (...) pois não importa como se toma esse ser, senão como se sustenta e concebe ele internamente. Esse ser é chamado certamente de Eu. Se ele é originalmente objetivado, e se aliena, então já se torna a velha coisa-em-si.” (GA II, 8, 12 WL 1804²) ³

- 5 Transformar o ponto de vista de nosso conhecimento significa, portanto, modificar de maneira paradigmática a própria atividade cognitiva. Nesse sentido, a inovação do idealismo transcendental fichtiano reside muito mais em revelar o *processo de construção* da própria consciência do que em apontar a estrutura da subjetividade como fundamento objetivo da realidade. Nesse sentido, o “observa a ti mesmo” (GA I, 4, 186 EE) exortado já no início da EE não representa mero jogo retórico ou força de expressão, mas é elemento metódico crucial da proposta filosófica da doutrina-da-ciência.
- 6 Da mesma forma, não se trata aqui da troca de uma ontologia realista por uma idealista (ou, como queria Hegel, de um idealismo objetivo por um subjetivo), ⁴ pois dita permuta se resume, na verdade, a mero jogo de palavras. Se me permitem o risco da tese, gostaria de esclarecer brevemente o sentido dessa asserção, pois o resultado da contraposição entre idealismo e realismo, ou melhor,

entre ontologia e epistemologia, a meu ver permite delimitar de maneira precisa a proposta filosófica fichtiana.

|

- 7 *Ontologia só pode ser realista.* A 'lógica do ser' deve explicitar aquilo que existe de modo absolutamente autônomo, aquilo que é necessariamente, independente de qualquer atividade de construção realizada pela consciência ou por um sujeito. Poderíamos assim definir o realismo ontológico ou metafísico como a defesa de uma primazia do ser na determinação do saber, ou ainda, como afirmação de uma prioridade lógica da objetividade frente a qualquer determinação subjetiva. Existiria assim uma espécie de *logos* ínsito na própria realidade enquanto tal, e o conhecimento se encontraria por ela determinado, sendo portanto mera reprodução ou captação dessa legalidade universal. No entanto, depois de Kant, não parece mais aceitável se retroceder a esse modelo de explicação do conhecimento, sem dúvida baseado na teoria clássica da verdade por correspondência, modelo predominante na história da tradição metafísica ocidental.
- 8 Ciente desse problema, Hegel pretende inaugurar uma nova forma de ontologia, pois necessita adequar a objetividade absoluta do ser ao paradigma kantiano (e conseqüentemente também pós-kantiano) da completa autonomia da razão. Nesse sentido, a *Lógica* de Hegel apresenta uma forte ambivalência, pois pode ser compreendida a um só tempo como teoria categorial do *lógico*, i.e., uma lógica objetiva do próprio Absoluto e do desenvolvimento ou desdobramento de suas determinações necessárias, e como teoria lógica das categorias da razão, ou seja, enquanto sistema dialético de determinações do discurso racional. Além disso, esse duplo aspecto da *Lógica* de Hegel

determina por sua vez uma tensão entre duas esferas do projeto dialético do autor, uma esfera especulativa, outra crítica.⁵ Contudo, ainda que Hegel tenha considerado a esfera crítica como pré-requisito de uma fundamentação sistemática filosoficamente consistente, sem dúvida a explicitação de seu sistema revela um pendor muito maior à realização do projeto metafísico de Spinoza, o que significa dizer que o caráter crítico da argumentação de Hegel se subsume, em última instância, à estrutura autônoma e autopoietica do próprio Absoluto.

- 9 *Idealismo só pode ser subjetivo.* A idéia e o ideal são construções conceituais que representam autodeterminações da consciência, e tais determinações não se encontram dadas como fatos, mas estão sempre em processo de vir-a-ser, existem somente na medida em que são empregadas, e só podem ser empregadas com sentido por um sujeito. Dito de outro modo, o conhecimento é sempre uma determinação ou construção do objeto pelo eu, e assim a lógica do ser se reduz em última instância à lógica transcendental, ou seja, a investigação sobre o próprio ser dá lugar à investigação das condições de possibilidade de conhecimento do ser.
- 10 Alguém poderia aqui tentar objetar essa definição de idealismo dizendo, por exemplo, que Kant pretendia ver na arquetônica transcendental da razão, tal qual apresentada em sua primeira *Crítica*, uma estrutura absolutamente objetiva. Ainda assim, o problema não diz respeito ao fato de existir ou não objetividade e universalidade na estrutura interna da razão, o que sem dúvida exige por sua vez uma compreensão prévia do que se entende por esses termos, mas se refere ao modo como podemos reconhecer tal validade objetiva. Afirmar que o idealismo é sempre subjetivo (abstraindo a possível conotação negativa que tal predicado, especialmente depois de Hegel, veio a representar) significa afirmar

que o critério de reconhecimento da verdade do conhecimento é necessariamente ao mesmo tempo critério da constituição originária da consciência; a verdade objetiva só pode ser *compreendida* através de sua própria gênese na consciência pura.

- 11 Assim, de acordo com Fichte, só existem duas posturas filosóficas possíveis: o realismo (ou dogmatismo) e o idealismo (ou criticismo):

“Na experiência, a coisa [das Ding], aquela que é determinada independentemente de nossa liberdade, e para a qual nosso conhecimento deve se dirigir, e a inteligência, que deve conhecer, estão inseparavelmente ligadas. O filósofo pode abstrair de uma das duas, e então terá abstraído da experiência e se elevado por sobre ela. Abstraindo da coisa, então ele fica com uma inteligência em si, isto é, ele abstrai da relação desta com a experiência; abstraindo da inteligência, então ele fica com uma coisa em si, (...) O primeiro procedimento se denomina *idealismo*, o segundo, *dogmatismo*.” (GA I, 4, 188 EE)

- 12 Essa distinção entre idealismo e dogmatismo, tema recorrente na obra do autor, é de suma importância para se compreender o escopo da investigação fichtiana acerca do fundamento do saber. Como tentei indicar mais acima, essa diferença não diz respeito ao objeto a ser investigado, mas sobretudo ao método de investigação de qualquer objeto, mesmo que tal diferença de método de investigação também produza como resultado uma inevitável diferença na determinação do objeto. Por isso Fichte contrasta a idéia de uma ‘coisa-em-si’, para o autor uma tese do realismo kantiano que se mostra completamente ininteligível, com um ‘Eu em si’, conceito que representa (talvez ainda de modo insatisfatório ⁶) a noção de uma consciência transcendental pura.

- 13 A bem dizer, Fichte em diversos momentos enfatiza que essas duas posições são absolutamente incomensuráveis, pois suas respectivas tentativas de explicar o fenômeno do conhecimento partem de premissas contraditórias entre si.

“Nenhum desses dois sistemas pode refutar diretamente o seu oposto: pois sua disputa é uma disputa sobre o primeiro princípio, que não pode ser deduzido; cada qual refuta o outro apenas assumindo seu próprio princípio; cada um nega

tudo do [sistema] contraposto, e eles não têm um ponto sequer em comum, a partir do qual pudessem se tornar reciprocamente inteligíveis e unificáveis. Mesmo se eles parecem estar de acordo sobre a palavra de uma sentença, um a toma em um outro sentido.” (GA I, 4, 191 EE) ⁷

- 14 Mais do que isso, o filósofo assevera ainda que a postura dogmática ou realista, por ser incapaz de dar conta da idéia de liberdade humana, não constitui uma posição filosófica propriamente dita. De acordo com Fichte, a postura realista do dogmatismo, se de fato consistente, acarreta inevitavelmente o fatalismo com relação à idéia de liberdade, e um conseqüente materialismo em relação à forma de explicar a totalidade do real (o que inclui a realidade do próprio indivíduo). Assim, a incompatibilidade entre essas duas posições, especialmente no que se refere à fundamentação última do conhecimento, só pode ser solucionada, de acordo com o autor, a partir de uma escolha pessoal, ou melhor, a partir de uma revelação do verdadeiro desígnio humano enquanto ser livre. (cf. GA I, 4, 191-196) ⁸ Vejamos em que medida essa liberdade humana radical, raiz mais profunda do projeto filosófico de todo idealismo alemão, cuja função epistêmica recebe na teoria de Fichte a alcunha de ‘intuição intelectual’, pode ser de algum modo compreendida.

II

- 15 Na *Exposição da Doutrina-da-Ciência de 1801/2*, Fichte inicia seu texto pedindo ao leitor que realize uma construção geométrica simples. “Descreve um ângulo qualquer ⁹ [...]. Fecha esse ângulo, assim descrito, com uma terceira linha reta.” (GA II, 6, 135 WL 1801/02) ¹⁰ Em seguida Fichte pergunta ao leitor: “terias podido fechar esse mesmo ângulo com uma ou várias outras linhas (por exemplo, com alguma linha mais longa ou mais curta), além daquela com que efetivamente o fechaste?” (ibid) ¹¹ Considerando receber uma

afirmativa do leitor, Fichte pergunta ainda se essa afirmação vale apenas para esse caso particular, ou para todos os ângulos possíveis; se vale apenas para o leitor enquanto indivíduo particular, ou se tal regra é válida para todos os seres racionais que compreendam suas instruções.

