

9 | 2014

Verano/Verão 2014

Vicente Serrano y Mauricio Mancilla (dir.)



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/541>

DOI: 10.4000/ref.541

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Vicente Serrano y Mauricio Mancilla (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 9 | 2014, « Verano/Verão 2014 » [En línea], Publicado el 28 diciembre 2014, consultado el 19 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/541> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.541>

Este documento fue generado automáticamente el 19 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

NOTAS DE LA REDACCIÓN

Presentación. Lo absoluto y el método

El verdadero protagonista de este volumen es la subjetividad. Nada de extraño cuando hablamos de Fichte, de lo absoluto y del método, pues el sujeto aparece como el puente perfecto entre ambos, entre lo absoluto y el método. Los artículos que presentamos transitan de hecho desde lo absoluto al método, desde el romanticismo al organicismo, entendido éste último como una forma capaz de incidir en lo político y en lo jurídico, a partir del uno y el todo de los jóvenes románticos. Pero también el sujeto es la pieza clave que permite considerar al constructivismo como una expresión general del problema al que se enfrenta la filosofía crítica y de las aportaciones que realiza a la misma *Doctrina de la Ciencia*, para cuya comprensión se nos propone descender al núcleo teórico-práctico de las mismas, a fin de descubrir en su interior una compleja exigencia metodológica acorde con su proyecto filosófico en torno al sujeto.

Iniciamos el volumen con un estudio rico en matices acerca de la primera recepción de Fichte en el contexto romántico. El profesor Gonzalo Portales nos propone indagar en la constitución de la subjetividad moderna a partir de su apropiación por el romanticismo en la peculiar recepción que hacen de Fichte los poetas románticos, especialmente F. Schlegel y Novalis. Fichte habría sido la llave para un acercamiento a la subjetividad en términos de lo absoluto, desde el que los románticos inician un paradójico proceso revolucionario que transita (¿reacciona?) desde lo político a lo estético, y en el que el elemento reaccionario de la mirada tradicional y tópica sobre el romanticismo se desdibuja al contemplar un resto revolucionario que nunca abandonan, si bien refugiado en la estética. El texto deja abiertas muchas vías para comprender el influjo de Fichte en el contexto complejo de la época. Una de esas vías es la que transita la contribución de Mariano Gaudio, que incide de nuevo en la estrecha conexión de la filosofía con el clima romántico. En este caso el objetivo es desvelar una interpretación política a la vez que ontológica y epistemológica, mediante la idea de organicismo. Su brillante tesis es que el organicismo fichteano es capaz de ofrecer una respuesta a las filosofías del uno y todo representadas por el romanticismo en lo estético y en lo religioso. Donde los románticos se habrían quedado en esas dos dimensiones, el organicismo fichteano habría sido capaz de abordar y resolver los ámbitos jurídicos y políticos, por lo demás decisivos en su obra. Con el artículo de Tom Rockmore abandonamos el carácter contextual y abordamos de lleno una consideración general del proyecto fichteano. Rockmore retrocede hacia la determinante relación de Fichte con Kant, y en

particular se ocupa del carácter metodológico de su proyecto, el cual articula de manera lo más amplia posible en el marco de la tradición filosófica occidental. La tesis de Rockmore se centra en la idea del constructivismo, que habría reactivado el kantismo mediante su giro copernicano, como el modo más adecuado de comprender a la filosofía crítica y, en el seno de ésta, las relaciones entre Fichte y Kant. Desde ahí nos ofrece un hilo conductor para entender la filiación kantiana de Fichte y su evolución a partir del kantismo, pero también la de sus objeciones a Kant, con especial atención al rechazo de la cosa en sí, que marcaría la diferencia entre ambos. La *Doctrina de la Ciencia* aparece así como una forma mejorada, aunque tal vez insuficiente, del constructivismo kantiano, cuya rasgo fundamental habría sido el de tratar de eliminar ese resto kantiano de una realidad independiente del sujeto.

El texto de Luciano Corsico incide también de lleno en la cuestión metodológica, pero desde otro enfoque, en este caso desde un acercamiento más ajustado al interior de la obra del propio Fichte. Corsico nos propone tomar en serio la apuesta teórico-metodológica de Fichte y ofrece una lectura que trata de dar coherencia al conjunto de la obra del Fichte de Jena. Su tesis es que la dimensión práctica, con frecuencia olvidada en algunos acercamientos al problema del método en Fichte, es determinante para la adopción del método y que éste no solo es un método riguroso y nada casual, sino también coherente con las pretensiones de la *Doctrina de Ciencia*.

Cierra el conjunto de artículos del volumen un texto del profesor Hugo Ochoa, que trata de proyectar hacia la obra de Fichte una fundamentación histórico-filosófica de algo tan crucial para nuestro tiempo como el espacio público en la era digital. De hecho el original texto de Ochoa intenta poner en relación la filosofía de Fichte con el conflicto entre los derechos de autor y las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías. A partir de un cuidado recorrido por los textos fichteanos, aproxima el importante debate contemporáneo en torno a la llamada sociedad de la información con el espíritu que habría inspirado la *Doctrina de la Ciencia*, en especial a partir de la libertad de expresión y de pensamiento y con el impulso que para Fichte guía la función del sabio en el contexto ilustrado.

Ofrecemos también en este número una versión de una obra de 1793, la *Reseña de Creuzer*. Una primera versión de esa traducción se publicó inicialmente en España en la Revista *Anábasis* en el año 1995. Pero la Revista *Anábasis* desapareció poco después y aquella traducción resulta hoy casi inaccesible, por lo que nos ha parecido oportuno ofrecerla de nuevo al público a través de la *Revista de Estudios sobre Fichte*, pero con algunos pequeños cambios sobre aquella versión, tanto en el cuerpo del texto como en las notas. Se ha añadido además una breve introducción que no existía en la traducción original.

Finalmente el lector encontrará una reseña del III Congreso Latinoamericano sobre Fichte, que tuvo lugar en Belo Horizonte en agosto de 2014 y tres reseñas bibliográficas.

Agradecemos a los autores su respeto de las normas de la *Revista de Estudios sobre Fichte* y a los evaluadores su trabajo desinteresado en el proceso de edición. Igualmente al Ministerio de Educación del Gobierno de Chile, de cuyo proyecto FONDECYT N° 1130533 se ha beneficiado la edición de este número del verano 2014.

En la Isla Teja, en Valdivia en diciembre de 2014
Vicente Serrano y Mauricio Mancilla, Universidad Austral de Chile

ÍNDICE

Artículos/Artigos

Poética de la subjetividad y filosofía del absoluto. Sobre la recepción del pensamiento de Fichte en el primer romanticismo

Gonzalo Portales

Uno y todo: del romanticismo al organicismo de Fichte

Mariano Gaudio

Filosofía trascendental e idealismo en Fichte

Tom Rockmore

J. G. Fichte: método y praxis en su Wissenschaftslehre de Jena (1794-1799)

Luciano Corsico

Fichte: cultura y libertad

Hugo Ochoa

Traducción/Tradução

Un paso en el lento ascenso hacia la Doctrina de la ciencia. Introducción a J. G. Fichte, Reseña de Creuzer

Vicente Serrano

Reseña de Creuzer

Johann Gottlieb Fichte

Reseñas/Recensões

Bickmann, C., Immanuel Kants Weltphilosophie

Emiliano Acosta

Solé, M. J. Spinoza en Alemania (1670-1789), historia de la santificación de un filósofo maldito y AAVV, El ocaso de la ilustración: la polémica del spinozismo

Julián Ferreyra y Mariano Gaudio

Terceiro Congresso Internacional ALEF sobre o Pensamento de J. G. Fichte: J. G. Fichte – Uma Vida Filosófica, uma Filosofia Viva

Gabriel Almeida Assumpção

Artículos/Artigos

Poética de la subjetividad y filosofía del absoluto. Sobre la recepción del pensamiento de Fichte en el primer romanticismo

Gonzalo Portales

NOTA DEL AUTOR

El presente trabajo es un resultado parcial del proyecto Fondecyt nº 1130533.

A la memoria de Otto Pöggeler

- ¹ En las últimas décadas se ha producido un constante aumento y una fructífera diversificación de los estudios dedicados al origen del idealismo que han tenido como feliz efecto la emancipación analítica de interpretaciones reduccionistas que durante demasiado tiempo trivializaron la historia de la filosofía alemana de los inicios del siglo XIX. Tal vez el mayor beneficio de esta nueva situación se encuentre ejemplificado por la revalorización progresiva del significado del *Romanticismo* como parte explicativa fundamental del así llamado pensamiento clásico, especialmente en relación a las continuidades y rupturas con respecto a la herencia ilustrada y a la recepción de la filosofía *crítica*.
- ² Habría que señalar también, en este contexto, que el tópico más persistente en la historia de esta recepción –formulado ya incluso en sus comienzos decimonónicos por los así llamados *jóvenes hegelianos*– sea aquel que se esfuerza por restringir al romanticismo a una mera fuente de pensamiento reaccionario que habría encontrado más tarde su lugar *natural* en la *restauración* política de la Europa post-napoleónica. ¹ Si a ello se añade el protagonismo que cierta tradición anglosajona le atribuye al pathos romántico en la explicación etiológica a posteriori de la catástrofe totalitaria y genocida del siglo XX, igualándolo sin más con un conservadurismo de

origen étnico-provinciano (*völkisch*) que inevitablemente conduciría a la delimitación racista de su propia identidad nacional, entonces se podrá advertir la enorme dificultad que el triunfo (parcialmente justificado, por lo demás) de este topos ha tenido sobre la historia de la interpretación del movimiento romántico en los marcos de la posguerra o, también denominada, guerra fría.

- 3 Esta constatación me permite introducir aquí la cuestión planteada en el título de esta exposición como si se tratase de un asunto estético-filosófico, también desde una perspectiva que ya no se limita a la reflexión sobre la subjetividad del arte y del saber, sino que subraya asimismo de manera especial su significado *político*. Para ello estimo conveniente llamar en primer lugar la atención sobre un fragmento de Friedrich Schlegel que bien podría ser considerado un auténtico manifiesto programático de la *Escuela de Jena*. Me refiero al fragmento 216 del *Atheneo*, en cuyas primeras líneas se nombran las tres fuentes que, según su opinión, constituirían los cimientos del siglo venidero ya muy cercano a su inicio: la *revolución Francesa*, el *Wilhelm Meister* de Goethe y la *Wissenschaftslehre* de Fichte. ²
- 4 No debiera escapar ya a un primer análisis el importante alcance político implícito al hecho de que Schlegel insista en este fragmento –pues se trata de un texto del año 1798– en valorar aún de manera positiva los inquietantes efectos de la Revolución Francesa para el porvenir europeo y sus posibilidades republicanas, considerando que después del *terreur* la mayoría de la intelectualidad alemana había tomado mucha distancia de los acontecimientos de la revolución real, restando drásticamente el apoyo que le había otorgado con entusiasmo en sus comienzos a la sublevación contra la monarquía absoluta y a la instauración de regímenes constitucionales. ³ La mera perspicacia de advertir por sobre la facticidad histórica –marcada, como se sabe, por múltiples ejecuciones, declaraciones de guerra, tribunales transformados en espectáculos populares, ejercicio progresivo de aterradoras sistematizaciones de control y constante guerra civil– una proyección no obstante perdurable de las transformaciones revolucionarias y sus innovaciones institucionales y jurídicas, atribuyéndoles además un papel central en la determinación política de la Europa decimonónica que recién se avecina, todo esto supone, a mi juicio, un tipo de mirada que se fundamenta en un concepto de historicidad propio de una *filosofía del absoluto*. Sin duda que se necesita poseer una gran confianza en la *teleología de la libertad* para poder mantener una posición esperanzadora en medio de la arbitrariedad de hechos dispersos y contradictorios que no aparentan dirigirse hacia el mismo fin que ha provocado el proceso emancipador. Este parece ser el punto de vista en que se ubica Schlegel en 1798 y que también compartirá Hegel cuando en 1806/1807 sea capaz de interpretar la invasión francesa a Jena,

obviando la endémica restricción de la perspectiva patriótica, como un acontecimiento libertario. Aun cuando él mismo deba huir de la ciudad para resguardar su vida, es capaz de vislumbrar que las armas también abren paso a la expansión del *código civil* por los territorios de la Europa pre-republicana que todavía se negaban a constituir un estado de derecho. De este modo, parece más que pertinente constatar que tanto el idealismo como el primer romanticismo no sólo habían recibido en su gestación los impulsos de la Revolución, sino que se trataba además, particularmente en el segundo caso, de un movimiento que se comprendía a sí mismo como prolongación creativa de las profundas transformaciones socio-políticas provenientes de esa revolución, la que luego se extendería por gran parte del continente europeo e influiría asimismo, algunos años más tarde, en la insurrección independentista de sus territorios coloniales.

- 5 Pero, la exitosa introducción del uso técnico del vocablo *revolución* al ámbito conceptual de la política, cuestión que coincide con la emancipación burguesa de las últimas décadas del siglo XVIII ⁴ y que perdura hasta nuestros días, no debiera hacer olvidar que se trata aquí de una noción que posee múltiples matices y que su sentido moderno ha tenido su origen en la astronomía, tal como lo señala su aplicación al movimiento de los cuerpos celestes por parte del afamado libro de Copérnico *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, publicado post mortem el año 1543. ⁵ Por este motivo, no debiera tampoco extrañar que se haya producido una rápida expansión semántica del término a otros campos conceptuales y que ya en 1795, por ejemplo, el joven Hegel haya podido escribir desde la ciudad de Berna a su amigo Schelling, contándole sobre sus esperanzas de que la culminación del sistema kantiano pudiese provocar *una revolución en Alemania*, con lo cual se estaba refiriendo, por cierto, a cambios radicales que ya no aludían directamente al terreno de las instituciones gubernamentales y legislativas, sino a una revolución de la misma filosofía. ⁶ De manera análoga a esta expansión significativa que en el fondo revela un fuerte anhelo de cambios, se producirá también la apropiación *operativa* que de la expresión *revolución* ejercerán durante esta misma época algunos de los autores protagonistas del primer romanticismo.
- 6 Aunque sea en forma breve, parece adecuado referirse aquí a la manera *tan sui generis* en que el poeta Novalis, quizá el socio más íntimo de Friedrich Schlegel en el proyecto de la *Escuela de Jena*, realiza una afiliación productiva de la revolución francesa a su propio intento de comprensión filosófico-poética de la historia. El hecho de que Ernst Behler, quien, con toda probabilidad, es después de Josef Körner el más importante investigador del romanticismo en el siglo XX y editor principal de la monumental edición crítica de la obras de Schlegel, se haya permitido calificar a Novalis de *pensador de la revolución*, se explica, a mi juicio, por la osadía sincrética, para

decirlo de alguna manera, que lleva al poeta a mezclar el *factum* de la revolución con un misticismo utópico que aspira a una culminación en la edad dorada (*goldene Zeitalter*) de la historia de la humanidad, y lo ejecuta además ostentando una adhesión entusiasta a la idea de progreso de la ilustración y al sentido de un mejoramiento paulatino de los actos y los saberes humanos sintetizados en períodos incrementados de aprendizaje, es decir, en el arquetipo enciclopédico. Me parece que este sorprendente ensayo ejemplifica con mucha claridad el modo en que ciertas cuestiones que se encuentran entre las más preciadas de la ilustración sí han podido ser retomadas de forma complementaria y transgresora a la vez por el romanticismo, en este caso, como se puede apreciar, mediante una original e imprevista poética de la historia que se despliega a la manera de una *utopía de la infinita perfectibilidad*.⁷

- 7 En lo que respecta al propio Schlegel, la extensión romántica de una radicalidad revolucionaria de la cual busca ser de algún modo protagonista, siempre se encontrará –me atrevo a afirmar aquí– ligada a la literatura. Basta observar en este contexto el procedimiento específico con el que el joven Schlegel construye, teniendo en cuenta algunos elementos de la aún poco desarrollada filología clásica, pero al margen de la academia propiamente tal, un particular *modus legendi* capaz de integrar receptivamente la totalidad de la literatura griega, con independencia de si acaso se trata en ella de textos filosóficos, historiográficos o provenientes de la poesía y del drama. Tampoco hace mayor distinción si el estado actual de esos escritos conforma el *corpus* de una verdadera biblioteca o se reduce a una mera recopilación fragmentaria conservada sólo escuetamente por la tradición doxográfica. Esta ruptura intencional con la prestigiosa práctica de la taxonomía de los géneros literarios tiene como efecto, según mi opinión, una liberación de la lectura y una libertad de la comprensión y de la hermenéutica textual, las que mediante el abandono de la reglamentación genérica y sus vetos interpretativos, se permiten producir enlaces y comparaciones que bien podrían resultar escandalosos para la institucionalidad académica y su exigencia de orden y clasificación como parte indispensable del rigor metodológico.⁸

- 8 Tal como muestran los primeros trabajos críticos de Fr. Schlegel (y los de su hermano August Wilhelm), esta forma de proceder con la literatura antigua se extiende también a la producción literaria de la modernidad, provocando en su aplicación analítica el nacimiento de un nuevo concepto de aquello que se entenderá por *creación poética* y declarando al mismo tiempo ya totalmente finalizada la prolongada discusión sobre la *querrelle des anciens et modernes*. Los estudios de estas tempranas reflexiones románticas muestran que la búsqueda de un sentido de la totalidad en una obra de arte literaria, obra que

al mismo tiempo es observada como aquella que se permite una multiplicidad y una diferenciación en sus componentes y miembros, cuyo orden final parece poder fundarse sólo en una armonía estética de los diversos grados de organización y relaciones, y no en algún tipo de supremacía de las reglamentaciones clasificatorias, es la que hace posible que se declare la necesidad de abandonar las esperanzas –compartidas por algunos de sus contemporáneos, por Schelling y Hegel, por ejemplo– de la viabilidad de una recreación épica que conduzca a la literatura alemana a las alturas homéricas, puestas éstas como medidas universales de la verdadera poesía. Esta lucidez frente al estado actual del trabajo literario será, precisamente, la que permitirá que Schlegel aprecie en toda su integridad el valor poético de la narrativa o novela y postule, en el ya citado fragmento 216 del *Atheneo*, al *Wilhelm Meister* de Goethe como paradigma literario de los tiempos venideros.

9

- 9 Este segundo componente del manifiesto programático posee, a mi juicio, un significado especial para la comprensión de la nueva teoría de la subjetividad que subyace al anuncio del futuro literario por parte del movimiento romántico. Tal particularidad es además afirmada aquí en dos sentidos complementarios. El primero de ellos se refiere a un aspecto propiamente estético y podría sintetizarse en el hecho de que Schlegel busca reivindicar la literatura narrativa –cuya historia moderna anterior al *Wilhelm Meister* se remontaba, según ya se había indicado en los estudios literarios de August Wilhelm Schlegel, hasta el *Quijote* de Cervantes– y lo hace insistiendo en el carácter eminentemente *poético* de la prosa, reduciendo de este modo la distancia jerárquica que al interior de los diversos tratados teóricos sobre la *creación poética* se le había obsequiado cuantiosamente a la poesía, situándola muy por encima de todos los otros géneros literarios. Desde esta perspectiva, se entiende que en la reseña sobre la novela de Goethe, publicada en el *Atheneo* el año 1798, Schlegel sostenga que aunque ella sea una “prosa maravillosa”, pueda ser llamada al mismo tiempo *poesía*, y su autor, simplemente, *poeta*. Dicho con palabras distintivas del proyecto literario romántico, lo que se asevera es que el *Wilhelm Meister* pertenece por derecho propio a la *progresiva poesía universal (progressive Universalpoesie)*.¹⁰
- 10 En segundo término, debiera subrayarse, a mi juicio, que la afirmación del paradigma literario representado por el *Wilhelm Meister* parece sustentarse no sólo desde el punto de vista del acto poético propiamente tal, es decir, desde la misma creación artística de la cual la obra es un resultado que adquiere autonomía ontológica o, como suele decirse, obtiene una existencia propia e independiente; sino que lo que aquí se añade de manera innovadora es la consideración del hecho de que en la producción de arte siempre se trata también de una obra cuya transitividad significativa consiste en ser *percibida*

interpretativamente. En este caso específico, se debiera más bien decir, en ser *leída*.

- 11 Cuando Schlegel escribe y publica la reseña del *Wilhelm Meister*, el lector de ese número del *Atheneo* no sólo se entera que esa obra constituye una *novela* y que pertenece de lleno al arte contemporáneo, pudiendo tal vez descubrir en parte la razón de las dificultades de análisis que ella provoca, sino que se percata además de que lo que está leyendo en esa presentación es a su vez una *crítica literaria*. Habría que decir, entonces, que además de constatar que el *Wilhelm Meister* posee el significado de un cambio en la tradición poética mediante el afianzamiento de la novela como estilo narrativo y su aporte fundamental al *Bildungsroman*, se experimenta asimismo que su recepción inaugura también junto a la nueva forma de escribir una nueva manera de leer: se trata de un efecto que compromete una cierta *revolución de la lectura*.
- 12 En relación a este punto, parece indispensable destacar la intensa novedad que se halla implícita al desarrollo de un experimento escritural de este tipo, puesto que en la actualidad –y desde hace ya mucho tiempo– el cultivo de la crítica literaria se ha llegado a experimentar como algo totalmente habitual y en ocasiones, incluso, como un ejercicio tediosamente consabido que no puede ocultar su actitud servicial a intereses mercantiles de consorcios cuasi-monopólicos de distribución editorial. A fines del siglo XVIII, en cambio, muchas de las dificultades con las que se debe enfrentar Schlegel se originan precisamente en la inquietante novedad de la crítica y, de manera particular, en que su formulación sostenga a la vez una defensa de la *percepción interpretativa* como parte componente del ciclo estético que parece *consumar* de algún modo el acto creativo. La obra subsiste en su recepción. Este es el concepto desde donde surge el polémico adagio de la temprana teoría hermenéutica postulada por Schlegel y Schleiermacher, en el que se proclama que el intérprete puede comprender la obra mejor de lo que el propio autor lo ha hecho.¹¹ La crítica literaria del primer romanticismo, habría que añadir ahora, deja ver en su misma praxis los inicios de una modificación de la manera de comprender la subjetividad que determinará fundamentalmente a la filosofía del idealismo decimonónico. Se advierte que en ella el lector –pues el crítico es un escritor que explica la obra desde su lectura– queda constituido no sólo a partir del acto de consciencia de lo otro, de la percepción de la obra, sino también desde la autoconsciencia de su propio proceder en el proceso de ser consciente de esa obra, es decir, desde el procedimiento de la acción interpretativa como una hermenéutica explícita que rige la aproximación al texto.
- 13 Las reacciones frente a una empresa semejante y sus cometidos particulares no demoraron en expresarse en diversos tonos de resistencia intelectual, protesta pública y enfado personal, originándose en este contexto una de esas

discusiones que de cuando en cuando se repite en la historia de la filosofía y del pensamiento: la controversia que acusa a la crítica de falta de claridad en la exposición de los textos, deficiencia que provocaría su incomprendibilidad.

- 14 Es desde esta intensa experiencia polémica desde la cual Schlegel y Novalis se transforman en lectores autoconscientes y depositarios de un refinado instrumental de análisis hermenéutico que les permite *leer* a partir de convicciones propias e investigar filosóficamente desde un propósito original señalado con el sustantivo *Romantik* y su conjugación verbal *romantisieren*. No me parece de ningún modo casual que estos dos jóvenes se encuentren entre los primeros lectores de Fichte y que puedan proclamar la compleja propuesta filosófica de la *Wissenschaftslehre* como aquella que determinará en gran parte el futuro disciplinario durante el siglo XIX.
- 15 Una casualidad puramente anecdótica se transforma en hecho histórico a causa de la importancia de su efecto, de este tipo fue la eventualidad que lanzó a Fichte a una cierta fama en los ambientes académicos alemanes en la última década del siglo XVIII. Su obra *Intento de crítica de toda revelación*, publicada de manera algo apresurada en 1792 con la ayuda de Kant, a quien había sido presentado el manuscrito, para solucionar antes que nada un problema de falta de dinero de su autor, fue editada en la mayoría de sus ejemplares de manera anónima con el fin de resguardar a Fichte de las posibles consecuencias negativas del edicto de Wöllner, el que prohibía la publicación de textos que pudiesen ser considerados antireligiosos. La recepción del libro fue, sin embargo, especialmente positiva y entusiasta, pues muchos creyeron que se trataba de la anunciada obra sobre la religión de Kant, que era esperada por sus seguidores en esa fecha. Para aclarar el equívoco, tuvo que escribir el mismo Kant una carta al *Literatur-Zeitung* y presentar al verdadero autor del texto ante la opinión pública. A partir de esto, la celebridad de Fichte fue inmediata y la aprobación de las tesis de su primer libro compartida por gran parte de la intelectualidad de la época.¹²
- 16 Cuando se publica la *Wissenschaftslehre*, en cambio, cuyas primeras versiones corresponden a los años 1794 y 1795, el *nuevo* filósofo ya no disfrutó de una aceptación tan dilatada y de una comprensión tan benévola de los contenidos de su texto, pues éstos ahora no podían ser simplemente medidos con criterios kantianos que garantizaran su probidad científica y su corrección filosófica, como había sucedido anteriormente, sino que debido a su original formulación que ya no se dejaba reducir a las codificaciones propias de la *filosofía crítica*, las páginas de la *Wissenschaftslehre* provocaron más bien cierta extrañeza, repudio e incluso burla.¹³ Creo que es pertinente sostener que algunos de los aspectos que pudieron haber molestado especialmente a parte de la opinión del mundo académico y cultural de la época, han sido exactamente los mismos que provocaron aclamación en los jóvenes

románticos, los que se aplicaron en una lectura minuciosa de la *Wissenschaftslehre*, tomando apuntes y escribiendo comentarios precisos, que posteriormente fueron publicados en forma póstuma como *Fichte-Studien*.¹⁴ En primer lugar, se afilia armónicamente al entorno marcado por un fuerte anhelo de cambios que distingue al espíritu romántico, el hecho de que Fichte tome una posición nueva y *refundacional* con respecto a la tradición filosófica. La expresión *Wissenschaftslehre* no es usada por él solamente para denominar el proyecto sistemático de una proposición filosófica particular, sino también y antes que nada para nombrar de manera propia a la disciplina misma en su integridad. Fichte proclama el acontecimiento de un cambio que constituye una verdadera fisura epocal –técnicamente dicho, una catástrofe–, una transformación en la que se debe abandonar el término *filosofía* y su acepción puramente *volitiva* en relación al saber o sabiduría y reemplazarlo por un concepto que pueda designar al saber ya no ambicionado, sino obtenido. Para ello es preciso renunciar a la noción de *sophía* y recuperar a la vez la de *episthème* con el fin de hablar directamente de ciencia para caracterizar a aquello que alguna vez comenzó su larga carrera escolar como *he prote philosophia*.

- 17 Enunciados de esta índole son acogidos por los representantes del primer romanticismo con indisimulado entusiasmo. Animados probablemente por cierto *pathos milenarista*, propio del ánimo epocal que caracteriza a los tiempos que coinciden con el inicio de un nuevo siglo, los jóvenes de la *Escuela de Jena* parecen estar muy dispuestos a celebrar el advenimiento de un cambio –hasta hace muy poco tiempo enteramente insospechado– en el que se muestra incluso como posible desprenderse del nombre propio e iniciar el camino del pensar desde un nuevo comienzo ubicado en una era post-filosófica. Así suena a sus oídos deseosos de novedad el léxico devastador de la *Wissenschaftslehre* y su osadía de enfrentar con soltura a tradiciones antiquísimas, desafiando su acumulado poder consuetudinario y la fuerza semántica de vocablos acostumbrados a pertenecer con pleno derecho al reino de las *letras inmortales*. Nada recoge de forma tan paradigmática, a mi juicio, este estado de ánimo de subversión permanente, como las palabras de Novalis en una carta enviada a Schlegel en 1794: “Se están realizando cosas”, dice allí refiriéndose al presente inmediato “que hace diez años atrás hubiesen sido enviadas al manicomio filosófico”. Una década, quisiera recordar aquí con cierto énfasis, cuya principal característica es que en su mayor parte estuvo además dominada por los efectos de la *Crítica de la razón pura* en sus múltiples y diversos lectores, los que obligaron a Kant a publicar una segunda edición con un prólogo destinado, precisamente, a corregir algunas de esas *locuras* de las cuales su portentoso texto había sido indicado como el principal instigador.

- 18 Por otra parte, me parece que la recepción romántico-temprana del escrito de Fichte es también la primera que identifica a la *Wissenschaftslehre* como un nuevo principio disciplinario que de algún modo libera de tener que esperar aún la consumación del sistema kantiano, tal como insistía el joven Hegel en el pasaje anteriormente citado, y exime asimismo de tener que buscar las premisas de ese sistema –del cual Kant sólo habría dado sus resultados–, para poder iniciar así un nuevo proceso en la filosofía, como vislumbraba sus propios planes de desarrollo científico el joven Schelling. ¹⁵
- 19 Pero, ¿qué significa, entonces, optar por Fichte e insinuar por medio de esa opción ya a mediados de la última década del siglo XVIII la clausura de la filosofía de Kant, augurando una probablemente larga y extensa repetición académico institucional del kantismo, pero percibiendo simultáneamente su superación? A esta pregunta, legítima pero tal vez también un tanto excesiva en consideración a las reales posibilidades de ser respondida, debiese añadirse quizás una más directa y simple que interrogue por aquello que induce a Schlegel y Novalis a la convicción de que es con Fichte y su *Wissenschaftslehre* con quien es posible construir algo así como la fundamentación filosófica del romanticismo.
- 20 Sin duda que la apasionada recepción de la obra de Fichte no radica principalmente en su llamado a reemplazar la vieja filosofía por la nueva ciencia, hecho del cual los románticos parecen rescatar más bien el gesto emancipador que la propuesta concreta de esta *Wissenschaft* ¹⁶, sino que su entusiasmo se fundamenta, según mi opinión, en el punto de partida en el *absoluto* que esta ciencia supone. La exaltación intelectual que este anuncio provocó en su momento se podría entender más claramente, si se tiene en cuenta que una de las herencias más traumáticas de la filosofía crítica se expresaba en la escisión en dos mundos, el nouménico y el fenoménico, que la posterioridad experimentó como un impedimento completo de la aspiración a una unidad no sólo de lo real, sino también de la intrahumana relación entre saber y sentir. Aun cuando entre los seguidores de Kant se ha insistido reiteradamente a través de las épocas en culpar a un simple malentendido de haber sido el origen de este grave legado del criticismo, ello no puede desmentir, por ejemplo, la veracidad existencial de la radical crisis sufrida por Heinrich von Kleist y sus consecuencias dramáticas, ni que sea también co-causante de la *nostalgia de infinitud* que se halla en el comienzo de toda la obra de Schlegel, así como tampoco el hecho de que ella haya sido una de las motivaciones más importantes del nacimiento de la filosofía de Hegel, pues es antes que nada la superación de esta herencia la que mueve al pensar a iniciar el largo proceso *via negationis* de una recuperación del absoluto, tal como lo muestran por medio de una retórica elegante y persuasiva –distinguiéndose claramente de la parquedad más habitual de la prosa hegeliana–, las bellas

páginas que componen el *prologo* de la *Fenomenología del Espíritu* de 1807.

- 21 El romanticismo pretende, pues, fundamentarse en una filosofía del absoluto y se puede afirmar que la *Wissenschaftslehre* es interpretada inmediatamente por los principales autores del movimiento –sin entrar aquí en el problema de la pertinencia de esa interpretación– como un texto que les permite avanzar en esa dirección y superar así en parte el estado aporético poskantiano. Esto equivale a sostener que en sus comienzos el romanticismo de la *Escuela de Jena* se identifica sin más con el idealismo filosófico que este nuevo pensamiento representa. Un segundo paso que parece ratificar el *factum* de esta decisiva coincidencia, se encuentra en el modo –también común– en que se intenta comprender el absoluto. Es importante advertir, en este contexto, que en ningún caso se pretende transitar un camino de retorno a la situación pre-crítica de la filosofía, de manera que se evita a toda costa un tipo de comprensión del absoluto que pudiese emparentarse de alguna forma con la tradición metafísica anterior al *giro copernicano* y al vuelco subjetivo que caracteriza a la modernidad. Por este motivo, se constata con facilidad que el absoluto que los jóvenes románticos perciben en la propuesta de la *Wissenschaftslehre* no se presenta a su mirada como un abstracto principio incondicionado más allá de todo género óntico, sino más bien como aquello que desde el giro moderno del *cogito* se ha caracterizado como *autoconciencia*.
- 22 Antes de intentar la formulación de algunas reflexiones sobre este aspecto central de la génesis del pensamiento idealista y del movimiento romántico, parece necesario referirse a una cuestión que subyace de manera fundante a toda la proposición de una filosofía del absoluto: ella no puede constituirse como tal, si acaso no toma la forma expositiva de un *sistema*. La enorme complejidad que supone el hecho de que lo absoluto de cuenta ya de una totalidad, la cual, al mismo tiempo, –si es que se la mira desde el proceso de sus partes– sólo puede ser percibida como un resultado final que aún debe ser aprehendido; y todo ello se presenta además en esta diferenciación a la conciencia, la que ya sabe, por decirlo así, de esa totalidad *antes* que ella haya sido alcanzada, obliga al pensar a establecer coordenadas sistemáticas, ejes que mantengan la unicidad de elementos que –si fuesen sólo objeto de una mirada que los considerara desde una perspectiva meramente fraccionada–, se disgregarían en una completa dispersión carente de forma.
- 23 Cuesta, sin embargo, advertir el modo en que se pudiese armonizar esta inevitable exigencia sistemática de la filosofía idealista y esa disposición de la sensibilidad romántica a enfrentar unificaciones totalizadoras desde una rebeldía que insiste en valorar lo inconcluso y fragmentario. Schlegel no oculta esta dificultad y sus consecuencias paradójales y sostiene en el fragmento 53 del *Atheneo* que “es igualmente mortífero para el espíritu tener un sistema que no tener ninguno, por lo que habrá que decidirse por unir

ambas cosas”. Esta autoconcedida libertad para no experimentar el apremio que lleva a exigir la superación (*Aufhebung*) de la ruptura contradictoria y poder permanecer así en la oscilación ambigua de sus incompatibilidades sin requerir un desenlace de las mismas, faculta, a mi juicio, al romanticismo a apropiarse de un modo *sui generis* de la *Wissenschaftslehre*, sin hacerse responsable en ello de acatar siempre las demandas de las necesidades intrasistémicas propias de una filosofía del absoluto. Para describir esta licencia, Schlegel rescata una antigua palabra griega proveniente del nombre de una secta filosófica –como testimonia Diógenes Laercio– y depurándola de sus acepciones peyorativas adquiridas en la modernidad, proclama de manera positiva el ejercicio de un *eclecticismo*.

- 24 La asimilación ecléctica de una filosofía o parte de ella es un acto de elección. El sentido despectivo del vocablo *eclecticismo* parece basarse, entonces, en un juicio que considera la actividad electiva como si esta radicara exclusivamente en la soberanía del que elige –exhibiendo de esta manera la arbitrariedad de un subjetivismo ilimitado–, pero en la medida en que también se aprecia que se trata de un acto que es siempre elección de *lo elegido*, se puede advertir que es precisamente éste el que otorga el criterio que rige a la acción, limitando así mediante su contenido el inicio subjetivo de la misma. Esta es la forma en que habría que entender, según mi opinión, la compleja apropiación operativa que el romanticismo temprano hace del *Yo absoluto* de la *Wissenschaftslehre* con el fin de otorgar un fundamento filosófico a un concepto de *autoconciencia* que busca comprender una subjetividad que no sólo ejerza el saber como si fuese una pura *res cogitans*, sino también como una manera de ser sujeto que quede constituida en su carácter fundamental por la *praxis creativa* o *poiesis*.
- 25 A la dificultad implícita a este modo de aproximación a la obra de Fichte, el cual no se detiene en los habituales procedimientos explicativos de un difícil texto de filosofía, sino que intenta pensar inmediatamente más allá de él haciendo uso de sus propias categorías, se añade un segundo inconveniente. En su erudita introducción a los tomos XVIII y XIX de la edición crítica, ha subrayado Ernst Behler la circunstancia de que Schlegel, quien habría sido el único filósofo entre los demás jóvenes románticos dedicados a la poesía y a la teología, no escribió durante esos años ningún libro de filosofía propiamente tal. La escritura comprometida en la temprana recepción de la *Wissenschaftslehre* queda compuesta, entonces, sólo por una serie de fragmentos y sentencias que integran la primera parte de aquello que en forma póstuma se editó como *Philosophische Lehrjahre*. Se trata de fragmentos cronológicamente ordenados y editados con su numeración correspondiente, en algunos casos, incluso precedidos de un título que alude a su contenido específico. Pero este loable orden del trabajo editorial no es aún capaz de

impedir el gran problema de comprensión que su lectura en ocasiones suscita. A una proposición o apotegma claro y definido que se refiera a los componentes filosóficos y filológicos del así llamado *método crítico* o a uno que describa la sufrida relación entre la *ironía retórica* y el *escepticismo*, puede sucederle, por ejemplo, un fragmento que esté escrito como una fórmula algebraica que expresa que la *mística consumada* es igual a la suma de *ética*, *lógica* y *poesía*, elevadas al infinito y partidas todas ellas por una misma constante.¹⁷ Se trata de un número importante de fragmentos que parecieran negarse a ser objeto del modo de comprensión propio de la habitual lectura de caracteres gráficos pertenecientes a un alfabeto fonético, demandando más bien del lector un ejercicio de auténtica decodificación.