- 16 Esse experimento pretende levantar a seguinte questão: o que permite ao indivíduo, que constrói esse triângulo determinado qualquer, ter absoluta certeza sobre a correção de sua construção, e além disso considerá-la como uma regra universal para os infinitos casos possíveis? Mais do que isso, o que permite ao mesmo indivíduo ter uma certeza imediata e indubitável, não proveniente de qualquer silogismo ou análise, dessa universalidade? A questão, portanto, não trata somente do estatuto de certeza das verdades geométricas, mas sim do estatuto da certeza *per se*, isto é, pergunta-se aqui sobre o que significa dizer de um conhecimento que ele é absolutamente certo.
- 17 Assim, se há um fundamento último do saber enquanto tal, ele deve ser absolutamente certo, e tal fundamento só pode ser absolutamente certo se sua certeza não se encontra condicionada por um outro princípio. Em suma, a investigação fichtiana, ao mesmo tempo movida pelo projeto fundacionista cartesiano e pelo teorema kantiano da plena autonomia da razão, pergunta, portanto, se de fato é possível uma completa autojustificação do saber. Por isso Fichte, já desde seu primeiro escrito programático, assevera:

“Esse princípio – da doutrina-da-ciência e, por seu intermédio, de todas as ciências e de todo saber – *não é, pois, suscetível de absolutamente nenhuma prova*, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com esse princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, *deve fornecer a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e alias ser certo em si mesmo, em função de si mesmo, e por si mesmo.*” (GA I, 2, 120 BWL) ¹²

- 18 Mas o que permite estabelecer uma tal autojustificação do saber? Como seria possível demonstrar a necessidade deste princípio último, “certo em si mesmo”, se o mesmo não é “suscetível de

absolutamente nenhuma prova”? Além disso, como podemos ter consciência dessa certeza que ultrapassa toda forma de demonstração ou prova a partir de proposições? A resposta de Fichte para esse problema, resposta que sem dúvida determina o desenvolvimento de todo seu projeto filosófico subsequente, é a seguinte: “só na intuição repousa e consiste o saber.” (GA II, 6, 138 WL 1801/02) ¹³

“Fichte concebe a doutrina-da-ciência assim em um sentido forte como “*scientia intuitiva*”. Além disso, ele relaciona a esse conceito uma identificação substancial entre a metodologia da doutrina-da-ciência e aquela da geometria: a doutrina-da-ciência não só parte de postulados, tal como a geometria; ela também pode, como essa última, se desenvolver *completamente* como teoria intuitiva construtiva - ela é uma “*Mathesis do Espírito*”. ¹⁴

- 19 A doutrina-da-ciência, enquanto teoria de todo o saber, deve estar fundamentada em uma pura intuição. Mais do que isso, na teoria de Fichte, esse saber do saber precisa estar fundamentado em uma forma de intuição que não seja receptiva, isto é, que não se encontre dependente de um objeto que causa sua afecção, portanto, que não seja uma intuição sensível. A certeza indubitável que fundamenta todo saber, e assim justifica o sistema da razão, só pode ser alcançada através de uma intuição intelectual. Mas o que exatamente significa ‘intuição intelectual’? Eis como Fichte, já nas primeiras linhas da quinta seção de sua *Segunda Introdução*, define o conceito:

“Esse intuir de si próprio que se requer do filósofo, na realização do ato a partir do qual o Eu surge para ele, denomino *intuição intelectual*. Ela é a consciência imediata de que eu atuo, e do que eu faço: ela é aquilo a partir do qual eu sei algo, porque eu o faço. Que exista uma tal faculdade da intuição intelectual é algo que não se permite demonstrar por conceitos, nem se pode construir a partir de conceitos aquilo que ela é. Cada um deve encontrá-la de modo imediato em si mesmo, ou jamais a conhecerá. A exigência de que se deva demonstrá-la através de um raciocínio é algo ainda mais extraordinário do que o seria um cego de nascença exigir a alguém que lhe explicasse, sem que ele precisasse enxergar, o que as cores são.” (GA I, 4, 216 s. EE)

- 20 Deixando de lado, por ora, o caráter não-dedutível ou indemonstrável do princípio da intuição intelectual, como se afirma na segunda parte do trecho citado, vejamos em detalhe quais elementos fazem parte da definição desse conceito. Fichte define primeiramente a intuição intelectual como um “intuir a si próprio”, e essa intuição de si deve ser realizada pelo filósofo. Considerando-se apenas essa parte da definição, ainda não se tem clareza sobre o que exatamente constitui uma intuição de si. Certamente não se trata aqui de uma intuição dos estados internos do sujeito, pois uma tal intuição lida apenas com um múltiplo de fenômenos unificados no tempo.
- 21 Na seqüência da definição, Fichte complementa a primeira observação, mostrando que a realização dessa intuição de si é a realização do “ato a partir do qual o Eu surge” para o filósofo. Agora, a definição fichtiana esclarece que a idéia de um Eu só “surge” para o filósofo a partir desse ato de intuir a si mesmo. O conceito de Eu é produto de um ato, que por sua vez é sinônimo de uma intuição. Mas se o ato é realizado pelo próprio filósofo, então o agir do filósofo produz o conceito de Eu. No entanto, essa complicada cadeia de implicações só existe aqui porque ainda não se considerou uma simples identidade, a saber, a identidade entre o Eu produzido e o Eu que atua (neste caso, o do filósofo). Por isso, se o eu do filósofo produz aquele eu, ele simplesmente está produzindo a si mesmo.
- 22 Como terceiro elemento dessa definição, Fichte acrescenta o seguinte: essa intuição intelectual, enquanto ato de construção do Eu, é uma “consciência imediata” tanto da ação como do produto dessa mesma ação. Aqui surge uma dificuldade com relação à expressão ‘consciência imediata’, pois não parece muito claro em que sentido podemos compreender uma *consciência imediata de* alguma coisa, na medida em que a preposição ‘de’ parece já sempre

indicar uma relação intencional da consciência, uma referencia a algo outro que é visado por ela. A dificuldade se agrava na medida em que tal consciência é tomada como sinônimo da ação realizada pelo sujeito e, ao mesmo tempo, deve ser consciência “de que eu atuo”. A única saída para esse problema seria mostrar que a consciência é, de fato, uma ação.

- 23 A meu ver, tanto no emprego do neologismo ‘*Tathandlung*’ da GWL, (cf. GA I, 2, 255) quanto na retomada do conceito de intuição intelectual a partir de 1797, o intuito principal de Fichte consiste justamente em esclarecer essa identidade entre ação e consciência. Se for acrescentada ainda a tese de que a consciência, por si só, pode ser compreendida como uma forma de conhecimento, isto é, como uma capacidade cognitiva, é possível então determinar tal identidade também como identidade entre o agir e o saber. Mais ainda, essa identidade fundamental será demonstrada por Fichte como aquilo que constitui o eu enquanto eu, ou seja, a identidade entre agir e saber deverá se revelar condição de possibilidade do próprio eu autoconsciente. Zöllner confirma essa hipótese interpretativa:

“De acordo com Kant, um ser que possui intuição intelectual é um ser no qual conhecer e fazer coincidem. A descrição de Fichte do Eu em termos de uma ‘intuição intelectual’ pode ser vista como uma adaptação da noção kantiana de uma mente na qual agir e conhecer estão originariamente unidas. Segundo a concepção de Fichte, o eu da intuição intelectual é um fazer que também é um saber, e vice versa.”¹⁵

- 24 A partir dessa complexa relação entre os conceitos de sujeito, ação, conhecimento e consciência, talvez seja possível compreender um pouco melhor em que sentido a idéia de intuição intelectual pode ser fundamento de toda certeza, isto é, de que modo essa intuição pode justificar de forma apodíctica o próprio sistema da razão. Afinal, a afirmação de Fichte não deixa dúvidas sobre esse ponto: “esta intuição intelectual é o único ponto de vista (*Standpunkt*) firme para

toda filosofia. A partir dela se pode esclarecer tudo aquilo que aparece na consciência; mas também somente a partir dela.” (GA I, 4, 466 ZE)

- 25 Retomando ainda a definição do conceito de intuição intelectual analisada mais acima, encontra-se ali uma indicação direta daquela relação complexa mencionada, quando Fichte afirma que a intuição intelectual “é a consciência imediata de que eu atuo, e do que eu faço”. Ter uma consciência imediata de que eu atuo é o mesmo que me conhecer como um agente, ou melhor, como agindo. Além disso, uma ação é sempre uma ação determinada, de modo que só posso conhecer a mim próprio enquanto agente a partir dessa ação determinada (e, por conseguinte, conheço também tal determinação). Assim, podemos compreender por que Fichte postula uma ligação necessária entre a intuição intelectual e a intuição sensível, mostrando inclusive – o que pode sem dúvida acarretar sérios problemas para sua teoria – que cada qual jamais pode constituir isoladamente um estado determinado de consciência. Eis a passagem em questão:

“Essa intuição, no entanto, jamais aparece isolada, como um ato completo da consciência; assim como também a intuição sensível jamais aparece isolada, nem completa à consciência, mas ambas devem ser conceituadas. Não apenas isso, mas a intuição intelectual está também sempre vinculada a uma intuição sensível. Não posso me encontrar como agindo, sem encontrar um objeto sobre o qual eu ajo, em uma intuição sensível que será concebida; sem projetar uma imagem daquilo que pretendo produzir, a qual igualmente será concebida.” (GA I, 4; 217 ZE)

- 26 Fica claro a partir da observação de Fichte que a determinação do agir exige um objeto sobre o qual se age, e tal objeto é por sua vez determinado através da interação entre intuição sensível e conceito. Claro também está o fato de que minha ação exige para sua determinação uma finalidade, como expressa o conceito de ‘imagem’ (*Bild*) utilizado por Fichte. No entanto, permanece não esclarecido

por que a própria intuição intelectual, enquanto fundamento de toda e qualquer consciência, não é capaz por si só de delimitar um estado completo de consciência.

27 Não se entende também em que sentido Fichte pode afirmar que a intuição intelectual, para delimitar um estado de consciência, deve ser “conceituada”. Afinal, não há distinção mais radical presente na obra de Fichte do que justamente a contraposição entre intuição intelectual e conceito (ou conceituar). Tal contraposição desempenha papel crucial, por exemplo, no contexto teórico da WL 1804.

28 Uma interpretação plausível dessa relação ou vínculo necessário entre a intuição intelectual e intuição sensível é proposta por F. Neuhouser. De acordo com o autor, o vínculo necessário entre as duas formas de intuição representa o estado originário da consciência comum, a qual, em comparação com a compreensão filosófica da consciência, “não está ela própria ciente dessa estrutura dúplice.”¹⁶ Neuhouser utiliza o seguinte trecho do texto de Fichte para fundamentar essa sugestão:

“Assim o filósofo encontra essa intuição intelectual como fato da consciência (para ele isso é um fato; para o eu originário, um estado-de-ação [*Tathandlung*] ¹⁷), não de modo imediato, como fato isolado de sua consciência, mas na medida em que ele distingue aquilo que aparece unificado na consciência comum, e decompõe o todo em seus elementos.” (GA I, 4, 218 s. ZE)

29 O aspecto mais relevante da proposta de Neuhouser consiste em indicar o modo como a intuição intelectual acompanha cada intuição sensível de um determinado objeto. Seguindo sua interpretação, a consciência representada pela expressão ‘intuição intelectual’ deve ser compreendida, *à la* Sartre, como uma consciência “não-tética”, isto é, como uma espécie de consciência subliminar, potencial, presente apenas de modo implícito simultaneamente em todos os atos da “autoconsciência reflexiva”.¹⁸ Nesse sentido, uma

diferença importante entre esses dois modos de consciência, seguindo a interpretação de Neuhouser, residiria no seguinte: se a consciência reflexiva envolve sempre uma indicação explícita de seus objetos e pode ser compreendida como um direcionamento intencional ao objeto investigado (mesmo que esse *objeto* seja a própria consciência), a consciência pré-reflexiva ou não-intencional, por outro lado, é um elemento presente de forma constante em todos processos conscientes, mas que só vem a tona a partir de sua tematização pela consciência reflexiva. Por isso, o conceito de intuição intelectual é muitas vezes compreendido apenas como uma condição de possibilidade da consciência, uma mera possibilidade que só se torna efetiva a partir do pensamento conceitual sobre o eu. Essa interpretação é inclusive corroborada em parte por algumas passagens do próprio texto de Fichte.

- 30 No entanto, se o objetivo principal da teoria fichtiana da intuição intelectual é fundamentar todo conhecimento de maneira apodíctica, como foi sugerido anteriormente, e, além disso, se para realizar tal fundamentação de modo autônomo, isto é, enquanto autofundamentação do próprio conhecimento, essa intuição intelectual precisa constituir uma espécie de atividade cognitiva originária, essa interpretação branda para o sentido da expressão ‘intuição intelectual’ – que equipara a mesma ao ‘eu penso’ kantiano – se mostra de todo insuficiente. O próprio Neuhouser estava ciente desse problema central:

“Fichte parece afirmar que, mesmo que o eu só se constitua plenamente como objeto na consciência reflexiva, ele não surge primeiro ali. Ao invés disso, já na intuição intelectual o eu se encontra presente a si mesmo de alguma forma – sem dúvida não enquanto um eu particular, individual, mas simplesmente ‘como um sujeito’, como ‘alguma coisa consciente’ [*das Bewußtseiende*].”¹⁹

- 31 Ainda que a expressão “alguma coisa consciente”²⁰ não se mostre propriamente adequada para traduzir o termo fichtiano ‘das

Bewußtseiende’, a observação de Neuhouser retoma o cerne da questão: a intuição intelectual precisa consistir em uma atividade consciente do sujeito. ²¹ Mais do que isso, essa fusão entre ação, consciência e subjetividade deve gerar um conhecimento, e um conhecimento absolutamente certo. Como mais de uma vez afirma Fichte, o princípio da autoconsciência, i.e. a intuição intelectual, deve fundamentar toda outra forma de consciência:

“De acordo com a doutrina-da-ciência, toda consciência é determinada pela autoconsciência, i.e., tudo que aparece na consciência está fundamentado, dado, produzido pelas condições da autoconsciência; e um fundamento para o mesmo fora da autoconsciência simplesmente não existe.” (GA I, 4 229 ZE)

III

- 32 Como então é possível determinar essa autofundamentação apodíctica do saber a partir da intuição intelectual? Para tentar resolver esse problema, será preciso voltar à definição fichtiana dessa expressão. Pode-se dizer que o elemento mais fundamental dessa definição se encontra na afirmação da identidade entre agir e saber. Como diz Fichte já na primeira definição supracitada do conceito, a intuição intelectual “é aquilo a partir do qual eu sei algo, porque eu o faço.” (GA I, 4 217 ZE)
- 33 De fato, Fichte afirma não só a identidade entre ação e saber, tomados como procedimentos realizados pelo eu ou pela consciência, mas essa identidade permite por sua vez ao autor identificar ambos processos como sendo o próprio “objeto” dessa consciência. Aqui deve-se ter muita cautela no uso dos termos, pois ao se considerar o agir e o saber como ‘objetos’ da consciência corre-se o risco de indevidamente transformar a “relação” imediata entre a consciência e sua performance originária autoreferente em uma relação reflexiva ou intencional entre consciência e objeto.

34 Mas o que significa postular uma identidade entre agir e saber? Além disso, o que pode significar a idéia aparentemente circular de que temos consciência da própria ação da consciência? Que espécie de ação é essa? Evidentemente, Fichte não está se referindo aqui a uma ação concreta que exercemos no mundo, e sim à ação ideal constitutiva da consciência enquanto tal. Pode-se dizer sem mais que essa ação é equivalente à nossa atividade de pensamento? Acredito que parte dos problemas aventados pelos críticos da doutrina-da-consciência de Fichte, no tocante à inconsistência interna desse sistema teórico, provém da resposta afirmativa para tal questão.

35 Pelo contrário, a teoria de Fichte parece designar dois níveis de ação da consciência, um correspondente ao modo de ação originário da mesma, um puro agir que retorna a si mesmo (e que ainda precisa ser esclarecido), outro que corresponde aos modos de ação da consciência determinada, cujas determinações se dão através do próprio pensamento (atividade ideal) ²². Eis como Fichte expressa essa distinção:

“[o filósofo] tem um conceito do *agir em geral e enquanto tal*, em oposição ao também já conhecido *ser*; e um conceito desse agir *específico*, que em parte é um agir da *inteligência* como tal, atividade puramente ideal, de modo algum uma atuação real através da faculdade prática em sentido estrito, em parte é, dentre as possíveis ações dessa inteligência, um agir que é apenas um *retornar a si mesmo*, e não um dirigir-se para fora a um objeto.” (GA I, 4, 245 ZE)

36 Na verdade, mesmo essa passagem citada pode induzir ao erro de interpretação aludido logo acima. Se esse simples “retornar a si mesmo” efetuado pela consciência é, como afirma Fichte, uma “dentre as possíveis ações da inteligência”, o autor parece indicar aqui apenas uma atividade reflexiva do pensamento, e portanto uma forma intencional de consciência, mesmo que sua intencionalidade esteja direcionada para a própria consciência. Como reforço a essa forma de interpretar a estrutura fundamental da consciência se apresenta o fato de que o próprio Fichte oscila em sua posição. Ao

mesmo tempo em que a intuição intelectual deve ser uma forma de consciência atual, imediatamente presente ao sujeito, ela parece sempre estar inacessível em sua forma pura ou isolada. 23

- 37 De acordo com a ambigüidade exposta acima, torna-se necessário esclarecer de que modo Fichte pretende garantir o caráter apodíctico da intuição intelectual. Como se torna possível evitar a objeção hegeliana de que a intuição intelectual, tal como proposta pela teoria de Fichte, é, em última instância, completamente arbitrária? Mais do que isso: em que medida a teoria da intuição intelectual é realmente adequada para fundamentar de modo último a própria estrutura cognitiva racional humana? Como se dá tal fundamentação?
- 38 A tentativa de compreender aquilo que constitui originariamente o próprio Eu, isto é, explicitar a autorelação constitutiva dessa pura atividade que, enquanto intuição intelectual, é ao mesmo tempo consciência e saber, pode talvez trazer alguma luz sobre as difíceis questões levantadas. Ainda que sob forma de esboço, tamanha a complexidade do problema, gostaria de sugerir, de acordo com o exemplo de construção geométrica utilizado por Fichte no início de sua *Exposição da Doutrina-da-Ciência de 1801/2*, um caminho possível de leitura para a definição de intuição intelectual aqui investigada.
- 39 Ao requerer a descrição de um triângulo qualquer, Fichte pretende incitar no seu interlocutor a observação do próprio ato de construção dessa forma geométrica. A partir da performance dessa construção, e da observação simultânea dessa performance, é possível ao interlocutor captar intuitivamente, de maneira imediata, a validade universal de sua construção. O exemplo traçado pela imaginação do interlocutor revela um sentido geral àquela construção que ultrapassa o conjunto específico de suas linhas e dimensões. Em outras palavras, o experimento proposto por Fichte

pretende indicar, mesmo que através de uma simples imagem, como a idéia de certeza está intimamente vinculada à idéia de construção de um determinado conceito, ou ainda, de um saber determinado. (cf. GA II, 6, 135-138 WL 1801/02)