- 26 Consciente, pues, de que se transita aquí por un camino en el que asedian peligros desconocidos y frente a los cuales no hay medidas previsoras que ofrezcan garantías de inmunidad, habrá que arriesgar a partir de esta singular documentación algunas consideraciones sobre la recepción del pensamiento de Fichte que pudiesen ser provechosas para una acertada percepción de la temprana afinidad entre romanticismo y filosofía idealista. Me referiré a continuación sólo a dos aspectos de este vínculo originario.
- 27 El primero de ellos dice relación con lo que Schlegel interpreta – correctamente, a mi juicio –, como el axioma fundamental de la *Wissenschaftslehre: el Yo absoluto*. Distinguiéndose con claridad de aquellas lecturas, mencionadas anteriormente, que optaron por la ridiculización de esta nomenclatura, obviando así el problema de las complicaciones que supone su adecuada comprensión, Schlegel prefiere rescatar desde el inicio de su interpretación el hecho de que el concepto del *Yo fichteano* aluda de manera primordial a la *actividad* que lo constituye (*Tätigkeit* o *Tathandlung*). Más aún, el concepto de actividad designaría a su juicio en rigor la *autoconstitución* del Yo, la que debe ser concebida como comienzo absoluto en la expresión “el yo se pone a sí mismo”, la cual a su vez sólo puede ser entendida como principio incondicional desde una filosofía idealista. En el fragmento 176 de los reunidos bajo el título *Geist der Fichtischen Wissenschaftslehre*, entre los editados como parte de la primera época de los *Philosophische Lehrjahre*, se afirma al respecto: “El yo no se pone a sí mismo porque él se pone a sí mismo, sino porque él *debe* ponerse a sí mismo;”, y agrega que “esto designa una gran diferencia.”¹⁸
- 28 El principio idealista del *necesario* autopoicionamiento que constituye de suyo a la subjetividad entendida como *Yo absoluto*, es recibido con gran aceptación por el primer romanticismo y celebrado como un *nuevo* comienzo del pensar después de que Kant hubiese ya cerrado de manera definitiva la época de la antigua metafísica.¹⁹ Su sentido es, sin embargo, trasladado por los románticos inmediatamente desde el complejo contexto de la filosofía de

Fichte a los ámbitos de su propia producción intelectual en torno al proyecto de una *progresiva poesía universal*. La actividad del yo que se pone a sí mismo y a lo otro de sí o *no-yo* es interpretada por Schlegel y Novalis como un actuar *tético* ²⁰, como una elaboración creativa que expresaría en sus fundamentos a la operatividad productiva de la *poesis*. Con ello se quiere subrayar sin reservas –así se lee en un fragmento de 1798– que el Yo propuesto por la *Wissenschaftslehre* no debiera ser en ningún caso reducido –como lo habría hecho Fichte desde su concepto de *totalidad*– a una comprensión de la subjetividad que indicara sólo al sujeto del saber o *episteme* –pues si así fuere no se explica “cómo el yo puede poner y crear todo” (*wie das Ich alles setzen und schaffen kann*)–, sino que a ella debiera sumarse también aquella que expresa con propiedad al sujeto de la creación artística, pues es en éste en dónde se manifiesta, dice Schlegel, la *genialidad* como suma de lo *originario* y *universal*. ²¹

- 29 El segundo elemento que vincula a los jóvenes románticos con el idealismo fichteano se refiere al polémico concepto de *intellektuelle* o *intellektuale Anschauung* que se ha vertido al castellano como *intuición intelectual*. Dentro de los intentos por determinar sus antecedentes semánticos, se ha sostenido que el término podría estar emparentado con la expresión *visio intellectualis*, acuñada por Nicolás de Cusa para designar la *scientia Dei* o conocimiento divino. También se afirma que esta acepción parece estar aún presente en la obra temprana de Kant, en la que se habla de una *divinus intuitus* o intuición divina, la que sería, sin embargo, independiente de los objetos. ²² Pero más tarde, desde el punto de vista *crítico* trascendental, Kant proclama la completa imposibilidad de que esta noción designe alguna propiedad del proceso cognoscitivo. Dos pasajes de la *Crítica de la razón pura* expresan con toda claridad su posición con respecto a esta cuestión: 1.- “Un entendimiento en el que se nos ofreciera simultáneamente toda la variedad a través de la autoconciencia, *intuiría* (*würde anschauen*). Pero el nuestro sólo puede *pensar*, y tiene que buscar la intuición desde los sentidos (*muß in den Sinnen die Anschauung suchen*)” (B 135). 2.-: “Si entendemos por noúmeno una *cosa que no sea objeto de nuestra intuición sensible* (*nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist*), este noúmeno está tomado en sentido *negativo*, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por noúmeno el *objeto de una intuición no sensible* (*nichtsinnliche Anschauung*), entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la *intelectual* (*nämlich die intellektuelle*). Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos entender siquiera su posibilidad.” (B 307).
- 30 La importancia del contenido del debate provocado por este otro imperativo kantiano, paradigma de la herencia traumática de la que se ha hablado anteriormente, se manifiesta en la amplia participación de diversos

pensadores contemporáneos en la polémica en torno a la *intuición intelectual*. Fichte había ya mencionado el problema en la *recensión* del *Aenesidemus* del año 1794, pero un tratamiento explícito y detallado del concepto lo desarrolla en la *Segunda introducción a la Wissenschaftslehre* de 1797. Por este motivo, parte de la literatura especializada ha supuesto que antes de esta última fecha, se habría producido un intercambio verbal entre Fichte y Schlegel acerca del significado específico de la noción para el sistema filosófico idealista, pues sólo así se explicaría la referencia a esta cuestión que hace Schlegel en la *Recensión de los cuatro primeros volúmenes de la revista filosófica de Niethammer*, publicada en el *Allgemeine Literatur-Zeitung* el mismo año 1797, pero con anterioridad a la *Segunda Introducción* de Fichte. Además, dos años antes, Schelling había publicado dos trabajos –*Sobre el Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* y *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*– en los que había postulado también la *intuición intelectual (intellectuale)* y que fueron leídos en su momento por Schlegel y analizados en la misma *Recensión* de 1797.

- 31 Adecuando sólo una mínima parte de esta intensa y compleja discusión a los límites de este ensayo, me remitiré a continuación exclusivamente a algunos pasajes de los *Philosophische Lehrjahre* que han tratado sobre este momento de superación del criticismo por parte de la filosofía idealista. En primer lugar, destaca un fragmento del año 1798 en el que Schlegel intenta una descripción histórico-filosófica y a la vez conceptual del problema, dice así: “Kant reveló el final de la metafísica en las tres ideas, Dios, Libertad, inmortalidad. Fichte, en cambio, descubrió el comienzo, pero no en el yo y no-yo, sino en la libertad interna de la reflexión (Ésta se relaciona a la intuición intelectual, del mismo modo como la abstracción a las categorías y la especulación a las ideas)”.²³
- 32 Con la mención al proceso de la reflexión, su interpretación establece, según me parece, la filiación del concepto en cuestión con la historia de la autoconciencia desde los orígenes mismos del pensamiento moderno, aunque advierte al mismo tiempo que “*cogito ergo sum* (es) una malograda expresión para (designar) a la *intuición intelectual*”.²⁴ Más bien habría que decir, agrega más adelante de manera un tanto lúdica, que dicha *intuición* “es el imperativo categórico de la teoría y el fundamento y fin (*Ziel*) de una filosofía del absoluto”.²⁵
- 33 Aun cuando se podrían citar aquí otras expresiones por el estilo²⁶, creo que lo que Schlegel intenta describir en esta serie de fragmentos es que habría algo así como una *proporción* entre la *intuición intelectual* y el *Absoluto*. Este no puede ser objeto de un proceso de deducción pues es axioma fundamental, principio lógico que no *padece* dicotomía alguna, sino que la *contiene*. La mayoría de las expresiones involucradas en esta descripción sugieren una

comprensión de la filosofía del absoluto como sistema, sin embargo, el proyecto propio de una *romantización* del mundo –como reza la consigna de Novalis–, termina por trasladar los conceptos recepcionados a la formulación del proyecto propio de una progresiva poesía universal, y se afirma que “sólo la estética nos conduce a la intuición intelectual del hombre”, para concluir en la afirmación no exenta de enigma: “la poesía es la intuición intelectual de la humanidad”. ²⁷

- 34 Estos dos ejemplos ilustran, a mi juicio, sin ambigüedad el ánimo innovador que subyace al nacimiento del movimiento romántico y su relación con los orígenes del idealismo y la formulación de una filosofía del absoluto en la era del *post-criticismo*. Si se dirige ahora la mirada hacia el inicio de este ensayo y se vuelve al fragmento 216 del *Atheneo*, se podrá confirmar por medio de la continuación de su lectura, el carácter además revolucionario que los jóvenes románticos le asignan tanto a la literatura de Goethe como también a la filosofía de Fichte. Se constata, pues, que luego de haberlas ubicado junto con la Revolución Francesa en el lugar propio de las tendencias fundamentales de la época venidera, el texto fragmentario agrega que “a quien le choque esta yuxtaposición, y a quien no le pueda parecer importante ninguna revolución que no sea ruidosa y material”, a ese habría que decirle que “no se ha elevado aún a la altura de la amplia perspectiva de la historia de la humanidad”. Es cierto, por otra parte, que los acontecimientos políticos adquirirán un ritmo acelerado en la Europa de la primera década del siglo XIX, de tal manera que no siempre se encontrará a pensadores, literatos y artistas representando las mismas ideas y opiniones que habían sustentado sólo pocos años atrás. En algún sentido podría decirse que la *revolución burguesa* nunca alcanzo a ser un movimiento de carácter europeo, sino que se fue desarrollando más bien como una serie de revoluciones y reformas lideradas parcial y a veces trágicamente por las *burguesías nacionales*, en ellas se produjeron cambios en los que las mezclas de clases y de alianzas entre países y reinos permitieron relaciones promiscuas, reuniendo en un mismo bando a antiguos enemigos y provocando la rivalidad de viejos aliados –piénsese por ejemplo en la así llamada *batalla de las naciones* en Leipzig, cuyos 200 años se conmemoran por estos días–. Conocido es el desenlace de esta historia que terminará en los intentos de reposición del Antiguo Régimen en lo que se ha llamado la época de la Restauración.
- 35 Siete años antes del Congreso de Viena, Schlegel había iniciado su propio camino *restaurador* y lo llevó a cabo mediante una conversión al catolicismo, incomprensida y resistida por su ambiente familiar más íntimo, y en la que de manera extremadamente simbólica condujo además en este cambio de confesión al *credo apostólico romano* a Dorothea, la hija de Moses Mendelssohn, cuya persona había llegado a ser un signo inequívoco de la integración del

judaísmo ilustrado, compartiendo la amistad de Lessing y de Kant. Pareciera como si en un solo acto cargado de múltiples significados, Schlegel hubiese querido trasladar a la Viena católica a parte central de la cultura protestante alemana. De este modo, aunque sea sólo en sus ademanes más externos, su giro conservador todavía parece mantener la forma gestual de un acto revolucionario, o al menos –me permito aún insistir–, de un vestigio de rebeldía.

Bibliografía

- 36 BEHLER E. (1993), “Goethes Wilhelm Meister und die Romantheorie der Frühromantik”, En: BEHLER E., *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie 2*, Paderborn: München-Wien-Zürich, pp. 157-172.
- 37 BEHLER E. (1989), *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn: München-Wien-Zürich.
- 38 EBERLE, Fr. y STAMMEN, Th. (Ed.) (1989), *Die Französische Revolution in Deutschland. Zeitgenössische Texte deutscher Autoren*. Stuttgart: Reclam.
- 39 ECHTERMEYER, E. T. y RUGE, A. (1972), *Der Protestantismus und die Romantik: zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze*, Hallische Jahrbücher (1838/39), Hildesheim: Gerstenberg.
- 40 FRISCHMANN, B. (2005), *Von transzendentalem zum früromantischem Idealismus J. G. Fichte und Fr. Schlegel*. Paderborn: München.
- 41 GRIEWANK, K. (1989), *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 42 HEGEL, G. W. F. (1952-60), *Briefe von und an Hegel*, HOFFMEISTER J. (Ed.), 4 vols., Felix Meiner: Hamburgo.
- 43 JACOBS, W. G. (2012), *Johann Gottlieb Fichte, eine Biographie*. Insel: Berlin.
- 44 RITTER, J., GRÜNDER, K. YGABRIEL, G. (1971-2007), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., Schwabe Verlag: Basel.
- 45 SCHLEGEL, F. (1958-), *Kritische Ausgabe seiner Werke (= KFS)*, Ferdinand Schöningh Verlag / Paderborn: München.
- 46 SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1959), *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von KIMMERLE H., H.*, Winter: Heidelberg.

NOTAS

1. El inicio de este lugar común puede ubicarse en el escrito de Echtermeyer, E. T. y Ruge, A., *Der Protestantismus und die Romantik: zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze*, publicado en los *Hallische Jahrbücher* (1838/39).
2. He modificado el orden de las tres *tendencias* enunciadas en el fragmento 216 por una razón puramente expositiva.
3. Cf., por ejemplo, la documentación recopilada por EBERLE, Fr. y STAMMEN, Th., (Ed.) *Die Französische Revolution in Deutschland. Zeitgenössische Texte deutscher Autoren*. Stuttgart 1989.
4. Por cierto habría que nombrar aquí también la *Glorious Revolution* inglesa de 1688, pero la mayor identificación conceptual del término es con la Revolución Francesa de 1789 y se ha prescindido de él para designar la guerra independentista de los Estados Unidos en 1776.
5. Sobre la historia del concepto de revolución, cf. GRIEWANK, K., *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*. Frankfurt am Main, 1989, especialmente p. 143 y ss.
6. HEGEL, G. W. F., *Briefe von und an Hegel*, HOFFMEISTER J. (Ed.), Hamburg 1952, t. I, p. 23.
7. Cf. BEHLER E., *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn, 1989, p. 252 y ss.
8. Estos criterios fundamentan toda la productividad de Schlegel que la edición crítica ha recogido en el voluminoso primer volumen de sus obras.
9. Sobre la gran influencia ejercida por el *Wilhelm Meister* en la concepción estética literaria de los hermanos Schlegel, cf. BEHLER E., *Goethes Wilhelm Meister und die Romantheorie der Frühromantik*, En: *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie* 2, Paderborn, 1993, p. 207 y ss.
10. Schlegel, F., *Kritische Ausgabe seiner Werke* (= KFS), P. Schönigh, Munich, t. 2, p. 133.
11. Cf. Schleiermacher, F. D. E., *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Kimmerle H.*, Heidelberg, 1959, p. 31 y ss.
12. Cf. JACOBS, W. G., *Johann Gottlieb Fichte, eine Biographie*. Berlín 2012, p. 50 y ss.
13. Como lo nuestra, por ejemplo, la correspondencia entre Goethe y Schiller.
14. Los así llamados *Fichte-Studien* de Novalis fueron editados primero por Theodor Haering, quien cometió algunos errores de datación. Los apuntes de Schlegel sobre la filosofía de Fichte están recogidos en los *Philosophische Lehrjahre*, t. XVIII y XIX de la FSKA.
15. Cf. HEGEL, G. W. F., *Briefe von und an Hegel*, HOFFMEISTER J. (Ed.), Hamburg 1952, t. I, p. 14 y 23.

16. Cf. FRISCHMANN , B., *Von transzendentalen zum früromantischen Idealismus J. G. Fichte und Fr. Schlegel*. München, 2005, especialmente p.171 y ss.
 17. Cf. SCHLEGEL F., *Philosophische Lehrjahre* , FSKA XVIII, p. 34.
 18. SCHLEGEL F., *Philosophische Lehrjahre* , FSKA XVIII, p. 35.
 19. SCHLEGEL F., *Philosophische Lehrjahre* , FSKA XVIII, fragmento 1019, p. 280 Año 1799.
 20. SCHLEGEL F., *Philosophische Lehrjahre* , FSKA XVIII, p, 33, *Novalis Schriften* t, 2, p, 9.
 21. SCHLEGEL F., *Philosophische Lehrjahre* , FSKA XVIII, p. 264 año 1798 n° 839.
 22. Cf. el concepto *intellektuelle* o *intellektuale Anschauung* , en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* , Schwabe Verlag, Basel, 1971, t. 1, p. 349-351.
 23. Schlegel F., *Philosophische Lehrjahre*, FSKA XVIII, IV Fr. 1019, p. 280
 24. SCHLEGEL F., *Philosophische Lehrjahre* , FSKA XVIII, II Fr. 281, p. 46
 25. SCHLEGEL F., *Philosophische Lehrjahre* , FSKA XVIII, II Fr. 462, p. 66
 26. Como por ejemplo en SCHLEGEL F., *Philosophische Lehrjahre* , FSKA XVIII, II, Fr. 963, p. 109, donde se afirma que la *intuición intelectual* es el principio sintético absoluto de la filosofía sistemática.
 27. Cf. SCHLEGEL F., *Philosophische Lehrjahre* , FSKA XVIII IV 137: *Nur die Aesthetik führt uns zur intellektuellen Anschauung des Menschen* , y IV 146: *Die Poesie ist die Intellektuale Anschauung der Menschheit*.
-

RESÚMENES

The article tries to critically face the reductionist interpretation according to which Romanticism has been a mere political reaction in times of Restoration. It is discussed the so-called revolutionary period of Friedrich Schlegel, in relation to both 19th century politics as further development of the French Revolution, and aesthetics. It is also explored a new concept of subjectivity derived mainly from the romantic reception of Fichte's philosophy.

ÍNDICE

Keywords: aesthetics, politics, reaction, revolution, romanticism, subjectivity

AUTOR

GONZALO PORTALES

Universidad Austral de Chile

Uno y todo: del romanticismo al organicismo de Fichte

Mariano Gaudio

1.

- 1 La idea principal del organicismo natural o social refiere a la conexión mutua entre partes que conforman una totalidad y que no pueden existir por separado o con independencia de las relaciones mutuas y de las relaciones en su conjunto. En Platón o en Aristóteles, el organicismo se estructura de modo jerárquico y estático, y su fundamento reside en la naturaleza, mientras que en el pensamiento moderno la organización social parte de la igualdad fragmentaria y se erige de modo artificial, en cuanto los átomos se asocian o disocian ocasionalmente. Por tanto, ¿cómo se obtiene un entrelazamiento tal que mantenga vinculadas a las partes sin anular la libertad de cada una, y sin convertirse en una cáscara nominal y vacía? ¿Cómo y mediante cuál vínculo *estable* es posible la retroalimentación recíproca en un marco de igualdad? En el presente trabajo trataremos de dilucidar las características del organicismo social que traza Fichte en el *Fundamento del Derecho natural (Grundlage des Naturrechts = GNR)*.
- 2 La tensión entre un enfoque –el clásico– centrado en la unicidad y otro –el moderno– en las dificultades de conciliación de los particulares, eclosiona y se sublima en la fórmula mágica del romanticismo, el “uno y todo” (*en kai pan*) que se evoca en la polémica sobre el spinozismo y se agudiza poética o filosóficamente en el contexto de Fichte. Al respecto, analizaremos las especulaciones de Hölderlin, Novalis y F. Schlegel. Pero aquello que los románticos resuelven sin mayores consideraciones, la identificación de la parte con el todo y la simetría entre el macro y el microcosmos, en Schelling se despliega en términos de correlación entre lo natural y lo espiritual (2). En consonancia con este filósofo, observaremos que Fichte proyecta una visión organicista no sólo sobre el saber, sino también sobre la naturaleza, el cuerpo propio y la comunidad de seres racionales (3). Con estos elementos nos

centraremos en GNR, en la trabazón recíproca y la conformación de una voluntad común que contiene y posibilita a las particulares (4).

- 3 Preliminarmente, cabe preguntarse por la relación entre Fichte y los principales exponentes del romanticismo que trataremos aquí. Aunque la cercanía no sea tan intensa como la de Schelling, que también guarda diferencias con ellos, y aunque la Doctrina de la Ciencia acentúe progresivamente un lenguaje árido y técnico-específico, el idealismo de Fichte constituye un vector que irradia cierta influencia sobre las especulaciones poéticas del círculo romántico, en especial a partir de la consideración del Yo como absoluto y las infinitas posibilidades creativas contenidas en la imaginación productiva. En esta órbita, la elevación de la instancia interior-fundante a la condición de primer principio invita a la identificación con la totalidad y, por consiguiente, con Dios, la naturaleza, la vida, etc. El presunto spinozismo invertido (o de la conciencia) de Fichte habilitaría la subsunción de todo en uno, y uno en todo, en cuanto dos caras de un mismo proceso donde las partes orgánicamente intrincadas alternan su predominio en la lucha de opuestos, y donde lo interior se revierte de inmediato en exterioridad y viceversa. El romanticismo extrae esta perspectiva de Fichte, conjugando plenitud y carencia, alegría y dolor, conciliación y fragmentación; y recrea el organicismo bajo parámetros artísticos-religiosos que a su vez conllevan una mirada histórica, política o social. No obstante, el organicismo social fichteano requiere de un sustento jurídico-político.

2.

- 4 La cuestión de la organicidad constituye uno de los tópicos esenciales del romanticismo, ya sea en clave de carencia (dolor, desgarramiento, crisis, etc.), ya sea en clave de reencuentro con la unidad originaria (alegría, reconciliación, entusiasmo por transformar). La denuncia y el énfasis sobre el vínculo entre las partes y hacia la totalidad se consuman poéticamente en Hölderlin, Novalis y F. Schlegel, y filosóficamente en Schelling. Esta temática aparece previamente en la polémica sobre el spinozismo.
- 5 En efecto, poco más de una década antes de la instancia fundacional del romanticismo (esto es, hacia 1798, en la revista *Athenaeum*) Jacobi desata un intenso debate sobre el sentido de la filosofía de Spinoza, en principio señalando la hipotética adhesión de Lessing a este sistema, y luego ofreciendo su propia interpretación. Jacobi inicia sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785) con un poema de Goethe titulado “Lo divino”, donde los seres humanos respetan a los dioses en cuanto éstos hacen en lo grande lo que los primeros

harían en lo pequeño. Esta simetría se sostiene en el lema que suscribiría Lessing y con el cual se acusaba la filosofía de Spinoza: “uno y todo”. Pero Jacobi condena a este sistema que se hunde en el fatalismo y en el mecanicismo, y del cual se puede salir únicamente a través del *salto morale* o la fe.¹ Por otra parte, Lessing concebía a Dios como una totalidad orgánica – prosigue Jacobi–, pero sin poder explicar lo que no se puede explicar, el pasaje de lo infinito a lo finito. Y Spinoza, que sí puede explicar ese pasaje, también concebía a las cosas particulares mutuamente relacionadas, “...de tal manera que una de ellas sin todas las restantes, y todas las restantes sin esa una, no pueden ni existir ni ser pensadas”, porque forman una “totalidad inseparable”.² Esa totalidad viviente es Dios, donde todo y cada parte deviene y se funde necesariamente en Uno. Consecuentemente y más allá de las diferencias respecto de Lessing y Spinoza, Jacobi exhorta a *hacerse Uno con Dios*.³

- 6 A los ojos de Hölderlin, la atracción de Jacobi hacia Spinoza se comprende por el hallazgo de la unidad suprema que implica el abandono de la explicación. Dado que “uno y todo” se anuda con la imposibilidad de deducir algo de la nada, el pasaje de lo infinito a lo finito jamás se logra explicar, ni mediante el entendimiento ni mediante la voluntad, pues la unidad trascendental e infinita resulta incompatible con el objeto de análisis. Según Hölderlin, Jacobi ataca la doctrina de Spinoza especialmente a través del fatalismo.⁴ Sin embargo, se podría concebir la naturaleza de otro modo y se podría captar la unidad con otra facultad, por ejemplo, con la intuición (*Einsicht*), o con el sueño.
- 7 El regreso a la naturaleza, a Grecia o a la infancia, en Hölderlin presupone un punto de partida fragmentario –el de la planta que crece sin guía, la luz que flota errante y se apega a lo que encuentra alrededor, la búsqueda de una meta imprecisa–; se trata de un sentir la carencia en todas partes. El corte vincular con la naturaleza y con los genios de otro tiempo, se reconstituye a través de los escombros y conduce a la divinidad.⁵ El fondo-uno, el suelo, la composición originaria, requieren de un trabajo de retorno, así como la evocación de los recuerdos de la infancia, momento donde la divinidad yace en su esplendor y donde el concepto no ha dividido las cosas. Al modo de un sueño reparador de las tormentosas realidades presentes, la infancia provee un manantial vivificante que, en el curso del mundo adulto, se reviste camaleónicamente de colores hipócritas.⁶
- 8 La misma regresión hacia la unidad se complementa con la crítica a la época moderna que erradica los dioses y afirma una subjetividad que sólo se ocupa de sí misma. Los dioses duermen en lo profundo de la tierra y renacen en primavera, desde abajo y como “alma del pueblo”.⁷ El cruce entre cielo y tierra, o la misma figura de Hiperión, se desarrolla en clave de recomposición

de lo fragmentario, en una mezcla entre fuga interior y aniquilación de sí, que a su vez significa un modo de reencontrarse y reconciliarse consigo mismo. El aislamiento de Hiperión se revierte con el florecer de la plenitud vital que sacia la indigencia propia y realza el vínculo macro y microcósmico, tal como lo expresa Hölderlin en el conocido pasaje: “Ser uno con todo es la vida de la divinidad, es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo que vive; reaparecer, en un feliz olvido de sí mismo, en el todo de la naturaleza”. ⁸

- ⁹ La captación de la unidad se logra mediante el reconocimiento de aquello que contiene lo fragmentario, e incluso con el abandono de la facultad de conceptualizar y dividir: “el hombre es un dios cuando sueña, un mendigo cuando reflexiona”. ⁹ El sueño poético eleva hacia la captación de la unidad entre lo grande y lo pequeño, que no consiste en irse más allá, sino en volver, porque, como predica Hiperión: “Todo está en nosotros” ¹⁰, en la rejuvenecedora absorción de lo divino-natural. La exaltación del arte se condice con la apuesta a la religión en cuanto amor a la belleza, sin la cual el Estado sería un esqueleto vacío. ¹¹ Cuando los dioses y sus hijos (el arte y la religión) se retiran, tal como sucede en los tiempos modernos, el hombre se salva entregándose a la naturaleza, fuente de unidad y de vida. Hölderlin concluye: “En la disputa está mediada la reconciliación, y todo lo separado se vuelve a encontrar [...], todo es una única, eterna y ardiente vida”. ¹²
- ¹⁰ El entusiasmo romántico en la búsqueda de unidad contrasta con el desgarramiento, y éste sirve de diagnóstico sobre la época. En el mismo sentido de Hölderlin, Novalis recuerda el perdido enlace entre cielo y tierra, tanto en Grecia como en el Medioevo. Esta unidad se soslaya con la ciencia moderna y con el afán de cálculo, que reducen la naturaleza a número y medida. ¹³ El resultado es un universo mecánico, un molino sin arquitecto ni molinero, un engranaje que se disuelve a sí mismo. Los dioses huyeron, y el hombre quedó atrapado en la finitud, las ganancias o los honores; el hombre moderno ignora su interior e impera el negocio.
- ¹¹ Tanto la Reforma como la Revolución Francesa muestran –según Novalis– la corrupción de una época cuya redención se encuentra en el espíritu de la infinitud interior, en el nuevo cristianismo basado en la libertad. ¹⁴ La exaltación de la naturaleza contrasta con la crítica social al mundo burgués y su fragmentación, y lo mismo vale para la fuga interior, para el “tedio infinito” que surge del alejamiento de la bella unidad clásica y las infinitas posibilidades creativas del hombre. ¹⁵ En este sentido, Novalis insiste en la identidad macro-microcósmica: “ser hombre es tanto como ser Universo”. Al igual que Hölderlin, afirma: “Soñamos viajes a través del Universo, pero ¿no está el Universo dentro de nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu...”, donde reside precisamente la unidad perdida: “En ninguna parte sino dentro de nosotros está la eternidad con sus mundos”. ¹⁶

- 12 Los poetas, signados por la inspiración, se enamoran de sus asertos, y corresponde a la tarea filosófica la reconstrucción de sus argumentos. En el caso de F. Schlegel encontramos no sólo un tono más reposado, sino también una concepción sobre la poesía romántica, un explorar que tal vez arroje precisiones sobre la articulación uno-todo. Según Schlegel, la poesía romántica aspira a unificar los distintos géneros literarios, vinculándose con la filosofía y con la retórica, fusionando creatividad y crítica; en suma, aspira a *poetizar* la sociedad. En este sentido, abarca todas las producciones y pretende abrazar lo vital, lo universal y lo ínfimo. Incluso la crítica se extiende al meollo del movimiento mismo, dado que algunos artistas –dice Schlegel– han quedado atrapados en el mundo interior, sin reconstruir desde allí “un espejo de todo el mundo circundante, un cuadro de la época”. ¹⁷
- 13 Como anticipándose a la crítica de Hegel o de Schmitt, Schlegel subraya que la fuga interior no representa sino un camino para expresar poéticamente la realidad y la época. Pero este espejo o cuadro sólo se consume de manera progresiva, como un fluir continuo: “La poesía romántica es una poesía universal progresiva [...]. Esta poesía es la única infinita y la única libre, haciendo valer como única ley el que el arbitrio del poeta no tolera sobre sí ninguna ley”. ¹⁸ (La progresión y la carencia de ley jamás complacerían a Hegel o a Schmitt). La libertad absoluta para la creatividad no se direcciona unilateralmente, desde el trasfondo creativo y hacia el mundo, sino también como absorción y expresión poética de aspectos vitales como el trato, el amor o la amistad.
- 14 En *Lucinda*, Schlegel bucea en las turbulencias del ánimo y sus vicisitudes, en la capacidad creativa del sueño para separarse de la realidad y contemplarla de otra manera. Aquí “uno y todo” significa *crear y destruir*, ¹⁹ éste es el cauce de la vida y de la naturaleza. Por un lado, se produce la identidad consigo mismo y con el objeto de amor o amistad, y esta unificación refleja una plenitud que disuelve “lo mío y lo tuyo”; en la fusión interior se consume la totalidad: “Como en lo pequeño, creo yo, así es también en lo grande”. ²⁰ Por otro lado, el artista romántico debe fugarse de los prejuicios y convenciones de la cultura burguesa para recuperar la inocencia infantil y recogerse en la naturaleza. Este desprecio se condice con el elogio del “puro vegetal”, el ocio contemplativo, en contraste con la ambición y el afán de progreso que conducen a la época al aburrimiento y la fealdad. ²¹ Este distanciarse irónico habilita la reintegración de lo fragmentario, el “uno y todo”: “Nosotros veremos alguna vez en Un espíritu que somos flores de Una planta o pétalos de Una flor”. ²² Sin embargo, para Schlegel esta captación de la unidad se da junto con el continuo devenir de la naturaleza, es decir, las infinitas posibilidades creativas del hombre nunca alcanzan a concretizarse definitivamente en las representaciones poéticas; aunque contenemos el

germen de todo, nos fragmentamos.²³ De ahí que el romanticismo se proponga como ensayo, configuración o espíritu que se realiza perpetuamente a través de la letra.

- 15 En consonancia con la progresión incapaz de colmarse, en sus inicios Schelling equipara el “uno y todo” con el Yo absoluto,²⁴ el primer principio, y describe la exaltación romántica como la expresión de una verdad “*presentida y sentida*”,²⁵ a saber, la contención de lo sensible, natural y terrestre, en lo suprasensible, sobrenatural y celestial. Posteriormente, en su concepción de la naturaleza Schelling desplaza las consideraciones de Fichte sobre el Yo al ámbito de su contrapolo, y argumenta que el alma, que intuye sus productos y se intuye y produce a sí misma, es una *naturaleza que se organiza a sí misma*.²⁶ En este contexto presenta algunos rasgos de la organización; por ejemplo: nada puede venirle de afuera mecánicamente, se trata de un todo completo y perfecto que contiene en sí su origen y finalidad, se estructura en niveles que van de lo simple a lo complejo y que manifiestan la correlación entre naturaleza y espíritu, y en cada organización se reproduce un mundo unificado.²⁷ Así, la planta simboliza la inteligencia, porque se apropia de la materia y la configura como si estuviera preformada para ella; la inteligencia produce la materia y la forma desde sí misma.²⁸ En este sentido, afirma Schelling: “la organización en general no es sino la imagen reducida y, por así decirlo, contraída del universo”.²⁹ Además, en la organización cada parte es lo que es en virtud del todo (y no podría serlo por separado), y el todo se explica por sí mismo.³⁰
- 16 La conexión sistemática de la naturaleza se condice, por correlación, con el ámbito del espíritu. Si espíritu y naturaleza operan con la misma dinámica interna, la tarea de la filosofía consistirá en mostrar esa correlación, que a su vez es inherente al absoluto, al verdadero primer principio que se manifiesta en los dos ámbitos. En este sentido, para Schelling los sistemas filosóficos son aproximaciones a un modelo originario universal, variaciones que no se ensamblan entre sí en una serie infinita, sino que corresponden a la idea de organización en el que cada miembro constituye un medio y un fin, fundamento y consecuencia, un germen que contribuye en la interrelación mutua al desarrollo progresivo y paulatino de la filosofía.³¹
- 17 En suma, para los románticos el mundo sin dioses refleja la fragmentación sin unidad, ante lo cual el artista responde con la fuga interior, la reconciliación con la naturaleza y la vida, o la transformación progresiva. Se trata de un diagnóstico crítico de la modernidad y de una inmediata resolución poética. Al trasladar el *en kai pan* al Yo, Schelling lo dota de cierto alcance trascendental; luego, basándose en la correlación, despliega el organicismo en el plano de la naturaleza. En este magma de ideas flotaba la figura de Fichte.

3.

- 18 Así como Schelling se propone una concepción organicista no sólo de la naturaleza, sino también del espíritu y de la filosofía, del mismo modo Fichte intenta presentar su Doctrina de la Ciencia en términos organicistas y la extiende al ámbito de la naturaleza y de la sociedad. En efecto, en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, una obra de notable influencia en el círculo romántico, Fichte concibe su propio sistema de la siguiente manera: “Una ciencia debe ser algo Uno, un todo” ³², donde cada parte es lo que es en virtud de su posición y relación con cada una de las demás, y donde todas ellas se conectan con una proposición o principio fundamental. Este primer principio se legitima por sí mismo y transfiere su certeza como contenido y enlace con las partes conectadas. En consecuencia: “la Doctrina de la Ciencia tiene absoluta totalidad. En ella uno conduce a todo y todo a uno”. ³³ Ahora bien, ¿se trata de una unidad mecánica, en la que cada pieza del engranaje conduce deductivamente a otra y cada una de ellas permanece independiente de sí, aunque estén trabadas por el funcionamiento?
- 19 En la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* Fichte despeja las connotaciones mecanicistas y de artificialidad del saber, a la vez que amplía su concepción organicista a otros temas. Aquí explicita que la Doctrina de la Ciencia no representa un saber de conceptos muertos y estancos, sino de “algo viviente y autoactivo” ³⁴ donde fluye el significado de las palabras. La facultad que compone y permite captar los elementos en el todo es la imaginación. En el mismo respecto, el Yo no piensa e intuye por separado (como si lo espiritual y lo corporal fuesen compartimentos separados), sino como unidad o “síntesis fundamental” que engendra la autoconciencia. ³⁵ En esta síntesis fundamental cada punto de la conciencia está, como mediador y como mediado, en relación con los otros puntos, y está directa o indirectamente engarzado e interrelacionado con cada otro punto y con la totalidad. De ahí que Fichte afirme que la Doctrina de la Ciencia se distingue de los restantes sistemas filosóficos: “...en que en ella no se presenta un simple pensar que está en una serie MECÁNICA [...] sino un pensar compuesto en una serie orgánica”. ³⁶ Mientras que las físicas habituales conciben a la naturaleza operando mecánicamente, la visión fichteana de la naturaleza consiste en un organismo en cuyos puntos se da la concentración de las fuerzas. Lo mismo sucede en la metafísica, que reconduce a las metafísicas habituales a una síntesis fundamental, y que se reconstruye tal como las hojas, los frutos y las flores, reciben del árbol su fuerza orgánica.
- 20 Las referencias organicistas en Fichte se extienden a otros ámbitos. Quizás el mejor ejemplo de la amalgama entre naturaleza y libertad se manifiesta en el

cuerpo propio, la expresión material-natural del querer. Por una parte, la *organización* del cuerpo refiere a la disposición natural (por ejemplo, la digestión o la circulación de la sangre); por otra, la *articulación* refiere a la disposición voluntaria o libre uso de los miembros. El cuerpo propio se configura como un todo organizado y articulado, a través del cual el Yo se realiza bajo ciertas condiciones y, por ende, conjuga libertad y limitación.³⁷ Que el cuerpo sea naturalmente dado no significa que el Yo esté encorsetado en la naturaleza, sino al revés, significa que el mundo de los objetos –dice Fichte– aparece organizado gracias a la transferencia de la libertad; tampoco significa que la naturaleza sea algo extraño y ajeno, sino que está intrínsecamente vinculada con la espiritualidad.³⁸ Sólo de esta manera el mundo adquiere sentido y vitalidad, y sólo de esta manera hay un mundo.