- 40 Além disso, o método dessa construção será compreendido por Fichte como uma passagem daquilo podemos realizar diretamente a partir de uma intuição simples, como o traçar de um linha, em direção à unificação desses elementos no conceito. A certeza sobre a universalidade da construção do triângulo, portanto, não surge a partir de uma definição nominal do que seja um triângulo, mas sim da possibilidade de repetir o experimento na própria intuição.
- 41 Da mesma forma, a compreensão de um conceito, em certo sentido, sempre já antecede o próprio conceito. Damos nomes àquilo que podemos construir ou já construímos através de nosso sistema simbólico. Mas o próprio sistema simbólico, se assim pudéssemos denominar o conjunto de representações que constitui nosso campo semântico, ou nossa linguagem, não pode surgir a partir de si mesmo. Como bem observa I. Thomas-Fogiel, “a intuição intelectual é conhecida pelo ato contido em toda proposição. Isso que é universal, não é tal ou qual proposição, mas o ato de enunciar.”²⁴
- 42 Assim como o traçar da linha ²⁵ precede o triângulo, assim também “a intuição é e permanece aquilo que subjaz ao conceito e o que nele é compreendido [das in ihm Begriffene]. Não podemos inventar [sich erdenken] ou criar absolutamente nada pelo pensamento; podemos pensar apenas o que é intuído imediatamente”. (GA I, 4, 245 ZE) Caso contrário, não houvesse um tal vínculo profundo entre a capacidade de representação, ou mesmo do pensamento abstrato, e um modo de agir correspondente da consciência, isto é, uma intuição, “a possibilidade de todo pensamento estaria condicionada por um outro pensamento, e pelo pensamento desse pensamento”; e, por conta

disso, o perplexo filósofo exclama: “e gostaria de saber como deveríamos chegar então a um único pensamento.” (GA I, 4, 228 ZE)

43 A doutrina-da-ciência pretende mostrar que justamente essa atividade pura de construção é o que constitui aquela instância que, depois da primeira *Crítica* kantiana, aparece como condição última de possibilidade e unidade de todo e qualquer juízo ou representação, a saber, a unidade da apercepção transcendental, denominada por Fichte simplesmente pelo coloquial ‘Eu’. Em outras palavras, o fundamento último de todo conhecimento, o Eu, ou autoconsciência, não é propriamente um ser, mas uma pura atividade ²⁶; uma atividade de construção do saber e, portanto, inevitável construção de si enquanto saber.

44 Assim, a certeza apodíctica de todo conhecimento se encontra, tal como em Descartes, fundamentada na certeza de si mesmo do Eu. Mas o que fundamenta a certeza de si do próprio Eu? Como se funda, para perguntar com Fichte, a certeza do princípio de toda certeza? A resposta adequada para esse problema só pode ser uma mera indicação, uma idéia ou proposição que representa figurativamente a ação a ser executada pela consciência de quem pergunta. Essa idéia já se encontra no escrito *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*, publicação de 1794 pouco anterior à *GWL*, onde Fichte esclarece:

“Aquilo que a doutrina-da-ciência estabelece é uma proposição pensada e posta em palavras; aquilo que, no espírito humano, corresponde a essa proposição é uma ação qualquer dele, que em si não teria necessariamente de ser *pensada*. Para esta ação não se pode pressupor nada a não ser aquilo sem o qual ela seria impossível como *ação*; e isto não é pressuposto tacitamente, mas é ocupação da doutrina-da-ciência estabelecê-lo clara e determinadamente, e *como* aquilo sem o qual a ação seria impossível.” (GA I, 2, 148 *BWL*) ²⁷

45 Por isso não há meios de encontrar uma definição conceitual denotativa para o saber de si do eu ou da consciência, caso seja ele verdadeiramente um saber de si, e não somente um pensar sobre si. Por isso também Fichte insiste no fato de que a intuição intelectual é

uma compreensão do puro agir da consciência, mas sobretudo uma compreensão desse agir *através do próprio agir*. Nesse sentido, a única forma de realizar essa compreensão *in actu*, como sugere o autor, é através da própria intuição. Intuição tem, pois, o sentido de um conhecimento processual, ou melhor, indica a realização de um procedimento e a consciência que temos ao longo dessa realização. Isso não exclui a determinação de objetos da representação fixados pelas regras do entendimento. Pelo contrário, a consciência do filósofo analisa justamente a constituição dessas representações fácticas determinadas na consciência comum. A descoberta do puro agir originário sempre parte de um agir determinado. Assim, o sentido do conceito de ação pura da consciência se define apenas de modo negativo, através de sua oposição ao conceito de ser (conceito cuja definição, na teoria de Fichte, significa toda e qualquer determinação objetiva, mesmo quando interna à própria consciência) 28 .

“O que seja o agir, isso só pode ser intuído, não pode ser desenvolvido a partir de conceitos e se comunicar através de conceitos; mas aquilo que reside nessa intuição é compreendido através da contraposição ao mero *ser*. Agir não é o ser, e o ser não é um agir; uma outra determinação a partir de seu puro conceito não é possível; para [conhecer] sua verdadeira essência, devemos nos dirigir à intuição.” (GA I, 4, 215 ZE)

- 46 A certeza apodíctica da intuição intelectual, enquanto fundamento de toda certeza apodíctica, em última instância se mostra como simplesmente indemonstrável. “Que exista uma tal faculdade da intuição intelectual”, como assevera Fichte, “é algo que não se permite demonstrar por conceitos, nem se pode construir a partir de conceitos aquilo que ela é. Cada um deve encontrá-la de modo imediato em si mesmo, ou jamais a conhecerá.” (GA I, 4, 217 ZE)

NOTAS

1. O Ensaio inclui a *Primeira Introdução à Doutrina-da-Ciência* (EE), a *Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência* (ZE) e o *Primeiro Capítulo* (VND). As traduções de modo geral são minhas, exceto para alguns textos de Fichte, quando será indicada página da tradução (*Fichte*. Trad. de Torres Filho, 2ª ed. São Paulo 1984).
2. Além do fato de que um conhecimento a priori é aquele por completo independente da experiência, Kant define essa propriedade, de um modo um tanto circular, a partir dos critérios de absoluta necessidade e universalidade. (Cf. KrV B 3-4) Sem dúvida a pergunta central da primeira Crítica, como são possíveis os juízos sintéticos a priori, esse “mistério” (KrV A 10) a ser desvelado, representa ao menos o plano de investigar a raiz dessa apodicticidade. Contudo, Fichte considerou a resposta kantiana insatisfatória. (cf. GA IV, 3, 325 WLnm)
3. Assim podemos compreender o tom irônico com que Fichte indiretamente critica Schelling, quando o acusa de ter construído um sistema metafísico dogmático fundamentado no ser, adicionando em seguida “a palavrinha Eu”. (GA II, 8, 16 WL 1804²)
4. Cf. G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*. Em: *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a. M. 1970. T. 2: 9-139, em especial 50-52.
5. Por isso, ao comentar sobre o projeto hegeliano, E. Luft observa: “todo o seu esforço direciona-se para a construção de um novo método capaz de sintetizar em um mesmo procedimento a criticidade da Filosofia da Reflexão e a sistematicidade do espinosismo de Schelling.” (E. LUFT, *As Sementes da Dúvida. Investigação Crítica dos Fundamentos da Filosofia Hegeliana*. São Paulo 2001: 114). De fato, dita tensão é um dos temas centrais discutidos nessa obra de E. Luft.
6. Em nota de rodapé, Fichte esclarece: “evitei até agora essa expressão para não conduzir à representação do Eu como uma coisa em si.” (GA I, 4, 190 EE)
7. Cf. além disso GA I, 4, 192, 196 EE; GA I, 4, 260 s. ZE; e GA IV 2, 20 ss. WLnm.
8. Nesse contexto surge a célebre sentença do filósofo: “a filosofia que se escolhe depende, portanto, do homem que se é; pois um sistema filosófico não é um utensílio morto, que se pode deixar de lado ou apanhar a seu bel-prazer, mas é animado pela alma do homem que o tem.” (GA I, 4, 195 EE; trad. 67)
9. Fichte deveria ter acrescentado: com duas linhas finitas.
10. Trad. 255.
11. Trad. *ibid*.

12. Trad. 48 (grifo meu).

13. Trad. 257.

14. H.-C. KLOTZ *Selbstbewusstsein und Praktische Identität: Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova Methodo*. Frankfurt a. M. 2002: 46-7. Como indica H.-C. Klotz, a expressão 'Mathesis do Espírito' é do próprio Fichte: cf. GA II 5, 334 *Neue Bearbeitung der WL*, 1800.

15. G. ZÖLLER "An eye for the I. Fichte's transcendental experiment", em: D. E. Klemm e G. Zöllner (eds.) *Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy*. Albany 1996: 82.

16. F. NEUHOUSER, *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge 1990: 80.

17. P. Rohs equipara a atividade da intuição intelectual à tese fichtiana do pôr a si mesmo do Eu (*sich setzen*), ou estado-de-ação (*Tathandlung*), tal como formulado na primeira versão da doutrina-da-ciência. Isso é de fato confirmado pelo próprio Fichte: "aquela pressuposição [de que a autoconsciência é o fundamento de toda consciência] e o pensamento do Eu como posto originariamente por si mesmo sejam completamente idênticos". (GA I, 4, 216 ZE) Rohs observa, no entanto, que não é possível uma definição positiva sobre o que exatamente constitui essa atividade de pôr a si mesmo. Por isso, como observa o autor, Fichte sempre acaba justificando essa teoria do estado-de-ação a partir da consciência da liberdade. (cf. P. ROHS *Johann Gottlieb Fichte*. München 1991: 42)

18. Utilizando ao invés dos termos 'autoconsciência reflexiva' e 'autoconsciência implícita ou não-tética' a caracterização de cunho husserliano 'consciência intencional e não-intencional', H.-C. Klotz apresenta uma explicação similar: "Toda consciência intencional contém assim uma consciência imediata do pensamento, que não funciona como intuição do objeto intencional, e que por conseguinte pode ser caracterizada como 'o subjetivo' nessa consciência. Essa função essencial da consciência distingue a 'intuição' do próprio pensamento daquela intuição sensível contida na consciência intencional." (op. cit. 64)