- 21 Pero la relación parte-todo depende de la perspectiva con que se lo enfoque. Así, por ejemplo, el Yo se configura individualmente en cuanto se relaciona y contrapone a otros seres racionales, sus iguales, sin los cuales no se reconocería como Yo.³⁹ Coherentemente, Fichte sostiene que el punto “firme” y “supremo” de su indagación reside en el “reino de seres racionales”,⁴⁰ en la comunidad, de la que se desprende el individuo como parte de un todo, y de la que extrae y delimita una esfera para la realización de su libertad.⁴¹ El individuo puede aparecer como todo o parte según el punto de vista. Lo mismo sucede con el cuerpo propio. Dice Fichte:

“Muevo mi brazo; éste es para sí de nuevo un todo, pero al mismo tiempo también es parte de un todo superior, de mi cuerpo propio, etc. Ciertamente también así se comporta mi cuerpo propio [en relación] con los cuerpos de los otros seres racionales exteriores a mí”.⁴²

- 22 En la comunidad se erige un cuerpo social, una articulación de seres racionales. Si el brazo no puede vivir por sí mismo sino que, como la mano en Aristóteles, obtiene su subsistencia de la totalidad, entonces el individuo tampoco podría desprenderse del cuerpo social.
- 23 Además, las connotaciones organicistas aparecen también en la naturaleza. Para Fichte la naturaleza es y se pone por sí misma, existe absolutamente y es lo que es porque es. Estos rasgos la asemejan notoriamente al Yo absoluto. Sin embargo, Fichte rechaza la división de Spinoza entre *natura naturans* y *natura naturata*, dado que considera que la naturaleza abarca producción y producto, al igual que la autoconciencia. La diferencia estriba en que la naturaleza produce ciegamente, sin libertad ni mismidad, sin ser “para-sí”. Aunque el individuo nazca como parte y producto de la naturaleza (un todo organizado y sometido a la legalidad), la razón lo vivifica y determina más precisamente, lo configura como parte y producto de un Yo compartido.⁴³ En la unidad natural las partes existen gracias al todo, y no podrían subsistir por separado: “El UNIVERSO completo también es un todo ORGANIZADO, como lo es el cuerpo

propio de mi ser racional individual”.⁴⁴ Uno y todo; la naturaleza funciona produciéndose y haciéndose a sí misma, de modo análogo a la libertad. Pero esta unicidad sólo se fundamenta espiritualmente (no en el plano del ser, sino en el del saber).

- 24 En consecuencia, los casos examinados (el saber, el cuerpo propio, el cuerpo social, el reino racional, la naturaleza) poseen un aspecto común relevante para el organicismo político-jurídico: la dependencia recíproca de las partes converge en un punto soberano y primero, una totalidad sin la cual las partes no podrían ser lo que son y desde la cual se funda el entramado de relaciones y elementos que configuran las unidades intrínsecas.

4.

- 25 Pese a que Fichte advierte que el punto de partida de GNR, la Yoidad o racionalidad, requiere de una elevación originaria o abstracción del propio Yo,⁴⁵ suele interpretarse esta obra anclada en el *ser racional finito* que se enfrenta al otro como obstáculo o inhibidor de su actividad. Sin embargo, si se enfoca, no la parte fragmentada, sino el todo de relaciones, la delimitación resulta fundamental para el despliegue de un trato recíproco libre y racional. En la reciprocidad descansa la *relación jurídica*, y desde ella se revela el concepto de comunidad. Los sujetos –dice Fichte– están *vinculados y obligados* por un concepto común “...en el cual dos conciencias se reúnen en una”.⁴⁶ En la reciprocidad se disuelve “lo mío y lo tuyo”, porque se resuelve la individualidad y prima lo compartido, la ley común. Así, dos sujetos que se reconocen y tratan en condiciones de igualdad, muestran que entre ellos media una ley racional internalizada, la ley de concordancia o consecuencia,⁴⁷ que constituye la columna vertebral de la comunidad.
- 26 En otras palabras, el ser racional finito no podría ser tal sino en interrelación con otros seres, sus iguales.⁴⁸ No podría ser autoconsciente si no recibiera una influencia exterior proveniente de otro ser racional, un semejante. En cierto sentido, depende de la influencia de otro; a su vez, sólo puede activarse por sí mismo. La influencia comunitaria resulta imprescindible para un ser racional cuya auto-conformación es insustituible. Afirma Fichte: “antes de aquella influencia originaria [de otro], yo no soy en absoluto Yo”.⁴⁹ Sin relación con otro, el Yo no puede reconocerse a sí mismo como tal (libre, racional, autoconsciente, productor, etc.). Sólo mediante el todo la parte se reconoce como parte.
- 27 Ahora bien, ¿qué tipo de organicismo refleja la trabazón comunitaria en GNR? Al respecto, una distinción que traza Fichte nos sirve para plantear la cuestión del organicismo social. Fichte distingue entre el *producto natural*

organizado y el *producto del arte*. Ambos son un todo cuyas partes resultan conceptualmente inseparables, de modo que cada una conduce a la siguiente hasta completar la totalidad. Ninguna de las partes existe ni se puede comprender aislada o independientemente de las demás, porque cada una es lo que es en relación con el todo y con las restantes. La diferencia reside en que la finalidad del producto natural se introyecta en sus partes (así se produce y se conserva a sí mismo), mientras que el producto técnico remite a un fin exterior, a un autor. Además, cada parte del producto natural contiene una fuerza interna para producirse y producir el todo; el artístico, en cambio, carece de este impulso formativo y se rige según leyes mecánicas.⁵⁰ Un ejemplo del producto natural organizado es el cuerpo humano, un instrumento o artefacto ejemplifica el producto técnico.

- 28 Según la comparación, la parte del producto natural no se puede escindir sin con ello quebrar el entrelazamiento vital. En el producto artístico sí se podrían separar algunas piezas, reemplazarlas o repararlas sin afectar al resto. Se manifiesta aquí otra diferencia: los fenómenos naturales se ordenan de acuerdo con los parámetros de la organización, es decir, de modo finalista y en ciclos. El crecimiento constituye su fuerza interna, algo de lo cual carecen los productos técnicos. Así, la semilla expresa el máximo grado de desarrollo de una planta, porque, aunque ésta perece, conserva y expande el ciclo vital del todo.
- 29 La naturaleza concluye en un punto supremo, el hombre: “El hombre es una planta perfecta, pero es algo más”.⁵¹ Como observamos, el cuerpo propio no se limita a la organización, sino que incluye la articulación y el movimiento libre, aspectos asimilables a los animales. A diferencia de éstos, el hombre alberga una posibilidad abierta al infinito, una determinabilidad en el proceso de formación. Su gran tesoro consiste en ser incompleto, inacabado, variable, esbozado, etc. En esta “nada” originaria reside su apertura de posibilidades y la capacidad de hacerse a sí mismo y por sí mismo, generando la autorreferencialidad o “para-sí”. Desde luego, el autohacerse sería imposible fuera de la comunidad. Que la naturaleza retire su mano productora para que el hombre se forme o la cultura complete la tarea, significa no sólo que debe darse una finalidad propia, sino también que ese completarse se logra con los otros, sus iguales.⁵²
- 30 En este punto cabe reformular la cuestión anterior, a saber, si el organicismo social se corresponde con la naturaleza o con el producto técnico. La clave se encuentra en la voluntad, que anticipamos con la explicitación de la ley común entre dos sujetos que se tratan y reconocen recíprocamente; la clave se encuentra en el querer concordante sobre el cual se sustenta toda comunidad posible.⁵³ Pero si la coincidencia depende sólo de la buena fe o confianza entre las partes, lo común queda supeditado a la contingencia; así,

¿cómo se alcanzaría un enlace estable, un atenerse a la ley? Para erradicar la vulnerabilidad del trato recíproco se requiere una ley que garantice absolutamente los derechos de las partes. Esta ley tiene que ser dotada de un poder tal que su aplicación incida sobre la realidad, tiene que poder efectivizarse, e incluso erigirse más allá de las partes involucradas como “poder soberano” o “supremo”. ⁵⁴

- 31 Por consiguiente, el enlace comunitario descansa en un querer jurídico fundamental. Sin embargo, a este querer fundamental no se llega –según Fichte– sumando voluntades particulares y egoístas, sino subsumiendo lo particular en una instancia universal que, en rigor, la posibilita. Del mismo modo que no se obtiene un cuerpo vivo ensamblando las partes de distintos cuerpos, jamás se obtendrá la voluntad común del agregado atómico de voluntades heterogéneas. La diferencia entre “voluntad de todos” y “voluntad general” ⁵⁵ que Fichte toma de Rousseau, refiere a la prioridad de la unidad orgánica del cuerpo social. No se trata de buscar la unidad, sino de revelarla como instancia que posibilita el desacuerdo particular. En este sentido, la voluntad particular se descubre, ante todo, formando parte de la voluntad del ser-común o República, y secundariamente deviene voluntad particular-privada en la medida en que no concuerda con la ley o entabla un litigio con otro. Por tanto, la ley jurídica apunta a:

“...que las voluntades particulares se entrelacen en unidad con la voluntad de la comunidad. Esto tiene que seguirse necesariamente...”, y aclara más abajo: “que la ley se presente en todos los casos y con seguridad en su aplicación, no tiene que depender en absoluto de la casualidad, o de la buena voluntad de otros, etc., sino que tiene que seguirse de la organización del todo”. ⁵⁶

- 32 En el pasaje citado Fichte muestra su preocupación por que la ley sea efectiva, se aplique necesariamente, porque en ella se juega la consistencia del conjunto. Si tal efectividad no puede depender de la casualidad, de las buenas intenciones o de la limitación moral, entonces resulta necesario cristalizar el querer común en un poder capaz de ejercer, cumplir y tornar cumplible, la ley común. Con este razonamiento Fichte evita tanto la consideración meramente conceptual o formal del derecho, como la construcción del Estado a partir de condiciones preexistentes. ⁵⁷
- 33 Aunque la ley se vuelva más evidente en el incumplimiento que en el cumplimiento, éste es vital en la organización de la voluntad común. Precisamente, la diferencia entre todos (*Aller*), la unidad imaginada o *compositum*, y la totalidad (*Allheit*), la unidad real o *totum*, reside en la necesaria convergencia en un punto soberano que posibilita que cada parte esté enlazada y vinculada efectivamente con todas las demás. En el Estado se reúne lo que la naturaleza había dividido en múltiples individuos: la

racionalidad. El Estado es la institución que concretiza esa unidad y que se sostiene en la vitalidad de la voluntad común.⁵⁸ Al respecto, Fichte apela a un ejemplo natural: el árbol. Si cada parte del árbol tuviera conciencia y voluntad, sabría que querer su autoconservación equivale a querer la conservación del todo, y que lo que afecta a una parte también afecta a las restantes. No sucede lo mismo con la arena, que mantiene su independencia. En cuanto todos son uno, el todo se convierte en totalidad.

- 34 En consecuencia, Fichte considera que es el primero en pensar el Estado como unidad orgánica que recupera el vínculo necesario que atraviesa a los individuos, el *totum* que se refleja en el producto organizado de la naturaleza, en el que “...cada parte puede ser lo que es sólo en este enlace y fuera de este enlace no lo sería en absoluto; sí, fuera de todo enlace orgánico no sería absolutamente nada”.⁵⁹ Gracias a la unidad en el Estado cada individuo alcanza una determinada posición, fuera de la cual su vida quedaría a merced de la contingencia. El hombre aislado-atómico depende únicamente de sí mismo para satisfacer sus necesidades, mientras que el ciudadano actúa o se autolimita, no directamente por un bienestar propio, sino gracias a su relación con los demás. El ciudadano se concibe y actúa vinculado y atravesado por la comunidad de pertenencia, vive *contenido* en la totalidad. Agrega Fichte:

“En el cuerpo orgánico, cada parte conserva continuamente al todo y está conservada ella misma en cuanto lo conserva; del mismo modo se relaciona el individuo con el Estado [...]. Cada parte, o cada ciudadano se conserva a sí mismo sólo en la posición determinada para él mediante el todo; así precisamente conserva en su parte el todo. Y ciertamente, porque el todo conserva cada parte en su posición, el todo vuelve en y sobre sí mismo, y se conserva a sí mismo”.⁶⁰

- 35 La totalidad social ofrece, como la naturaleza, un vínculo de contención para los particulares, no sólo limitándolos y unificando sus aportes, sino también posibilitando la condición de cada uno. Así como las partes no subsisten por separado, sino gracias a la interrelación, del mismo modo la totalidad no se produce agregando piezas, ni sumando fuerzas, sino confluendo lo particular en lo universal. Y esta totalidad no se limita a un sueño poético, ni a un programa ético-utópico, sino que se concretiza en una institución efectiva. Y esta institución se organiza de determinada manera, nombrando funcionarios y potestades jurídicas, pero preservando siempre la igualdad de sus componentes.

5.

- 36 Una modernidad sin dioses ni cielo, signada por la fragmentación y el cálculo, no se vitaliza mediante el mero entusiasmo subjetivo o la creatividad poética, y aunque sus enlaces se construyan y destruyan –como afirma Schlegel–, es necesario ofrecer una perspectiva social con anclaje en el ámbito jurídico-político. Desde este punto de vista, la sagacidad de la crítica romántica contrasta con su propuesta de reintegración. El sueño, la fuga interior, la alternancia de opuestos, etc., no alcanzan para reconciliar lo múltiple con la unidad o para mostrar el vínculo inescindible entre partes y todo. Coherentemente, Schelling presenta el problema en el plano de la fundamentación filosófica, primero en la órbita del idealismo de Fichte y luego en el de la correlación entre lo natural y lo espiritual que lo llevará a su filosofía de la identidad. En ambos casos, el organicismo está supeditado a un primer principio, a una filosofía de lo absoluto que exponga el punto último sobre el cual reposa el entramado.
- 37 Asimismo, en Fichte la organicidad se conjuga con un primer principio del saber, y las partes se organizan en consonancia con el todo, tanto en el cuerpo propio como en el cuerpo social, en el individuo y en el reino de seres racionales, en la naturaleza y en el espíritu. La vitalidad atraviesa los elementos y fluye en sus articulaciones. En los distintos casos la libertad se armoniza con la limitación, y la parte se define desde la unidad de pertenencia. No se escinde, no se absolutiza, sino que se desprende manteniendo el vínculo, y realiza su autodeterminación desde la totalidad. Se trata, entonces, de una libertad relativa o relacional.
- 38 Lo mismo sucede en la trabazón recíproca que Fichte teje en GNR, partiendo de lo conceptual para problematizar la aplicación del derecho. En este plano resulta evidente la imposibilidad de construir un ser-común desde la sumatoria de piezas fragmentarias y dispersas, así como es insoslayable el conflicto reducido a la contienda horizontal entre particulares. Pero aquí las partes no replican las jerarquías naturales de los clásicos, sino que se erigen en estrictas condiciones de igualdad, porque se constituyen *entre* sí, porque su propia libertad se realiza *con* y *mediante* el otro, o porque la particularidad sólo se comprende como tal *bajo* un marco universal-inmanente. Por tanto, la unidad tiene que primar, no de modo extrínseco, sino en cuanto fuerza interna que posibilita y posiciona a cada uno de los elementos que la conforman. Tampoco ha de aparecer como una expresión de deseos, una utopía o eticidad reconciliadora, sino como una institución efectiva, concreta, capaz de sostener y garantizar el organicismo comunitario. De ahí que el Estado, aunque en una primera instancia parezca centrarse en funciones

meramente coactivas y de resguardo de la seguridad, en una profundización ulterior exhibe funciones sociales de sostenimiento, de organización económica o de fomento de la cultura y la educación.

- 39 Si el organicismo social de Fichte se corresponde con el producto natural organizado, cada ciudadano es y se explica por otro ciudadano y en relación con la totalidad. Ésta no remite a un fin externo, sino a un fin interno, a la fuerza propia para producirse y conservarse, para vitalizar a sus miembros y para de ese modo vitalizarse a sí misma a través de ellos. En caso contrario, no se realizaría un Estado racional, sino despótico. Y así como el cuerpo propio preserva un espacio de libertad pero con ciertas limitaciones, del mismo modo en el cuerpo social cada miembro posee un ámbito de libertad delimitado, y en la conjugación entre libertad y limitación se asienta la justicia. La organización comunitaria se asimila notablemente a la organización natural; sin embargo, Fichte deja abierto un campo de indeterminabilidad para el autohacerse del hombre, una transformación que sólo se logra con el otro. Al fin y al cabo, Fichte propone cristalizar el enlace social en una institución, el Estado, sin el cual la eticidad jamás iniciaría su camino, y que sólo se podría suprimir si el hombre dejase de ser hombre.

Bibliografía

- 40 HÖLDERLIN F., ([1796] 1914), *Hyperion, oder der Eremit in Griechenland*, en *Sämtliche Werke und Briefe*, Hrsg. F. Zinkernagel, T. II, Leipzig: Insel.
- 41 -----, ([1798/1800] 1922), “Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza”, en *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, Hrsg. N. Hellingrath u.a., T. III, Berlín: Propyläen-Verlag.
- 42 -----, ([1800] 1991), “Der Archipelagus”, en *Poemas*, introd. y trad. J. M. Valverde, Barcelona: Icaria.
- 43 JACOBI, F. H. ([1785] 2013), *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn*, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección, trad. y notas M. J. Solé, Bernal: Universidad de Quilmes / Prometeo.
- 44 NOVALIS ([1795], 1837), *Hymnen an die Nacht*, en *Novalis Schriften*, Hrsg. L. Tieck y F. Schlegel, T. II, Berlín: Reimer.
- 45 ----- ([1796 s.] 2006), *Gérmenes o fragmentos*, trad. J. Gebser, Sevilla: Renacimiento.
- 46 ----- ([1799, publicado en 1826] 2007), *La cristiandad o Europa*, en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, introd., trad. y notas R. Caner-Liese, Madrid: Akal.
- 47 SCHELLING, F. ([1794] 1997), *Vom Ich als Princip der Philosophie*, en *Sämtliche Werke* (= SSW), Serie I, tomo 1, 149-244; Berlín: Total Verlag.

- 48 ----- ([1796-7; 1809] 1997), *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, en *Sämtliche Werke* (= SSW), Serie I, tomo 1, 343-473; Berlín: Total Verlag.
- 49 ----- ([1797; 1803] 1997), *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, en *Sämtliche Werke* (= SSW), Serie I, tomo 2, 1-343; Berlín: Total Verlag.
- 50 ----- ([1800] 1988), *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales – V. López Domínguez, Barcelona: Anthropos.
- 51 SCHLEGEL, Fr. ([1799] 1987), *Lucinde*, trad. B. Raposo, Valencia: Natán.
- 52 SCHLEGEL, Fr., ([1798] 1983), “Fragmentos del Ateneo”, en *Obras Selectas*, T. I, ed. H. Juretschke y trad. M. Vega Cernuda, Madrid: Fundación Universitaria Española.
-

NOTAS

1. Jacobi 1785: 120-122, 134-136, 139-141. Las referencias completas se consignan en bibliografía. Optamos por indicar el año de la edición original.
2. Jacobi 1785: 199.
3. Jacobi 1785: 225.
4. Hölderlin 1798: 231-235.
5. Hölderlin 1796: 18-19.
6. Hölderlin 1796: 14-15.
7. “Nuestra generación deambula en la noche y vive sin dioses –poetiza Hölderlin–, forjándose únicamente en sus propios impulsos y escuchándose sólo a sí misma en el ruidoso taller. Pero los nacidos de la divinidad viven en lo profundo de la tierra, y en la primavera que siempre florece, aunque nadie le cante a esta fuerza vivificadora, “el alma del pueblo se reúne silenciosa en la canción más libre”; Hölderlin 1800: 102-104. En la misma sintonía describe a Alemania como una sociedad burguesa donde los hombres desgarrados (que se dedican a un oficio exclusivamente, pero no son íntegros), oprimidos y sin espíritu, lo rebajan todo a la necesidad y al propio beneficio. En un pueblo sin poesía ni poetas no brota lo divino, aumenta la servidumbre, y los dioses huyen. Hölderlin 1796: 200-205. Además, cuando Hiperión se anima con Alabanda en la conquista del espíritu griego, afirma: “nadie debe reconocer nuestro futuro pueblo únicamente por sus banderas; todo se tiene que rejuvenecer, todo tiene que ser distinto desde abajo [...]; nada, ni lo más cotidiano, tampoco lo más pequeño, [será] sin espíritu y sin dioses”, 1796: 146.
8. Hölderlin 1796: 13.

9. Hölderlin 1796: 14. Más abajo, en el Libro II, 71, “uno y todo” es la Belleza. Además, el anhelo de infinitud que caracteriza al hombre es irregular, como el fuego, y si pierde la fe en todo lo grande, no hay médico ni sacerdote que pueda curar la enfermedad de la época, que consiste en entregarse a lo existente sin sentir vacío ni incomodarse, sino reflejando las cosas sin belleza, 1796: 56-58.

10. Hölderlin 1796: 22.

11. En diálogo con Diotima, Hiperión señala los hijos de la Belleza, en primer lugar el arte, en segundo la religión, y agrega: “El sabio ama la infinitud, la omnicomprensión de la belleza por sí misma; el pueblo ama sus hijos, los dioses, que se le manifiestan en múltiples figuras. También así era en los atenienses. Y sin tal amor a la belleza, sin tal religión, todo Estado es un esqueleto vacío, sin vida ni espíritu”, Hölderlin 1796: 106. En otro pasaje insiste en la crítica al Estado como poder de coacción que no logra afectar (ni conviene que lo haga) la moral y las costumbres, porque el Estado no es más que “la áspera corteza del núcleo de la vida”, es un muro que rodea el jardín, pero que no sirve de nada si el suelo está seco, pues para eso se requiere que la lluvia del cielo restituya la “primavera de los pueblos”, 1796: 43.

12. Hölderlin 1796: 209.

13. Novalis 1795: 10: “Los dioses huyeron con su séquito. Solitaria y sin vida quedó la naturaleza. Con cadena de hierro enlazó el áspero número y la medida estricta”.

14. Novalis 1799: 246 s.

15. En el momento de la creación, en la Tierra infinita moraban los dioses, con felicidad y embriaguez, con la Luz engendrando vida. Pero esta edad infantil del género humano se interrumpió con el Mal, la muerte, y entonces: “La ola del gozo se despedazó / contra la roca de un tedio infinito”. Novalis 1795: 10. En otros pasajes también afirma: “Nada más accesible al espíritu que lo infinito” (1796 s.: 23); “La ocupación del hombre es el ensanchamiento de su existencia hacia lo infinito” (1796 s.: 27).

16. Novalis 1796 s.: 29.

17. Schlegel 1798: 130.

18. Schlegel 1798: 130-131.

19. Schlegel 1799: 24. “Destruir y crear, uno y todo; y así que el espíritu eterno flote eternamente sobre la eterna corriente universal del tiempo y de la vida y perciba cada ola más osada antes de que se diluya [...]. Ha llegado la hora, la esencia interior de la divinidad puede ser revelada y presentada [...]. Conságrate a ti mismo y anuncia que sólo la Naturaleza es venerable”.

20. Schlegel 1799: 9-11, la cita en 11. Véase también 71 y 88. Dice Hölderlin: “No tengo nada de lo que pueda decir que sea propiamente mío”, 1796: 12.

21. Schlegel 1799: 25, 33-34. Véase también 93.

22. Schlegel 1799: 12.

23. “Ambos somos uno, y sólo así se convierte el ser humano en ser humano y en él mismo por completo, aun cuando se vea y se represente poéticamente también como centro del todo y espíritu del mundo. Pero ¿por qué «representa poéticamente», ya que encontramos en nosotros el germen de todo y sin embargo seguimos siendo

eternamente sólo una pieza de nosotros mismos?”. Schlegel 1799: 95. El pasaje armoniza con la caracterización de la poesía romántica. “Forma, inventa, transforma y mantén el mundo y sus eternas figuras en un continuo cambio de eternas separaciones y enlaces. Oculta y ata el espíritu en la letra. La letra auténtica es todopoderosa y es la varita mágica universal. Con ella, la irresistible arbitrariedad de la gran hechicera Fantasía toca el sublime caos de la Naturaleza plena y llama a la luz a la palabra infinita, que es un espejo y fiel imagen del espíritu divino, a la que los mortales llaman Universo”. 1799: 25.

24. “En el Yo ha encontrado la filosofía su *en kai pan*”, dice Schelling en *Vom Ich* § 12, SSW I/1 192. Utilizamos la abreviatura SSW para las obras completas de Schelling. En § 9 nota, SSW I/1 185, y tras referir a Jacobi, Schelling relaciona el “uno y todo” directamente con Spinoza.

25. SSW I/1 215 n.

26. SSW I/1 386.

27. SSW I/1 387: “Cada organización es un *mundo reunido* [...]. Es un arquetipo *eterno* que se expresa en cada planta; entonces, en cuanto regresamos, encontramos que la organización surge sólo de sí misma y a sí misma vuelve”.

28. Schelling 1800: 291.

29. Schelling 1800: 292. Ya en los *Abhandlungen* Schelling establece el correlato entre Naturaleza y Espíritu (SSW I/1 373-374), y afirma: “el mundo [objetivo] mismo consiste en esta expansión y contracción del Espíritu”, SSW I/1 396, para luego referir en nota a la expansión/contracción que Jacobi (1785: 142) pone en boca Lessing refiriéndose a Leibniz.

30. SSW I/2 40-41.

31. SSW I/1 457-458.

32. UBWL § 1, GA I/2 114. Citamos la obra de Fichte con las abreviaturas propias de esta revista.

33. UBWL § 4, GA I/2, 131 nota. Del tema del organicismo en UBWL nos ocupamos en “La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en prensa.

34. WLnm-H § 16 II, GA IV/2 207.

35. WLnm-H § 16 II, GA IV/2 211-213 s., 224-225.

36. WLnm-H § 16 II, GA IV/2 226.

37. WLnm-H § 10, GA IV/2 111.

38. WLnm-H § 13, GA IV/2 155-156.

39. WLnm-H § 12, GA IV/2 141. “Lo primero y supremo que encuentro soy yo ; pero no me puedo encontrar sin encontrar también otros seres racionales. ‘Yo soy INDIVIDUO ’ no tiene sentido si no se piensa también a otro [individuo]”, 143.

40. WLnm-H § 12, GA IV/2 145.

41. WLnm-H § 15, GA IV/2 177.

42. WLnm-H § 18, GA IV/2 257.

43. WLnm-H § 18, GA IV/2 258.

44. WlNm-H § 18, GA IV/2 259.
45. GNR Ein. I, GA I/3, 313.
46. GNR § 4 Cor. [I], GA I/3, 354.
47. GNR § 4 Cor. [I], GA I/3, 354; Cor. [II], 358.
48. GNR Ein. II, GA I/3, 319; § 3 III-IV, 342-344; § 3 Cor., 347-348; § 4, 351.
49. GNR § 6 VII, GA I/3, 375.
50. GNR § 6 VII e, GA I/3, 378.
51. GNR § 6 VII f, GA I/3, 379.
52. GNR § 6 Cor., GA I/3, 381 (167-168): “Cualquier animal se mueve a las pocas horas de su nacimiento. [...El hombre] necesita la libre ayuda de los hombres, y sin ella moriría poco después de nacer. Apenas ha abandonado el cuerpo de la madre, la naturaleza retira su mano de él y, por así decirlo, lo arroja afuera”.
53. GNR § 7 IV, GA I/3, 387.
54. GNR § 8 V, GA I/3, 399: *Übermacht*, *Obergewalt*. La imposibilidad de resolver el conflicto jurídico sin un poder soberano atraviesa el desarrollo del derecho originario y del derecho de coacción: § 12 IV-VI, GA I/3, 415-417; § 13, 424-425.
55. GNR § 8 V, GA I/3, 400 nota.
56. GNR § 8 V, GA I/3, 401-402.
57. Para Fichte no hay relación jurídica alguna fuera del Estado: GNR § 8 III, GA I/3, 395; § 15, 432. La crítica a la filosofía jurídico-formal: Ein. II, 319 s. De este tema y de otros relacionados nos hemos ocupado en un artículo de 2010, en esta misma revista.
58. GNR § 17 IV, GA I/4, 13-14. En este pasaje Fichte sitúa al Estado en una posición relativa: por un lado, unifica a los particulares en una totalidad; por otro, esta totalidad forma parte de la razón-una de la humanidad y, por ende, la eticidad completaría la tarea de unificación y conduciría a la supresión del Estado, tal como suelen subrayar incansablemente los intérpretes de Fichte. Este aspecto amerita una discusión que excede los límites del presente trabajo, es decir, una profundización sobre el significado de la supresión; de todos modos, poco más abajo (§ 17 Cor. GA I/4, 18) abandona esta perspectiva.
59. GNR § 17 Cor., GA I/4, 19.
60. GNR § 17 Cor., GA I/4, 19-20. Véase también: EVBG GA I/3 49, DS 102-103. GHS FSW III 399, ECC 16.
-

RESÚMENES

Organicism shows the connection between the parts and in relation to a whole. In this article I propose an organicist reading of Fichte’s *Grundlage des Naturrechts* (GNR). I will firstly analyse the romantic vision of “one and all”, i.e., the way of articulating unity

and fragmentation according to Hölderlin, Novalis and F. Schlegel (1). After having considered the romantic artistic and religious solution to the modern crisis, I will explore the case of Schelling's identification of *unity* and *Self* and his idea of organization of the elements according to natural and spiritual correlation (2). I will then argue that Schelling's philosophical solution leads to Fichte. Fichte's organicism refers not only to knowledge, but it also encompasses body, nature and community. Fichte distinctly states that a part can only exist in relation to other parts and to the whole, and that all is to be defined from a first (sovereign) principle (3). I will show that the organicism in the GNR allows to conceive the subjects in a reciprocal relationship, the particular willing as contained in one general will, and the State as an organized natural product (point 4).

ÍNDICE

Keywords: romanticism, organicism, general will

AUTOR

MARIANO GAUDIO

Universidad de Buenos Aires

Filosofía trascendental e idealismo en Fichte

Tom Rockmore

Traducción : Catalina Büchner

NOTA DEL EDITOR

Traducción del inglés de Catalina Büchner. Revisión de Vicente Serrano Marín. Cuando no se indique lo contrario las citas de T. R. han sido traducidas por C.B.

- 1 Fichte es descrito a menudo, después del Kant, como un idealista trascendental. Sin embargo, el significado de lo que se deba entender por esto sigue siendo un misterio. Kant sugiere que no interpretamos la filosofía en términos de pasajes descontextualizados, sino a través de la idea de un todo. Pero van ya más de dos siglos de falta de acuerdo acerca de lo que esto significa para Kant y tampoco está claro si existe un mayor consenso en relación a Fichte. Simplemente no sabemos qué significa “idealismo trascendental”, ya que no compartimos siquiera lo que entendemos por filosofía “trascendental” ni por “idealismo”.
- 2 El objetivo de este artículo es contribuir a la comprensión de la filosofía trascendental de Fichte y para ello me centraré en dos aspectos relacionados entre sí. Ni Fichte ni ningún otro filósofo es un filósofo trascendental en el completo sentido del término. Esto significa que la idea de una filosofía trascendental debería ser entendida como reguladora, pero no como constitutiva, ya que no ha sido y probablemente no será nunca completamente comprendida. Es más, creo que Fichte debería ser leído como alguien que presenta un replanteamiento radical de la filosofía crítica. Pero la filosofía crítica termina en una paradoja aparente entre dos formas de explicación cognitiva, la que se daría a partir de la diferencia entre dos explicaciones del conocimiento, diferencia que quedó en parte encubierta por la descripción que Hegel hace de Kant y Fichte como idealistas subjetivos. Me

refiero, por un lado, a la explicación kantiana, que descansa en la interacción de sujeto y objeto, y por otro, a la fichteana, que descansa sólo en el sujeto.

1. Hacia una interpretación de la posición de Fichte

- 3 Ciertamente Fichte es un filósofo difícil de comprender. Esa dificultad se debe en parte a las características de sus textos y a su estilo complejo, pero también a la falta de entendimiento, tras de más de dos siglos de esfuerzo para alcanzar un consenso, acerca de la descripción general del idealismo y, por consiguiente, del idealismo alemán en su conjunto. Por ello mismo, existe incluso cierta confusión en el debate acerca de si es o no un idealista, (Philonenko), un romántico (Frank y Beiser) o posiblemente algo más.
- 4 En general, estos factores afectan la interpretación de todos los idealistas alemanes notables, incluidos Kant, Fichte, Schelling, Hegel y, si fuera un idealista, también Marx. El alcance del punto de vista de Fichte queda, además, enmascarado por tres factores específicos, estrechamente relacionados con ese punto de vista: primero, tenemos su consistente y a la vez confusa afirmación de que es un ferviente kantiano; segundo, existe una falta de consenso, incluso en relación a verdades básicas de la posición de Kant; y tercero, la evolución del propio Fichte. La afirmación de Fichte de ser un kantiano leal resulta una pista extremadamente importante en relación a lo que él pretende hacer en sus propios escritos. Esta afirmación se ha entendido a menudo literalmente, lo cual tiene dos consecuencias. Por una parte, oculta un logro considerable de Fichte, que no debería ser disminuido por el hecho de que se proclame discípulo de otro pensador o porque trabaje en un espacio de problemas abierto por Kant. Es obvio que Fichte pertenece a un pequeño grupo de pensadores singularmente importantes. Por un lado, la afirmación de ser un kantiano ferviente se podría refutar fácilmente al resaltar algunas diferencias básicas entre las visiones de Kant y Fichte. Sin embargo, puede ser entendida probablemente en su sentido más cabal si señalamos la importante influencia de Kant sobre el propio esfuerzo de Fichte para pensar a través de temas kantianos, y de la utilización del lenguaje y las distinciones kantianas al repensar de manera radical un modo de entendimiento de la filosofía crítica.
- 5 El segundo factor es el enigma profundo de cómo hay que entender la filosofía crítica, lo que, a su vez, determina nuestra comprensión de la filosofía trascendental de Fichte. Debido a que Fichte relaciona su posición con Kant, una adecuada comprensión de la filosofía crítica es precondition para entender la filosofía trascendental de Fichte. Y sería insuficiente a este

respecto decir que, a pesar de la intensidad del debate en torno a Kant, no parecemos estar hoy más cerca de un consenso acerca del mismo que en el tiempo del idealismo alemán post-kantiano. Si hay hoy un amplio rechazo al idealismo post-kantiano es sobre todo porque hay un rechazo general del idealismo en todas sus formas. Volveré a este punto más adelante, pero es posible, de hecho probable, que Fichte, Schelling y Hegel, especialmente Fichte y Hegel, hayan sido mejores lectores de la filosofía crítica que nuestros contemporáneos. Kant, que se consideró malinterpretado, sugirió que tendemos a evitar enfoques selectivos a favor de la idea del todo; pero está claro que no existe en la actualidad ni ha existido nunca un acuerdo acerca de la filosofía crítica como totalidad.

- 6 El último factor al que hemos hecho referencia es la evolución de la posición de Fichte y la naturaleza de dicha evolución, encubierta por su hábito obsesivo de utilizar el mismo término *Wissenschaftslehren* el título de las, al menos, 16 versiones de la misma. Este término, que evidencia la loable preocupación pedagógica de Fichte, nos sugiere la continuidad fundamental de su posición filosófica, pero también nos distrae de otras diferencias importantes. Creo que, como en el caso de cualquier otro pensador, existe una considerable continuidad en la evolución de Fichte, pero a la vez presenta diferencias muy importantes. De hecho, estas diferencias son tan relevantes que el no considerarlas socava nuestra comprensión de su obra. Fichte, que sigue a Kant en este sentido, se preocupa del conocimiento, pero, como ocurre en Kant, su comprensión del conocimiento determina a su vez una particular y original concepción acerca del sujeto. Su visión del sujeto y, por lo tanto, del conocimiento se modifica, sin embargo, como resultado de la llamada *Atheismusstreit*. Fichte, para quien que el tipo de filosofía que se tiene depende del tipo de persona que se es, se vio forzado por las circunstancias a ajustar sus teorías para superar, o al menos reducir, algunas dificultades inmediatas que siguieron a esa controversia. Uno de esos ajustes, por ejemplo, fue hacer depender de Dios al sujeto, lo que afectó inmediatamente la que fue, sin duda, la idea central de la *Wissenschaftslehre* de Jena: la afirmación de que el sujeto depende solo de sí mismo. Al discutir la posición de Fichte, me concentraré principalmente en su período temprano de Jena, tanto porque es el período de su obra que más influyó en sus escritos posteriores, como porque creo que su filosofía fue profundamente alterada y debilitó su postura a partir de la famosa *Atheismusstreit*.

2. Constructivismo kantiano

- 7 El espíritu de la filosofía crítica descansa sobre una idea central, la de una revolución copernicana en filosofía y, por consiguiente, depende de un

enfoque constructivista del conocimiento. Este espíritu ha sido en gran medida malinterpretado en el debate general sobre el kantismo, pero fue muy bien entendido en cambio en el idealismo alemán post-kantiano. También el idealismo es en general interpretado de forma muy pobre, muy difamado y habitualmente condenado, pero raramente estudiado en detalle. El término “idealista” parece haber sido inventado por G. W. Leibniz, quien, en respuesta a Pierre Bayle, lo contrapone al sistema de “aquellos que, como Epicuro y Hobbes, creen que el alma es material”. Leibniz añade, desde su punto de vista, “sea lo que haya de correcto en las hipótesis de Epicuro y Platón, de los grandes materialistas y los grandes idealistas, se puede encontrar aquí sintetizado”¹. Después, se han considerado a menudo como incompatibles el idealismo y el materialismo. Tanto el marxismo como la filosofía analítica anglo-americana surgen en parte de esa reacción contra el idealismo. Cuando a comienzos del siglo XX la filosofía anglo-americana emergía en Inglaterra, la crítica de Moore hacia el idealismo, en sus múltiples formas, condujo a una especie de prohibición analítica sobre el idealismo, la cual nunca ha sido abolida del todo. Más tarde, Strawson puso en circulación una influyente lectura de un Kant sin idealismo, cuya filosofía sería una forma de realismo empírico, anticipando el nacimiento de la filosofía analítica. Este realismo empírico fue considerado por algunos como una teoría de la referencia semántica.

- 8 Puesto que Fichte afirma ser a la vez filósofo trascendental y kantiano, es necesario entender su posición a través de la lectura que hace de la filosofía crítica. Pero no hay una única manera de leer la filosofía crítica. Kant apela a la diferencia entre el espíritu y el sentido literal al sugerir que interpretemos la filosofía crítica en términos de la idea del todo. Pero no existe ni ha existido nunca un acuerdo acerca de la filosofía crítica en su totalidad. Tanto en nuestros días como en tiempos de Fichte la filosofía crítica ha sido leída desde los más variados puntos de vista, y la lectura de Fichte, aunque influyente, es solo una entre muchas posibilidades. Por lo tanto, es útil distinguir entre la filosofía crítica y la lectura y el replanteamiento que Fichte hace de ella. Seguiré a Fichte y a Kant al interpretar ambas posiciones en términos de la famosa revolución copernicana. Explicar lo que cada principiante sabe o debería saber podría parecer una pérdida de tiempo, sin embargo parece necesario por la simple razón de que algunos estudiosos serios de Kant continúan negando la existencia de la revolución copernicana en la filosofía crítica o, incluso, que la filosofía crítica sea en cierto modo influenciada por Copérnico. Por el contrario, yo pienso que la revolución copernicana, término que Reinhold y Schelling utilizaban para referirse a la filosofía crítica en tiempos de Kant, es central para Kant y Fichte.

- 9 Kant, que utiliza un lenguaje representacionalista y, a veces, es entendido como un representacionalista, es de hecho un pensador profundamente antirrepresentacionalista. En esto sigue a Platón, cuyo antirepresentacionalismo está a la base de su famosa crítica de artistas y de las actividades artísticas de todo tipo. Aunque los pensadores no siempre han sido los mejores guías de su propio pensamiento, creo que en este caso no podemos hacer nada mejor que seguir a Kant para interpretar la filosofía crítica. Y a este respecto Kant nos proporciona una pista importante acerca de su postura al decirnos que él entiende a Platón mejor de lo que Platón se entendió a sí mismo.
- 10 En efecto, el acercamiento de Kant al conocimiento puede ser comprendido desde el platonismo. La teoría de las formas sugiere que podemos entender el origen de los objetos a través de su relación con las formas, las cuales no pueden ser representadas ni conocidas más que directamente a través de la intuición cognitiva. Platón rechaza la imitación (mímesis) y cualquier forma de representación y, por lo tanto, cualquier acercamiento de tipo representativo al conocimiento. Pero sí cree que existe una intuición directa, es decir, un conocimiento de la realidad. Kant, que concuerda con Platón al rechazar la representación, difiere de él al no aceptar la intuición intelectual y, con ello, cualquier conocimiento de la realidad en sí. En lugar de esto, fundamenta el conocimiento de las apariencias en la complicada afirmación de que solo podemos conocer lo que construimos.
- 11 Platón niega que la representación sea un medio mejor que la intuición para conocer la realidad. Kant niega la representación al igual que intuición y, en la medida en que niega ambas, niega cualquier conocimiento de la realidad para admitir en su lugar únicamente un conocimiento completamente limitado a las apariencias. Su postura se centró en la llamada revolución copernicana, un término que jamás utiliza para identificar su posición, pero que es empleado, como he señalado más arriba, por Reinhold, Schelling y otros para referirse a la filosofía crítica mientras él vivía. Baste decir que la revolución copernicana de Kant puede ser identificada, en cualquiera de sus afirmaciones, donde una condición necesaria del conocimiento es que el sujeto debe construir, producir o de alguna manera hacer el objeto cognitivo.
- 12 Fichte entiende a Kant en términos de esa revolución copernicana, que es una teoría constructivista del conocimiento. El constructivismo, a su vez, es una teoría con raíces en las matemáticas antiguas que entra en el debate filosófico moderno a través de Hobbes y Vico y que constituye un enfoque de enorme interés, siempre y cuando se asuma que no es posible representar el objeto cognitivo. Kant descubre el constructivismo a partir del esfuerzo que viene realizando por formular un enfoque aceptable acerca del conocimiento, tal

como lo esboza ya en su famosa carta a Markus Herz, al comienzo del llamado periodo crítico. El constructivismo kantiano está basado en una compleja interacción entre sujeto y objeto, o en la relación entre la realidad independiente de la mente, a la que llama la cosa en sí o noumeno, y el sujeto trascendental de la apercepción o, es decir, el sujeto original de la apercepción.

- 13 La revolución copernicana de Kant se basa entonces en una inversión entre sujeto y objeto, entre el que conoce y lo que es conocido. Ofrece varias formulaciones de su principio en el prefacio B de la *Crítica de la Razón Pura*. En referencia a Galileo y a otros autores del siglo XVII, escribe: “comprendieron que la razón conoce sólo aquello que ella misma produce según su propio esquema”.² Y en la página siguiente, después de indicar que el supuesto de que el conocimiento debe ajustarse a los objetos no ha resultado fructífero, sugiere, como experimento metafísico, “que presupongamos que los objetos tienen que ajustarse a nuestro conocimiento”.³ Y reformula su afirmación al inicio del crucial §14⁴ en la transición a la deducción trascendental de las categorías. El común denominador a través de estos y otros pasajes es la perspectiva central de la filosofía crítica, la cual sostiene que nosotros conocemos solo lo que construimos en algún sentido.
- 14 La revolución copernicana es una forma de constructivismo. Y el constructivismo se vuelve pertinente precisamente como resultado del aparente fracaso del intuicionismo y del representacionalismo, los otros dos principales enfoques cognoscitivos. El constructivismo se remonta al inicio de la tradición filosófica y surge, como decíamos, de las matemáticas antiguas, en particular del enfoque geométrico de la construcción de objetos, con superficie rígida y compás. Kant parece tomar como modelo del conocimiento el propio de la construcción de figuras planas. La construcción de, por ejemplo, un triángulo isósceles, prueba la existencia de la clase de triángulos isósceles. En el debate moderno, Hobbes y Vico transformaron el constructivismo matemático en un punto de vista válido para el conocimiento en general. Como tal el constructivismo ofrece una clara alternativa, basada en la consideración de que los objetos cognitivos son creados, hechos, o contruidos, frente a la visión tradicional, basada en el supuesto de que el sujeto se corresponde con el objeto, que los objetos son encontrados, descubiertos o revelados.

3. Fichte y el espíritu y la letra de la filosofía crítica

- 15 Después de Kant, los idealistas alemanes se describieron sucesivamente a sí mismos como discípulos y seguidores de la posición de aquél, al que consideraban su maestro. Pero por ello mismo con frecuencia la filosofía de Fichte no ha sido entendida, precisamente porque su afirmación de ser un kantiano se ha interpretado como una fiel adhesión a la letra de la obra kantiana, lo que requiere una fidelidad impecable tanto al todo como a las partes. Lo cierto es que en la medida en que se dan profundas tensiones entre el espíritu y la letra en el interior de la filosofía crítica, los epígonos de Kant están obligados a elegir. En lo que a Fichte respecta, éste evita sabiamente la mera fidelidad a la letra de la filosofía crítica, esforzándose en ser leal a su espíritu. Esto explica su rechazo obvio y violento de ciertos aspectos claves de la posición de Kant, como, por ejemplo, de la cosa en sí, a la vez que proclama reiteradamente y de forma constante su ortodoxia kantiana.
- 16 Pero la posición de Fichte puede ser entendida no sólo como un esfuerzo dirigido a llamar la atención hacia la concepción de Kant, sino también como un intento de reformular en un lenguaje diferente una visión que ha sido mal comprendida tanto en su época como en la nuestra. Este esfuerzo no tiene por qué ser polémico en sí mismo, pero lo es especialmente en la interpretación y crítica que Fichte hace de la posición de Kant, pues Fichte lleva la filosofía crítica más allá del punto en el que Kant la dejó, lo que la hace claramente discutible. Y es al interpretar la posición de Kant cuando Fichte insinúa la naturaleza de la suya propia. En ese sentido el supuesto kantismo ortodoxo de Fichte es menos un esfuerzo por llamar la atención hacia la filosofía crítica, aunque también sea eso, que un muy original esfuerzo dirigido a ofrecer una nueva formulación de la filosofía crítica y esclarecer o resolver algunas de las profundas dificultades de la filosofía de Kant. Al hacer todo eso, mediante una reformulación de esas dificultades, acaba por completar la revolución copernicana de Kant.
- 17 Pero paradójicamente es la propia filosofía crítica la que permite tal aproximación a la posición kantiana. Kant indica que todo en la teoría puede ser revisado y que un pensador original trabaja a menudo con una idea que sabe cómo utilizar pero que, igualmente, puede no entender a cabalidad. Esta visión es paradójica ya que sugiere de forma simultánea que una posición puede estar completamente desarrollada y que a la vez debe ser perfeccionada. De esta visión paradójica se siguen además otros dos aspectos. Primero, indica que aquellos que responden a un pensador original

pueden superar la posición del último al refinar su premisa central. Ahora bien, muchas teorías son formuladas para responder a dificultades y problemas aún no resueltos, lo que implica que un pensador posterior pueda ser capaz de llevar la idea central de una teoría más lejos que el creador original de la misma, pues, a pesar de la pretensión de Kant, la filosofía no llegó a su punto culminante ni a su final en la filosofía crítica.

- 18 Aunque a veces Fichte da a entender que solo pretende reformular la filosofía kantiana en otros términos, para hacerla más comprensible, en realidad la somete a una crítica al rechazar aquellas doctrinas de la misma que son inconsistentes con el sentido de lo que venimos llamando giro copernicano. Incluso desvela esa intención al presentar la filosofía crítica con independencia de su autor. Así, a mediados de la década de los 90 del siglo XVIII, en un contexto filosófico extensamente dominado por Kant, Fichte escribe que su propio objetivo es la “extirpación total [de los conceptos filosóficos de la época se los llame kantianos o antikantianos] y la conversión completa del modo de pensar sobre estos aspectos de la reflexión, [...] de modo que el objeto sea puesto y determinado por la facultad cognitiva y no la facultad cognitiva por el objeto”⁵ Esta afirmación puede ser leída como una clara voluntad de identificar la posición de Kant a través del giro copernicano y a la vez de establecer los límites de su propia posición como una reformulación independiente en el marco de la filosofía crítica, una reformulación, que si bien no es fiel a su letra, pretende al menos ser fiel a su espíritu.

4. Criticismo fichteano frente a constructivismo kantiano

- 19 Kant distingue en el proceso cognoscitivo tres elementos explicativos: el sujeto cognoscitivo, una realidad incognoscible y el objeto del conocimiento. En la filosofía crítica el sujeto no ocupa más que un lugar epistemológico con arreglo al cual le corresponde un rol específico en la teoría cognitiva. La realidad es la causa o la fuente de la sensación, la cual es su pre-consciencia y, por lo tanto, como tal incognoscible. De acuerdo con el giro copernicano, el sujeto cognitivo construye el objeto cognoscible como una condición del conocimiento, condición que es necesaria pero no suficiente. Si esto es correcto, entonces podemos reconstruir y resumir la filosofía crítica a partir de Kant en un esquema como el siguiente: el sujeto cognitivo es afectado por la realidad incognoscible en la forma de la sensación, la cual, a su vez, lleva consigo un conjunto invariable y completo de categorías para la construcción de los objetos de la experiencia y del conocimiento.

- 20 El defecto del enfoque cognitivo de Kant reside en una tensión no resuelta entre el pensamiento y el ser, o entre idealismo y realismo. Esta tensión, que no puede solucionarse en la filosofía crítica, puede tal vez ser mejor reconocida si se la pone en relación con el realismo parmenideo. Kant describe su posición como idealismo trascendental y como realismo empírico y ambas formas de conocimiento apuntan a un conocimiento objetivo de lo real. Existen muchas formas diferentes de realismo: realismo metafísico, realismo artístico, realismo social, realismo empírico y así sucesivamente. El realismo de Parménides, del que se hace eco toda la tradición posterior, con frecuencia ha tomado la apariencia de un dualismo entre una forma metafísica y otra empírica, más precisamente entre un mundo externo independiente de la mente, en sentido amplio también llamado realidad, y un mundo empírico. El realismo metafísico es el término contemporáneo para referirse a las pretensiones de conocer el mundo independiente de la mente tal como éste es.
- 21 En el despertar de la tradición occidental, Parménides sugiere que el conocimiento requiere identidad entre pensamiento y ser. Expresado de forma más precisa, estaríamos ante una identidad que está a medio camino entre una identidad cognitiva y una no-identidad ontológica. La respuesta a la afirmación de identidad parmenídea toma dos formas principales: una afirmación de conocer la realidad como es, en la cual sabemos que es independiente de nosotros, o una afirmación de conocer solo lo que construimos en algún sentido. La primera afirmación, que es tradicional, es afirmada a menudo, pero nunca se ha propuesto un argumento para justificar tal afirmación de conocer el mundo. El enfoque constructivista alternativo ofrece una interpretación diferente de la identidad parmenídea.
- 22 Mediante el giro copernicano, Kant responde al criterio parmenídeo de que conocer es conocer la realidad del mundo independiente de la mente y propone un enfoque basado en el sujeto cognitivo y en el mundo independiente de la mente. El enfoque kantiano, que combina aspectos constructivistas y empiristas, se asemeja en este último respecto a la teoría de la percepción causal moderna. Kant confía en la causalidad del mundo respecto al sujeto cognitivo y en la causalidad del mismo sujeto respecto de la construcción del objeto cognitivo.
- 23 La confianza de Kant en una teoría causal de la percepción implica tres supuestos cruciales pero indemostrables, relativos respectivamente al conocimiento de la realidad, al conocimiento de las apariencias y a la relación entre fenómeno y realidad. Respecto de lo primero, la idea central es que no podemos conocer la realidad, pero podemos construirla y, en esa medida, podemos conocer la apariencia. Kant, que afirma que no podemos conocer la

realidad, afirma entonces a la vez poder conocer la existencia de la realidad. La incapacidad para conocer la realidad es el resultado de la aceptación del rechazo platónico a la inducción, central para el empirismo moderno. En otras palabras, el empirismo moderno, que niega el rechazo platónico de la inducción de efecto a causa, es plausible, siempre y cuando, se pueda justificar la recuperación antiplatónica de una inferencia desde los contenidos de la mente al mundo. Pero todavía no está claro si se puede afirmar, de manera consistente, no conocer la realidad pero, al mismo tiempo, conocer que ésta existe.

- 24 En segundo lugar, Kant asume la realidad del mundo externo, lo que más tarde se convierte en el tema de la llamada refutación del idealismo. El argumento de Kant consiste en afirmar que los contenidos de la conciencia son el efecto del cual es causa el mundo externo y que, por lo tanto, la realidad existe. Pero de esto sigue que existe una relación causal realidad-apariencia si y solo si la realidad aparece, lo cual aún no ha sido demostrado. Y por último, en tercer lugar, Kant asume que al conocer los fenómenos también se conoce su apariencia. Por lo tanto, la realidad aparece. Pero, aunque confía en un análisis causal, que asume y no justifica, no muestra ni puede mostrar que la realidad aparece.

5. La filosofía trascendental de Fichte

- 25 La posición de Fichte es una forma más profunda de constructivismo que busca contribuir al esclarecimiento de la filosofía crítica, reformulándola en un lenguaje diferente, y que, a la vez, persigue resolver las otras dificultades restantes de la versión constructivista de Kant. El constructivismo, que involucra la construcción del objeto por parte del sujeto, gira en torno a la concepción del sujeto cognitivo. Kant dice explícitamente que la unidad trascendental de la apercepción es el todo de la lógica, del entendimiento y de la filosofía trascendental.
- 26 De acuerdo con la filosofía trascendental existen objetos de experiencia y conocimiento precisamente porque existe la sensación, y que ésta a su vez se da porque existe la realidad o, para ser más precisos, porque existe una realidad independiente de la mente, que afecta al sujeto cognitivo. En otras palabras, la posición de Kant descansa sobre la realidad independiente de la mente, o la cosa en sí o, de nuevo, sobre lo que hoy es más conocido como realismo metafísico. El enfoque kantiano es inaceptable para Fichte, que rechaza el realismo metafísico como concepto explicativo.
- 27 Por ello Fichte presenta una reformulación del constructivismo kantiano que es más consistente, al despojarla de su subordinación a una realidad

independiente de la mente, una reformulación que Fichte considera compatible, si no con la letra, sí al menos con el espíritu de la filosofía crítica. Al reaccionar de este modo frente a Kant define el quehacer filosófico como una explicación de la experiencia, más precisamente de los contenidos de la conciencia que van acompañados de un sentimiento de necesidad, y establece a la vez una clara distinción entre idealismo, en cuanto explicación a través del sujeto, y realismo, entendido como realismo causal. O para ser más precisos, una explicación a partir del efecto causado sobre el sujeto a partir de un objeto, o de una realidad, ya constituido independiente de la mente. A este respecto, formula dos objeciones dirigidas contra cualquier enfoque de explicación que dependa, parcial o totalmente, de una relación causal del conocimiento, es decir, dirigidas tanto contra la forma causal de empirismo como contra la explicación kantiana del conocimiento. En primer lugar, el realismo causal no explica lo que se supone debería explicar, pues no explica la conciencia. Y en segundo lugar, el realismo causal asume pero no prueba ni deduce o justifica la existencia del mundo externo independiente de la mente. De ello se desprende que la forma kantiana de constructivismo no explique el efecto causal de la realidad en el sujeto y, por lo tanto, falle a la hora de explicar el conocimiento.

- 28 La posición de Kant culmina en su compleja concepción del sujeto. Fichte responde a las dificultades en la filosofía crítica al formular una concepción diferente del sujeto. La subjetividad es un tema central en la tradición moderna, pues después de Montaigne y Descartes, el camino hacia la objetividad pasa necesariamente por la subjetividad. En la medida en que no es posible regresar hacia atrás e ir más allá del sujeto moderno, tampoco es posible formular una teoría del conocimiento al margen del sujeto. El problema es entonces cómo comprender la objetividad desde la perspectiva de la subjetividad. Kant y Fichte abordan esta cuestión de maneras diferentes.
- 29 Se afirma, en ocasiones, que Fichte invierte el enfoque kantiano. Kant parte del supuesto de que existe conocimiento y a desde ahí investiga sus condiciones de posibilidad. En la filosofía crítica el sujeto es el último elemento que aparece en la deducción trascendental. Fichte invierte, sin embargo, el postulado de Kant y comienza por la concepción del sujeto en lugar de terminar con ella. En la medida en que formula su explicación de una manera radicalmente diferente, las dificultades de Fichte son muy distintas a las de Kant. Este último establece una clara distinción entre el ser humano finito y el sujeto trascendental y de este modo evita el problema que Frege y Husserl describieron más tarde como psicologismo, algo así como la sustitución del argumento psicológico por el lógico. En la filosofía crítica, la distinción entre el ser humano finito y el sujeto trascendental crea la dificultad de cómo relacionarlos ¿Está Kant analizando las condiciones

generales del conocimiento? ¿O sólo del conocimiento humano finito? ¿Cómo se relacionan? Fichte, quien parte del ser humano finito, no distingue entre éste y el sujeto del conocimiento. La dificultad de Fichte no es la posibilidad y el modo de relacionar el ser humano finito y el sujeto del conocimiento, puesto que él no parte de esa distinción. Su dificultad consiste más bien en si puede justificar la objetividad del conocimiento, toda vez que él se basa exclusivamente en la subjetividad.

- 30 Esta concepción del sujeto de Fichte se entiende mejor si se la analiza sobre un doble trasfondo, el de la filosofía crítica, y el de la reacción de Reinhold, Schulze, Maimon, Kant, Schelling y otros contra Kant mismo. Reinhold fue muy importante en este contexto por su esfuerzo pionero en pretender presentar la filosofía crítica en una forma fundacionalista. Y precisamente porque Reinhold influyó en Fichte, a veces la obra de Fichte es descrita incorrectamente como un fundacionalismo cognitivo e, implícitamente, como un cartesianismo. Kant es cartesiano en algunos aspectos. El “yo pienso” (*ich denke*) de Kant es una traducción obvia del cogito cartesiano (*je pensé*) y se puede incluso defender también que esa visión del llamado “yo pienso” que debe acompañar todas las representaciones es también cartesiana. Pero Fichte no es un fundacionalista cognitivo, sino más bien un antifundacionalista cognitivo. Rechaza explícitamente el fundacionalismo al señalar que si un principio es un primer principio, no puede ser fundamentado ni definido, precisamente porque sitúa como primer principio una concepción del sujeto activo y nunca pasivo.
- 31 En el lugar de la teoría de Kant del sujeto como a la vez pasivo y activo, Fichte formula entonces una teoría del sujeto que es únicamente entendido como un sujeto activo y, por lo tanto, nunca como un sujeto pasivo. La existencia de la realidad es problemática para la filosofía crítica ya que desde una perspectiva constructivista se puede admitir solo lo que depende del sujeto. Pero esta dificultad está resuelta en la filosofía de Fichte, pues para él sujeto es fuente de realidad, la cual no es otra cosa que el sujeto en forma de externalidad, de alteridad. En otras palabras, para Fichte la ontología no es independiente del sujeto, sino dependiente de él.
- 32 En la *Reseña de Aenesidemus*, Fichte establece la base para una nueva ontología al afirmar que toda filosofía debe remontarse a un solo principio: el sujeto. Fichte observa que “[el conocimiento] más cierto e inmediato: ‘Yo soy’ sólo vale para el Yo [y] que todo No-Yo es sólo para el Yo”.⁶ Supropuesta con arreglo a la cual aquello que no es el sujeto es solo para y por el sujeto da lugar a una nueva comprensión de la objetividad, desde una perspectiva de la subjetividad. Mientras que Kant reconoce dos formas de objetividad: el objeto externo independiente de la mente, o realidad, y el objeto cognitivo de la experiencia y el conocimiento, dependiente de la mente, Fichte reconoce solo

una forma de objetividad: aquella que es experimentada en la práctica, pero es entendida teóricamente como resultado de la actividad del sujeto.

- 33 De acuerdo con Fichte, la tarea filosófica consiste en explicar la experiencia, a la que define como representaciones “acompañadas por el sentimiento de necesidad.”⁷ Cualquier explicación de la experiencia requiere tomar en consideración su base, que es un objeto al margen de la experiencia. El análisis regresivo de Kant, que comienza con el objeto cognitivo, se extiende desde una visión de este como condicionado hasta la condición del mismo y termina en el sujeto, que es el punto más alto de la filosofía trascendental. La explicación antagónica de Fichte de la experiencia comienza no desde el objeto, sino desde el sujeto, más precisamente desde el supuesto de que “el ser racional finito no tiene nada fuera de la experiencia”.⁸
- 34 Según Fichte, el fundamento de toda experiencia reside fuera de la experiencia. El término “fundamento,” que no se refiere al fundacionalismo epistemológico, puede ser interpretado de dos formas: bien como el objeto cognitivo que, en un marco causal, es la causa o fuente de la experiencia, o bien de nuevo como el sujeto que la experimenta. Para Fichte, un ser racional finito, o ser humano, nada puede conocer más allá de los límites de la experiencia. No podemos apuntar a conocer lo que se encuentra más allá de esos límites en la forma de un objeto⁹. Con esta simple afirmación, Fichte remueve la realidad, es decir, la cosa en sí kantiana, incluso como un posible objeto de investigación.
- 35 El alejamiento de la cosa en sí lleva aparejadas tres consecuencias para la concepción fichteana del conocimiento. Primero, siguiendo a Kant, abandona el realismo metafísico y lo reemplaza por el realismo empírico. El realismo metafísico, que se remonta al menos a Parménides, mantiene su popularidad. Pensadores sofisticados siguen creyendo que para conocer, debemos entender confiadamente el mundo independiente de la mente como éste es. Fichte simplemente descarta esto como algo que queda fuera de la tarea filosófica y Kant hizo lo mismo. Segundo, a pesar de mantener la terminología kantiana y a pesar de su atención hacia la “Deducción de la representación”, Fichte abandona la representación y, con ello, abandona cualquier forma de representacionalismo.¹⁰ Para Kant, “representación” y “apariencia” son sinónimos. Ahora todas las apariencias son fenómenos, pero solo algunos fenómenos son apariencias. Un fenómeno es una apariencia si y solo si existe algo que aparece. En ausencia de una realidad entendida dentro de un marco causal, no existen las apariencias y, por lo tanto, no existen las representaciones. Tercero, al descartar un objeto independiente de la mente como principio explicativo, el único principio que le queda a Fichte, so pena de caer en el escepticismo, es apelar al sujeto o, en su propia terminología, al Yo.

- 36 El resultado, como Fichte pone de relieve inmediatamente, es un enfoque cognitivo simplificado. Desde la perspectiva de Fichte, la dificultad para la cual Kant formula la deducción trascendental no ha sido superada, pues Kant no deduce las categorías. Si esto es correcto, entonces la deducción de la representación de Fichte pretende tomar el lugar del esfuerzo anterior pero infructuoso de Kant. De acuerdo con Fichte, Kant no prueba que las representaciones posean validez objetiva, por lo tanto fracasa en demostrar su teoría. La alternativa de Fichte a la deducción trascendental de Kant presupone al menos tres puntos. Nada existe que sea más alto que el sujeto o el Yo, que funciona como su concepto explicativo último.¹¹ Segundo, en la filosofía debemos comenzar por el sujeto, que no puede ser deducido¹². Puesto que su punto de partida es el sujeto, está en contra de cualquier intento de obtener el sujeto en el contexto de la deducción trascendental. Finalmente, la deducción toma la forma de una demostración directa, genética, enfocada en el Yo.¹³ En resumen, al abandonar la realidad como una presuposición, abandona el objetivo kantiano de analizar la relación de las ideas en la mente hacia el mundo a favor de la “deducción” del conocimiento exclusivamente desde el punto de vista del sujeto.
- 37 La deducción de Fichte, como la de Kant, se da en una forma compleja, *quasi* lógica. Sin necesidad de tener que describir la deducción de Fichte en detalle, basta con decir que, partiendo de la hipótesis de que el sujeto es activo, ese mismo sujeto permanece cuando todos los demás objetos han sido ya eliminados por el poder de abstracción, y que los objetos, o el No-Yo, son precisamente aquello a partir de lo que se puede hacer abstracción. Cada uno puede ser determinado por lo otro y a la inversa. La deducción considera al sujeto desde dos perspectivas; como teóricamente infinito pero determinado en la práctica y, con ello, finito y, en ambos casos, como relacionado recíprocamente solo consigo mismo. Para Fichte la filosofía teórica no puede ir más lejos. Resumiendo su deducción, Fichte concluye que sujeto y objeto se determinan mutuamente el uno al otro.

6. Fichte, filosofía trascendental e idealismo

- 38 Fichte emerge en el ámbito del kantismo como el primer gran pensador en reaccionar a Kant. En este artículo he examinado la filosofía trascendental de Fichte a la luz de sus lecturas, y de su reformulación de la filosofía crítica. A este respecto, he centrado la atención hacia dos puntos. Primero, he insistido en que la posición de Kant es la que activa la revolución copernicana. Esto es importante, puesto que la naturaleza y rol de la revolución copernicana, que yace en el centro de la filosofía crítica, aún es objeto de controversia. Segundo, he llamado la atención hacia el rol del sujeto para ambos, Kant y

Fichte. La versión de Kant del constructivismo transforma su visión del sujeto como pasivo y activo y, por lo tanto, como dependiente y no como independiente de la realidad. El rechazo de Fichte hacia la dependencia del objeto de la realidad lleva hacia su visión característica del sujeto como independiente de ella en un sentido, o como dependiente solo de sí mismo y, como resultado de ello, le lleva hacia una explicación del conocimiento única y exclusivamente a partir del sujeto.

- 39 Esta breve discusión no agota en ningún caso las dificultades relacionadas con ella. En un artículo breve como éste hay otros muchos temas implicados que no es posible analizar con el detalle que merecen. Pero me gustaría concluir llamando la atención sobre la paradoja que reside en el corazón de las respectivas formas de constructivismo de Fichte y de Kant y, por lo tanto, aunque no puedo argumentar ahora por extenso este punto, en el centro del idealismo alemán. En un sentido, sus enfoques son complementarios. Kant sugiere una relación entre el sujeto y una realidad independiente de la mente, imposible de conocer, para explicar el conocimiento objetivo. Frente a ese análisis de Kant, Fichte propone que la experiencia y el conocimiento pueden ser entendidos meramente a través del sujeto, sin ninguna concepción de la realidad independiente de la mente. El constructivismo kantiano es insuficiente al depender de una realidad que no puede explicar. Aunque la forma de constructivismo revisado de Fichte probablemente también es insuficiente, pues no parece posible explicar el conocimiento objetivo únicamente mediante una concepción del sujeto, es decir, sin una visión suficientemente fuerte de la limitación empírica. Concluyo, pues, señalando que, si bien ambos contribuyen de manera notable a un enfoque constructivista del conocimiento, ninguno de ellos formula una versión satisfactoria del constructivismo. Y aunque Fichte reacciona antes las insuficiencias del constructivismo kantiano, y va más lejos que él, tampoco alcanza a encontrar esa versión satisfactoria del constructivismo.

7. Bibliografía

- 40 FICHTE, J. G., *Early Philosophical Writings*, edited and translated by Daniel Breazeale, Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- 41 FICHTE, J. G., *Science of Knowledge, with First and Second Introductions*, edited and translated by Peter Heath and John Lachs, New York: Cambridge University Press, 1982.
- 42 KANT, I., *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer y Allen Wood, Nueva York: Cambridge University Press, 1998.

- 43 LEIBNIZ, G. W., *Philosophische Schriften*, GERHARDT, C. I. (Ed.), Berlin: Weidmann, 1875-1890.
- 44 THOMAS-FOGIEL, I., *Critique de la representation. Etude sur Fichte*, París: Vrin, 2000.
-

NOTAS

1. LEIBNIZ, G. W., *Philosophische Schriften*, GERHARDT, C. I. (Ed.), Berlin: Weidmann, 1875-1890, IV, 559-560.
 2. KrV B XIII.
 3. KrV B XVI.
 4. KrV B 125.
 5. EE, GA I/4, 184. Trad. de Emiliano Acosta.
 6. ResAe, GA I/2, 62. Trad. E. A.
 7. EE, GA I/4, 186. Trad. E. A.
 8. EE, GA I/4, 188. Trad. E. A.
 9. EE, GA I/4, 188-189.
 10. Cf. THOMAS-FOGIEL, I., *Critique de la représentation. Etude sur Fichte*, París: Vrin, 2000.
 11. GWL, GA I/2, 390-391.
 12. GWL, GA I/2, 388-389.
 13. GWL, GA I/2, 395-396 y 434.
-

RESÚMENES

The aim of this paper is to contribute to a grasp of Fichte's transcendental philosophy. In this respect, I will be making two related points. Neither Fichte nor anyone else is a transcendental philosopher in the full sense of the term. This means that the very idea of transcendental philosophy should be understood regulatively but not constitutively since it has not and probably cannot be fully realized. Further Fichte should be read as presenting a radical restatement of the critical philosophy that ends in an apparent paradox between two modes of cognitive explanation, whose difference is masked through Hegel's description of both Kant and Fichte as subjective idealists: in short either explanation through the interaction of both subject and

object, or again through the subject only.

ÍNDICE

Keywords: constructivism, critical philosophy, transcendental idealism, subjectivism, Copernican turn

AUTORES

TOM ROCKMORE

Universidad Duquesne - Universidad de Pekín

J. G. Fichte: método y praxis en su *Wissenschaftslehre* de Jena (1794-1799)

Luciano Corsico

- ¹ Como se sabe, Johann Gottlieb Fichte no intentó exponer los contenidos de su filosofía de una manera simplemente fragmentaria o ensayística, sino de una manera sistemática. En la elaboración de su sistema filosófico denominado *Wissenschaftslehre* (WL), Fichte aplica siempre un riguroso método. Desde luego, la adopción de este método y su consecuente aplicación en las distintas exposiciones de la WL no es el resultado de una decisión casual o arbitraria. Las características del método utilizado por Fichte tienen una estrecha relación con el significado de su proyecto filosófico. Existe, sin embargo, una tendencia general de la crítica especializada (principalmente en las últimas décadas) a descuidar la mencionada relación entre las características del método utilizado por Fichte y el significado práctico de su propuesta filosófica. De esta manera, los especialistas suelen ofrecer distintas interpretaciones sobre la deducción trascendental, pero que generalmente resultan parciales o, en algunos casos, inadecuadas. ¹ En el contexto de los estudios críticos, resulta muy interesante la interpretación de Daniel Breazeale, según la cual la deducción trascendental tiene que comprenderse como un método mixto de inferencia, intuición e imaginación productiva, aunque quizás no resulte convenientemente enfatizada por él la relación entre el método de Fichte y el significado práctico de su filosofía. ² Por ese motivo, también la línea de interpretación de Breazeale debe ser extendida y orientada hacia el ámbito de la razón práctica. A mi juicio, la deducción trascendental de Fichte es un método complejo, en el cual ciertamente se articulan tres elementos: la argumentación, la intuición intelectual y la reflexión. A diferencia de Breazeale, considero que cada una de esas dimensiones metodológicas, no sólo presupone la permanente referencia a la actividad constitutiva de la conciencia, sino también a la praxis y a sus principios normativos, extraídos de la propia razón humana.
- ² La exposición del tema en el presente trabajo está dividida en cuatro secciones. En la primera sección, me ocuparé de analizar la dimensión

argumentativa de la deducción trascendental de Fichte y su relación con el sentido jurídico de la argumentación, que fue destacado inicialmente por la filosofía kantiana. En la segunda sección, intentaré demostrar la necesaria conexión entre el método deductivo de la WL y la exigencia de una intuición intelectual. En la tercera sección, intentaré determinar el carácter esencialmente reflexivo de la deducción trascendental fichteana. Finalmente, en la cuarta y última sección, trataré de argumentar que la deducción trascendental de Fichte posee las mencionadas características, debido a su esencial relación con el significado práctico-normativo de la WL.

1. La deducción como un procedimiento de argumentación

- 3 En diversas oportunidades, Fichte se refiere explícitamente a su método filosófico como un procedimiento de deducción trascendental. Para designar su método deductivo, Fichte utiliza frecuentemente las expresiones de *Deduktion*, *Ableitung*, *genetische Ableitung* con un significado similar o equivalente.³ Durante el período de Jena, Fichte utiliza el método de la deducción para fundamentar el principio del derecho y su aplicación en el mundo sensible en *Grundlage des Naturrechts* (GNR) de 1796/97. El mismo método deductivo aparece también en el intento de Fichte de alcanzar una fundamentación del principio de la moralidad humana y su correspondiente aplicación en *Das System der Sittenlehre* (SSL) de 1798. A través del mismo procedimiento deductivo, Fichte incorpora entonces una doctrina de la moralidad y una doctrina del derecho al sistema total de la WL. Es necesario advertir, además, que la mencionada deducción trascendental no es simplemente una herramienta auxiliar que permite establecer una conexión entre las distintas dimensiones de la WL, sino que constituye su mismo procedimiento de fundamentación. En su *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) de 1794/95, Fichte también ha utilizado un procedimiento deductivo para mostrar que todas las operaciones lógicas del saber deben comprenderse en última instancia como acciones fundamentadas en el principio supremo del Yo. En términos generales, puede decirse que la deducción trascendental es aplicada entonces para demostrar el carácter absoluto del Yo frente a las diversas acciones analíticas y sintéticas que intervienen en el conocimiento.⁴
- 4 De este modo, la WL tiene que comprenderse como un sistema completo de las acciones racionales del sujeto y la deducción trascendental como el método que permite alcanzar una exposición articulada de esas acciones en sus distintas esferas de validez: el conocimiento teórico, la ética y el derecho.