19. F. NEUHOUSER, op. cit. 85.

20. No original: *conscious something*. Outra tradução possível: 'um algo consciente'. Para expressar melhor a idéia de Fichte, talvez seja necessário algo como 'o consciente' ou 'aquele que é consciente'. Até mesmo a expressão 'aquele que tem consciência' provoca confusão, como indica explicitamente Fichte na seguinte passagem da WLnm: "Alguém diz, 'eu tenho consciência' – como se a consciência fosse uma propriedade acidental do eu. Esta distinção entre a consciência e o eu é introduzida posteriormente, e a filosofia precisa explicar o motivo para se fazer tal distinção. É verdade que devo atribuir a mim mesmo outras determinações ou predicados além da consciência, mas ainda assim, todas as ações devem passar pela representação. Portanto, tudo que deve existir para nós, é apenas uma consciência. Não é correto pensar que o eu se torna consciente através de algo outro. O eu

nada mais é do que sua própria atividade.” (GA IV, 2, 24 WLnM) Esse aspecto se revela na verdade como ponto central da própria teoria de Fichte. (cf. GA II, 6, 141 s. WL 1801/2)

21. Por isso Neuhouser, com razão, sugere que a idéia de um pensamento sem consciência de um Eu, dentro do contexto teórico de Fichte, é equivocada. (cf. op. cit. 84)

22. F. Neuhouser indica que a distinção feita por Kant (em KrV B 132) entre a pura apercepção e a consciência do “eu penso”, na medida em que essa última seria gerada ou produzida pela primeira, pode ter levado Fichte a estabelecer essa diferença. (cf. op. cit. 96, nota 49)

23. De fato, o autor parece assumir que só temos conhecimento da intuição intelectual a partir de uma inferência analítico-regressiva desde fatos da consciência comum: “Contudo, se devemos aceitar que não é possível uma consciência imediata e isolada da intuição intelectual, como então o filósofo chega ao conhecimento e à representação isolada da mesma? Respondo: sem dúvida, da mesma forma como ele chega ao conhecimento e à representação isolada da intuição sensível, através de uma inferência [Schluß] a partir dos fatos da consciência evidentes.” (GA I, 4, 218 ZE)

24. I. THOMAS-FOGIEL, *Critique de la Représentation: Étude sur Fichte*. Paris 2000: 61.

25. E não a linha traçada. Cf. GA I, 7, 160 [Ankündigung] *Seit sechs Jahren*. 1801

26. “[...] a essência do idealismo transcendental em geral, e de sua apresentação na doutrina-da-ciência em particular, consiste em que o conceito de ser não é considerado como conceito primário e originário, mas apenas como deduzido, e de fato deduzido de sua contraposição à atividade, portanto considerado apenas como um conceito negativo. O único positivo para o idealista é a liberdade; ser é a mera negação dessa liberdade. Apenas sob essa condição o idealismo encontra um fundamento firme e permanece em acordo consigo mesmo”. (GA I, 4, 251 s. ZE)

27. Trad. 32.

28. Eis outro modo como Fichte descreve essa relação: “o conceito, onde quer que apareça, nada mais é do que a atividade do próprio intuir, não captada como agilidade [Agilität], mas como repouso [Ruhe] e determinidade [Bestimmtheit]”. (GA I, 4, 280 VND) Trad. 185.

RESUMOS

This paper analyses Fichte's concept of intellectual intuition paying special attention to Fichte's proposal of transforming the point of view in constructing knowledge. Therefore the focus will be not directed, as in traditional interpretations, to the the problem of the

structure of subjectivity as objective foundation of reality, but to the process of construction of consciousness. I will argue that this idea of genesis of (self)consciousness represents the originality of Fichte's philosophy.

ÍNDICE

Keywords: (intellectual) intuition, Hegel, (epistemological) constructivism

AUTOR

THIAGO S. SANTORO

Goiânia, Brasil

Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura

María Jimena Solé

NOTA DEL AUTOR

Este texto es una versión preliminar de mi artículo “La intervención de F. H. Jacobi en la Disputa sobre el ateísmo” publicado en: J. Rivera de Rosales y Óscar Cubo (eds.) *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*. Madrid 2009: 449-462. Salvo que se indique lo contrario, la traducción al español de los textos de Fichte y de Jacobi es mía.

- ¹ En noviembre de 1798 el príncipe elector de Sajonia ordena la confiscación de los dos primeros artículos del octavo volumen del *Philosophisches Journal*, el periódico filosófico que F. I. Niethammer y Fichte editaban en conjunto, por contener, a su entender, expresiones ateas. Como se sabe, el edicto hacía referencia al escrito titulado *Desarrollo del concepto de religión* de Karl Forberg y al artículo redactado por Fichte – como un comentario crítico a éste – *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*. Con diferentes matices, una idea claramente inaceptable para las autoridades políticas y eclesiásticas atravesaba estos dos textos: la primacía de la moral sobre la religión. A principios de enero de 1799 Fichte reacciona frente a esta situación mediante la publicación de

su *Apelación al público* (AP), en la que se defiende de la acusación de ateísmo que las autoridades habían dejado caer sobre él. Luego de señalar en este escrito que la denuncia era una excusa y que la persecución en su contra respondía a otros motivos, (cf. GA I, 5, 421 ss. AP) y de presentar nuevamente su concepción de Dios como el orden moral, ya desarrollada en su artículo prohibido por el príncipe elector de Sajonia, Fichte hace referencia a tres hombres que, libres de toda sospecha, compartirían con él sus convicciones: el teólogo J. J. Spalding, el primer predicador de la corte de Dresden, F. V. Reinhard y, finalmente, “entre los filósofos”, apela al “noble Jacobi” (*edler Jacobi*), cuya mano dice tomar con toda confianza. “Aún cuando podamos pensar diferente acerca de la pura teoría”, declara Fichte, “de lo que aquí se trata, tú ya lo has dicho hace mucho tiempo, tal como yo lo pienso; lo has dicho con una fuerza y un calor, con los que yo nunca podré expresarlo, y lo has convertido en el espíritu de tu filosofía: «por medio de una vida divina el hombre se vuelve uno con Dios».” (GA I, 5, 447 AP)

- 2 Pocas semanas después de recibir un ejemplar de la *Apelación Jacobi* responde en su famosa *Carta a Fichte* (*Brief an Fichte*), ¹ en la que pesar de presentarse como su defensor, es incapaz de ofrecer la ayuda que el acusado esperaba. Jacobi no sólo desestima la posibilidad de una coincidencia entre su punto de vista y el fichteano, sino que además critica la *Doctrina de la Ciencia* entendiéndola como la radicalización del proyecto racionalista de la Ilustración ya denunciado por Jacobi en su correspondencia con Mendelssohn como una marcha segura hacia el ateísmo, el fatalismo y el nihilismo. (cf. JW IV.1, 59 ss.)
- 3 El objetivo de este trabajo es analizar la crítica de Jacobi a Fichte tal como aparece en su Carta de 1799. Para esto nos detendremos previamente en la relación que existía entre ambos pensadores con

el fin de intentar comprender por qué Fichte cree haber encontrado un *aliado* en este *enemigo* de la Ilustración. Luego expondremos la interpretación que hace Jacobi de la *Doctrina de la Ciencia* como el sistema más acabado de la filosofía racionalista – cargo por el cual Jacobi bautiza a Fichte como *el Mesías de la razón especulativa* –. Para finalizar, nos detendremos brevemente en la reacción de Fichte frente a estas críticas a su sistema.

Jacobi y Fichte

- 4 La confiada apelación de Fichte a Jacobi parece inexplicable, si tenemos en cuenta que algunos años antes Jacobi había exhortado a Lessing nada menos que a abandonar la razón mediante un *salto mortal* a la fe. (cf. JW IV.1, 59) Sin embargo, no faltan pruebas de la gran admiración que el autor de la *Doctrina de la Ciencia* sentía por el polémico detractor de la filosofía racionalista.² “Si existe un pensador en Alemania con el que deseo y espero coincidir en mis convicciones particulares, ese es usted”, (GA III, 2, 202) le confiesa en su primera carta de 1794.
- 5 Un año más tarde Fichte vuelve a dirigirse a Jacobi, para informarle que al releer sus escritos, ha sido sorprendido, especialmente en la novela *Allwill*³, al comprobar la evidente coincidencia entre las convicciones filosóficas de ambos (cf. GA III, 2, 391). Sin embargo, Fichte encuentra una diferencia entre ellos: “Como es sabido”, escribe, “usted es realista y yo soy idealista trascendental, más riguroso aún que Kant, pues en él existe todavía la diversidad de la experiencia; por el contrario [...] yo supongo que incluso ésta es producida por nosotros mediante una capacidad creadora”. (ibíd.) Fichte debió suponer que Jacobi estaría satisfecho al comprobar que él había adoptado su famosa crítica a la filosofía kantiana: la

imposibilidad de ingresar al sistema sin la cosa en sí y la imposibilidad de mantenerse en él admitiendo la existencia de cosas en sí. (cf. JW II, 291 ss.)⁴