Esta forma de comprender la deducción no sólo aparece como la más accesible, sino incluso como la más razonable. No obstante, el uso del término *Deduktion* o *Ableitung* por parte de Fichte, puede provocar algunas confusiones con respecto a las características básicas de su procedimiento. Un error habitual se encuentra en el intento de comprender la deducción trascendental a partir de un análisis de su estructura lógica. A mi juicio, esta caracterización de la deducción trascendental fichteana resulta completamente inadecuada. La validez de la deducción trascendental no puede juzgarse únicamente por su consistencia lógica, sino por su necesaria referencia a la actividad reflexiva del sujeto. Esto no significa que Fichte renuncie a las leyes formales de la lógica, sino más bien que las considera insuficientes para alcanzar una plena fundamentación del saber humano. En realidad, su deducción trascendental pretende demostrar que aún las reglas lógicas tienen que fundamentarse en acciones necesarias del Yo. ⁵

- 5 Para comprender con más exactitud el sentido de la deducción fichteana es preciso todavía hacer una nueva observación. En diversos escritos de su período de Jena, Fichte también se refiere a su deducción trascendental como un procedimiento de argumentación (*Argumentation*). ⁶ Cuando se adopta la perspectiva de un análisis puramente lógico, puede parecer entonces que la argumentación de Fichte se reduce a una secuencia de razonamientos, donde primero se establece una premisa general y luego se extrae de manera inferencial la correspondiente conclusión. Sin embargo, Fichte no parece considerar la deducción trascendental como un procedimiento de inferencia lógica, sino más bien como un procedimiento *jurídico* de argumentación, en el mismo sentido que la filosofía crítica de Kant. Como se sabe, Kant ya había utilizado en 1781 un método denominado *deducción trascendental* en la primera edición de su *Kritik der reinen Vernunft*, con el propósito de establecer la validez universal y necesaria de la aplicación de las categorías en todo conocimiento objetivo. Kant repite esta deducción trascendental de las categorías en los *Prolegomena* de 1783 y en la segunda edición de su *Kritik der reinen Vernunft* de 1787. Más allá de las diferencias que existen entre las distintas versiones de esta deducción trascendental, la exposición de los argumentos kantianos parece obedecer un mismo principio metodológico: se reflexiona sobre el *factum* de la experiencia humana, para deducir las condiciones necesarias e irrebasables de esa experiencia. En este contexto, Kant advierte que su deducción trascendental tiene un sentido *jurídico*, que prevalece más allá de su sentido *lógico*. Según Kant, su deducción trascendental no intenta responder a una cuestión de hecho (*quid facti*), sino más bien a una cuestión de derecho (*quid juris*), que se refiere a las pretensiones de validez de las categorías y a su aplicación dentro del conocimiento objetivo. La deducción trascendental de las categorías debe así

presentar las pruebas que justifican esas pretensiones de validez. ⁷

- 6 Por su parte, Dieter Henrich ha demostrado, a través de una exhaustiva reconstrucción del contexto histórico, que el método de la deducción trascendental kantiana estaba verdaderamente inspirado en un procedimiento de argumentación judicial. Desde finales del siglo XIV hasta comienzos del siglo XVIII, era muy común un cierto tipo de publicaciones, conocidas generalmente como escritos de deducción (*Deduktionsschriften*), cuyo objetivo consistía en justificar las pretensiones que surgían en el marco de ciertas controversias legales entre los gobernantes de diversos territorios independientes, ciudades-estado, etc. Con estos escritos, un gobernante intentaba convencer a los demás sobre la legitimidad de sus propias pretensiones, con el fin de evitar el uso de la fuerza militar. Henrich demuestra que Kant estaba muy familiarizado con este tipo de escritos. En efecto, su deducción trascendental de las categorías se ajusta perfectamente a los criterios de una correcta deducción judicial, en tanto se ocupa esencialmente de ofrecer pruebas que permitan justificar una pretensión de derecho. ⁸
- 7 La deducción trascendental en la WL también se ajusta a este modelo judicial de argumentación. Fichte parece haber adoptado este sentido “jurídico” de la deducción kantiana de las categorías, para luego aplicarlo sistemáticamente en la fundamentación de toda su filosofía (teórica y práctica). En efecto, Fichte se refiere en diversos escritos al resultado de su exposición deductiva como una prueba (*Beweis*) que permite fundamentar la pretensión de validez de ciertos principios en el uso teórico o práctico de la razón. En el § 1 de la GWL de 1794/95, por ejemplo, Fichte afirma la necesidad de ofrecer una prueba del principio supremo del Yo, que fundamenta todos los hechos de la conciencia empírica. Ese principio puede formularse de la siguiente manera: antes de poner algo en el Yo, el Yo tiene que ponerse a sí mismo. Según Fichte, este principio es tan evidente que debería ser admitido por todos sin necesidad de ninguna prueba. Sin embargo, la WL tiene que ocuparse de ofrecer una deducción de ese principio, para demostrar su validez universal (incluso ante aquellos que se resisten a admitirlo de manera inmediata). De este modo, además de formular el principio, la exposición filosófica requiere el desarrollo de una argumentación que exponga las pruebas suficientes para justificar su validez. ⁹
- 8 El carácter jurídico de la deducción como un procedimiento de exposición de pruebas aparece también con mucha claridad en la *Wissenschaftslehre nova methodo* de 1798/99, donde Fichte sostiene que su objetivo es exponer las condiciones de toda posible conexión racional entre un Yo y un No-Yo. Estas condiciones, explica Fichte, tienen que comprenderse como ciertos modos de actuar del espíritu humano (*Handlesweisen des menschlichen Geistes*). Fichte

agrega además que la WL tiene que probar estas condiciones por medio de una deducción y en ello se basa su exactitud (*Richtigkeit*). La prueba (*Beweis*) de esa deducción tiene que ser proporcionada de la siguiente manera: si admitimos la posición del Yo y la oposición de un No-Yo tenemos que admitir necesariamente una serie de condiciones. Según Fichte, esto significa deducir (*deduciren*) o derivar (*ableiten*) algo a partir de algo, en el contexto de la WL.

10

- 9 Por último, es preciso señalar que este sentido “jurídico” de la deducción trascendental permite establecer al mismo tiempo su esencial significado normativo. La deducción trascendental no es un método orientado a la descripción de la realidad, y no se ocupa de la cuestión de hecho (*quid facti*) en el ámbito del conocimiento objetivo. En sentido estricto, puede afirmarse que la deducción trascendental de la WL pretende establecer los principios normativos de la razón y justificar al mismo tiempo sus pretensiones de validez. Esos principios normativos no sólo se aplican en el ámbito de la razón teórica, sino también en el ámbito de la razón práctica. Por ese motivo, Fichte no se limita a ofrecer una deducción de los principios fundamentales del saber teórico, sino también una deducción del principio de moralidad y una deducción del principio del derecho.

2. Deducción e intuición en la WL

- 10 En el sistema de la WL, la deducción trascendental aparece como un método indispensable para la exposición y justificación de los principios filosóficos. Debido a su esencial complejidad, este método no puede definirse únicamente como un proceso de argumentación o de exposición de pruebas. En la sección anterior, he señalado simplemente el significado “jurídico” de la argumentación como una de las dimensiones de la deducción trascendental. Sin embargo, este aspecto de la deducción sólo permite establecer su objetivo principal, que consiste en responder a la cuestión de derecho (*quid juris*) sobre el uso de los principios teóricos y prácticos la razón. Desde luego, este objetivo no puede alcanzarse a través de los mismos procedimientos que permiten proporcionar una respuesta a la cuestión de hecho en el ámbito del saber. Cuando se trata de establecer un hecho en el ámbito de las ciencias empírico-fácticas, es indispensable la referencia a un objeto de la experiencia. En cambio, cuando se trata de obtener una respuesta a las pretensiones de validez de la propia actividad subjetiva, la referencia a un objeto empírico no parece cumplir ninguna función significativa. Por ese motivo, la deducción trascendental sólo puede alcanzar su objetivo a través de un procedimiento reflexivo sobre la misma actividad del sujeto. En la filosofía de Fichte, este procedimiento reflexivo requiere además una instancia de auto-comprensión

inmediata o intuitiva de la propia actividad. Para referirse a esta instancia de auto-comprensión, Fichte formula su doctrina de la intuición intelectual y le asigna una función indispensable en el procedimiento de la deducción trascendental.

- 11 Aunque ciertamente la deducción trascendental se construye sobre la base de una secuencia de razonamientos, la intuición intelectual siempre aparece como un complemento imprescindible de esta exposición deductiva. La deducción trascendental de la WL requiere que cada sujeto intuya de manera inmediata su propio acto de pensamiento. Nadie puede decir: “Yo pienso, pero no sé lo que pienso” o “Yo pienso, pero no soy consciente de que pienso”. Cada sujeto puede recorrer las diferentes etapas de la deducción trascendental, comprender los argumentos que la componen, y aceptar la justificación racional alcanzada a través de ellos, en la medida en que puede tener, en todo momento, un saber inmediato de su propia actividad de pensamiento. La estrategia argumentativa utilizada por la WL para justificar de manera racional sus principios sólo tiene alguna eficacia si se dirige a un sujeto que sea capaz de ejecutar un acto de intuición intelectual y esté dispuesto a repetirlo de manera sistemática.
 - 12 La filosofía trascendental de Fichte afirma entonces que el sujeto tiene que admitir siempre una intuición intelectual como elemento constitutivo de su actividad racional. Esta intuición luego puede ser reconstruida artificialmente en la reflexión filosófica. No sólo el filósofo puede realizar esta reconstrucción, sino todo sujeto que reflexiona. Como argumenta Fichte, cualquiera puede pensarse a sí mismo y distinguir reflexivamente dos acciones opuestas: el pensamiento de sí mismo y el pensamiento de objetos. En el pensamiento de objetos, el pensante y lo pensado son opuestos. En el pensamiento de sí mismo, el pensante y lo pensado son idénticos. En este último acto, la actividad espontánea del pensamiento retorna sobre sí misma. Esta actividad es precisamente la intuición intelectual, como conciencia inmediata de mi propia acción. Por medio de la intuición intelectual, puedo conocer inmediatamente mi actividad, porque soy yo mismo quien la realiza.
- 11
- 13 En las diversas exposiciones de la WL, puede observarse esta exigencia de realizar un acto de intuición intelectual como parte de la actividad reflexiva del sujeto y como componente indispensable de la deducción trascendental. Aunque no se refiere a la intuición intelectual de manera explícita, Fichte afirma la necesidad de este tipo de intuición en su GWL de 1794/95, cuando reconoce el carácter insuficiente de la argumentación para demostrar la efectiva oposición entre un Yo y un No-Yo. En lugar de razonamientos, la demostración plena sólo puede alcanzarse por medio de la conciencia

inmediata del propio sujeto.¹² En otras palabras, la diferencia originaria entre la acción de poner y la acción de oponer no puede ser demostrada mediante puros razonamientos. Cada uno tiene que descubrir en sí mismo la validez de esa diferencia. La argumentación de la filosofía fichteana tiene validez a priori, pero esa validez presupone la intuición que cada uno tiene de su propia actividad. Como señala Fichte, la WL no tendría ningún significado para alguien que no pudiera tener una conciencia de estas acciones de poner y de oponer. Aunque Fichte no lo dice de manera explícita, queda claro que esta conciencia sólo puede ser la conciencia inmediata que cada sujeto tiene de esas acciones. En la medida en que realiza la acción de oponer, un sujeto debe tener una conciencia inmediata de esta acción. Esta conciencia inmediata es precisamente un acto de intuición intelectual.

14 En la deducción trascendental de la *Grundlage des Naturrechtslehre* (GNR) de 1796/97, también aparece la misma necesidad de una conciencia inmediata de las propias acciones. Fichte pretende demostrar que un ser racional sólo puede afirmar su autoconciencia, si admite al mismo tiempo que está dispuesto a actuar conforme al concepto de derecho. En ese contexto, el carácter racional de una actividad subjetiva queda igualmente definido por la posibilidad de ser auto-intuida. Es decir, un sujeto que actúa de manera racional tiene que intuirse a sí mismo de manera directa en su propia acción. Sin esta intuición, no sería posible fundamentar de manera filosófica el concepto de derecho. El concepto de derecho debe construirse o justificarse desde la interioridad del sujeto que actúa y no desde una observación exterior de ese sujeto. Por ese motivo, Fichte considera que una investigación filosófica no puede comenzar por suponer en el Yo un “substrato” (*Substrat*) de su actividad. La propia deducción fichteana del concepto del derecho tiene que evitar este presupuesto. El Yo no es simplemente una substancia que actúa. La filosofía debe concebir al Yo como una identidad entre su acción y el producto de esa acción. El Yo sólo existe, en la medida en que se pone a sí mismo. Alguien piensa en su propia subjetividad como algo pre-existente, cuando no reflexiona sobre su propio acto de pensarse a sí mismo. A partir de este acto, surge un Yo en sentido estricto. Desde el punto de vista de la filosofía trascendental, no basta únicamente con pensarse a sí mismo para ser considerado un Yo. Además es necesario intuir ese acto de pensamiento. En esa intuición, el Yo se capta al mismo tiempo como una identidad entre la acción que realiza (pensarse a sí mismo) y el producto de esa acción (un Yo). Como parte de un sistema de filosofía trascendental, también la doctrina fichteana del derecho presupone esta concepción activa del Yo y la permanente intuición de sus propias acciones.¹³

15 La indispensable función metodológica de la intuición intelectual aparece de manera explícita en la deducción trascendental de *Das System der Sittenlehre*

(SSL) de 1798. La intuición intelectual cumple allí una función metodológica imprescindible en el contexto de una fundamentación racional de la ética. En efecto, Fichte piensa que la deducción trascendental del principio de moralidad no puede estar basada en puros razonamientos, sino que requiere en algún momento la captación inmediata de la propia actividad del sujeto. La argumentación deductiva no tiene ningún significado si no soy capaz de realizar una actividad y de intuir la directamente, sin ninguna mediación conceptual. Por ejemplo, cuando realizo la acción de pensar, tengo que saber inmediatamente que realizo esa acción y no la acción de imaginar. Si determino mi voluntad según una máxima técnico-práctica o según el imperativo de la ley moral, también tengo que saber inmediatamente que lo hago. A través de ese tipo de intuición intelectual no sólo me hago inmediatamente consciente de mí mismo y de mi propio pensamiento, sino también de mi propia voluntad. Esta intuición resulta un complemento indispensable de los argumentos filosóficos. Según la perspectiva adoptada por Fichte, la diferencia entre el pensamiento y el objeto pensado no puede ser demostrada por medio de conceptos: tiene que verificarse cada uno en sí mismo a través de una auto-intuición (*Selbst-Anschauung*).¹⁴ Algo similar ocurre con el significado del concepto “querer” (*wollen*). El significado de este concepto no puede comunicarse satisfactoriamente a través de una explicación. Cada individuo en sí mismo tiene que captar de manera inmediata la acción de querer a través de una intuición intelectual. El concepto de querer tiene una enorme importancia en el contexto de la deducción fichteana del principio de moralidad. Sin una intuición de la acción de querer y de su significado, tampoco es posible comprender adecuadamente esta deducción.¹⁵

- 16 Es preciso señalar también que la intuición intelectual se dirige siempre a una acción que tiene una forma y un contenido. En toda actividad del sujeto, independientemente de su contenido, existe una forma. Es decir, cada acto del sujeto tiene una forma específica de relacionarse con su objeto. Un mismo objeto puede así considerarse como el contenido de distintas formas de la actividad subjetiva, tales como imaginar, pensar o querer. Por ejemplo, alguien puede simplemente imaginar una manzana, o pensar teóricamente sus propiedades, pero no tener ninguna voluntad de alimentarse con ella. En cualquier caso, Fichte sostiene que un sujeto debe tener una conciencia inmediata de las distintas actividades que realiza. Sin una auto-intuición de la propia actividad, resulta imposible reflexionar sobre sus condiciones de posibilidad o sus fundamentos de validez. Por ese motivo, la deducción trascendental no podría alcanzar su objetivo, si el sujeto no fuese capaz de reconocer de manera inmediata la forma específica de su actividad. Si un sujeto piensa, debe saber inmediatamente que realiza esa actividad y no

cualquier otra. El acto de conciencia inmediata abarca tanto la forma como el contenido del pensamiento. Un sujeto no sólo sabe que piensa, sino además sabe que piensa en un objeto determinado (por ejemplo, un árbol, una mesa, un triángulo, un cisne negro, etc.). Por otra parte, si la deducción trascendental se ocupara únicamente del contenido de un acto de pensamiento, podría compararse a un simple análisis lógico de conceptos. Fichte, en cambio, muestra la insuficiencia de los razonamientos lógicos como instrumentos del procedimiento deductivo. El método de la deducción trascendental no se agota en su estructura lógica o en la coherencia de su secuencia argumentativa. La prueba de las pretensiones de validez de un acto de pensamiento supone además la capacidad del sujeto de intuir su propia actividad. Por ese motivo, la doctrina fichteana de la intuición intelectual cumple una función metodológica indispensable para la deducción trascendental de la WL. ¹⁶

3. La deducción trascendental y su dimensión reflexiva

- ¹⁷ Junto a su dimensión argumentativa e intuitiva, la dimensión reflexiva constituye otro aspecto imprescindible de la deducción trascendental fichteana. El carácter reflexivo de la deducción trascendental puede observarse en diversos escritos del período de Jena. Sin embargo, su más clara formulación se encuentra en *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). Fichte describe allí el método del idealismo trascendental como un procedimiento de permanente reflexión sobre las condiciones de posibilidad de los contenidos de la conciencia (más específicamente, de nuestras representaciones necesarias del mundo y de nosotros mismos como sujetos que actuamos en ese mundo). En un constante movimiento reflexivo, la WL debe mostrar que el contenido de la conciencia inmediata, establecido en primer lugar, no es posible sin una condición, y esta última condición no es posible sin una tercera, etc. De esta forma, la WL debe desarrollarse como una constante reflexión sobre las condiciones de lo establecido en un primer momento como un *factum* inmediato de la conciencia. Según Fichte, el método del idealismo trascendental tiene que consistir en este incesante movimiento de deducción, que avanza desde lo condicionado hacia su condición de posibilidad. ¹⁷
- ¹⁸ Según esta breve descripción de su programa metodológico, Fichte señala el carácter esencialmente reflexivo de su procedimiento filosófico. La WL tiene que reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de un contenido inmediato de la conciencia, para poder justificar su pretensión de validez (a

saber, la pretensión de ser una ley o principio necesario de nuestra razón). En realidad, el procedimiento deductivo no se aplica a cualquier contenido de la conciencia, sino precisamente a aquellos principios que tienen la pretensión de alcanzar una validez universal y necesaria. Esto sucede, por ejemplo, con la “representación” como principio de nuestro conocimiento teórico. Aunque la reflexión puede descubrir diversas condiciones de esta representación, no todas permiten garantizar esta pretensión de validez y se muestran entonces como insuficientes. En la deducción de la representación de la GWL de 1794/95, Fichte muestra que la intuición, la imaginación, el entendimiento y el juicio no son condiciones suficientes para fundamentar la representación de un objeto. El uso de cada una de estas facultades supone siempre la determinación recíproca entre el sujeto y el objeto. Además, es necesaria la facultad de la razón, a partir de la cual el sujeto se determina a sí mismo. Por ese motivo, el procedimiento reflexivo debe continuar y debe desarrollarse hasta llegar al principio absolutamente válido del saber autoconsciente. Esa condición última se encuentra en la absoluta auto-posición del Yo como sujeto del saber teórico y del saber práctico.¹⁸

- 19 Este mismo carácter reflexivo del método fichteano se afirma ya en el párrafo § 1 de la GWL de 1794/95. Fichte sostiene allí que el principio incondicionado de todo saber no puede encontrarse simplemente entre los hechos de la conciencia empírica y sólo puede ser alcanzado por medio de un riguroso procedimiento de reflexión.¹⁹ En este párrafo § 1 de la GWL, Fichte realiza algunos comentarios que resultan de enorme significación para explicar diversas características de su método reflexivo y para comprender la necesidad de su aplicación sistemática. En primer lugar, Fichte afirma que su investigación se ocupa de un principio absolutamente incondicionado del saber. Este principio no puede encontrarse entre las determinaciones empíricas de la conciencia. Por lo tanto, resultaría insuficiente un método empírico de investigación, que se limitara a verificar la existencia de este principio en nuestra mente a través de una mera introspección psicológica. El principio fundamental de la WL no es un simple contenido de la conciencia, sino que es el fundamento irrebasable de toda conciencia. Su presencia efectiva en una mente individual no permitiría garantizar su absoluta validez como primer principio de todo saber. Por esa razón, Fichte señala primero la insuficiencia de un método empírico de investigación y la necesidad de utilizar un método reflexivo en el contexto de su WL.
- 20 En segundo lugar, Fichte se refiere al primer principio del saber como una “acción-hecho” (*Thatandlung*). El principio fundamental del saber no es un hecho, así como tampoco el contenido de una proposición, sino más bien una acción producida por el mismo sujeto. Esta acción tiene un carácter esencialmente reflexivo, porque se tiene a sí misma como objeto. Por ese

motivo, Fichte utiliza el término *Thathandlung* para referirse a este principio, en la medida en que expresa la total coincidencia entre la acción (*Handlung*) y el hecho (*That*) producido por ella. En este sentido, además, el primer principio de la WL expresa una total coincidencia en el Yo entre la forma y el contenido de su actividad reflexiva. Es decir, el principio de la *Thathandlung* expresa una actividad del sujeto, que sólo se refiere a sí misma y que no tiene más contenido que su propia forma reflexiva.

- 21 En tercer lugar, Fichte afirma que este principio no puede ser *demostrado*. Esta afirmación de Fichte puede resultar verdaderamente desconcertante, cuando no se la interpreta de manera adecuada. A primera vista, Fichte parecería admitir que su investigación está condenada al fracaso desde un comienzo. Por un lado, Fichte intenta encontrar un fundamento de todo el saber humano, pero reconoce inmediatamente que esa tarea resulta imposible de realizar. Por ese motivo, alguien podría considerar que la fundamentación de la WL y su consecuente descripción del saber humano sólo tienen una validez relativa, porque está basada en un primer principio que resulta completamente indemostrable. A mi juicio, cuando Fichte afirma que el primer principio del saber no puede ser *demostrado*, no está admitiendo la imposibilidad de alcanzar el objetivo de su WL, sino que está tratando simplemente de justificar su método de investigación y de exposición filosófica. Para interpretar de manera correcta esa afirmación de Fichte, es necesario tener presente el permanente contraste entre el procedimiento puramente lógico de demostración (por medio de razonamientos) y el procedimiento reflexivo de la filosofía trascendental. En realidad, Fichte no está afirmando que el primer principio de la WL no puede ser demostrado de ningún modo, sino que no puede ser demostrado únicamente a través de una secuencia de razonamientos deductivos, que permita extraer conclusiones a partir de una premisa superior. El contenido de cualquier proposición que pueda establecerse como premisa de un razonamiento ya presupone ese primer principio del saber como su condición última. El único método que permite encontrarlo y demostrarlo verdaderamente es un procedimiento reflexivo sobre las condiciones de posibilidad de toda proposición.
- 22 Es decir, el párrafo § 1 de la GWL de 1794 muestra el esfuerzo de Fichte por establecer una nítida distinción entre el método de las ciencias empíricas, el método de la lógica y su propio método de reflexión trascendental. Esta misma distinción es establecida con mayor claridad en *Ueber den Begriff de Wissenschaftslehre* de 1794. En ese escrito de carácter meta-filosófico, Fichte se ocupa de ofrecer diversas justificaciones de su propio método. Por un lado, Fichte advierte que su método no debe confundirse con el método inductivo utilizado por las ciencias empíricas. La WL no se ocupa de un saber particular, sino de todo saber en general. Ese saber absoluto no puede ser identificado

con ningún saber particular, aun cuando este último sea compartido por todos los miembros de una comunidad, en un determinado momento de la historia. A través de un procedimiento inductivo, un filósofo apenas podría demostrar que la totalidad del saber empírico de su época está contenido en su propio sistema. Sin embargo, la experiencia futura podría proporcionar nuevos conocimientos que modificaran por completo esa elaboración sistemática del saber. Por ese motivo, Fichte advierte que su sistema filosófico no equivale a un compendio total de los conocimientos alcanzados por el hombre hasta ese momento. Aunque un filósofo pudiera abarcar realmente todo el saber de las ciencias particulares y empíricas, no habría cumplido con ello el verdadero objetivo de la WL, que consiste en proporcionar la fundamentación de todo saber en general. A partir de la experiencia previa, nunca es posible descartar la posibilidad de una experiencia futura, que permita adquirir un conocimiento incompatible con el sistema actual del saber y su contenido empírico.²⁰ La WL debe establecer los principios absolutamente válidos del saber humano, no simplemente en la circunstancia actual de su existencia, sino en todas las circunstancias posibles. Para cumplir con este último objetivo, la filosofía de Fichte no puede apoyarse meramente en un método inductivo, sino en un método reflexivo.

- 23 Más abajo, Fichte advierte que el método de la WL tampoco puede identificarse con el método utilizado por la lógica general. La lógica se refiere únicamente a la forma del pensamiento y consecuentemente necesita aislar esa forma de todo contenido. Para cumplir esa tarea, explica Fichte, el análisis lógico aplica fundamentalmente un método de abstracción. A diferencia de la lógica general, la WL no se ocupa meramente del pensamiento, sino del saber. En el sistema de la WL, la forma y el contenido del saber se encuentran necesariamente unificados: ella misma es un saber del saber. Desde luego, la WL no se ocupa del contenido empírico del saber, sino sólo de los principios absolutamente válidos de ese saber. Todo el contenido de la WL es derivado a priori a partir de una reflexión sobre la forma misma del saber humano. De este modo, las acciones necesarias del sujeto en la construcción del saber son elevadas a la conciencia y adquieren una nueva forma, en tanto son sometidas a la reflexión.²¹ En otras palabras, una operación necesaria del espíritu (por ejemplo, la intuición) que ya en sí misma es una forma del saber, se transforma en el contenido de una nueva forma del saber: la reflexión. Por ese motivo, Fichte afirma que su sistema de la WL expone la “forma de la forma” del saber. Es decir, un sujeto no sólo intuye un objeto, sino que además puede reflexionar sobre esta particular forma de conocer el objeto. A la primera forma del saber (la intuición) se añade una segunda forma (la reflexión). De este modo, la intuición se transforma en una intuición reflexionada. A través de la reflexión, entonces,

la mera forma del saber se transforma en también en un contenido del saber.

- 24 Según Fichte, esta instancia reflexiva de su propia filosofía permite establecer una clara primacía de la WL sobre la lógica general. El sistema de la WL tiene que fundamentar todas las formas del saber (incluso el saber de la lógica). En definitiva, también los principios de la lógica general se fundan en las acciones del Yo, aun cuando la lógica no reflexione sobre esas acciones. Por ese motivo, los principios no reflexivos de la lógica general tienen que fundamentarse finalmente en los principios de la WL.²² Fichte señala así la imposibilidad de fundamentar el método de la WL en los principios de la lógica general y la exigencia de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de esos mismos principios. Sin esta reflexión sobre sus condiciones de posibilidad, la lógica se transformaría en un “edificio de aire” (*Luftgebäude*).²³ En la GWL de 1794/95, Fichte también intenta demostrar que los principios de la lógica general tienen que estar subordinados al principio absolutamente incondicionado del saber. Por ejemplo, la proposición “ $A = A$ ” expresa el principio lógico de identidad de una manera puramente formal. Sin embargo, las condiciones de su validez no pueden ser simplemente garantizadas dentro del ámbito de la lógica y su método de abstracción. A través de un procedimiento reflexivo, la WL tiene que demostrar que la validez de esa proposición se funda en la actividad del Yo. Sin la actividad autoconsciente del Yo, ni siquiera los principios formales de la lógica podrían tener validez alguna.²⁴
- 25 La deducción trascendental de la WL no puede entonces apoyarse simplemente en las reglas que proporciona la lógica general. Tampoco puede aplicar un método de inducción a partir del contenido de la experiencia. Esa deducción trascendental tiene que aplicar un método propio, según el objetivo específico de la filosofía fichteana. La WL debe exponer un sistema completo de los principios absolutamente necesarios de la razón. Estos principios no tienen un contenido empírico y por lo tanto no pueden ser derivados de la experiencia a través de un procedimiento de inducción. Esos principios tampoco son puramente formales y no pueden ser alcanzados a través de una simple abstracción de su contenido, tal como ocurre en el ámbito de la lógica general. Los principios de la WL se refieren a una actividad autoconsciente del sujeto, en la cual deben unificarse la forma y el contenido del saber. En otras palabras, el sujeto no sólo debe conocer un objeto de una determinada forma (a través de la intuición, de la imaginación productiva, del pensamiento conceptual, etc.), sino además reflexionar sobre estas formas y transformarlas en un contenido de su propio conocimiento. Por ese motivo, el método reflexivo es el método más adecuado para la filosofía trascendental de Fichte. Los principios de la WL deben fundamentarse a través de una permanente reflexión, que permita referir los

contenidos de la conciencia a las acciones del sujeto, como su condición última de validez.

4. La deducción trascendental y su relación con la razón práctica

- 26 En las secciones anteriores del presente trabajo, he intentado caracterizar el método utilizado por Fichte como una deducción trascendental, que contiene tres dimensiones fundamentales: la dimensión argumentativa, la dimensión intuitiva y la dimensión reflexiva. Como he anticipado, este método utilizado por Fichte tiene una estrecha conexión con el significado práctico-normativo de su sistema filosófico. Para facilitar la comprensión de este significado de la filosofía fichteana es preciso hacer dos observaciones previas. En primer lugar, resulta evidente que la WL no tiene como principal objetivo describir teóricamente una realidad exterior al saber y a sus condiciones racionales. En *Das System der Sittenlehre* (SSL) de 1798, Fichte afirma explícitamente que la deducción no implica nunca un tránsito del pensamiento al ser real. En el marco de la deducción trascendental, lo que podemos inferir mediante nuestros argumentos es sólo un principio válido para el uso de nuestra razón. El contenido inmediato de nuestra conciencia tampoco se refiere a una realidad externa, sino únicamente a un pensamiento producido por el propio sujeto. Frente a ese pensamiento podemos adoptar dos actitudes diferentes. Cuando lo aceptamos de manera a-crítica y no reflexionamos sobre sus condiciones de posibilidad, entonces comprendemos ese pensamiento simplemente como un contenido fáctico de la conciencia. Pero también podemos adoptar otra actitud y buscar una justificación racional de ese pensamiento. La deducción trascendental de la WL debe mostrar entonces que ese pensamiento no es simplemente un hecho psicológico contingente, sino que se encuentra fundamentado en principios racionales. ²⁵
- 27 En segundo lugar, es preciso observar que la deducción trascendental de la WL no se refiere únicamente a la actividad teórica del sujeto. Durante su período de Jena, la filosofía de Fichte ofrece una versión incluso más radical del primado kantiano de la razón práctica. Por consiguiente, el objetivo final de la deducción trascendental consiste más bien en la formulación de un criterio práctico-normativo, de acuerdo con una permanente reflexión sobre la actividad del Yo. Es decir, la WL no pretende establecer simplemente leyes formales para el pensamiento o principios a priori para el conocimiento experimental de la naturaleza. En el procedimiento deductivo de la WL, la reflexión no se dirige únicamente a las leyes de la razón teórica, sino esencialmente a las leyes de la razón práctica: el principio de la moralidad y

el principio del derecho. Estas leyes de la razón práctica se fundamentan de manera general en la “acción-hecho” (*Thatandlung*) como primer principio de la WL. Como señala Fichte en la tercera parte de su GWL de 1794/95, la “acción-hecho” expresa ya una exigencia práctica de la razón. Esa “acción-hecho” se formula en la proposición “el Yo se pone a sí mismo”, que sólo representa un ideal de la razón práctica.²⁶ Ese mismo ideal exige al sujeto actuar de manera auto-conciente y libre. El sujeto sólo puede tener una auto-conciencia plena, cuando reflexiona sobre su propia actividad. El sujeto sólo puede ser libre, cuando encuentra el principio de su acción en sí mismo, a través de un procedimiento reflexivo. Por ese motivo, Fichte no considera suficiente la aceptación de las leyes prácticas de una manera a-crítica, como si fueran simples hechos de la conciencia empírica. Ningún hecho empírico puede representar una verdadera exigencia para un sujeto libre, así como tampoco puede representar un verdadero fundamento para sus acciones morales o para su obediencia a las leyes jurídicas. Es preciso, entonces, que un sujeto libre adopte una actitud filosófica y reflexione sobre los fundamentos racionales de todos los contenidos de su conciencia. Como componente necesario de la deducción trascendental fichteana, la reflexión se convierte así en un procedimiento indispensable para elevarse a la conciencia moral o para admitir la validez del principio del derecho. De este modo, puede afirmarse también que el significado práctico de la filosofía de Fichte se encuentra estrechamente vinculado con la aplicación de su método deductivo.

- 28 En el desarrollo de su deducción trascendental, el filósofo tampoco puede orientarse simplemente por las leyes formales de la lógica o por la observación de reglas empíricas, sino que también él debe obedecer a priori la exigencia práctica de la razón: actuar de manera autoconsciente y libre. Por ese motivo, la WL no puede adoptar un criterio metodológico “externo” a la razón práctica. En el parágrafo § 7 de *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), Fichte se refiere precisamente a esta cuestión, cuando afirma que la propia reflexión filosófica pertenece a las acciones necesarias del espíritu humano.²⁷ En otras palabras, la reflexión filosófica es ella misma una acción necesaria del espíritu. Esta reflexión presupone la obediencia a leyes, que sólo pueden ser descubiertas y justificadas por esa misma reflexión. De lo contrario, se produciría un resultado paradójico: el filósofo afirmaría leyes prácticas de la razón, que él mismo no estaría dispuesto a obedecer. Esta característica de la reflexión filosófica señala al mismo tiempo su trayecto circular. En el desarrollo de ese procedimiento de reflexión, el filósofo está obligado a cumplir las mismas leyes de la razón práctica que pretende justificar o fundamentar. Por ese motivo, la acción libre y auto-consciente del Yo (como exigencia práctica de la razón) es también un presupuesto

irrebasable de la propia actividad intelectual del filósofo. En realidad, esa exigencia práctica constituye el presupuesto necesario de toda actividad racional. La reflexión filosófica sólo permite descubrir este presupuesto de la actividad racional y justificar deductivamente su pretensión de validez. Esta reflexión no puede apelar a un criterio externo de justificación. Por un lado, la validez universal de las leyes prácticas no podría justificarse a través de un conocimiento puramente objetivo (el análisis lógico del pensamiento, la descripción empírica del mundo, o una reconstrucción histórica del pasado). Ese tipo de conocimiento sólo describe la realidad tal como es, pero no prescribe ninguna ley necesaria para las acciones humanas. Por otro lado, la obediencia a las leyes prácticas de la razón tampoco puede serle impuesta al sujeto desde afuera, porque nuevamente se produciría un resultado paradójico: las leyes prácticas de la moralidad y del derecho le exigirían al sujeto actuar de manera libre, pero él sólo aceptaría esas leyes por la imposición de una autoridad externa. La necesaria validez de esas leyes sólo puede encontrarla el sujeto en una libre reflexión sobre sus propias acciones.

- 29 Fichte no se refiere a la circularidad del procedimiento deductivo de su WL como un defecto lógico, sino como una verdadera demostración de su carácter necesario e irrebasable. En efecto, la absoluta necesidad de ese presupuesto nos encierra en un círculo y nos obliga a considerarlo como el primer principio de un sistema único del saber humano.²⁸ Según los argumentos de Fichte, la exposición de un sistema único del saber humano tiene necesariamente un carácter circular. Lo único que puede hacer el filósofo es admitir expresamente la circularidad de su reflexión. De este modo, nadie se sorprenderá al final de la investigación filosófica por haber llegado nuevamente a su punto de partida. El carácter circular de la exposición filosófica no la convierte, sin embargo, en un trabajo superfluo. Al comienzo de la exposición se formula el principio fundamental del saber y al final de la exposición se vuelve a afirmar ese mismo principio, aunque en este último caso sobre la base de una rigurosa deducción. Esa deducción no sólo permite una ampliación del significado del primer principio, sino que proporciona una justificación de su status como fundamento necesario de todo saber humano. Queda claro entonces que, si existe algún principio fundamental de todo saber humano, entonces este principio ya se encuentra presupuesto necesariamente en el comienzo mismo de la reflexión filosófica. Exactamente lo mismo ocurre en cualquier otra actividad teórica o científica, ya que sólo existe un único sistema del saber humano. En última instancia, todas las ciencias particulares que componen ese sistema se encuentran fundamentadas en el mismo principio. La pretensión de eliminar la mencionada circularidad de la exposición filosófica equivaldría a la pretensión de que el saber humano carezca de todo fundamento y no exista

ninguna certeza absoluta. Cada ciencia (incluida la WL) tendría sus propios principios, cuya validez estaría condicionada a su vez por algún principio superior en un *regressus ad infinitum*. De este modo, las diversas ciencias nunca podrían fundamentarse en la certeza absoluta de un primer principio, válido para todas las formas del saber humano.

- 30 Fichte se refiere también al carácter circular de su exposición en el párrafo § 1 de su GWL de 1794/95. Allí, Fichte admite nuevamente la imposibilidad de demostrar previamente las leyes que gobiernan su método reflexivo. En cualquier caso, el procedimiento reflexivo tiene que ajustarse a las leyes prácticas de la razón, que están presupuestas de manera implícita en toda acción racional por parte del sujeto. De manera circular, la reflexión descubre simplemente lo que ya estaba presupuesto desde un primer momento en la actividad del sujeto o en el contenido de su conciencia como resultado de esa actividad. Según Fichte, la WL demuestra precisamente que este círculo es inevitable.²⁹ En la tercera parte de la GWL, por ejemplo, Fichte afirma que la tendencia práctica del Yo ya está presupuesta en la mera representación de un objeto. Según Fichte, no es posible ninguna inteligencia en el hombre, si no existe en él una facultad práctica (*praktisches Vermögen*). En esta facultad práctica, se fundamenta la posibilidad de toda representación. La WL demuestra entonces que, sin una tendencia (*Streben*) práctica, no es posible en general ningún objeto. Un objeto solamente es representado como tal, cuando la actividad del Yo encuentra una resistencia. Pero esa resistencia sólo se encuentra en la realidad, si antes existe en el Yo una tendencia a la praxis.³⁰ No obstante, la deducción fichteana de la representación antecede a la deducción de la tendencia en el orden de la exposición filosófica. Fichte se ocupa primero de la representación teórica y luego de la tendencia. Sin embargo, la tendencia práctica del Yo ya está presupuesta en la representación. La reflexión filosófica sólo la descubre con posterioridad. De este modo, la exposición de la WL se caracteriza por el trayecto circular que sigue la reflexión filosófica: esta última descubre un principio racional que ya está presupuesto desde el inicio.
- 31 A mi juicio, esta circularidad en la exposición de la WL demuestra fundamentalmente que la razón práctica está presupuesta en todos los momentos de la reflexión. La filosofía de Fichte tiene desde un comienzo un significado práctico-normativo. Ella describe un trayecto circular, porque también está obligada a presuponer desde un comienzo las mismas leyes de la razón práctica, que luego puede establecer y justificar a través del procedimiento reflexivo de su deducción trascendental. La exposición de la WL demuestra de manera deductiva que la denominada “acción-hecho” (*Thathandlung*) no es simplemente un principio teórico del saber, sino también un principio práctico. Como he señalado más arriba, este principio

expresa también una exigencia práctica para el Yo: reflexionar sobre su propia actividad y auto-determinarse. De esta manera, se establece un Yo auto-consciente y práctico como condición irrebasable de toda actividad racional, incluyendo la propia actividad del conocimiento teórico.

- 32 A través de un permanente procedimiento reflexivo, entonces, la WL prueba que todo hecho de la conciencia se fundamenta en un principio normativo de la razón práctica. La pretensión de validez de este principio normativo de la razón se justifica de manera sistemática por medio de una deducción trascendental. La deducción trascendental siempre tiene como punto de partida un contenido determinado de la conciencia, en el cual se encuentra presupuesto ya el principio fundamental de todo saber (teórico y práctico). La deducción trascendental exige reflexionar sobre ese contenido de la conciencia para descubrir su presupuesto necesario. En el comienzo de la GWL de 1794/95, ese contenido de la conciencia es la proposición “ $A = A$ ” y la deducción trascendental reflexiona sobre sus condiciones de posibilidad.³¹ Por un lado, esa reflexión descubre que la validez de ese contenido de la conciencia se funda en la propia actividad del sujeto. Por otro lado, la reflexión permite descubrir que esa actividad del sujeto presupone siempre un principio normativo de la razón práctica. Ese principio de la razón exige al sujeto actuar de manera auto-consciente y libre. Cuando no se cumple con esta exigencia, no puede hablarse en sentido estricto de un comportamiento racional por parte de un sujeto. El comportamiento irracional puede adquirir eventualmente diversas formas. En primer lugar, el sujeto podría actuar y no reflexionar sobre su acción. En ese último caso, no sería capaz de comprender la proposición “ $A = A$ ” como un juicio que él mismo formula (no comprendería tampoco si se trata de una afirmación o de una negación, de una duda, de una hipótesis, de un mandato, etc.). Sólo él puede saber si formula un juicio, y para eso tiene que reflexionar sobre su propia actividad. Si no lo hiciera, el sujeto pensaría la proposición “ $A = A$ ”, pero ésta última no tendría para él ningún significado y ninguna validez. Sin reflexión, el sujeto tampoco comprendería los efectos que sus propias acciones tienen sobre la realidad del mundo sensible y adoptaría frente a ellos una actitud meramente contemplativa o teórica. El sujeto se pensaría entonces a sí mismo como un simple espectador de la realidad y no como un agente que la modifica constantemente. En segundo lugar, el sujeto también se comportaría de un modo irracional, si se comprendiera a sí mismo como un ser activo, pero no como un ser que actúa con libertad. De este modo, el sujeto podría considerar sus acciones únicamente como una respuesta mecánica a la influencia de factores externos (las propias leyes de la naturaleza o la coacción de un Estado opresivo). En cualquiera de los dos casos, el propio sujeto no encontraría en sí mismo el principio de su actividad.

- 33 Como cualquier otro sujeto, un filósofo debe cumplir esta misma exigencia práctica de la razón. Por ese motivo, el propio filósofo tampoco puede comprenderse a sí mismo como un sujeto pasivo y adoptar una actitud puramente teórica sobre la realidad. El método utilizado por el filósofo también tiene que referirse a su propia actividad. Si sólo adoptara un método descriptivo, podría referirse de manera especulativa a la realidad del mundo o de la experiencia, pero no de manera reflexiva a sus propias acciones. La deducción trascendental de la WL no constituye simplemente un método teórico para describir con más exactitud la realidad del mundo externo, sino un método reflexivo, que se refiere constantemente la actividad racional del sujeto y a sus principios práctico-normativos. Además, esa reflexión debe ser absolutamente libre: nadie puede ser obligado a reflexionar por medio de la coacción o el uso de la fuerza. La filosofía de Fichte sólo “exhorta” al lector a realizar esta reflexión. La reflexión filosófica tampoco puede estar condicionada por un conocimiento previo (sobre la naturaleza, la historia, la sociedad, etc.), extraído de otra ciencia. En este último caso, la filosofía incorporaría a su reflexión un presupuesto teórico, sólo aceptado de manera dogmática. El único punto de partida de la deducción trascendental y su procedimiento reflexivo sólo puede ser la acción que cada sujeto realiza libremente.

5. Bibliografía

- 34 BREAZEALE, D. (2001), “Inference, Intuition, and Imagination. On the Methodology and Method of the First Jena Wissenschaftslehre”, en: BREAZEALE, D. & ROCKMORE, T. (eds.) *New Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, New York, Humanity Books, 19-36.
- 35 FICHTE, J. G. (1962): *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reinhard Lauth, Hans Jacob und Richard Schottky (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- 36 FICHTE, J. G. (1971), *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, I. H. Fichte (ed.), Berlín, Walter de Gruyter.
- 37 FICHTE, J. G. (1994), *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Ch. Fr. Krause 1798/99*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- 38 HENRICH, D. (1989), “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique”, en: FEORSTER, E. (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and The Opus Postumum*, Standford University Press, 29-46.
- 39 KANT, I., (1910) *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Georg Reimer.

- 40 KRÄMER, F. (1997), "Fichtes frühe Wissenschaftslehre als dialektische Erörterung", en: ASMUTH, CH. (ed.), *Sein-Reflexion-Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam/Philadelphia, Grüner, 143-158.
- 41 ROCKMORE, T. (2001), "Fichte on Deduction in the Jena *Wissenschaftslehre*", en: BREAZEALE, D. & ROCKMORE, T. (eds.) *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, New York, Humanity Books, 60-77.
- 42 RÜHLING, F. (1997), "Die Deduktion der Philosophie nach Fichte und Friedrich von Hardenberg", *Fichte-Studien* 12, 91-110.
- 43 STOLZENBERG, J. (2006), "Fichtes Deduktionen des Ich 1804 und 1794", *Fichte-Studien* 30, 1-13.
- 44 WIDMANN, J (1981), "Exact Concepts: Fichte's Contribution on a Problem of Tomorrow", *Idealistic Studies* 11, 1, 41- 48.
-

NOTAS

1. Joachim Widmann, por ejemplo, sostiene que la argumentación de Fichte puede traducirse en símbolos cuantificables y comprenderse enteramente como una rigurosa fórmula algebraica (Widmann, 1981: 41- 48). Tom Rockmore también se ocupa de analizar la estructura y consistencia lógica de la deducción trascendental fichteana, pero llega a una conclusión *diametralmente opuesta*. En lugar de compararla con el método de las ciencias exactas, Rockmore afirma que la deducción trascendental de la filosofía fichteana sólo ofrece un relato meramente probable sobre la génesis de la conciencia, en tanto la secuencia de razonamientos deductivos se apoya en un primer principio indemostrable (Rockmore, 2001: 60-77). Frank Rühling también destaca la falta de *cientificidad* de la deducción fichteana. Aunque Fichte pretende deducir un sistema completo del saber a partir de un principio supremo, la imposibilidad de demostrar ese primer principio se le presenta como un obstáculo insuperable para alcanzar una verdadera fundamentación filosófica (Rühling, 1997: 96-97).

2. Breazeale, 2001: 19-36. Esta interpretación de Daniel Breazeale tiene el mérito de comprender el aspecto intuitivo y reflexivo de la deducción trascendental fichteana, pero parece desestimar su significado práctico-normativo. Aunque Breazeale reconoce que la deducción trascendental tiene que ofrecer una respuesta al problema de la validez de la ley moral en el contexto sistemático de la WL, su descripción del método parece

corresponder a un modelo puramente teórico del saber. Por ese motivo, Breazeale destaca principalmente el aspecto cognoscitivo de la intuición intelectual, como una instancia de observación de las acciones del Yo. Sin embargo, es preciso reconocer que la intuición intelectual no sólo contribuye a la fundamentación del saber teórico, sino que también interviene en la fundamentación del saber práctico. La intuición intelectual no puede reducirse a la simple observación de un sujeto pasivo, así como tampoco puede limitarse a la conciencia inmediata que un Yo activo tiene de su intervención en la construcción de la experiencia y del conocimiento. Las acciones del Yo captadas por la intuición intelectual no sólo tienen como consecuencia un conocimiento más exacto sobre el mundo, sino que también tienen consecuencias éticas y jurídicas. En lugar de este significado práctico de la intuición intelectual, la interpretación de Breazeale prefiere destacar la función de la imaginación en la construcción de hipótesis. De este modo, la deducción trascendental parecería ajustarse más bien al modelo hipotético-deductivo de las ciencias empíricas, que al método reflexivo de la filosofía trascendental.

3. Esta equivalencia terminológica aparece establecida claramente al comienzo de *Das System der Sittenlehre* (SSL) de 1798, junto con algunos comentarios sobre la importancia del método deductivo para la articulación sistemática de la WL. Más específicamente, Fichte afirma allí que la deducción trascendental debe ofrecer una justificación racional de los principios morales de la actividad humana en conexión con los principios racionales establecidos previamente en su *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) de 1794/95. Para referirse a esa deducción, Fichte utiliza dos términos diferentes (*Ableitung* y *Deduction*), pero establece una equivalencia entre ellos: ambos designan el mismo procedimiento de fundamentación filosófica (SSL, GA, I/5, 34 / FSW IV, 14-15) .

4. GWL, GA I/2, 284/FSW I, 124.

5. En la primera parte de la GWL de 1794/95, Fichte se refiere sucesivamente al principio lógico de identidad, al principio de contradicción y al principio de razón suficiente. Cada uno de esos principios se fundamenta de manera reflexiva en las acciones originarias del Yo. El principio de identidad se fundamenta en la auto-posición del Yo, el principio de contradicción se fundamenta en la oposición del Yo a un No-Yo, y el principio de razón suficiente se fundamenta en una acción de limitación recíproca entre Yo y No-Yo (GWL GA I/2 255-272, FSW, I, 91-111).

6. Cf., por ejemplo, en: GWL GA I/2, 427/FSW, I, 299; GNR, GA I/3, 386, FSW, III, 88; SSL, GA I/5, 44/FSW, IV, 27).

7. Kant, *KrV* A 84/116.

8. Henrich, 1989: 29-46.

9. GWL, GA, I/2, 258/FSW, I, 95.

10. Fichte, 1994: 8.

11. ZE, GA I/4, 216-217/F SW, I, 463.
12. GWL, GA I/2, 390/FSW, I, 253.
13. GNR, GA I/3, 334/FSW, III, 22-23.
14. SSL, GA, I/5, 39/FSW, IV, 21.
15. SSL, GA, I/5, 38/FSW, IV, 19-20.
16. Aunque finalmente compara la deducción trascendental fichteana con versiones antiguas y modernas de la dialéctica, Felix Krämer también subraya esta particularidad del método utilizado en la WL (Krämer, 1997: 147-148).
17. EZ, GA I/4, 204-205/FSW I, 445-446.
18. GWL, GA I/2, 369-384/FSW I, 227-246.
19. GWL, GA I/2, 255/FSW, I, 91.
20. BWL, GA I/2, 129/FSW, I, 57-58.
21. BWL, GA I/2, 138/FSW, I, 67.
22. BWL, GA I/2, 138/FSW, I, 68.
23. BWL, GA I/2, 139/FSW, I, 68.
24. GWL, GA I/2, 255-264/FSW, I, 91-101. En la proposición “A es A” se expresa en realidad una función judicativa, que consiste en la unificación del A puesto en el lugar del sujeto y el A puesto en el lugar del predicado. Fichte argumenta además que todo juicio depende de una actividad del sujeto. Por ese motivo, el sujeto que juzga debe tener una conciencia de su propia identidad en su función de juzgar. De lo contrario, sólo podría percibir las distintas apariciones de A, pero no podría tener el pensamiento de una relación de identidad entre la primera A y la segunda A (Stolzenberg, 2006: 9-10).
25. SSL, GA I/5, 36/FSW, IV, 17.
26. GWL, GA I/2, 409-410/FSW, I, 277-278.
27. BWL, GA I/2, 144/FSW, I, 74.
28. BWL, GA I/2, 133/FSW, I, 61-62.
29. GWL, GA I/2, 255-256/FSW, I, 92.
30. GWL, GA I/2, 396-399/FSW, I, 261-264.
31. La deducción trascendental también adopta como punto de partida un contenido fáctico de la conciencia en las diversas exposiciones del sistema de la WL. En el §1 de la *Grundlage des Naturrechts* de 1796/97, ese contenido de la conciencia se encuentra en el concepto de un ser racional finito, sobre cuyas condiciones de posibilidad posteriormente se reflexiona (GNR, GA I/3, 329/FSW, III, 17). En la exposición de *Das System der Sittenlehre* de 1798, la deducción trascendental comienza nuevamente con un contenido fáctico de la conciencia, que surge de la tarea de pensarse a sí mismo con independencia de todo aquello que no es uno mismo. En principio, este pensamiento puede comprenderse como un simple contenido fáctico de la conciencia, pero la deducción trascendental tiene que reflexionar además sobre sus condiciones de posibilidad y mostrar sus necesarios presupuestos racionales (SSL, I/5, 37/FSW IV, 18).

RESÚMENES

In this paper, I study Fichte's method 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 WL, 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. I will argue that each of these methodological dimensions necessarily and permanently refers not only to the constitutive activity of consciousness, but also to praxis and its normative principles, originated from human reason.

ÍNDICE

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

AUTOR

LUCIANO CORSICO

Conicet - Universidad Nacional de Rosario

Fichte: cultura y libertad

Hugo Ochoa

- 1 Ha sorprendido a la política establecida, particularmente en Europa, pero no sólo allí, el surgimiento del llamado movimiento “Pirata”, movimiento que ha ido sistemáticamente creciendo y ya constituye una fuerza política que no puede ser obviada o desatendida por insignificante, no sólo por su número, sino sobre todo por sus intenciones. Leía hace poco a un comentarista internacional que se mostraba bastante extrañado porque este movimiento no tenía un programa, se entiende un programa de gobierno, ni una estructura organizacional que regulara y regularizara sus propuestas. No obstante, por cierto, esta falta de estructuración es consecuente con sus planteamientos, y poca falta que les hace.
- 2 Pues bien, ¿qué es lo que pretenden? Su propósito es explícito, me parece, y claro, quieren un espacio público que no esté regido por las reglas del mercado ni por la lógica de la competencia, sino por las de la colaboración y solidaridad, un lugar tal que el afán de lucro no pueda tener lugar, donde los intereses individuales estén efectivamente subordinados a los universales, donde los objetos no sean mercancías y los bienes estén al alcance de cualquiera y beneficien a todos. Apenas surgió este nuevo espacio virtual que, por su misma virtualidad es universal en el sentido más propio, es decir, carece esencialmente de toda frontera, se inició por parte de los poderes establecidos su inmediata colonización; se lo comprendió como una extensión, cuasi natural, del mercado, sólo que ahora en él no se cruzaban sólo algunos caminos, sino que era el cruce de todos ellos, incluso de los todavía no pavimentados. Acciones, bolsa, negocios, transacciones, dinero, empresas, etc., se apoderaron de ese espacio, surgieron monopolios y oligopolios, creadores e imitadores, los bancos y empresas adaptaron sus productos a este espacio y, de este modo, se pretendió suprimir o, al menos, disminuir, la esencial diferencia que hay entre el espacio del mercado tradicional y este nuevo continente; era un espacio económico más, sujeto en definitiva a las mismas reglas. Se intentó evangelizar a sus nativos, originariamente unos ingeniosos ingenieros tal vez no ingenuos, todos

jóvenes, con la biblia del desarrollo económico y, sobre todo, con la oportunidad de ganancias repentinas, insólitas y... legales. Esto último es importante, porque ese espacio era originariamente ácrata y había que, rápidamente, establecer allí también las reglas del imperio, con su correspondiente estructura punitiva. Un ámbito de pura libertad, más aún, de libertad pura, donde no sólo los objetos, sino también las mismas identidades, la nacionalidad, la raza, el género, están absolutamente abiertos a la libertad, parecía atentar desde sus cimientos contra una concepción radicalmente substancialista del mundo y de los seres humanos.

- 3 Aparentemente ya se había renunciado definitivamente a los fundamentos originarios de la sociedad occidental contemporánea, relegándolos al ámbito de la u-topía. Así, pues, al principio, sin que nadie se diera cabal cuenta, surgió una suerte de topos, un lugar no substancial, que yo calificaría por lo mismo de hypertopos, porque así como el hipertexto permite lecturas en todas direcciones, no habiendo ninguna privilegiada, así el espacio virtual carece de centro, de norte, de sur. En este hypertopos sería posible, pues, la libertad, la fraternidad, la igualdad, simples y puras, no negociadas, allí podrían éstas abrirse camino haciendo su propio camino, allí cabrían todas las banderas, cada uno podría tener la suya, cabrían todos los sueños, y no como sueños, y, lo que es más importante, sin que pudiera, aparentemente, establecerse un sistema de vigilancia panóptica y pannómica que pudiera asumir el control imperial de ese espacio.
- 4 Se debe tener presente que, en razón de la misma virtualidad del hypertopos, lo que importa a los piratas son los productos cuya virtualidad los hace ser propios de ese espacio, no se trata de bienes materiales cuyo uso exclusivo está determinado por la misma naturaleza del bien, sino de productos cuya inmaterialidad encuentra su espacio más propio y, me atrevería a decir, natural, en la virtualidad. Son bienes cuyo uso no los agota, sino que los deja indemnes, de modo que su propiedad y uso excluyente sólo puede ser mantenido en virtud de una regulación punitiva y, por lo tanto, sólo opera esta propiedad en tanto es reconocida, otorgada, regulada y defendida por parte del Estado; de allí su carácter simbólico. Como sostiene Condorçet:
“No puede haber ninguna relación entre la propiedad de una obra y la de un campo que puede ser cultivado por un hombre, o de un mueble que sólo puede servir a un hombre, cuya propiedad exclusiva, en consecuencia, se encuentra fundada en la naturaleza de la cosa, [...] la propiedad literaria no es un derecho, es un privilegio y como todos los privilegios, es un obstáculo impuesto a la libertad, una restricción evidente a los derechos de los demás ciudadanos”.¹
- 5 Se trata, pues, dicho en general, de la cultura, del saber, del conocimiento, que ahora (digo “ahora” porque la propiedad intelectual es, en realidad, de

reciente data y, me atrevería a decir, es formal y masivamente impuesta con la aparición del capitalismo) constituyen formas de propiedad cuyo valor no es determinable en términos clásicos, por ejemplo, los que proponía el Aquinate, ya que el costo de producción puede ser cero y los beneficios que acarrea inconmensurables, como la invención de la rueda, o de la escritura, para poner ejemplos extremos. De modo que, paradójicamente, la misma propiedad intelectual confirmaría la tesis de que el valor de un producto sólo puede ser establecido por el mercado.

- 6 La rebelión pirata, entonces, tiene como campo de batalla la cultura misma, entendida ésta en un sentido amplio. Se podrá decir que detrás hay grandes conglomerados cuyos intereses no son la cultura, como firmas farmacéuticas, empresas industriales, marcas, etc., pero los agentes primarios son, en definitiva, los creadores de cultura. Quiero decir que esta rebelión se puede comprender como una revuelta de las masas no creadoras, sino consumidoras, contra una *intelligentzia* que defiende su estatus basado en un presunto, o no, genio exclusivo y, por lo tanto, excluyente. Se trata, entonces, de una propiedad intelectual que protege productos de la inteligencia, sustentado tanto en un “derecho moral” que protege la paternidad e integridad de la obra o producto, que no está en cuestión, como el “derecho de propiedad” propiamente tal, que defiende la obra o producto como patrimonio de uso y transacción exclusivos de su autor.
- 7 Más allá de la discusión marxiana acerca del origen y fundamento de la superestructura ideológica, sin duda esta forma de propiedad tiene un estatuto peculiar y distintivo. Se sostiene incluso que el origen de toda riqueza postfeudal tiene su origen en una creación de este tipo, de allí que en su defensa esté en juego la misma lógica originaria del sistema económico moderno. Por ello, como decía, desde la misma constitución de este espacio hypertópico comenzó su colonización. Pero, también se tiene que tener en cuenta que, desde otra perspectiva, este espacio, por su misma universalidad no tópica, podría permitir una vigilancia panóptica que almacenara en archivos clasificados por gustos, vicios, virtudes, intereses, temores, vivencias, ingresos, errores y omisiones, la oscura identidad de cada miembro de este mundo, para venderlo luego al mejor postor. Naturalmente, lo anterior sigue la lógica del mercado en la cual nuestra identidad se inscribe en la dialéctica productor-consumidor. La pregunta que surge inmediatamente es, pues, si acaso es posible una decolonización de este hypertopos.
- 8 A este respecto, quisiera abordar el problema de la cultura desde la perspectiva de Fichte. Como se sabe, Fichte intentará resolver la aporía de la cosa en sí kantiana, aporía porque si nos preguntamos qué puede ser aquello

que no está en el espacio ni en el tiempo, que no es substancia ni accidente, ni causa ni efecto, habrá que confesar que no puede ser = X, como sostiene Kant, sino = 0, es decir, absolutamente nada. ² No obstante, en el conocimiento no nos tenemos por libres en lo que se refiere a su contenido; algunas de nuestras representaciones se hallan acompañadas del sentimiento de libertad, al paso que a otras las acompaña un sentimiento de necesidad. Este *sentimiento* es el que estaría a la base de la afirmación kantiana por la que se afirma la existencia de la cosa en sí, pues la sensibilidad, pasiva, requiere de una materia dada que se impone. La solución de este problema constituye la tarea de la filosofía. “¿Cuál es la razón de ser del sistema de las representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad, y de este sentimiento de necesidad mismo”. ³

- 9 La solución de Fichte está basada en tres principios que constituyen el fundamento de su sistema.

“Aquello cuyo ser (*Wesen*) simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo, es el Yo como sujeto absoluto. De la misma manera como él se pone, es; y de la misma manera que es, se pone; y entonces el Yo es necesaria y absolutamente para el Yo. Aquello que no es para sí mismo no es un Yo”. ⁴

- 10 La absoluta autoposición del Yo constituye su misma libertad, ⁵ en la medida que revela su carácter incondicionado. Así, pues, que el Yo se ponga absolutamente a sí mismo significa que es actividad pura de sí mismo, no hay distinción entre la acción y el producto de ésta, autogénesis absoluta, no hay resquicios de sujeto-objeto.

“El concepto de realidad es idéntico al concepto del hacer. Toda realidad es puesta en el yo: esto quiere decir que todo hacer es puesto en este, y a la inversa; todo en el yo es realidad: esto quiere decir que el yo es únicamente agente; es yo en la medida en que es agente; y en la misma medida en que no es agente, es no-yo”. ⁶

- 11 El segundo principio es “al Yo se opone absolutamente un No-Yo”. ⁷ Este principio, al igual que el primero, no puede ser demostrado ni derivado. Si el primer principio establece la autoposición absoluta del Yo como tal, Yo = Yo, el segundo establece que No-Yo no = Yo, vale decir, revela la misma identidad, sólo que negativamente; poner y oponer constituyen un mismo acto, sólo que el acto positivo es primero en un orden ontológico. De allí que ambos principios sean incondicionados en su forma, pero el No-Yo es condicionado en su materia porque queda determinado por lo que el Yo no es. No obstante, no debe entenderse esta oposición en términos excluyentes.

“No hay razón, pues, para poner la unidad absoluta en el ser o en la conciencia que se opone a él; tampoco para ponerla en la cosa o en la representación de la cosa. Hay que ponerla en el principio que acabamos de descubrir, principio de la unidad y de la inseparabilidad absolutas de

ambos, que a la vez, como lo hemos visto también, es el principio de la disyunción de los dos”.⁸

- 12 El tercer principio reza: “Tanto el Yo como el No-Yo son puestos absolutamente como divisibles”.⁹ Estos dos principios, Yo y No-Yo se oponen mutuamente, de manera que es necesario encontrar cómo es que no se anulan mutuamente. La solución es que deben limitarse mutuamente, el Yo y el No-Yo se dan en función recíproca de limitación. Yo opongo en el No-Yo al Yo divisible un No-Yo divisible. De aquí surgen las dos esferas fundamentales de la filosofía: 1) El Yo se pone a sí mismo como determinado por un No-Yo. 2) El Yo se pone a sí mismo como determinando al No-Yo. La primera proposición funda la filosofía teórica; la segunda, la filosofía práctica. Por eso, la dualidad de sujeto pensante y objeto pensado, como independiente de tal pensar, es una ilusión inherente a la razón teórica, de lo cual sólo puede liberarnos la razón práctica.
- 13 Se debe tener presente que, al igual que en Kant, pero radicalizado, para Fichte la parte práctica de la *Doctrina de la Ciencia* fundamenta y determina a la teórica. La filosofía teórica mostró cómo es posible la autolimitación del Yo, pero no pudo mostrar por qué ocurre. La proposición “el Yo se pone como determinado por el No-Yo”¹⁰ funda la parte teórica, por cuanto se trata del Yo como inteligencia y, por lo tanto, limitado. La proposición “el Yo se pone como determinando al No-Yo” funda la parte práctica¹¹ y establece al Yo como absolutamente puesto, por tanto como esencia (*Wesen*) ilimitada. Este Yo que se pone absolutamente es el mismo que el que se autolimita, pero el supuesto que late en el fondo es que el conocimiento es sólo medio para la acción y, por lo tanto, el Yo como inteligencia está subordinado al Yo práctico. El Yo es del todo e infinitamente activo, su actividad responde a un anhelo infinito de producir, esta actividad es el Yo mismo y ella es independiente de la posición de todo objeto.¹²

“Si el yo no se sintiera como anhelante, no podría sentirse como limitado, puesto que solamente por el sentimiento de anhelo el yo sale de sí mismo; sólo por este sentimiento en el yo y para el yo es por primera vez puesto algo que debe estar fuera de él”.¹³
- 14 El objeto debe poder ser proyectado en la infinitud, por tanto, esta actividad sobre lo que se le resiste como su límite, tiene que proyectarse también en la infinitud, más allá de todo objeto posible y es ella misma infinita, es decir, es creadora.
- 15 El impulso a la determinación del No-Yo no se contenta con una pura determinación ideal, el Yo se autodetermina por este impulso a producir una realidad fuera de sí.¹⁴ Ahora bien, esta determinación no puede ser satisfecha plenamente porque el objeto no puede ser realizado como cosa por el Yo. Una determinación tal se llama anhelo; es un impulso hacia algo nunca

plenamente realizado, que sólo se manifiesta por una necesidad, por un malestar, por un vacío que intenta ser colmado, el yo se vive menesteroso.

“Este anhelo es importante no solamente para la parte práctica de la *Doctrina de la ciencia*, sino para la *Doctrina de la ciencia* entera. Solamente por este anhelo el Yo es en sí mismo empujado fuera de sí; únicamente por este anhelo se revela en el Yo un mundo exterior”. ¹⁵

- 16 Pero no se debe entender esta exterioridad como una afirmación de la cosa en sí, sino que esta exterioridad surge de la misma autolimitación del Yo que, en razón de este anhelo ilimitado, pretende subsumir al No-Yo bajo la subjetividad. El Yo emprende la tarea infinita, movido por este anhelo, de correr el límite del No-Yo cada vez más lejos, ampliar el horizonte de su propia clausura, intenta resolver el No-Yo en sí mismo bajo la estructura de la egoidad.
- 17 Pues bien, la tarea práctica de la razón consiste en alcanzar una síntesis de los dos polos dialécticos que configuran la totalidad: el Yo y el No-Yo. Este esfuerzo de síntesis, tarea infinita, se realiza en la cultura. Se podría decir que la cultura es el cultivo del No-Yo por parte del Yo, como superación sistemática e infinita y, si bien el Yo en su acto originario de autoconciencia no puede salir de sí, no obstante, aunque no sale jamás de ese límite, lo amplía sistemáticamente. Se trata, por ejemplo, de convertir la naturaleza en habitación, el paisaje en cuadro, el sonido en música, el océano en camino, resolver la totalidad de lo real en lenguaje, etc. La cultura revela, desde esta perspectiva, la anterioridad absoluta del Yo, como una actividad ilimitada movida por un anhelo de totalización, revela el carácter absolutamente incondicionado del Yo, por ende, su libertad, y el No-Yo es, en definitiva, pura disposición para el ejercicio de la actividad del Yo. El No-Yo es mero límite, mera oposición que hace frente a un Yo que lo somete cada vez que éste se ejerce a sí mismo.
- 18 La cultura es, entonces, la figura funcional del Yo pienso, su contrapartida práctica en la cual el Yo se realiza. “El Yo sólo es puesto en movimiento por ese opuesto [No-Yo] para actuar; sin semejante primer motor exterior al Yo jamás habría actuado, y como su existencia sólo consiste en actuar, tampoco habría existido”. ¹⁶ De modo que la existencia y la misma conciencia no radica en el pensar, sino en el actuar. La dualidad sujeto-objeto, Yo y No-Yo, propone la dificultad de la síntesis de ambos. En términos de Schelling, es necesario explicar, por una parte, cómo el sujeto llega a ser objeto, es decir, conoce, tal habría sido el centro de atención de la filosofía clásica. Pero esta síntesis no es suficiente, es necesario explicar también, por otra parte, cómo el objeto llega a ser sujeto. “El fundamento real y el fundamento ideal son en el Yo uno y lo mismo, y aquella acción recíproca entre el Yo y el No-Yo es, a la vez, una acción recíproca del Yo consigo mismo”. ¹⁷

19 La cultura da cuenta de cómo el No-Yo llega a ser Yo, y este tránsito, movido por un anhelo de totalización, revela que el límite entre uno y otro es puesto por el Yo, si así no fuera, el Yo jamás podría moverlo. El límite último, inalcanzable, de esta actividad sería la absoluta subsunción del No-Yo por parte del Yo. La cultura sería entonces la forma como el Yo, sin salir de sí mismo, no obstante, se trasciende en una tarea infinita por la que la realidad cultivada se transforma en topos propiamente humano. Pero es necesario tener presente que este lugar, así construido, es el espacio común que permite un encuentro interior de los seres humanos entre sí. La cultura es el hábitat en el que se comunica la subjetividad objetivamente, por cuanto la objetivación de sí en la obra crea un ámbito de encuentro que no se limita a la plaza-mercado, al lenguaje, a la técnica o al arte, sino que hominiza, porque es expresión de la misma actividad del Yo en el No-Yo, de este modo, como sostiene Fichte, un Yo absolutamente clausurado sobre sí, que volviera su actividad sobre sí mismo, ni siquiera podría decir Yo. La cultura es expresión de la libertad, es la misma actividad del Yo como ejercicio de sí mismo. En palabras de Fichte: “Cultura significa ejercitación de todas las fuerzas para el fin de la libertad completa, de la entera independencia de todo lo que no somos nosotros mismos, de lo que no es nuestra pura mismidad”.¹⁸ Pero la obra misma de esta actividad se realiza en un mundo suprasensible, en el que los fines individuales han de ser subordinados a la universalidad de la razón misma.

“Esta cultura para la libertad es el único fin posible para el hombre, en cuanto parte del mundo sensible, el fin sensible más elevado que, sin embargo, no es para él un fin en sí mismo sino último medio para alcanzar su más elevado fin espiritual, la completa coincidencia de su voluntad con la ley de la razón. Todo lo que el hombre hace y todo aquello a lo que aspira o bien ha de ser considerado como medio para este fin último en el mundo sensible, o bien es una aspiración sin meta alguna, una aspiración irracional”.¹⁹

20 Se debe recordar, a este respecto, que el carácter universal de la ley de la razón significa la superación y abandono de todos los intereses individuales. El ser humano yerra radicalmente cuando cree ir simplemente en pos de sí mismo, ya que lo que encuentra al final jamás podrá de verdad satisfacer su verdadero anhelo.

21 Así, pues, la cultura convierte de alguna manera lo exterior en interior, y la primera fuente de esa conversión, que permite que la obra trascienda los límites subjetivos del individuo, incluso también como condición de posibilidad del mercado mismo, es el pacto que da origen a la sociedad política. No obstante, este pacto supone, como algo anterior, el reconocimiento del otro como fin en sí mismo. La comunidad política es el topos originario de la cultura, cuya expresión primaria es la conversión de la

naturaleza en recurso, de los recursos en bienes y, si se quiere, de los bienes en objetos de transacción. Pero todo lo anterior sólo se puede realizar, y necesariamente, en la medida que se ha previamente construido un lugar común de encuentro, una plaza, en la que convergen quienes han pactado previamente la paz. Para ello se establece, como se sabe, una estructura de derecho y dispositivos que la garanticen, pero teniendo presente que estos dispositivos no tienen otro sentido que la libre expresión de sí ²⁰ aunque, reiterando la tesis de Rousseau, Fichte afirma que en este contrato social cada miembro renuncia a algunos de sus derechos alienables a condición de que los otros renuncien también a algunos de los suyos ²¹, con el propósito de vivir en libertad sin temor.

- 22 Pues bien, el espacio virtual parecía la tierra soñada del buen salvaje de Rousseau, plena libertad, ausencia de un poder central que fuera capaz efectivamente de coerción, un territorio donde el ser humano se encuentra con sus semejantes en un plano de real igualdad. Sin embargo, como señala el ginebrino en *Acerca del origen de la desigualdad entre los seres humanos*, “el primer hombre que dijo esto es mío y estableció una cerca, sembró la discordia entre los seres humanos”, y comenzó así la guerra de todos contra todos sin que nadie tuviera ya segura su vida y su hacienda, lo cual obligó a quienes hasta ese momento vivían en completa libertad, a establecer un pacto que los obligaría a todos, dando origen a una estructura de poder, asociado necesariamente a un monopolio de la fuerza, sistemas de sanción y dispositivos de control. Sin embargo, como decíamos, la propiedad que está en juego en el discurso de los piratas es una propiedad simbólica que requiere de un estatuto particular para su defensa, y este estatuto, en la medida que se trata de bienes inmateriales, no defiende la *privación* del bien mismo de su poseedor legítimo por parte de usurpadores, sino sólo el carácter de objeto comerciable.
- 23 Por otra parte, una de las características fundamentales del derecho es su territorialidad, es decir, dado que la comunidad política surgiría de un pacto y es, desde esta perspectiva, artificial, se debe reconocer la posibilidad de otros artificios posibles, fundados en otros esquemas y estructuras de convivencia, que ocurren en otros territorios. Ahora bien, el *hypertopos* es un nuevo mundo, un continente que no responde en absoluto a las categorías propias de la territorialidad física. De modo que cabe preguntar si no es necesario establecer un nuevo pacto, en el cual no se pretenda meramente una “absolutización metafísica del orden geopolíticamente establecido” ²² sino, precisamente, intentar un reconocimiento de todos en una real perspectiva de igualdad fraterna. Hasta ahora los débiles que están más allá de las fronteras, en otros territorios y en otras culturas han sido objeto de diversas formas de caridad, lo cual está bien, pero ahora lo que se pide es el

reconocimiento de un derecho. Por ello, un pacto de tal naturaleza no puede simplemente consistir en trasponer la estructura y los dispositivos territoriales al nuevo espacio, no sólo porque se arriesga su constante violación impune, y las leyes fácilmente violables y difícilmente coercitivas no son buenas leyes, sino sobre todo porque lo que está en juego allí es la universal disposición pública de la cultura. Más aún, una simple territorialización del hypertopos significaría de hecho que sólo los Estados fuertes podrían imponer sus normas sobre los más débiles, ya que los Estados débiles, por lo mismo, serían incapaces de exigir el cumplimiento del presunto pacto a los fuertes que se negaran a aceptarlo.