- 6 Pero Jacobi no celebró este triunfo. Tampoco pareció prestar mayor atención al hecho de que, como le aseguraba Fichte en una tercera carta de 1796, ambos buscaban la verdad en el mismo sitio, a saber: “en el santuario más interior del propio ser.” (GA III, 3, 18) La única diferencia entre ellos era, según Fichte, que mientras Jacobi lograba revelar al espíritu en cuanto espíritu, él se había propuesto la tarea de interpretarlo bajo la forma de un sistema.
- 7 La primera reacción por parte de Jacobi hacia Fichte, después de leer *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* (BWL) que Goethe le había hecho llegar en mayo de 1794, fue positiva. (cf. JABr II, 173)⁵ Pero sabemos por su demorada respuesta a las dos primeras cartas de Fichte – de diciembre de 1795 – que en esa fecha aún no había estudiado las obras que él le había enviado. Sin embargo, allí mismo dice tener la intención de hacerlo pronto, para poder comunicarle su opinión acerca de la armonía entre ellos. (cf. JABr II, 214-215) Al año siguiente, recibe la tercera carta de Fichte y no la responde.
- 8 Si bien no hay indicios de que Jacobi se haya ocupado seriamente de Fichte antes del estallido de la *Disputa sobre el ateísmo*, sabemos gracias a los así llamados *Denkbücher* –un conjunto de trece cuadernos de anotaciones hechas por Jacobi entre los años 1787 y 1819, de los cuales hoy faltan los cuadernos III y XI–⁶ que luego de recibir la *Apelación al público* Jacobi se abocó seriamente y con suma intensidad a su estudio. En efecto, en los *Denkbücher* Jacobi confiesa haber dedicado dos de sus cuadernos borradores de trabajo, una serie paralela de anotaciones a sus *Denkbücher*, a la preparación de la famosa carta a Fichte,⁷ algo que, según I. Radrizzani, Jacobi “no hizo por ningún otro filósofo”.⁸ Este esfuerzo se ve reflejado

además en las referencias que encontramos en la carta a diferentes obras de Fichte que, sabemos, Jacobi poseía en su biblioteca.⁹

- 9 El 18 de enero de 1799 Jacobi recibe de Fichte una copia de su *Apelación al público* con la siguiente nota: “De usted no espero ni una muestra de interés, ni una intervención, ni nada por el estilo, busco solamente amistad.” (GA III, 3, 176) Entre el 3 y el 21 de marzo redacta su *Carta a Fichte* en la que no sólo no defiende al acusado del cargo de ateísmo, sino que agrega una nueva acusación: según Jacobi Fichte es *el Mesías de la razón especulativa* pues lleva la pretensión humana de explicarlo todo aún más lejos que Kant – a quien se refiere como *el Bautista de Königsberg* – y que el renombrado *ateo Spinoza*.
- 10 Jacobi envió este escrito a Fichte a través de Reinhold y Fichte respondió desde Jena el 22 de abril, agradeciendo sinceramente el “excelente escrito” (*das treffliche Schreiben*) en su favor (*für mich*) y admitiendo que los últimos acontecimientos no le habían permitido tomarse el tiempo de estudiar la carta en profundidad, como para encontrar en qué medida el escrito podía ser considerado en su contra. (cf. GA III, 3, 334) Frente a esta primera reacción positiva de Fichte, Jacobi debe haberse sentido autorizado a pensar en la publicación de su escrito.¹⁰ Así pues, en otoño de ese mismo año, la carta apareció con el título *Jacobi an Fichte*, en una versión sustancialmente aumentada por la inclusión de un prefacio, tres apéndices y cinco añadidos. A pesar de que Jacobi aseguraba que las modificaciones habían sido menores, las diferencias entre la versión manuscrita y la dada a la imprenta eran significativas. En efecto, la versión impresa tomaba en consideración las interpretaciones y repercusiones generadas por la primera versión de la carta, que circuló en copias en el mundo académico.¹¹ El escrito tuvo una fuerte repercusión y generó opiniones que alimentaron la polémica.

Fichte o la promesa de una filosofía pura

- 11 Quien está familiarizado con la obra de Jacobi, especialmente con los textos de la denominada *Polémica del panteísmo*, no puede dejar de advertir una clara continuidad entre ellos y la *Carta a Fichte*. En efecto, el núcleo central de la crítica al sistema fictheano en esta carta – la interpretación de la Doctrina de la ciencia como un *spinozismo invertido* y, por lo tanto, como un *ateísmo* y un *nihilismo* – se apoya sobre su controvertida lectura de Spinoza presentada en su correspondencia con Mendelssohn entre los años 1783 y 1784, que Jacobi recopila y publica en 1785 y nuevamente en 1789 bajo el título *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (*Cartas al Señor Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*).
- 12 Allí Jacobi presenta el sistema spinoziano como la expresión más perfecta y coherente del racionalismo. La opinión de Jacobi se funda en el hecho de que, según él, Spinoza es el único filósofo de la historia que se ha atrevido a explicitar y a aceptar las consecuencias a las que conduce una razón teórica que pretende explicarlo todo. (cf. JW IV. 2, 133) Estas consecuencias, que Jacobi considera suficientes para rechazar la filosofía racionalista en su conjunto, son el fatalismo, el ateísmo, el panteísmo. (cf. JW IV. 1, 56 ss.) Este lugar privilegiado en la historia del pensamiento que Jacobi había reservado hasta ese momento para Spinoza, será ahora, en 1799, ocupado por Fichte. Él se transforma en el nuevo *héroe* de la filosofía, que al subvertir el sistema spinoziano, lleva la razón humana aún más lejos en lo que Jacobi considera su inminente marcha hacia el abismo.
- 13 Por lo tanto, aquí Jacobi no hace más que volver al ataque contra su antiguo enemigo – el racionalismo – utilizando la misma estrategia con que había logrado, unos años antes, poner en peligro a toda la

Ilustración alemana.¹² Su estrategia no es otra que denunciar las consecuencias de una filosofía fundada únicamente en la razón especulativa, sin conexión con las exigencias de la vida, con los sentimientos y con la fe. En 1785 el enemigo había sido Mendelssohn y los ilustrados de Berlín. Luego Kant. Ahora, Fichte. Algunos años más tarde será el turno de Schelling. Pero siempre es Spinoza el objeto de crítica; pues, según Jacobi, la razón, llevada a su extremo, conduce necesariamente al spinozismo. (cf. JW IV.1, 53 y ss.)

- 14 En 1799, sin embargo, Jacobi reconoce que Fichte ha alcanzado una nueva cumbre en la historia de la filosofía. En esta historia del desarrollo del impulso por conocer innato en el hombre, Fichte se ha elevado más que cualquier otro y se revela como el “el hijo verdadero de la promesa de una filosofía *completamente* pura, consistente *en y por sí misma*”. (JaF 9 s.) A pesar de los esfuerzos de Fichte, Jacobi ve en él a un pensador que, al igual que todos los que lo precedieron, se limita estrictamente al *punto de vista del saber*, que permanece dentro de los límites de la razón teórica con la única virtud de ser quien la ha desarrollado con máxima coherencia.
- 15 Jacobi caracteriza el espíritu de la filosofía racionalista, o *filosofía sin más*, como el esfuerzo por distinguir dos proposiciones – “yo soy” y “existen las cosas externas a mí” – de cuya idéntica certeza cualquier hombre que persista en su actitud natural jamás dudaría. Una vez diseccionadas, el filósofo intenta deducir una a partir de la otra. Recurriendo a la terminología fichteana, Jacobi identifica este proceder como el intento por reducir, sea el Yo al No-Yo, sea el No-Yo al Yo. (cf. JaF 10) Por eso, Jacobi viene a coincidir con Fichte en que la filosofía puede adoptar sólo dos formas diferentes: el *dogmatismo (o materialismo)* – si intenta explicar todo a partir del No-Yo, esto es, de la materia – o el *idealismo* – si reduce toda la realidad a un Yo, es decir, a una inteligencia.¹³ Ambos sistemas persiguen,

también como en Fichte, una única meta: encontrar un principio, fundamento y causa de todo lo que existe. (cf. JaF 10)

- 16 Ahora bien, a diferencia de Fichte, y denunciando el proceder de toda la filosofía racionalista, Jacobi postula que, en vez de excluirse mutuamente, se da entre el materialismo y el idealismo una dialéctica que conduce a su interpenetración: *el materialismo está destinado a transformarse en idealismo*. Para mostrar esto, Jacobi recurre a Spinoza a quien, según él, le “faltó poco” para convertirse en un idealista. (JaF 11)
- 17 “Es curioso”, reflexiona Jacobi, “que nunca se le ocurriese a Spinoza invertir su cubo filosófico y hacer de la cara superior, la cara del *pensar* que llamó *objetiva*, la cara inferior, la que llamó *subjetiva formal*, e investigar si éste seguía siendo el mismo.” (JaF 11-12)¹⁴ La inversión propuesta por este experimento filosófico consistiría en hacer de lo fundante – la sustancia en cuanto ser subsistente por sí – lo fundado, y de lo fundado – el pensamiento de esa sustancia– la base sobre la cual reposa el ser.
- 18 Pero al realizar esta inversión, el sistema se vería totalmente transformado: al girar el sólido cuerpo geométrico, la doctrina de Spinoza perdería su forma y, celebra Jacobi, “se convertiría en una llama pura, ardiendo por sí misma, sin necesidad de un lugar ni de material combustible: *¡idealismo trascendental!*” (JaF 12)
- 19 El materialismo de Spinoza era ya, en germen, un idealismo al estilo fichteano. Una simple inversión le hubiese revelado ese secreto: que únicamente un Yo puede fundar el ser. Frente al robusto cubo del materialismo, el idealismo es caracterizado como algo sin forma ni materia, sin solidez, sin contenido: un Yo incandescente que se alimenta de su propio interior vacío.
- 20 Según Jacobi, Fichte vio claramente esta necesaria supremacía de la actividad del pensar. La Doctrina de la Ciencia ha hecho de la

sustancia un Yo, ha puesto a Spinoza patas para arriba y, revelándose como un “materialismo sin materia” (JaF 12), lo ha superado.

- 21 Por eso Jacobi proclama a Fichte como el verdadero *Mesías de la razón especulativa*. Su signo es “la reunificación del materialismo e idealismo en un ser indivisible”. (JaF 14) La Doctrina de la ciencia, al invertir el sistema spinoziano – el materialismo más coherente – supera la oposición entre el ser y el pensar como principios absolutos excluyentes y conquista una forma superior que los engloba. El Yo es a la vez sujeto pensante y materia pensada; “egoísmo”, concluye Jacobi. (JaF 11) No hay exterioridad. No hay nada que trascienda al sujeto. El No-Yo se transforma en un momento interior al Yo. Pero tampoco el Yo es *algo*. Su pureza debe ser total. El Yo existe únicamente en el producir del espíritu: “un mero acto-acto”, (*Tat-Tat*, JaF 20) ironiza Jacobi.