- 24 Fichte, con la retórica que caracteriza sus escritos populares, dice dirigiéndose al Príncipe:

“Admitiendo que hubieseis tenido el derecho a prometer: yo no quiero compartir con nadie mi pan, [...] ¿Queréis cortar el más bello vínculo que une a un hombre con otro hombre y que hace que un espíritu se desborde en otro espíritu? ¿Queréis privar a la humanidad del más digno de los comercios, del dar y recibir libre y gozosamente lo más noble que ella posee?”.²³

- 25 Si bien Fichte se refiere a la libertad de pensamiento, tal vez esto se pueda ampliar sin pérdida de sentido a los productos del espíritu que conservan su peculiar naturaleza. Se podrá, sin duda, afirmar que el espacio económico es de suyo virtual y simbólico y que, por lo tanto, la territorialización del hypertopos no puede sino responder a la misma lógica. Si este nuevo espacio requiere correspondientemente de un nuevo pacto, entonces la cuestión es la de fijar qué derechos son los que se han de proteger y si están en cuestión derechos inalienables o no. Lo anterior porque:

“si fuese posible moralmente un contrato de este tipo, si la sociedad tuviese el derecho a exigir tal compromiso y sus miembros el derecho a prometer su cumplimiento, ¿no serían alienados en tal contrato derechos inalienables del hombre, cosa que no puede ocurrir en ningún contrato, a no ser que se convierta en ilegítimo y nulo?”.²⁴

- 26 Como ocurre en todo conflicto de derechos, cabe preguntar si acaso está en juego un derecho inalienable, por una parte, y si no es así, si hay uno que sea primario respecto de otro.

- 27 Por otra parte, se debe tener presente que para Fichte, como también para Kant, la razón práctica constituye la plena realización de lo humano. Ahora bien, la exigencia de universalidad del imperativo categórico se la puede interpretar en el sentido de que la persecución del propio interés, vale decir, el egoísmo, es la fuente originaria de todo mal. “El egoísmo es la raíz de todas las depravaciones”.²⁵ En este sentido, se debe educar en la solidaridad y la preocupación por el otro, ya que sólo de esta manera es posible la constitución de una sociedad que sea efectivamente viable. Se debe lograr que

“ningún hombre tome como ajeno a él el destino de cualquier otro miembro, unidad que debe y tiene que surgir si es que no queremos perecer totalmente”.²⁶ En este sentido Fichte establece una distinción entre Estado y Sociedad, el Estado es la institución coactiva, basado en el ejercicio de la fuerza, la sociedad es una organización que surge de la libertad de los sujetos y está basada en la colaboración. El Estado es necesario en razón de la debilidad e imperfección de los seres humanos, que muchas veces requieren de coacción para orientarse al bien común y desatender sus intereses individuales.

- 28 Fichte, en *Las características fundamentales de la época actual*²⁷ había propuesto cinco épocas históricas que se suceden teleológicamente, y había afirmado que en ese momento se encontraban en la tercera, la que caracteriza, en otro lugar, del siguiente modo: “[época] que ha hecho del mero interés material el móvil de todas sus emociones e impulsos vitales, que se entiende y concibe a sí misma de manera perfecta sólo dentro del mencionado móvil y que, al comprender su ser de esta manera clara, se fundamenta en su esencia vital y se asegura de modo inamovible”.²⁸ Si bien en *Discursos a la nación alemana*, cree que esta época “se ha consumado y aniquilado por completo”, eso parece ser más la expresión de un deseo que una realidad. No obstante, la solución que propone para volver a levantar a la cultura [*Bildung*] alemana de su decadencia es enseñar a “amar lo bueno, en cuanto tal, y no por la utilidad que nos pueda reportar.”²⁹
- 29 De este modo, la cultura no consiste meramente en el proceso infinito por el cual el Yo vuelve el No-Yo hacia sí, ya que esto deja abierto el problema del sentido, porque el Yo puede operar su obra de modo intrascendente, es decir, egoístamente, con lo cual no realiza una verdadera cultura, porque así todo queda convertido de este modo en mercancía, según la utilidad que reporta, mercancía de la cual su autor, o quien haya comprado la autoría, se sirve para su propio beneficio; y el beneficio que pueda reportar a los demás, entendido como externalidades positivas, es lo que se transa en el mercado. Sin embargo, se podría aducir que no hay gran diferencia, en lo que a propiedad se refiere, entre un bien material y uno inmaterial o sólo virtual, dado que ambos son producto de un trabajo y de un ingenio, de modo que si bien lo que se transa de hecho es el producto, lo que se paga es el valor del trabajo y del esfuerzo, los que legítimamente merecen, no sólo un reconocimiento moral, sino una recompensa económica. En de Fichte: “La transformación de las cosas por la fuerza propia (formación) es el verdadero fundamento del derecho de la propiedad”.³⁰
- 30 Y, por otra parte, se podría aducir que el monto de tal recompensa sólo lo podría fijar el mercado, ya que es imposible establecerlo a priori. Incluso se podría sostener que un presunto “valor en sí” contiene la misma

contradicción que la “cosa en sí”, entendido ahora como realidad trascendente a todo estimar humano. Por otra parte, casi todas estas obras de la cultura tienen el carácter de únicas, como único es el *Hamlet* de Shakespeare o *Los comedores de patatas* de Van Gogh.

31 Fichte, en *Algunas lecciones sobre el destino (o misión) del sabio* sostiene que el destino del sabio es un destino social por excelencia ³¹, esta misión es responde a un mandato moral, que es expresión de una necesidad propia de toda comunidad política. ³² Pero las determinaciones empíricas de nuestro Yo dependen, en su mayor parte, de algo que está fuera de nosotros, pero como la unidad del Yo tiene el carácter de un mandato, éste debe obrar inmediatamente sobre las cosas, “el hombre debe tratar de modificarlas y ponerlas en armonía con la pura forma de su Yo”. ³³ Ahora bien, esta acción del Yo sobre el no-Yo constituye la cultura. Pero este cultivo del No-Yo no tiene un sentido egoísta, no puede tenerlo como mandato moral, es más, “el hombre está destinado a vivir en comunidad, debe vivir en comunidad, no será un hombre totalmente completo y caerá en contradicción consigo mismo si vive aislado” ³⁴ Además, la cultura es “el último y más perfecto medio para realizar el fin humano” ³⁵ porque está ordenada a la realización del reino de los fines, reino en cuya consecución está comprometida la humanidad entera. Y para esto es necesario que las deficiencias de unos sean atendidas por otros cultivándolos, de modo que la razón cuida de que cada individuo reciba mediatamente de manos de la sociedad la cultura toda completa que no pudo obtener inmediatamente de la naturaleza. ³⁶ Así, pues, cada ser humano en su esfera de capacidad, pero fundamentalmente los sabios, se han de comprometer moralmente en el cultivo de la comunidad toda, sin exclusiones.

32 Quisiera terminar con una larga cita de Fichte, cuya retórica no es sino expresión de su carácter exhortativo:

“Quienquiera que seas, cualquiera puede decir que por el hecho de poseer semblante humano eres un miembro de esta gran comunidad; que, aun cuando mi acción tenga que atravesar innumerables miembros, yo influyo sobre ti y tú también influyes sobre mí; que nadie que lleve el sello de la razón en su rostro, por muy groseramente que esté impreso, carece de importancia para mí. Y, sin embargo, yo no te conozco a ti ni tú a mí. ¡Oh, tan cierto como que nuestra vocación común es ser buenos y ser cada vez mejores, es que llegará un tiempo (aun cuando hayan de transcurrir millones y billones de años, pues, ¿qué es el tiempo?) en que te arrastraré a mi círculo de acción, pues mis beneficios se cruzarán con los tuyos y nuestros corazones estarán enlazados por el más bello vínculo del libre dar y recibir mutuo”. ³⁷

Bibliografía

- 33 DUQUE, F. (2006) *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- 34 ZD . FICHTE, J. G. (1964), *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückte* n. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/1. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964.
- 35 VND . FICHTE , J. G. (1970) *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/4. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970.
- 36 GWL . FICHTE , J. G. (1965) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* . Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/2. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1965.
- 37 FDC. FICHTE, J. G., (1975) *Doctrina de la Ciencia*. Traducción de Juan Cruz Cruz. Buenos Aires.
- 38 EWL . FICHTE , J. G. (1966) *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* . Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/3. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- 39 WL 1804² . FICHTE , J. G. (1804) *Wissenschaftslehre 1804* . Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, II/8. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- 40 BB. FICHTE, J. G., (1845) *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution*. Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, VII. H. Fichte (ed.). Berlin: Veit und Comp.
- 41 DNA. FICHTE, J. G., (1988) *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.
- 42 GgZ.FICHTE, J. G. (1991), *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/8. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- 43 BG . FICHTE , J. G. (1966) , *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* . Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/3. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

NOTAS

1. Citado por Wikipedia, en.wikipedia-org/wiki/Propiedad_intelectual
2. Cf. VND, GA I/4: 241
3. VND, GA I/4: 186
4. GWL GA I/2: 259; FDC: 46
5. Cf. EWL, GA I/3: 176
6. GWL, GA I/2: 296-297; FDC: 86
7. Cf. GWL, GA I/2: 264 ss.; FDC: 52 ss.
8. WL 1804², GA II/8:12-13; FDC: 50
9. GWL, GA I/2: 270-271; FDC: 58
10. GWL, GA I/2: 328; FDC: 116
11. Cf. GWL, GA I/2: 285; FDC: 74
12. WL 1804²: 205; FDC: 258
13. GWL, GA I/2: 431; FDC: 215
14. Cf. GWL, GA I/2: 426; FDC: 210
15. GWL, GA I/2: 431; FDC: 215
16. GWL, GA I/2: 411; FDC: 192
17. GWL, GA I/2: 412; FDC: 193
18. BB, FSW, VI: 86
19. BB, FSW VI: 89
20. Cf. ZD, GA I/1: 168; RLP: 12
21. Cf. ZD, GA I/1: 174; RLP: 17
22. Duque 2006: 22
23. ZD, GA I, 1: 177; RLP: 21
24. ZD, GA I/1: 182; RLP: 31
25. DNA: 18
26. DNA: 14
27. GgZ, GA I/8: 197 ss.
28. DNA: 11
29. DNA: 33
30. BB, FSW VI: 117
31. BG, GA I/3: 55
32. BG, GA I/3: 57. SW, VI: 295 ss. y 297
33. BG, GA I/3: 30-31
34. BG, GA I/3: 37
35. BG, GA I/3: 31. DS: 307
36. Cf. BG, GA I/3: 45
37. BG, GA I/3: 41; DS: 321

RESÚMENES

This paper analyses the problems of virtual space in relation to culture and intellectual property, following the “pirate” movement. I will use the Fichtean categories to determine what culture and its role in the achievement of human purpose are. In this sense, the Fichtean conception of “wise”, his destination or mission and his subordination to the common good can serve to understand not only the ultimate sense of knowledge and culture, but also their solidary sense as promoting the realisation of the *kingdom of ends* .

ÍNDICE

Keywords: Culture, pirate movement, intellectual property, wisdom

AUTOR

HUGO OCHOA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Traducción/Tradução

Un paso en el lento ascenso hacia la Doctrina de la ciencia. Introducción a J. G. Fichte, *Reseña de Creuzer*

Vicente Serrano

- 1 La reseña que presentamos es un escrito menor de Fichte, una reseña de apenas unas pocas páginas aparecida en la “*Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung*” en el año 1793. Sin embargo, si uno quiere comprender la génesis de la idea fundamental que dio lugar a la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, y que de algún modo ya no abandona en ninguna de sus presentaciones hasta su muerte, más allá incluso de los cambios profundos en la terminología, debe tener en cuenta este escrito, junto con las otras dos reseñas que publica con muy poca diferencia de tiempo, la de Gebhard y la de Enesidemo. Ciertamente esta última ha recibido siempre una mayor atención al aparecer en ella, por primera vez, el término *Tathandlung*. Una cierta tendencia mitologizante nos podría hacer pensar que se trató de una especie de descubrimiento, análogo tal vez al descubrimiento cartesiano de la geometría analítica que supuestamente habría tenido lugar en un sueño en una noche de noviembre del año 1619. Pero nada más lejos de algo como una visión repentina. De hecho, esa primera alusión a la *Tathandlung* es el resultado de un largo proceso de elaboración que debe llevarnos al menos hasta el año 1792 y a la segunda edición de la *Crítica de la Revelación*, en cuyo nuevo parágrafo 2 se contiene un verdadero hallazgo que ya no abandonará Fichte.
- 2 Nos hemos ocupado de ello hace años, casi en las mismas fechas en que vio la luz una primera versión de esta traducción, en un artículo que llevaba por título *Las tres reseñas de Fichte del otoño de 1793* y luego también con algún detalle en el capítulo 4 de *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*. En esta última obra señalábamos una secuencia de la trayectoria de Fichte entre la *Crítica de la Revelación* y la *Reseña de Enesidemo* en los siguientes términos:
- 3 “En la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* Fichte confirma, mediante una argumentación que es en realidad trasunto de la que ya había utilizado

en el párrafo 7 de la *Crítica de la revelación*, el carácter fundamental de la práctica respecto de la experiencia, y hace residir en ello lo característico del hombre frente al mecanismo. En el *Escrito sobre la revolución francesa* establecía ya una clara distinción entre hecho y ‘ley eterna’, de manera que sólo ésta última, entendida de modo coincidente con la ley moral, podía ocupar el lugar del principio. Así las cosas, el *principio de conciencia* de Reinhold no podía por menos de aparecer a los ojos de Fichte como un principio teórico y, por tanto, incapaz de fundamentar la filosofía. Pero un principio de estas características es por definición un principio incapaz de fundar, esto es, de explicar transcendentamente, el mundo moral. Esto es lo que Fichte demuestra en la *Reseña a Creuzer*”¹

- 4 Si nos hemos permitido una cita tan larga es porque, incluso a pesar de los años transcurridos, nos parece que contiene un buen resumen y presentación del significado, no menor, de la reseña de Creuzer. Fichte polemiza allí aparentemente con un escrito del por entonces joven teólogo Leonard Creuzer, quien acababa de publicar ese mismo 1793 una obra titulada *Consideraciones escépticas sobre la voluntad. Con referencia a las últimas teorías sobre la misma*. Polemiza además también con el prologuista de la obra, K.Ch. E Schmid. Pero, como Fichte mismo afirma al final de la reseña, estamos ante una obra inmadura y en sí misma casi carente de interés, más allá de la constatación del hecho mediante el cual arranca: la idea de que el escepticismo sirve de estímulo a la verdad, argumento que usará también de manera notable en la *Reseña de Enesidemo*.
- 5 Lo interesante es entonces precisamente la segunda parte del título de la obra de Creuzer, la que afecta a las últimas teorías sobre la voluntad, entre las que Fichte todavía no puede encontrar la que ha empezado a elaborar precisamente en el nuevo párrafo 2 de la *Crítica de la Revelación*, pero si las de Kant, Heydenreich y Reinhold. No había, pues, mejor ocasión para afinar su propia teoría frente a todas ellas, y especialmente frente a Reinhold, cuya lectura está siendo decisiva para él en estos momentos en sus *Eigne Meditationen*, que nunca publicó y que constituyen un verdadero laboratorio de su pensamiento y una minuciosa reflexión sobre la filosofía elemental de Reinhold y sobre la posibilidad de reconstruir el kantismo a partir de un principio. Por tanto, esta reseña, como la de Gebhard, era una magnífica coyuntura para afinar y contrastar en pequeñas dosis, pero ya públicamente, sus diferencias con Reinhold a partir de su propia teoría, que viene trabajando de forma silenciosa y casi heroica en esas *Meditaciones personales*. Habiendo asumido la posibilidad y la necesidad de completar el sistema de Kant, tal como proponía Reinhold, se da cuenta bien pronto de que el principio de Reinhold es insuficiente. En la reseña de Creuzer esto aparece por primera vez expresado en los siguientes términos: “Reinhold ha

rechazado ya, por cierto, esa posible contradicción, pero según la convicción del reseñante, que confiesa un total respeto por el gran pensador, ni ha mostrado la causa del malentendido, ni la ha sacado a la luz”.

- 6 Es, como señalamos, la primera constancia que tenemos de una discrepancia o de una crítica por parte de Fichte a Reinhold. Y esa discrepancia tiene que ver nada menos que con la distinción entre “el determinar, en cuanto acción libre del Yo inteligible, y la determinación, como situación fenoménica del yo empírico”. Es decir, entre un hecho y un algo que no es ni puede ser un hecho, sino que constituye “un verdadero querer”, una instancia “autodeterminante”, una especie de “armonía preestablecida” capaz de reunir necesidad y libertad. Ese algo es lo que Reinhold no ha alcanzado a pensar aún. Fichte solo lo apunta aquí. En la reseña de Gebhard hablará ya de un principio de la filosofía y en la de Enesidemo explicitará finalmente mediante el término *Tathandlung* la conclusión de un argumento cuyas premisas estaban dadas en las dos reseñas anteriores. Lo que aquí presentamos es entonces parte de un largo razonamiento que se inicia al menos en 1792 y que encuentra una primera culminación en el año 1794, pero que continúa luego de forma ininterrumpida en sucesivas presentaciones.
- 7 En Valdivia, Isla Teja. Diciembre de 2014

NOTAS

1. SERRANO MARÍN, V. (2004), *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2004, p. 84.

AUTOR

VICENTE SERRANO

Universidad Austral de Chile

Reseña de Creuzer

Johann Gottlieb Fichte

Traducción : Vicente Serrano

NOTA DEL EDITOR

Traducción y notas de Vicente Serrano. La traducción ha seguido el texto editado en el Volumen I, 2 de la *Gesamtausgabe* de la Academia de Ciencias de Baviera, Stuttgart- Bad Cannstatt, Frommann Verlag, 1962, pp. 7-14, que se corresponde con el texto de la edición de las obras de Fichte de I.H. Fichte, *Fichtes Werke*, VIII, pp.409-417. Berlin. Walter de Gruyter u. Co..1971. La reseña apareció originalmente en el mismo año de 1793 en la *Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung*, nº 303.

- ¹ *Consideraciones escépticas sobre la libertad del querer con referencia a las más nuevas teorías sobre la misma*, por Leonhard Creuzer. Prólogo a cargo del. Prof. Schmid. Giessen, Heyer, 1793.
- ² Tal como las cosas han ocurrido siempre, así ocurren todavía hoy. El dogmático desconocimiento de las fronteras de la razón provocó los ataques de los escépticos contra esa facultad misma, obligándola a someterse a una crítica. ¹
- ³ En la medida en que esas fronteras son de nuevo sobrepasadas se provoca nuevamente la oposición de los escépticos, y obliga - por suerte no a emprender una nueva crítica - pero sí a recordar otra vez los resultados de la ya emprendida con anterioridad ². El sólo impropiaamente llamado escepticismo del señor Creuzer ³, - pues admite con la escuela kantiana la existencia de una ley moral en el hombre como hecho de la conciencia ⁴, tiene por objeto las teorías sobre la libertad. El resultado de sus investigaciones es que ninguna de las teorías habidas hasta el momento resuelve de modo satisfactorio el conflicto entre los intereses de la razón teórica y los de la razón práctica ⁵; y su loable empeño es el de dar motivo para descubrir una nueva y más satisfactoria.

- 4 Sin dar un extracto de la totalidad del escrito, el cual, de una parte ha sido ejecutado sobre un plano defectuoso (afirmación que sólo podría demostrarse a través de una presentación del único correcto, lo que sobrepasa los límites de una reseña), no habiendo sido redactado con el orden más riguroso, pues en ocasiones se repite, en ocasiones incluye en el plan objetos que no le corresponden, como por ejemplo la refutación del panteísmo spinozista, del egoísmo y otras cosas semejantes; y de otra parte nada dice contra las teorías prekantianas de la voluntad que no haya sido ya dicho; sin dar un extracto de la totalidad del escrito, el reseñante quisiera dirigir la investigación hacia aquel punto que al menos promete una verdadera ganancia para la presentación de la ciencia.
- 5 Se ha recordado por muchos amigos de la filosofía crítica, y ha sido mostrado con claridad por Reinhold, que es preciso distinguir cuidadosamente entre *aquella* expresión de la absoluta espontaneidad mediante la cual la razón es práctica y se da una ley a sí misma, y *aquella* otra mediante la cual el hombre se determina a sí mismo (en esta función a su *voluntad*) a obedecer o no esa ley. No queremos censurar aquí el hecho de que el señor Creuzer tan pronto parece observar esa diferencia, como vuelve a pasarla por alto, con lo que seguramente no la ha pensado en su total determinación. Pero a partir de la, en lo esencial, acorde definición de la libertad de la voluntad dada por Reinhold, Heydenreich ⁶ y finalmente por el mismo Kant, pretende que ésta es una facultad de determinar, a través de absoluta espontaneidad, a la obediencia o no obediencia de la ley moral, con lo que lo es también de determinar opuestas acciones contradictorias, entrando así en conflicto con la ley del principio lógico.
- 6 Reinhold (puesto que el reseñante tiene que ocuparse menos de la valoración del mérito del escritor que de la determinación del duradero valor de la obra, no considera inconveniente referirse a un libro respecto del que le es desconocido, pues no tiene a la mano el "Mercurio alemán", si el señor Creuzer ha podido consultar su contenido en la elaboración del suyo), Reinhold -decíamos- ha refutado ya anticipadamente esa posible objeción de modo suficiente (p. 282 del segundo volumen de las *Cartas sobre la filosofía kantiana* ⁷), pero según la convicción del reseñante, que confiesa con total respeto para el gran pensador, ni ha mostrado la causa del malentendido ni la ha sacado a la luz ⁸.
- 7 "El principio lógico de razón suficiente" dice Reinhold, "no exige en modo alguno para todo lo que *existe* una causa distinta de esa *existencia*"..." sino sólo que nada sea *pensado* sin fundamento. La razón tiene, sin embargo, un fundamento muy real para pensar la libertad como una absoluta causa", y más abajo, " como una *facultad fundamental*, que como tal no puede ser

deducida de otra, por lo cual tampoco *se deja concebir y explicar a partir de ninguna otra*".

- 8 El reseñante está completamente de acuerdo con esta explicación; sólo le parece que el error está en que a través de algunas otras características puede inducirse a pensar esa facultad no como una facultad fundamental. Se trata, pues, de distinguir entre el *determinar*, en cuanto acción libre del Yo inteligible, y la *determinación*, como estado aparente del yo empírico. ⁹
- 9 La más arriba llamada expresión de la absoluta espontaneidad del espíritu humano aparece en un hecho; en la determinación de la *facultad superior de desear*, que no debe confundirse con la voluntad, pero tampoco debe omitirse en una teoría de la misma; la espontaneidad da a dicha facultad su *determinada y sólo de un modo determinable forma*, la cual aparece como ley moral. Pero la expresión de la absoluta espontaneidad en el *determinar de la voluntad*, que hay que distinguir de aquella, no aparece ni puede aparecer porque la voluntad es originariamente *sin forma* ¹⁰. Es simplemente supuesta como postulado de la ley moral dada a la conciencia, a través de aquella forma de la originaria facultad de desear, y por eso no es objeto de saber sino de creencia.
- 10 La *inclinación* (*propensio* en general) como determinación de la *facultad de desear* (superior o inferior) aparece; pero no la elevación de la misma al verdadero *querer*. La voluntad, en la apariencia, no es nunca *determinante* sino siempre *determinada*. La determinación se ha producido ya; si no se hubiera producido, entonces no aparecería como *voluntad* sino como *inclinación*. La sensación aparente del autodeterminarse susceptible de experiencia no es una sensación, sino una inadvertida consecuencia de lo *no sensible* de la fuerza de determinar. En la medida en que la voluntad es "autodeterminante" no es ninguna facultad sensible, sino suprasensible. Y sin embargo la *determinación* de la voluntad aparece, y aquí surge la pregunta: ¿aquel autodeterminarse al cumplimiento o incumplimiento, supuesto como postulado de la razón para la posibilidad de imputabilidad moral, es *causa de la aparición* de la determinación a ese mismo cumplimiento o incumplimiento? Si se responde con un sí a esa pregunta, como Reinhold (p. 284 de las citadas cartas) realmente responde ("A partir de sus *efectos* en los *hechos* de la conciencia, mediante los cuales me resulta perfectamente comprensible la libertad (de la voluntad)"); entonces se traslada un inteligible a la serie de las *causas naturales*, y se induce con ello a trasplantarlo también a la serie de los *efectos naturales*, a suponer un inteligible que no es un inteligible ¹¹.
- 11 Cuando se dice: "quien se cree autorizado a preguntar por el *fundamento* a partir del cual la *libertad* se ha determinado por A y no por no A, prueba

mediante un círculo la inconsistencia de la libertad a partir de su ya supuesta inconsistencia , y si se entiende bien a sí mismo, a partir de la inconsistencia de la voluntad en general", entonces se nos recuerda esto con acierto; pero es mediante la suposición de que la libertad pueda ser causa en el mundo sensible como se ha entrado inadvertidamente en ese círculo. Sólo mediante el regreso a lo que al reseñante le parece el verdadero espíritu de la filosofía crítica, se puede cerrar la fuente de ese error ¹² .

12 Así pues, el principio de razón suficiente no puede aplicarse al *determinarse* (a *querer*) de la absoluta espontaneidad mediante sí misma; pues ésta es una acción única, simple y completamente aislada; el determinar mismo es la vez el proceso de determinar y lo determinante es a la vez lo que está siendo determinando ¹³ . Para la *determinación* como apariencia debe ser supuesto un verdadero fundamento real en una aparición anterior según la ley de la causalidad natural. Pero el fundamento de que la determinación mediante la causalidad natural y el determinar mediante la libertad *concuerdan* , lo que asimismo hay que suponer para la exigencia de un *orden moral del mundo* , ese fundamento no puede suponerse ni en la naturaleza, que no tiene ninguna causalidad sobre la libertad, ni en la libertad que no tiene ninguna causalidad sobre la naturaleza, sino sólo en una ley más alta, que reúna y acoja bajo sí a ambas; en cierto modo una armonía preestablecida de las determinaciones de la causalidad por libertad con las de la ley natural ¹⁴ . (Cfr., Kant, *Sobre un nuevo descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura debe ser hecha inútil por otra anterior*). Lo incomprensible no radica en cómo una "cosa en sí", independiente de la ley por causalidad natural pueda determinarse a sí misma, ni tampoco en que una aparición en el mundo sensible deba necesariamente tener su fundamento en una aparición anterior, sino en cómo puedan concordar ambos objetos completamente independientes cada uno frente al otro. Pero el que esto no podamos comprenderlo se explica porque no podemos penetrar en la ley que une ambos.

13 Que por lo demás esta es la verdadera opinión de Kant, y que en los varios lugares de sus escritos en que existe la expresión de que la libertad debe tener causalidad en el mundo sensible, se trata sólo de una expresión provisional hasta tanto se halle una mejor determinación del señalado principio, esto le parece al reseñante aclararse por el hecho de que (Kant) distingue entre una carácter inteligible y empírico en el hombre; porque afirma que nadie puede conocer el verdadero grado de su moralidad (en cuanto que se funda en el inescrutable carácter inteligible); porque presenta la finalidad como principio, reuniendo ambas legislaciones, de la facultad de juzgar reflexionante (que como tal finalidad sólo se deja pensar a través de una tercera y más alta legislación) ¹⁵ . De modo excelente parece deducirse esto de su escrito sobre el mal radical (actualmente la primera parte de su

Religión dentro de los límites de la mera razón), a partir de su prueba de la admisibilidad de una absoluta voluntad libre desde la necesidad de la imputabilidad moral, y de su apelación a una inescrutable más alta instancia (que no determina nuestro carácter inteligible mediante una absoluta espontaneidad en vez de la nuestra, sino que hace conciliar nuestro carácter empírico sensible con aquél, lo que sólo ocurre gracias aquella más alta legislación).

- 14 Aquel modo de probar y esa apelación están tan íntimamente entretnejidas con el espíritu de la filosofía crítica, que uno debe estar verdaderamente poco familiarizado con ella para encontrarlos tan aventurados, tan contrarios al sano entendimiento y tan risibles como los encuentra el señor Creuzer. Sería fácil mostrarle a éste que él mismo en virtud de las premisas que admite con la escuela kantiana, debería también admitir tales principios.
- 15 De la investigación de esta teoría pasa el señor Creuzer al examen del fatalismo inteligible de Schmid ¹⁶, de sobra conocido por todos los lectores de la *Allgemeinen Literatur Zeitung*. Tanto como esta teoría le satisface considerada desde el punto de vista especulativo, así de claro y manifiesto muestra que ésta anula toda moralidad. El reseñante está totalmente de acuerdo con él en lo que al segundo punto respecta, y lo que el señor Schmid dice en el prólogo en su defensa, le parece al reseñante aún más enojoso que la propia acusación. Responsabilidad, culpa y mérito desaparecen en esa teoría, según confesión del propio señor Schmid; y ahora le correspondería a éste mostrar cómo se puede pensar una ley válida para cada acción que es juzgada según la ley. La única moralidad que debe quedar es aquella que quedaba en las antiguas teorías de la felicidad y la perfección: ser bueno es una dicha, y ser malo es una desdicha. Sobre el primer punto oigamos al mismo señor Schmid: "Se puede traer de un lugar a otro de la teoría el pensamiento impensable, el no pensamiento, que sin embargo debe servir como pensamiento fundamental (de una necesidad que no es necesidad alguna, de una capacidad ilimitada que no puede todo, una no capacidad, que sin embargo es la más perfecta, de un fundamento necesario, que nada fundamenta necesariamente, de una cosa individual, que se comporta como una abstracta cosa general, que es determinada y a la vez indeterminada, finalmente de una independencia que procede de un doble dependencia" [¿Se corresponde esa característica con la definición de la libertad de la voluntad de Reinhold, o más bien con la de quien que confunde razón práctica y querer?] "se puede traer (ese pensamiento) desde el mundo sensible al mundo del noúmeno; se puede pasar por alto que a causa de su determinación se prescindía de fórmulas algo incómodas y se use otras más cómodas (quiero decir más dóciles e indeterminadas); se puede finalmente inventar nuevas facultades del arbitrio, arrancarlas de su vínculo natural y así presentarlas

como indeterminaciones aisladas "[... Exactamente lo que ha hecho aquí el reseñante, si no se toman esas expresiones al pie de la letra, y pregunta ahora si se puede reconocer la existencia de una ley moral de validez general siendo coherente, y sin embargo no hacerlo] ¹⁷ ..."pero la contradicción misma permanece tal como era; el entendimiento no puede pensar de nuevo contra la ley de la posibilidad de todo pensamiento".

- 16 Que decida ahora el público si lo que hay aquí es una contradicción o más bien simple incognoscibilidad.
 - 17 Por lo demás, cree el reseñante que la filosofía puede prometerse aún muchas cosas buenas del señor Creuzer, tan pronto como haya más orden en su extensa y variada erudición y mayor madurez en su espíritu.
-

NOTAS

1. Fichte parece referirse al carácter de *estímulo* que el escepticismo ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía para la construcción de sistemas filosóficos. Ejemplo especialmente significativo sería el de Platón frente a los sofistas. Más cercano a Fichte sería el despertar del *sueño dogmático* que el propio Kant atribuye al escepticismo de Hume. De hecho, a fines de 1792, Fichte había vislumbrado a raíz de un argumento escéptico la posibilidad de una nueva fundamentación de la filosofía. Y más tarde, cuando en la *Reseña de Enesidemo* presente por primera vez la *Tathandlung* como principio, lo hará frente a los argumentos escépticos de *Enesidemo*. Esta reseña, separada solo unos meses de la de *Enesidemo*, prepara ya abiertamente esa solución.

2. Con ello se presenta Fichte como continuador y discípulo de Kant. Si bien no se limitará a recordar los resultados de la *filosofía crítica* sino también a profundizar en ésta, a fin de completarla, haciendo de la filosofía kantiana un sistema a partir de un principio según las pretensiones de Reinhold, a quien se referirá Fichte inmediatamente en la *Reseña*.

3. Leonhard Creuzer (1768-1844). Estudió Teología en Jena y en Marburgo, ciudad ésta última en la que fue profesor de filosofía práctica.

4. Como es sabido, Reinhold había creído encontrar en el llamado *principio de conciencia* la noción capaz de completar el *sistema* de Kant, dotándole de un principio del que a su entender carecía. Sin duda es a sobre todo a Reinhold a quien Fichte tiene en mente en este momento al referirse a la escuela kantiana.

5. La cuestión de las relaciones entre especulación y sentimiento, uno de los problemas más característicos de la Ilustración alemana, había ocupado a Fichte en su período prekantiano. Cuando a comienzos de los 90 se introduzca en la filosofía kantiana, ese mismo problema será el hilo conductor que le lleve a la *Doctrina de la ciencia* como una ciencia capaz de pensar reunidas teoría y praxis. Sobre el período prekantiano de Fichte puede consultarse Reiner PREUL, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969.

6. K. H. Heydenreich (1764-1801) fue profesor de filosofía en Leipzig. En el momento de escribir la reseña era conocido por dos obras publicadas sobre la filosofía de Spinoza. Fichte se refiere aquí a su obra de 1791 *Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion*.

7. Se trata del escrito de Reinhold en el que éste pasa a convertirse en un decidido kantiano. Sin embargo, este escrito que ve la luz a partir de 1786, es todavía *Popularphilosophie*. Sólo más tarde, en el *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representar)* de 1789, ejecutará Reinhold su proyecto, decisivo para la historia del Idealismo, de presentar la filosofía de Kant a partir de un principio, algo que orientará definitivamente el pensamiento de Fichte.

8. Esta alusión crítica a Reinhold es, a nuestro entender, la clave de toda la *Reseña*, menos dirigida a combatir a Creuzer que a exponer las insuficiencias de Reinhold. La presentación de la filosofía kantiana a partir de un principio, proyecto de Reinhold que hace suyo Fichte, debía resolver la cuestión de la unidad entre teoría y praxis. En lo que sigue tratará de mostrar Fichte que Reinhold, sin embargo, no ha sido capaz de pensar la praxis, lo que implícitamente señala ya la invalidez de su principio, y prepara así el camino para una posterior presentación, por parte de Fichte, de un principio que permita pensar unidas teoría y praxis. Sobre este punto, así como en general, sobre el papel de esta *Reseña* en la trayectoria de Fichte puede consultarse, *Las tres reseñas de Fichte del otoño de 1793*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (11) 1994, 171-187. Respecto de la importancia y los equívocos generados por la obra de Reinhold en esta fase inicial de Fichte, remitimos a *La doble naturaleza de la noción de Primer Principio en Fichte*. En Lopez Domínguez, V. *Fichte: 200 años después*. Madrid, Ediciones UCM, 1996, 25-32.

9. Esta distinción la mantendrá Fichte ya en posesión de la WL, y en ella se contiene lo decisivo de sus críticas a Reinhold. El principio de conciencia de éste último, al no establecer tal distinción, parece situarse en el nivel empírico, esto es teórico, de ahí su incapacidad para ser principio de la praxis. Más tarde, en carta a Reinhold Fichte expresará esto con claridad, a afirmar que la *Filosofía fundamental* de Reinhold es a lo sumo el fundamento de

la filosofía teórica pero no de toda filosofía. De ahí que Fichte oponga a la *Tatsache* la *Tathandlung* como principio, es decir, frente a un hecho una pura espontaneidad sin forma.

10. Con esta distinción está anunciando ya Fichte que el verdadero fundamento de la praxis, y por tanto también de cualquier principio común a teoría y praxis, no puede residir en un hecho. En realidad de esta cuestión de había ocupado ya en la segunda edición del *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (*Ensayo para una crítica de toda revelación*) publicada algunos meses antes, donde había añadido un nuevo parágrafo 2 en el que hace una deducción de la voluntad. Curiosamente y por contraste a la gran acogida que Reinhold dispensó a la primera edición, esta segunda le disgustó.

11. Aquí está la conclusión que cierra la crítica a Reinhold a que nos venimos refiriendo. La concepción práctica de Reinhold acaba convirtiendo la libertad, un inteligible, en una realidad sensible. En carta posterior afirmará Fichte precisamente, refiriéndose a la concepción de Reinhold, que éste nada sabe de la libertad y, si es consecuente, debe admitirse como fatalista empírico. Si el principio de Reinhold pretende serlo de toda la filosofía de Kant y se muestra incapaz de fundar la praxis, entonces no cumple lo que promete.

12. Ese regreso al verdadero espíritu de la filosofía crítica señala la tarea de Fichte que no ejecuta aquí de modo explícito, pero prepara ya de modo inequívoco.

13. Este aparente juego de palabras expresa ya, a nuestro modo de ver, lo esencial de la *Tathandlung* de Fichte, en cuanto que ésta señala a la vez la acción que constituye, el acto de constituir y lo que se constituye. En definitiva no exige acudir a un fundamento fuera de ella, a un principio de razón suficiente como hace Reinhold, puesto que esa acción es su propio fundamento.