Nihilismo y ateísmo

- 22 Pero esta acción del Yo, que Fichte concibe como productora, es denunciada por Jacobi como un *puro aniquilar*. (cf. JW IV.1, 398)¹⁵ El entendimiento y la imaginación humanas, abstrayendo lo común que se presenta en la experiencia, reflexionando sobre ello, reducen la realidad a mera representación subjetiva. Los objetos pierden su ser independiente y son reemplazados en la mente humana con conceptos y palabras. El mundo exterior es sustituido por una imagen, hecha a la medida de las facultades humanas.
- 23 La existencia de las cosas tal como éstas son en sí es, por lo tanto, imposible de conocer. Al querer acceder a ellas mediante conceptos, el filósofo las aniquila, las transforma en nada. Kant y Fichte, reconoce Jacobi, han librado a la humanidad de este sueño de la

razón especulativa. (cf. JaF 31) Sin embargo, ellos mismos siguen siendo presas de otra ilusión: la de una razón *productora de la verdad*, que también conduce al abismo del vacío, al *nihilismo*. (cf. JaF 44)

24 “Una filosofía pura, es decir, *completamente inmanente* [...], sólo es posible a la manera fichteana”, (JaF 19) asegura Jacobi. Este *egoísmo absoluto* conquistado por Fichte, en el que todo se diluye en un Yo que no es sino esa pura acción disolvente, es para Jacobi la forma más acabada y perfecta de la filosofía. No se trata, pues, sólo de un spinozismo invertido sino de un *spinozismo perfeccionado*.¹⁶

25 A esta razón especulativa, *productora de la verdad*, Jacobi opone otra concepción de la razón humana como una facultad meramente *captadora de lo verdadero*. (cf. JaF 35) Pues esto, lo verdadero – de lo que, según Jacobi, Fichte “no tiene ninguna noticia” (JaF 17) – existe necesariamente fuera de la ciencia del saber, más allá del yo y sus facultades del conocimiento. “Por eso mi lema y mi solución no es el Yo, sino ¡más que Yo! ¡Mejor que Yo! – Algo completamente *otro*”, (JaF 35) exclama Jacobi.

26 Contra el monismo metafísico del que tanto Fichte como Spinoza son exponentes, Jacobi apela a un dualismo radical: sólo mediante algo que trasciende la mente, el sujeto conquista su individualidad y no se funde, no se pierde a sí mismo en la masa amorfa de lo Absoluto. Ese otro absoluto al que Jacobi apela no es sino el Dios personal y creador, que garantiza no sólo la existencia de cada ser humano como persona individual, como sujeto libre, sino también la existencia del mundo exterior como algo subsistente por sí. Al idealismo de Fichte, fundado en un Yo productor de un mundo fenoménico, Jacobi opone un realismo basado en la relación inmediata entre un Yo finito y un Tú infinito, trascendente. “El hombre encuentra a Dios porque él puede encontrarse a sí mismo sólo y al mismo tiempo con Dios.” (JaF 48)¹⁷

- 27 Para Jacobi únicamente Dios puede crear algo a partir de la nada. El Yo fichteano, en cambio, en cuanto vacío, sólo crea más nada. Por eso, en la medida en que no reconoce que la existencia de la divinidad trascendente y personal es una certeza inmediata que se revela en el corazón del hombre, la Doctrina de la ciencia es irremediablemente *atea*.
- 28 Sin embargo, Jacobi considera esto como una *torpeza del artista* de ideas y palabras (cf. JaF 46). Pues, según él, estrictamente, la filosofía trascendental puede ser tan atea como la matemática pura. Ni la aritmética ni la filosofía saben nada acerca de Dios. Por eso Jacobi reprocha a Fichte haberse ganado la acusación de ateísmo, *sin ninguna necesidad*. (cf. JaF 7) Fichte nunca debió haber ido más allá de los límites de su razón. Jamás debió pretender que el ser humano podía conocer a Dios mediante sus razonamientos y demostraciones filosóficas.
- 29 La única defensa, pues, que Jacobi puede ofrecer a Fichte es ésta: distinguir entre la filosofía y la persona. A pesar de considerar atea su doctrina, al igual que la de Spinoza, Jacobi confiesa que no lo tiene *personalmente* por un impío. Fichte ha sabido elevarse con el espíritu sobre la naturaleza y ha visto a Dios *cara a cara*. Pero su filosofía es, sin embargo, atea “según el juicio correcto de la razón natural, que llama absurdo a *un dios que no sea personal, un dios que no es.*” (JaF 45-46)
- 30 Al identificar, en su escrito *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, a Dios con el orden moral del mundo, Fichte está siendo, entonces, coherente con el punto de vista que ha decidido adoptar: el de una filosofía pura y acabada en sí misma. La negación de la existencia de un Dios trascendente y personal y el establecimiento de una unidad *artificial* que reemplaza esa dualidad originaria del entendimiento natural responde, pues, a la exigencia

de la razón especulativa, que intenta reducirlo todo a un único principio. Si Fichte hubiera evitado este punto de vista, habría logrado escuchar a su corazón y, en vez de postular a un falso dios, habría reconocido al Dios verdadero. De modo que Jacobi afirma que es su filosofía la que debe ser reprendida, pero no su persona.¹⁸

La apuesta de Jacobi

- 31 Frente a la filosofía que conduce al abismo de la negación de la divinidad y del mundo, Jacobi propone abrazar el *no-saber*. La filosofía no puede ser refutada; tampoco se la puede depurar. Como Pascal, Jacobi considera que la única alternativa es *burlarse* de ella. (cf. JaF 38) Reírse de la pretensión de explicarlo todo mediante razones es ya haberla abandonado. *Quien ríe ha saltado*.
- 32 Se revela aquí la conclusión del largo argumento que Jacobi construye en su *Carta a Fichte*: se trata de una *elección*, la única que debe hacer el hombre: “la nada o un Dios”. (JaF 49) La identificación de los proyectos de Fichte y de Spinoza, la referencia a Fichte como el *Mesías de la razón pura*, es un paso necesario en este argumento, pues Jacobi precisa establecer que no hay una tercera alternativa. Optar por la razón especulativa – ser spinozista o convertirse a la Doctrina de la ciencia – significa negar al único Dios que lo es verdaderamente, abrazar el nihilismo, condenarse a la desesperación. Y, como queda claro a partir de la conversación que muchos años antes Jacobi había mantenido con Lessing, (véase JW IV.1, 48) no hay argumentos para convencer a alguien de adoptar uno u otro modo de vida.
- 33 Parecería, pues, que al menos en este punto, Jacobi podría haber reconocido una coincidencia con Fichte. La postura filosófica que cada uno elige depende de qué clase de hombre se es, había dicho

Fichte. (cf. GA I, 4, 195 EE §5) Ser filósofo o abrazar la *no-filosofía* depende del mundo en el que cada uno quiera vivir, podría haber dicho Jacobi; depende, en definitiva, de lo que cada uno *pueda soportar*.

- 34 La interpretación de Jacobi, que ve en Fichte al heredero del spinozismo, al Cristo de la razón especulativa, a la nueva cumbre del racionalismo, tiene un carácter provocativo y debe ser considerada en el contexto de la ya antigua y aún violenta batalla de Jacobi contra la Ilustración. Sin embargo, podría pensarse que el propio Fichte, al situar a Spinoza como el máximo representante del dogmatismo –la única alternativa a su propio sistema– habría proveído a su detractor suficientes elementos para considerar la Doctrina de la ciencia como un spinozismo invertido.¹⁹
- 35 En efecto, algunos han visto en el sistema fichteano, la transformación de la sustancia de Spinoza en un Yo absoluto, puramente activo.²⁰ J-M. Vaysse, por ejemplo, señala que el panteísmo ontológico de Spinoza, se transforma en Fichte en un *panteísmo práctico*: mientras que en el sistema spinoziano la *natura naturans* se expresa necesariamente en la *natura naturata*, el Yo absoluto fichteano debe realizarse en el ámbito de la práctica.²¹ El Dios de Spinoza, idéntico con la naturaleza y sus leyes necesarias, se transforma, en Fichte, en el orden moral del mundo. Y, aunque en Spinoza el orden natural sea un infinito actualizado y en Fichte el orden moral sea siempre un infinito a realizar, ambos comparten el principio de la inmanencia y niegan al unísono la idea de una divinidad trascendente, que imponga sus leyes eternas a la naturaleza, que regule la obediencia de los hombres. Esto era suficiente para que Jacobi no pudiera aceptar sus puntos de vista, por mucha simpatía que le inspiraran sus personas.

- 36 La caracterización de la Doctrina de la ciencia como una forma del spinozismo permite a Jacobi concentrarse en el aspecto de Fichte que él no puede aceptar: la pretensión de *explicar* lo Absoluto. Si hubo en Fichte un comienzo intuitivo, ligado a la vida y a la conciencia común, Jacobi considera que éste se pierde en su esfuerzo por sistematizarlo, por diseccionarlo y estudiar sus componentes. Al hacer esto, Fichte ha tomado el camino de la filosofía, el mismo de Spinoza y de todos los hombres que sólo atienden al impulso por conocerlo todo. Al adoptar este punto de vista, el de la abstracción, Fichte se ha apartado de la vida y ha caído en el error que él quería evitar.
- 37 Como Spinoza, Fichte ha reducido toda la realidad a un único principio. A diferencia de Spinoza, Fichte ha visto que sólo la pura actividad pensante de un Yo puede ser verdadero fundamento. Su virtud ha sido dar ese paso final: el abismo ya no es en Fichte una consecuencia del sistema, sino que esa nada es la materia de la que está hecho su Yo absoluto, un Yo absolutamente vacío.
- 38 Fichte debió haberse sentido profundamente decepcionado por la incapacidad de Jacobi de encontrar en su filosofía las grandes coincidencias que él había visto entre ellos. Jacobi le reprochaba justamente lo que Fichte había creído aprender de él, le reprochaba haber querido transformar la vida en ciencia y, por lo tanto, haber hecho de Dios un concepto muerto. “Mi filosofía tiene su esencia en el no-saber tanto como la de Jacobi”, protesta Fichte en una carta a Reinhold del 8 de enero de 1800. (GA III, 4, 181) Según Fichte, Jacobi parece haber olvidado la parte práctica de su sistema. No vio en qué medida la Doctrina de la Ciencia era el sistema de la libertad, una meditación acerca de la vida.
- 39 Digamos, para terminar, que aún si existen diferencias que distancian a Jacobi de Fichte, evidentemente se dan algunas

coincidencias importantes entre ambos. Una coincidencia concierne a su actitud respecto del spinozismo. Ambos le otorgan a Spinoza un lugar similar en la construcción de sus propias posiciones: Fichte lo considera como la formulación más coherente del dogmatismo frente a la cual construye su Doctrina de la ciencia; Jacobi lo contempla con horror, por encarnar todos los males de una razón desmedida, pero a su vez con admiración, pues la valentía de Spinoza, que lleva la razón a sus límites, pone en evidencia la imposibilidad de permanecer en su sistema, la necesidad de dar el salto al ámbito de la fe, de la vida.

- 40 Pero más allá de esto, que podría considerarse una coincidencia negativa –puesto que concuerdan en que ninguno quiere ser spinozista–, Fichte y Jacobi coinciden, de hecho, en algo mucho más fundamental: ambos destronan a la razón teórica y colocan en su lugar, como su fundamento, una capacidad diferente, no discursiva, no conceptual y que, por tanto, puede ser caracterizada como *no-saber*.²² Aunque por diferentes motivos, ambos se enfrentan así al racionalismo de la primera Ilustración alemana. “Jacobi parece confundirme con Mendelssohn o con algún otro de sus semejantes, que quieren introducir por medio del razonamiento toda la religión en los hombres. ¿No se da cuenta de que yo odio tanto como él e incluso más [que él] la obra de los *Nicolaitas*?”, (GA, III, 4, 181) escribe Fichte a Reinhold.
- 41 Jacobi no pudo, o no quiso, ver esta coincidencia entre ellos. Fichte seguirá esforzándose en ser reconocido como discípulo por él, su segundo maestro. En los años siguientes, explicitará una y otra vez la supremacía de la razón práctica por sobre la razón teórica y

mostrará en qué medida la Doctrina de la Ciencia se funda en un obrar y no en un saber.

NOTAS

1. Citaré el texto de Jacobi *Jacobi an Fichte* (de aquí en más JaF) según la paginación de su primera edición (Hamburgo 1799). La Carta se publicó también en el tercer volumen de *Friedrich Heinrich Jacobis Werke*, Köppen y Roth (ed.), Leipzig 1812-1825 (reimp.: Darmstadt 1968), 6 tomos (de aquí en más JW) y en el segundo volumen de la reciente edición crítica: *Jacobis Werke*, K. Hammacher y W. Jaeschke (eds.), Hamburg 1998 ss. Además de la traducción al español de V. Serrano, contamos con la traducción de J. L. Villacañas, incluida en F. H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn. Carta a Hume. Carta a Fichte*. Barcelona 1996. Cito la correspondencia de Jacobi según la edición *Friedrich Heinrich Jacobi's Auserlesener Briefwechsel*. Leipzig 1827 (de aquí en más JABr).
2. Respecto de la compleja relación entre Fichte y Jacobi véase R. LAUTH, "Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache", en: K. Hammacher (ed.) *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt am Main 1971. Véase también G. DI GIOVANNI "From Jacobi's Philosophical Novel to Fichte's Idealism: Some Comments on the 1798-99 "Atheism Dispute"", en: *Journal of the History of Philosophy*, 27, (1) 1989: 75-100.
3. Jacobi publicó en 1792 su *Antología de cartas de Allwill* (*Allwills Briefsammlung*), versión definitiva de una novela que había aparecido por entregas entre 1775 y 1776. Bajo la forma literaria de la novela psicológica, esta obra expone las pretensiones filosóficas de Jacobi. (cf. JW I, 6) En la versión impresa de su *Carta a Fichte*, Jacobi incluye en el Añadido III el prefacio a esta novela. (cf. JaF 95 ss.)
4. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Apéndice.
5. Carta de Jacobi a W.v. Humboldt del 2 de septiembre de 1794.
6. Cf. I. RADRIZZANI, "Jacobis Auseinandersetzung mit Fichte in den Denkbüchern", en: F-S 14, 1998: 44. Véase también P. SCHNEIDER, *Die "Denkbücher" F.H. Jacobis*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
7. Cf. I. RADRIZZANI, "Jacobis Auseinandersetzung mit Fichte in den Denkbüchern", en: F-S 14, 1998: 45.
8. *Ibíd.*

9. Véase K. WIEDMANN , *Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Katalog* , Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.

10.Cf. A. IAVOCACCI, *Idealismo e Nichilismo. La Lettera di Jacobi a Fichte*. Padova 1992: 84.

11. Cf. ibíd. 90 y 91

12. Acerca de las consecuencias del **Pantheismusstreit** en el desarrollo de la Ilustración Alemana, véase F. BEISER , *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge-Massachusetts-London 1987: 44 ss. Véase también H. TIMM , *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I: Die Spinozarenaissance* . Frankfurt am Main 1974.

13. El uso que hace aquí Jacobi del término ‘materialismo’ podría remitirse, tal como sugiere G. Zölller, a la *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* . En efecto, Fichte emplea allí este término en el mismo sentido, pues lo utiliza para reemplazar la denominación ‘dogmatismo’. (cf. GA I, 4, 197 ss. EE §6) Además, Zölller muestra que la oposición entre materialismo (o dogmatismo) e idealismo no es un aporte original de Jacobi, ella se halla en escritos de Schelling y Fichte publicados anteriormente a JaF. Ya en 1795 Schelling había desarrollado esta oposición en sus *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus* , la cual influyó en la distinción que hace Fichte en EE entre Idealismo y Dogmatismo o Materialismo. (cf. GA I, 4, 188-208 EE §§ 3-8) (véase G. ZÖLLER , “Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte”, en W. Jaeschke y B. Sandkaulen (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg 2004: 45)

14. Hay que tener en cuenta que Jacobi utiliza aquí el vocabulario medieval. La cara superior sería el pensamiento o “ser objetivo” (ser en la representación) y la inferior el ser o “ser subjetivo o formal” (ser trascendente de la representación, independiente de la representación).

15. Véase especialmente el Apéndice VII añadido a la segunda edición de *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* .

16. Ver W. JAESCHKE , “Der Messias der spekulativen Vernunft”, en: *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* , 4 (1999): 144.

17. Jacobi había esbozado esta dialéctica entre el yo y el tú en *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* y la desarrolla en profundidad en *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*.

18. Jaeschke indica que esta defensa es problemática, en la medida en que sólo es exitosa a costa de la filosofía de Fichte pero también de su competencia en cuanto filósofo. En efecto, si la negación de Dios es sólo un error, un movimiento de los labios, entonces toda su filosofía lo es también (cf. W. JAESCHKE op. cit. 153-4).

19.R. Lauth sostiene que Jacobi llega a esta ocurrencia influenciado por Weishuhn, Hölderlin y, en particular, de Schelling, quienes ya en octubre de 1794 y a principios de 1795 habían caracterizado la posición fichteana como spinozista o como un spinozismo modificado y que, de hecho, la caracterización es incorrecta (cf. R. LAUTH, “Das

Fehlverständnis der Wissenschaftslehre als subjektiver Spinozismus”, en su: *Vernünfftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*. Neuried 1994: 29-54)

20. Véase por ejemplo X. LÉON, *Fichte et son temps*. Paris 1922; G. DI GIOVANNI, ob. cit. y J.-M. VAYSSE, *Totalité et Subjectivité, Spinoza dans l’Ideallisme Allemand*. Paris 1994.

21. Véase J.-M. VAYSSE op. cit. 84.

22. Di Giovanni sostiene que, reaccionando contra el racionalismo de la vieja escuela – aunque por motivos diferentes –, ambos atribuyen a la razón un rol nuevo, más artístico, histórico, concreto y que, en este sentido, ambos responden a las exigencias del romanticismo. (cf. G. DIGIOVANNI, op. cit. 77)

RESÚMENES

This article deals with F. H. Jacobi's criticism of Fichte's thought, exposed it in his *Briefe an Fichte*, of 1799. In order to offer the context of the discussion between them, we analyze, in the first place, the connection that existed between both philosophers before the *Atheismusstreit*. Then, we expose Jacobi's interpretation of the *Wissenschaftslehre* as the most accomplished system in the history of rationalist philosophy -for which Fichte is designated as the Messiah of speculative reason-. To conclude, we analyze briefly Fichte's reaction to these criticisms. The article shows that, just as Fichte claims, and contrary to what Jacobi affirms, there are some coincidences between them concerning their philosophical views. They agree in their appraisal of Spinozism; but fundamentally they concur in that they both dethrone speculative reason and set above it a not demonstrative, not discursive power that can be in both cases considered as “nicht-Wissen”.

ÍNDICE

Keywords: Jacobi, rationalism, atheism

AUTOR

MARÍA JIMENA SOLÉ

Buenos Aires