14. Esta no será, al menos en estos términos, la solución de Fichte. En realidad esa solución no podía presentarla aquí por razones evidentes. Sabe que el planteamiento de Reinhold es insuficiente, pero sólo en las *Meditaciones personales sobre la Filosofía fundamental*, de finales del 93 y comienzo del 94, un escrito que Fichte no publicó, emprenderá la tarea de pensar cómo el principio práctico, el Yo, pueda serlo también de la filosofía. De ahí que en las líneas que siguen de la *Reseña* se limite a hablar del carácter provisional atribuido por Kant a la solución de la armonía peestablecida, una solución todavía insatisfactoria, pero que en todo caso se aparta de la dada por Reinhold. Esa provisionalidad parece exigir justamente encontrar una solución definitiva, lo que Fichte llevará a cabo en la *Doctrina de la ciencia*. Para un análisis más detallado del papel de las *Eigne Maditationen* remito a

Serrano, V. *Reflexiones acerca del papel de las "Eigne Meditationen" para la formación del sistema transcendental de Fichte*, en *Daimon*, 9, 1994, pp.39-50.

15. Ya hemos señalado que el verdadero problema de Fichte es la conciliación de la teoría y la praxis en el seno de la filosofía kantiana. En un compendio de la KU, de 1791, ya había hablado Fichte por primera vez de una más alta legislación para referirse a la facultad de juzgar. Sin embargo la solución de Fichte no seguirá por la vía de la tercera *Crítica* y si por la de la segunda. En realidad aquí, como hemos mostrado en la nota anterior, Fichte se limita a constatar que el problema sigue sin resolver y que en todo caso éste debe apelar a la praxis, algo que sin duda ya sabe en este momento, pero no formula.

16. Karl Christian Erhard Schmid (1761-1812) fue profesor de teología y filosofía en Jena donde publicó la *Kritik der Reinen Vernunft im Grundrisse nebst einem Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften* .

17. En efecto, Fichte ha afirmado en la *Reseña* que el único modo de pensar la praxis es pensar la absoluta espontaneidad como "una acción única, simple y completamente aislada", con lo que la descripción crítica que hace Schmid parece acertar anticipadamente con la concepción del propio Fichte. Sin embargo, Fichte se considera a salvo de esas críticas precisamente porque, como ha afirmado también en la *Reseña*, el fundamento de la praxis no es objeto de saber. De ahí que sólo unas líneas más abajo apele al público para que decida "si lo que hay aquí es contradicción o simple incognoscibilidad".

Reseñas/Recensões

Bickmann, C., *Immanuel Kants Weltphilosophie*

Emiliano Acosta

REFERENCIA

Bickmann, C., *Immanuel Kants Weltphilosophie*, Serie: *Interkulturelle Bibliothek*
Nordhausen: Traugott Bautz, 2006, 159 pp., ISBN 9783883093031

- 1 Claudia Bickmann, en la actualidad una de las más interesantes comentadoras alemanas de la filosofía kantiana, dirige hace ya varios años un grupo de investigación sobre filosofía intercultural en la Universidad de Colonia. Lo que caracteriza a este grupo es la perspectiva desde la cual estudia y discute la problemática actual acerca del diálogo entre culturas y religiones: la filosofía trascendental kantiana, el idealismo alemán y las filosofías de Husserl, Heidegger y Levinas. La elección de estos autores puede llevar a suponer cierto eurocentrismo en la perspectiva escogida por este grupo. Sin embargo, se trata, según cree el reseñador, de un gesto de honestidad intelectual: en tiempos de interculturalidad ya no hay lugar para discursos universalistas ni en lo que respecta a la forma ni en lo que respecta al contenido del discurso. Por esta razón, cada discurso debe comenzar por hacer explícitos sus presupuestos, su proveniencia y sus condicionamientos históricos. Aceptada la imposibilidad de una perspectiva superadora de la historicidad del pensar, cada discurso debe ser consciente que lo intercultural e interreligioso es *inevitablemente* tratado desde una perspectiva particular. Y esto es precisamente lo que este grupo propone: discutir un problema que atañe a la comunidad global, *pero* dentro de los límites históricos impuestos al pensamiento, en este caso, europeo. En palabras de su directora este grupo busca principalmente una actualización del legado de estos filósofos mediante la demostración del potencial de los mismos para analizar críticamente y enriquecer los debates actuales sobre interculturalidad e interreligiosidad. Su libro *Immanuel Kants Weltphilosophie* ilustra de manera

clara este proyecto y bien puede ser visto como una primera concreción del mismo.

- 2 La tesis principal de este libro es que la filosofía kantiana posee un concepto de filosofía universal (*Weltphilosophie*) y, por ende, una concepción de mundo en cuanto idea unificadora y totalizadora de la realidad en sentido amplio. En efecto, en este libro C. B. se propone mostrar que la filosofía kantiana logra “salvar” el concepto de mundo, en cuanto “ordo” de todos los ámbitos del ser, puesto en cuestión por la modernidad (europea). Junto con el concepto de “mundo” la filosofía kantiana, según C. B., ofrece al individuo una explicación sistemática de la totalidad de la realidad y del “proceso de devenir un ser humano” (10) que pone límites a todo reduccionismo cientificista o naturalista en general. Dicho en términos heideggerianos, la filosofía universal de Kant provee al individuo de un mundo en el que aún es posible *habitar* de un modo humano.
- 3 El punto de partida de *Immanuel Kants Weltphilosophie* es el libro de R. Brague *Die Weisheit der Welt* (München: Beck, 2006). Allí Brague sostiene que la concepción unificadora del mundo, que tanto el mundo griego como las religiones monoteístas supieron crear y conservar, se perdió con la llegada de la modernidad, entendida en sentido amplio, es decir, desde Descartes hasta nuestros días. Según C. B. este tipo de interpretaciones que contraponen la modernidad a las filosofías que la precedieron y culpan sin más a la primera de la deshumanización y desintegración del mundo en cuanto totalidad, desconocen que el pensamiento kantiano posee una filosofía del mundo o concepción del ser en sentido totalizador (*Weltphilosophie*). La filosofía kantiana, sostiene la autora, “encierra un potencial inagotable en lo que respecta a las cuestiones actuales urgentes acerca de la relación entre moral, política y religión y entre conocimiento de mundo y de sí en sentido práctico y teórico.” (ibíd..)
- 4 La reconstrucción del concepto kantiano de mundo en cuanto “ordo” que ofrece la autora se articula en tres partes precedidas de una extensa introducción (pp. 9-50) en la que C.B., por un lado, resume la posición contra la cual va dirigido este libro y describe en líneas generales su modo de leer a Kant y la tesis a demostrar, a saber: que la concepción totalizadora/unificadora del mundo kantiana ha de verse en el modo en que Kant logra reunir y articular los usos teórico y práctico de la razón sin tener que postular por esto la disolución de una de las esferas del ser en la otra. (41) Por otro lado, C. B. ofrece en la introducción un muy breve esbozo de una historia de las concepciones de mundo y sus distintas crisis en la filosofía occidental, de Platón al existencialismo, pasando por el neoplatonismo y su recepción en el mundo cristiano e islámico, la Biblia, el racionalismo

moderno, Kant, el idealismo alemán y la fenomenología husserliana. A pesar de la brevedad de este análisis histórico-filosófico C. B. logra hacer visible la dinámica de este proceso de desintegración del mundo en el pensamiento y/o la filosofía occidental así como también el rol central de la figura de Kant en el mismo. En efecto, el filósofo de Königsberg, tal como muestra C. B., ha servido tanto a filosofías que buscaron recuperar la unidad del concepto de mundo como a posiciones anti-metafísicas del pensamiento occidental. (21)

- 5 La primera parte, intitulada “Autoconocimiento como primer paso en el camino a una filosofía universal posible” (pp. 51-94) ilustra uno de los pilares de la filosofía intercultural e interreligiosa que, siguiendo el espíritu kantiano, propone Bickmann: cada posición debe primero conocerse, conocer sus límites y posibilidades, para luego poder articular un discurso con sentido.
- 6 Uno de los aportes más interesantes de esta primera parte, no sólo para el debate en cuestión, sino además para un mayor conocimiento del espíritu de la filosofía kantiana, es, según el reseñador, la reconstrucción de la idea kantiana de metafísica a partir de la identificación, que Kant sugiere en su *Opus postumum*, entre doctrina de la sabiduría (*Weisheitslehre*), filosofía (*Philosophie*) y sabiduría universal o conocimiento de mundo (*Weltweisheit*). De este modo los pasajes conocidos de Kant acerca de los límites y el destino trágico de la metafísica se muestran en una tensión tan interesante como productiva a la luz de los fines últimos que Kant impone al pensar. La metafísica, entonces, ya no aparece solamente como una ciencia en decadencia o absurda, sino antes bien como la “consumación de toda cultura de la razón humana”. (53) De este modo Bickmann arroja luz sobre el espíritu o idea central del proyecto crítico kantiano, a saber, que el mismo no está movido por un mero interés científico, sino por un interés moral y existencial principalmente ligado a la pregunta acerca de la destinación (*Bestimmung*) del ser racional finito. Este aspecto de la filosofía kantiana es uno de los motivos que, *asombrosamente*, menos llama la atención de la literatura actual más especializada sobre Kant, a pesar de que sea Kant mismo, por cierto, quien lo declare sin ambages en el prefacio a la segunda edición de su *KrV* al referirse al sentido positivo de su crítica de la metafísica. (*KrV* B XXV y ss.)
- 7 La segunda parte de la investigación de C. B. (pp. 95-118), “La idea de un orden universal entre individuo y todo determinado continuamente”, se concentra, como se anuncia en el título, en la tensión que se da en la idea de un orden universal (*Weltordnung*) entre individuo y totalidad. C. B. ofrece en esta sección de su libro una lectura detenida del tercer capítulo de la dialéctica trascendental de la *KrV*: sobre el ideal de la razón pura. C. B. intenta mostrar aquí que la relación entre lo individual determinado y la totalidad determinable presente en la definición y en el conocimiento del

objeto en su concreción individual es aplicable tanto a la filosofía kantiana teórica como práctica. La idea kantiana de “omnitudo realitatis” es expuesta, entonces, como la *fuerza última de sentido* teórico y práctico de cada determinación particular.

- 8 Al final de esta segunda parte (apartado 4) C. B. ensaya una aproximación al problema de la intersubjetividad a partir del aparato conceptual que Kant brinda en su análisis del ideal de la razón pura. El otro en su otredad es, siguiendo a C. B., elemento constitutivo del conocimiento de sí, así como la totalidad determinable lo es del caso particular. C. B. entiende la intersubjetividad como exigencia, dirigida a cada individuo, de traducir su lenguaje particular para volver público/comunicable aquello que en principio sólo concierne al ámbito de lo privado del sujeto. Este análisis de la intersubjetividad lleva a C. B. a plantear el desafío de la así llamada filosofía continental frente al discurso de las neurociencias y de la neurofilosofía. Según C. B. la teoría fichteana de la constitución pre-consciente de la estructura cognitiva (115) así como también los aportes de la fenomenología de Husserl ofrecen herramientas conceptuales con gran potencial para hacer frente al intento hegemónico de las “neuro”-disciplinas en aquellos debates que hasta ahora eran campo exclusivo de las ciencias humanas. (116-118)
- 9 “El pensamiento supremo de la filosofía kantiana” al que refiere el título de la tercera y última parte de este libro (pp. 119-148) es, según la autora, la idea de la realización armónica de todas las potencialidades de la razón humana. Esta realización conduce ciertamente a la idea de un ser perfecto, Dios, pero también a la idea de que la misma debe tener concreción en el mundo. Los fines últimos que Kant impone a la razón humana aparecen entonces como predicados de un ser (si bien sin existencia objetiva) y como elementos esenciales del proyecto emancipador de la humanidad como hilo conductor de la historia. Según C. B. la verdadera consumación del giro copernicano kantiano consiste en que Kant quería demostrar no solo que un mundo regido por leyes morales es *posible*, sino que además debe llegar a ser *efectivamente real*. (120)
- 10 En esta tercera parte C. B. analiza la segunda parte de la *KU*. Además de exponer en qué medida la tercera crítica puede ser entendida como el lugar en que se da la mediación entre los usos teórico y práctico de la razón, C. B. brinda especial atención al elemento teleológico en el pensamiento kantiano. Según la autora la teleología no se limita a la tercera *Crítica*, sino que está presente en todo el proyecto crítico kantiano: “el principio guía de las tres críticas kantianas es la noción de fin”. (119)
- 11 Pensado en términos teleológicos el proyecto crítico kantiano adquiere una dinámica renovada a la luz de las lecturas parciales contemporáneas de la

obra de Kant. En esta dinámica la armonía entre orden natural y orden moral se muestra en el perspectivismo (teórico, moral, estético) que Kant ideó para lograr reunir esta diversidad de visiones en la idea de mundo en cuanto “ordo”. Esta diversidad de visiones es aquello que Kant pensó como el objeto de la filosofía universal o, dicho con palabras del Kant del *Opus postumum*, de la filosofía en sentido cosmopolita (“sensu cosmopolitico”). (145)

- 12 Si bien el libro presenta serios errores de edición (“Braque” en lugar de “Brague”, “II” en lugar de “III” para la tercera parte, falta de uniformidad en el formato de los subtítulos), el reseñador quiere resaltar que el formato en general ha sido bien diseñado para lo que debiera entenderse como un libro introductorio. Merece ser mencionado el hecho de que la autora ofrece al final del libro una síntesis argumentativa del libro, lo cual ciertamente ayuda a obtener una primera visión global de la tesis de C. B.. (153-157)
- 13 El reseñador sugiere complementar el análisis de C. B. de los escritos póstumos kantianos con otros pasajes del *Opus postumum*, no tratados por C. B., en los que Kant se ocupa del juicio disyuntivo de Spinoza “Deus sive natura”, el cual para Kant ilustra de modo no trascendental el ideal de la razón pura. En lo que refiere a la idea de mundo y su desintegración en la modernidad, el reseñador cree que el aporte de C. B. es valioso para distinguir matices esenciales entre las figuras más importantes de la modernidad y así deconstruir la visión simplificadora y reduccionista de la misma.
- 14 Así mismo entiende que la recuperación de la visión kantiana de la idea de mundo en nuestro presente no sólo debe ser contrapuesta a estudios anti-modernos como los de Brague, sino además puesta en diálogo, por un lado, con los últimos grandes aportes de la filosofía continental europea sobre este tema, como la reflexión de Jean-Luc Nancy sobre la *Creación del mundo o la mundialización*; y, por otro, con discursos *periféricos* provenientes no de Oriente sino del *más allá del Occidente*, como las posiciones de W. Mignolo y E. Dussel, entre otros.
- 15 Más allá de estas observaciones, cada línea de este libro muestra las excelentes cualidades de C. B. como especialista en Kant y filósofa de la interculturalidad y de la interreligiosidad. En este sentido este libro es una recomendable fuente de consulta no sólo para quien desee conocer en detalle qué es filosofía *sensu stricto* (filosofía como doctrina de la sabiduría) para Kant, sino además para aquel que quiera iniciarse en el campo de la filosofía intercultural.

Solé, M. J. *Spinoza en Alemania (1670-1789), historia de la santificación de un filósofo maldito* y AAVV, *El ocaso de la ilustración: la polémica del spinozismo*

Julián Ferreyra y Mariano Gaudio

REFERENCIA

Solé, M. J. *Spinoza en Alemania 1670-1789, historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba: Brujas, 2011, 392 pp., ISBN 9789875912823

Jacobi, F. – Mendelssohn, M. – Wizenmann, T. – Kant, I. – Goethe, J. – Herder, J., *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas de M. J. Solé, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2013, 594 pp., ISBN 9789875582910

- 1) El principal valor de *Spinoza en Alemania* (2011) radica en la habilidad de María Jimena Solé para extraer toda la potencia que concentra ese cruce tan problemático que es la *historia de la filosofía*. Se trata de un cruce constitutivo de la filosofía misma: la filosofía existe *con* su historia, así como su historia no puede existir sin *filosofía*.¹ Esto puede resultar para algunos un problema y hasta una paradoja. Hay tradiciones filosóficas enteras que han intentado deshacerse del “peso” de la historia. Y para aquellos que asumen esa consustancialidad, presenta un desafío que parece imposible de superar: la extensión inconmensurable, y, sobre todo, la *intensión* insondable de la historia de la filosofía. *Spinoza en Alemania* sale airoso de este desafío. Es un libro de gran erudición, que aborda con una solvencia más de cien años bien agitados de nuestra historia. Y lo hace con un profundo sentido filosófico. Es pura *historia de la filosofía*, extrayendo toda la potencia de ese cruce constitutivo, y jugando diestramente con los platillos de la balanza a lo largo de las páginas del libro.

- 2 *Spinoza en Alemania* cubre el período que va de 1670 hasta 1789. Termina, por lo tanto, *antes*, justo antes de que Fichte trazara su huella determinante en la historia de la filosofía (esperemos que Solé ofrezca en breve un segundo volumen donde continúe la historia alemana del autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, que agote el siglo XVIII y se interne en el XIX). Sin embargo, se trata de un documento indispensable para cualquier estudioso sobre Fichte, en tanto ofrece los parámetros a partir de los cuales debe ser considerada la influencia del filósofo maldito en la elaboración de la Doctrina de la Ciencia.
- 3 Estructuralmente, la obra se puede dividir en dos partes. En la primera, que ocupa los primeros cuatro capítulos, el acento prima sobre la *historia*. En la segunda, que ocupa del capítulo cinco al diez, el énfasis cae sobre la *filosofía*.
- 4 La *historia* que cuentan los primeros cuatro capítulos es atrapante. No se trata de un árido cúmulo de informaciones y fechas. Es cierto que el tema elegido es fértil territorio: Spinoza, su vida, con su expulsión de la comunidad judía, el anatema de la expulsión y los tortuosos caminos que recorrió la materialización de su obra en ese contexto. Y luego la recepción en Alemania: la satanización, las acusaciones de ateísmo, de fanatismo, de panteísmo, hasta que Schleiermacher lo declara *santo*. Este fértil territorio es cultivado diestramente por la autora a partir del estilo, la elección de los temas, motivos y un hilo dramático coherente y sofisticado.
- 5 Por supuesto, la trama conceptual está presente ya en el primera parte, sentando las bases para el salto hacia la primera. Pero la dosis de su presencia está controlada, de forma tal de mantener al cerebro en estado de calma felicidad. Así, estos primeros capítulos son refrescantes para el “especialista” abrumado por la dureza conceptual de los textos con los que se confronta en el cotidiano. Y al mismo tiempo lo hacen atractivo para el público no especialista, que puede comprarlo a raíz de las imágenes de El Bosco en portada, de la fama que acompaña el nombre de Spinoza o por el marketinero subtítulo “la santificación de un filósofo maldito”, y encontrar en los primeros capítulos un texto relativamente accesible. Pero esta accesibilidad arma una ladina trampa: cuando llega al capítulo cinco, ya es demasiado tarde para abandonar la lectura porque el abrupto estallido conceptual empieza a forzar los movimientos cerebrales reemplazando la calma felicidad por el tortuoso trabajo del concepto. El lector, apasionado por la historia, no tendrá más remedio que atreverse a sumergirse en las cuestiones especulativas si quiere llegar al desenlace de la historia: la prometida santificación de quien, a todas luces, corre con pocas posibilidades de liberarse de la maldición. Y someterse así al pacto diabólico con la filosofía.

- 6 “Los conceptos ortodoxos de la divinidad no son para mí. ¡Uno y todo! Es todo lo que sé”. Con esta frase de Lessing se inicia el capítulo 5. Es el punto de quiebre en la estructura narrativa. El estallido con el que el concepto pasa a primer plano. Esta frase no sólo implica que Spinoza deja de ser tratado como un perro muerto, que pasa a ser reivindicado por un hombre de tan buena reputación como Lessing, sino que lo hace desde la perspectiva del concepto. Solé indica *en nota a pie de página* que la frase de Lessing es una referencia a Spinoza, que “en el contexto de la recepción alemana, esta expresión fue utilizada como lema para referirse a la posición monista, panteísta de Spinoza”. Dado que la aclaración está en una nota a pie de página, podría interpretarse que es un código entre iniciados (que no sólo saben de ese contexto y esa referencia, sino que también saben griego). Pero sería una interpretación poco interesante. Ya que lo que Solé relega al pie de la página es la referencia a Spinoza, la cuestión de la acusación a Spinoza, el contexto de la recepción alemana, en fin, los protagonistas de toda la primera parte del libro. Este envío a nota a pie subraya que, desde ahora y hasta el final, el protagonista será otro. El protagonista es este conjunto de caracteres griego que pueden bien traducirse por “uno y todo”.
- 7 La segunda parte del libro girará en efecto en torno a las desventuras de la relación del uno con el todo. Es decir, la relación de Dios con el mundo, con los individuos que pueblan el mundo. En el capítulo 6 se multiplican los interrogantes, que persisten más allá de las respuestas parciales que los protagonistas del debate les van dando. ¿Cómo es este *todo*, cómo son estas individualidades? ¿Cómo son, *en el mundo*, las individualidades? ¿Son individualidades prometeicas, sujetos de su libertad como lo quería el Iluminismo? ¿Hay un “yo” antes de la cópula, que transforma el “uno y todo” en “uno soy yo y el todo”? ¿Y cómo es el todo, cómo es Dios? ¿Existen *en él* las individualidades o Dios existe *sin ellas*? Si es así, ¿cómo? ¿Existen como *ideas* en la mente de Dios o también materialmente? ¿Son *almas* que en el mundo son *cuerpos*? De ser así, ¿cómo se articulan? ¿Con una armonía preestablecida a la Leibniz o con esa armonía tan perfecta que tiene “una cosa consigo misma”? Las preguntas se multiplican, y cada una de ellas nos compromete con una ontología.
- 8 Las implicancias prácticas de estos debates tan especulativos se harán patentes en los capítulos 7, 8 y 9. ¿Es Spinoza uno de esos monstruos engendrados por la razón? ¿O es la razón la que debe salvarnos de los peligros del Spinozismo (o al menos “purificarlo”)? ¿Cuál es en todo caso el temor? ¿Un mundo sin Dios? ¿O un mundo sin un Dios personal? ¿O simplemente un mundo sin moral, sin reglas? ¿Qué hace *de nosotros* la razón? Eso es lo que está en juego cuando Jacobi y Mendelssohn se baten a duelo, y cuando Kant es finalmente forzado a intervenir en ese debate.

- 9 En esta segunda parte del libro, la trama histórica se transforma en una serie de conflictos conceptuales que trascienden la época puntual que los vio acontecer y se transforman en problemas totalmente contemporáneos. El problema de la subjetividad, el debate entre las luces de la razón y las certezas del corazón, la polémica entre una filosofía de la inmanencia frente a la de la trascendencia, y las concepciones políticas que se siguen de esas filosofías. ¿Dónde yace la legitimidad del poder político? ¿Deriva de un Dios, aunque sea mortal? ¿Cuál es el vínculo entre el Estado y el pueblo en un mundo sin Dios? ¿Cuál es el peor de los despotismos, el de la razón, el de Dios o el de un Estado sin fundamento? ¿Cuál es la *moral* de las luces? ¿Qué hacer cuando la razón se extravía, cómo orientarnos? ¿Cuál es nuestra brújula: el sentido común, el corazón o un principio subjetivo de la propia razón? Todas preguntas absolutamente actuales que *Spinoza en Alemania* nos intima a abordar, ofreciéndonos además las herramientas conceptuales y teóricas necesarias para hacerlo.
- 10 Así como los primeros capítulos “históricos” no suprimían lo conceptual, los capítulos conceptuales no suprimen lo narrativo, lo dramático. El desarrollo de las diferentes polémicas está presentado siguiendo la trama que va desde la maldición a la santificación de Spinoza y sus ideas. Por eso Goethe y Herder merecen el capítulo final. Uno podría pensar que, lo que en realidad ocurre, es que allí radican las simpatías de la autora. Y que ello sienta entonces también su posición en torno a las preguntas de la filosofía contemporánea que planteamos más arriba. Que a Jimena Solé le seduce pensar al Dios de Spinoza como esa “fuerza originaria y principio de vida que recorre toda la realidad, pero que no se confunde con los seres que anima y origina”. Sólo resta pensar cómo se articula esta posición ontológica con las consecuencias prácticas que de ella, tal como las problemáticas planteadas en el libro lo indican, se derivan necesariamente.
- 11 2) La zaga continúa en *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozismo* (2013). Continúa y se profundiza, porque la urdimbre histórico-conceptual adquiere un nuevo revestimiento interior: aquellas nociones finamente conjugadas por Solé en sistemas –o en la pretensión de configurar sistemas– de pensamiento y reconstruidas en el frondoso y agudísimo “Estudio Preliminar”, se encarnan aquí en la traducción de las fuentes, de los autores (Jacobi, Mendelssohn, Wizenmann, Kant, Goethe y Herder) imbricados en la recepción de Spinoza en Alemania. La articulación filosófica aparece en distintos formatos (cartas, lecciones, artículos, diálogos, etc.) que se solapan y complementan, desplegando un clímax donde los significados y adulteraciones crecen junto con las problematizaciones. El punto de partida, la confesión de spinozismo de Lessing, abre un abanico de bifurcaciones que, gracias a Jacobi y pese a los embates de éste, fructifican la polémica.

- 12 También esta pieza imprescindible del debate que antecede a la filosofía de Kant, al idealismo de Fichte, Schelling y Hegel, y al romanticismo, se divide – en este caso, *per se*– claramente en dos partes: la mencionada introducción, que se titula “*La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias*”, donde la autora ofrece no sólo una contextualización sumamente necesaria sobre los textos, las polémicas y los entrecruzamientos, en el tono de aquellas bisagras que contactan, con cierto dramatismo y un impecable hilo conductor, los distintos mojones que azuzan la polémica; sino también un abanico de señas, de clavijas conceptuales que permiten ordenar –y tal vez condicionar– la argumentación, reconstruyendo así los momentos y relieves. La segunda parte corresponde precisamente a las fuentes: (1) *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn* (1785, primera edición, traducción completa) de Jacobi; (2) *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios* (1785, “Prólogo” y capítulos 13, 14 y 15) y (3) *A los amigos de Lessing. Apéndice a las Cartas sobre la doctrina de Spinoza del Sr. Jacobi* (1786, completo) de Mendelssohn; (4) *Respuestas a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, de Jacobi (1786, primera edición, “Prefacio” y selección de pasajes); (5) la intervención de Wizenmann: *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario* (1786, selección de pasajes); (6) de Kant: “*Algunas observaciones al libro de L. H. Jakob, Examen de las horas matinales de Mendelssohn*” (1786) y (7) “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” (1786), ambos completos; (8) “*Al Sr. Profesor Kant, del autor de Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn*” (1787, completo), de Wizenmann; (9) “*Estudio sobre Spinoza*” de Goethe (1784/5, publicado póstumamente en 1891); (10) *Dios. Algunas conversaciones* (1787, “Diálogo IV”) de Herder; (11) *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn* (segunda edición: 1789, “Apéndice V” y “Apéndice VII”) de Jacobi. En todas las fuentes, cuidadosamente seleccionadas y editadas, Solé dispone un brillante aparato crítico con notas que reconstruyen el sentido global de las argumentaciones, explicitan algunos términos técnicos, justifican la selección y/o edición, e incluso reponen las referencias o los textos complementarios a tal punto que cada una de las fuentes se podría leer por separado. De este modo, el aparato crítico colma lo que el lector ávido pudiera desear.
- 13 En cuanto al “Estudio introductorio”, cabe destacar que comienza con el escándalo que causa la anécdota que confiesa Jacobi en el contexto de la Ilustración alemana de 1785. Solé muestra que la polémica envuelve a varios contrincantes y genera, en primer lugar, un posicionamiento ante la filosofía de Spinoza; en segundo lugar, la ponderación de la Ilustración, de la razón y de la fe; y finalmente, la reformulación de la relación entre el fundamento infinito y el universo. Se trata de un debate que trasciende el recinto

académico y se liga a la legitimación de la burguesía en pleno declive del despotismo ilustrado. Además, Solé presenta a los personajes principales del drama, los conjuga con actores secundarios (Lessing, Elise Reimarus, Hamann, Lavater), y sistematiza las posiciones de la polémica en cuatro principales: deísmo (Mendelssohn), teísmo (Jacobi y Wizenmann), teísmo moral (Kant) y panteísmo (Goethe y Herder). Luego esboza el contexto de la Ilustración berlinesa hacia 1780, sus intenciones dogmático-racionalistas, y las principales amenazas que se perciben con el movimiento del *Sturm und Drang*, con *La educación del género humano* de Lessing y con la *Crítica de la razón pura* de Kant. Desde estos elementos, socava los antecedentes polémicos entre Jacobi y Mendelssohn, expone los principales aspectos de la disputa y explica cómo cada uno de ellos concibe la filosofía de Spinoza. La polémica se reaviva en 1786 con la respuesta de Jacobi a Mendelssohn y la intervención anónima de Wizenmann; ésta precipita la participación de Kant, que se distancia de los dos protagonistas de la disputa. Y el mismo Wizenmann, que trata de aclarar ante Kant su posición, desemboca en una aguda contraargumentación que pone en jaque la “solución” kantiana. Por otra parte, Goethe y Herder conforman –según Solé– el módulo panteísta que ofrece otra mirada sobre Spinoza. El “Estudio introductorio”, al igual que las fuentes seleccionadas, concluye con la respuesta de Jacobi a la crítica de Herder y a la Ilustración, lo cual modifica la sospecha de los reseñadores sobre las preferencias de Solé, pues le otorga la última palabra a Jacobi. De todos modos, Solé despeja la interminable búsqueda del “auténtico” Spinoza con un dictamen salomónico: “Alemania se forjó un Spinoza propio” (p. 106), sellando así el periplo del spinozismo.

- 14 En cuanto a las fuentes, se podría afirmar –quizás exageradamente– que en buena medida los temas del debate están ya expuestos en las *Cartas* de Jacobi: el spinozismo de Lessing, la reconstrucción del sistema de Spinoza (que realiza al menos cuatro veces en las *Cartas*), la crítica a Spinoza y a Lessing, los intercambios epistolares con Mendelssohn y la vehemencia de la confrontación, las alternativas de Jacobi al mecanicismo y al materialismo (esto es, el salto moral, la fe inmediata y la razón en segundo plano, la importancia de la revelación, de la religión, de la práctica, de la historia y de la educación, y la prioridad de la religión para las instituciones y las leyes, todo lo cual confluye en un Dios interior y trascendente). En contrapartida, Mendelssohn intenta recuperar el perdido prestigio de la especulación y, tras mostrar sus coincidencias y discrepancias con el sistema de Spinoza, propone un “panteísmo purificado” o “refinado”. En el siguiente texto Mendelssohn agudiza su crítica a Jacobi, en parte equiparándolo a Spinoza, en parte arguyendo que lo tergiversa, y ensalza el rótulo descalificatorio que circula permanentemente: *el fanatismo*. Jacobi responde con la misma moneda,

acusando a la Ilustración de fanática e intolerante, e involucra a Kant. Sin embargo, será el texto de Wizenmann, que subraya la imposibilidad de demostración racional de la existencia de Dios que denuncia Jacobi, lo que motivará la reacción de Kant. Mientras que Wizenmann resuelve la creencia en Dios a través de la historia, los hechos y la tradición, Kant se alza contra la pretensión dogmática de la razón extralimitada –criticando explícitamente el método de Mendelssohn–, y a la vez asume la defensa de la razón contra el fideísmo. Pero la aclaración kantiana del “orientarse” y la distinción entre un principio subjetivo y un principio objetivo, así como la exigencia de la razón que conlleva la consideración de Dios como hipótesis o postulado, proporcionan elementos suficientes para la crítica de Wizenmann, que considera a la dimensión subjetiva y objetiva como inseparables, lo cual vale tanto para la teoría como para la práctica, y que rechaza el concepto kantiano de “fe racional”. Además, el panteísmo vitalista de Goethe y Herder constituyen una reacción al fideísmo de Jacobi, que éste se encarga de responder insistiendo en la capacidad de falsificación de la razón que, mediante ideas, imágenes y palabras, se produce para sí un mundo paralelo y ficticio. En efecto, Jacobi cerraría el periplo del spinozismo en Alemania colocando a Spinoza en el centro de la historia de la filosofía, en tanto supera las insuficiencias de la creación de la nada y del desarrollo paulatino del universo. Igualmente el sistema de Spinoza permanece encorsetado junto con la razón que tropieza yendo más allá de sí misma, creyendo que se puede explicar naturalmente lo sobrenatural o lo incondicionado desde lo condicionado. Curiosamente en ese mismo enlace prohibido por Jacobi –o abismado por la distinción entre Dios y el hombre que encuentra en su autoactividad un aspecto “análogo” al primero, pues la voluntad logra trascender al mecanicismo– se posan el idealismo y el romanticismo, corrientes que darán una vuelta de página sobre la figura de Spinoza y sobre los problemas relacionados con el genérico “spinozismo”.

NOTAS

1. “La filosofía, para existir como ciencia original, debe reconocer su conexión intrínseca con la historia de la filosofía”, Zarka, Y. “Que nous importe l'histoire de la philosophie?”, en *Comment écrire l'histoire de la philosophie*, Paris : PUF, 2001, p. 22.

Terceiro Congresso Internacional ALEF sobre o Pensamento de J. G. Fichte: J. G. Fichte – Uma Vida Filosófica, uma Filosofia Viva

Gabriel Almeida Assumpção

- 1 A 200 anos da morte de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), a ALEF (Associação Latino-americana de Estudos sobre Fichte) – junto com a Internationale Fichte Gesellschaft e o Grupo de Pesquisa Idealismo Alemão (UFG), e contando com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG – dedicou um encontro internacional de pesquisa com o intuito de divulgar e discutir a obra de Fichte. Essa discussão se deu a partir de algumas das questões importantes que caracterizaram sua atividade filosófica, bem como a recepção de sua filosofia nos últimos dois séculos. Mais especificamente, o encontro foi pautado pelos seguintes temas: a natureza da liberdade, a relação entre vida e filosofia, a importância da educação para realização da liberdade, a atualidade do pensamento de Fichte.
- 2 Assim, deu-se continuação aos dois congressos anteriores – o primeiro em 2011, em Goiânia, Brasil, se intitulou “*Primeiro Congresso Lationamericano sobre o pensamento de J. G. Fichte*”, entre os dias 7 e 10 de novembro de 2011. O segundo ocorreu em Valdivia, na Universidad Austral do Chile, entre os dias 13 e 15 de novembro de 2013, com o tema “*Entre Revolución y Restauración: Fichte y la recepción romántica de su filosofía*”.
- 3 O terceiro congresso ocorreu na Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, entre os dias 27 e 29 de agosto de 2014. O tema do congresso foi “*J.G. Fichte – Uma Vida Filosófica, uma Filosofia Viva*”, e contou com professores e pós-graduandos da Europa (Alemanha, Espanha e Itália) e América Latina (Argentina, Brasil y Chile), contando com um total de 27 participantes, tendo sido possível o encontro de estudiosos de Fichte de vários países.

- 4 As plenárias e comunicações – lidas em alemão, espanhol, italiano e português, com traduções das plenárias projetadas para o público geral – abordaram vários aspectos da filosofia de Fichte, desde a sua recepção por Schelling, Hölderlin e até mesmo Fernando Pessoa (Assumpção, Barreto, Souza, Vaccari, Vieira), passando para aspectos de sua filosofia do direito e seu pensamento social e político (Augier, Arrese Igor, Lima, Zöllner). Também foi abordada a relação de Fichte com o ceticismo (Beckenkamp, Quevedo), Fichte e o *ethos* universitário (Oncina Coves), a leitura fichtiana de Kant (Cunha, Santos) e uma crítica psicanalítico-foucaultiana a Fichte (Serrano Marín). Como não poderia deixar de ser – e fazendo jus ao tema do Congresso – foi abordada a relação entre Fichte e a vida do intelectual (Acosta), e também a doutrina da ciência como arte de viver (Ferraguto). Foram abordados desde a *Tentativa de uma Crítica a toda Revelação* (1792), obra do início da carreira de Fichte que lhe conferiu fama filosófica, até a relação entre vida e espírito no Fichte tardio (Klotz, Santoro). Em várias dessas palestras e comunicações, percebeu-se a importância da intersubjetividade e do reconhecimento na filosofia fichtiana.
- 5 Uma seleção das comunicações e conferências será publicada no ano que vem, na *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, e teremos a possibilidade de divulgação escrita dos trabalhos apresentados e debatidos no Terceiro Congresso.
- 6 O alto número de submissões de resumos para participação, dos quais parte considerável veio de estudiosos da América Latina, mostra que houve interesse em nível nacional e internacional em participar do evento, e parece apontar para o desenvolvimento de uma “cultura de estudo” de Fichte, tanto no Brasil quanto em outros países da América Latina, como Argentina e Chile. Esperamos que os congressos continuem, sempre possibilitando a maior integração entre estudiosos no Brasil, na América Latina, e entre América Latina e Estados Unidos e países da Europa, como Itália, Espanha e Alemanha. Fotos do evento se encontram disponíveis no *blog* do mesmo:
<http://www.fichte2014ufmg.blogspot.com.br/p/fotos-do-evento.html>.