Fichte y el Nacionalismo solipsismo

Emiliano Acosta

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/317>

DOI: 10.4000/ref.317

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Emiliano Acosta, « Fichte y el Nacionalismo solipsismo », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 1 | 2010, Publicado el 14 junio 2010, consultado el 08 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/317> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.317>

Este documento fue generado automáticamente el 8 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

Fichte y el Nacionalismo

Emiliano Acosta

- 1 En la memoria filosófica promedio que posee todo aquel que se dedique a estudiar filosofía, es decir, en la construcción histórica general que cualquiera de nosotros tiene al culminar sus estudios universitarios, Fichte y su filosofía o bien son ignorados sin más o bien suelen aparecer como ejemplo de aquello que es erróneo, malo, aborrecible o políticamente incorrecto. Quienes nos hemos dedicado a estudiar la obra de este filósofo nos hemos ya acostumbrado a las innumerables acusaciones contra su persona y su filosofía. Hace tiempo, en verdad, que Fichte se ha vuelto un lugar común para el juego de la crítica académica. Cualquiera puede defenestrar esta filosofía o hablar mal de Fichte sin argumento alguno, no deberá, por cierto, preocuparse por las consecuencias de sus dichos, pues esta mirada negativa está tan instalada en el sentido común de los investigadores sobre la historia de la filosofía que a nadie le importará si se está hablando con o sin fundamentos. Nadie se tomará el arduo trabajo de comprobar si lo dicho es cierto o no.
- 2 La reducción de la así llamada filosofía continental europea desarrollada entre los años 1770 y 1830 a las posiciones de Kant y Hegel, o la entronización de Hegel o Schelling como la cumbre del idealismo alemán, o el *descubrimiento* de que este idealismo ha sido el origen del nacional socialismo o del más deshumanizador *racionalismo* o *irracionalismo* (para el pensamiento *crítico* alemán del siglo pasado no habría en este caso mucha diferencia entre ambos términos) permiten, a quien desee estudiar filosofía, desligarse de la ardua tarea de sumergirse en ese acontecimiento del pensar en Occidente que es la doctrina de la ciencia. Esta falta de interés, por cierto, suele afirmarse en la convicción de que la doctrina de la ciencia no ha producido en absoluto una diferencia en el todo del pensamiento político (y) filosófico en Occidente, como es de verse en la mayoría de los estudios actuales sobre la teoría del reconocimiento.
- 3 Es interesante, por otra parte, al ver el modo en que Fichte es presentado por lo general, preguntarse cómo es posible que una misma persona (Fichte) y una misma filosofía (su doctrina de la ciencia) aparezcan como representantes del terrorismo Jacobino, del ateísmo masón, del subjetivismo idealista, del misticismo misológico, del

proteccionismo dictatorial económico, del antisemitismo, del nacionalsocialismo, y, en el caso particular de este trabajo, de una filosofía solipsista.

- 4 Ahora bien, con respecto al tema del presente trabajo: ¿cómo debería entenderse este supuesto solipsismo fichteano? ¿Quizás como una movilización total de todas las fuerzas del espíritu para lograr así la victoria más efectiva y en el lapso más corto de tiempo contra lo mundanal en nosotros, es decir una victoria, sobre la cual se funde el reino absoluto de la razón destinado a sostenerse al menos mil años? ¿Como una guerra total, tal vez, contra toda forma de empirismo y dogmatismo? ¿O como la solución final a la cuestión sobre la posibilidad de la libertad en un mundo determinado?
- 5 Lo que me propongo en el presente trabajo es traer a la luz algunos elementos de la concepción fichteana del individuo que puedan contribuir a mostrar que hablar dentro de la *doctrina de la ciencia de solipsismo*, tal como se suele entender este término, es decir, como un problema principalmente *teórico* o *epistemológico*, no tiene sentido alguno. Trataré de presentar algunos argumentos para poder comprender en su nulidad la acusación que se le hace a la *doctrina de la ciencia* de ser una filosofía solipsista. Para esto intentaré mostrar que para la *doctrina de la ciencia* no existe en sentido estricto ese sujeto que está supuesto en la acusación de solipsismo, es decir, que para la *doctrina de la ciencia* el Yo individual (el sí mismo concreto) *no es principio de nada*. De lo que se trata aquí, entonces, es de mostrar que sin la presuposición de un Nosotros, es imposible pensar un Yo individual, dicho con otras palabras, que el Yo en cuanto *razón una* tanto según la cualidad como la cantidad no es en su manifestarse en el mundo sensible en sentido estricto un Yo, sino antes bien un Nosotros.

* * *

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

“¿la vida, cuándo fue de veras nuestra?,
 ¿cuándo somos de veras lo que somos?,
 bien mirado no somos, nunca somos
 a solas sino vértigo y vacío,
 muecas en el espejo, horror y vómito,
 nunca la vida es nuestra, es de los otros,
 la vida no es de nadie, todos somos
 la vida — pan de sol para los otros,
 los otros todos que nosotros somos —,
 soy otro cuando soy, los actos míos
 son más míos si son también de todos,
 para que pueda ser he de ser otro,
 salir de mí, buscarme entre los otros,
 los otros que no son si yo no existo,
 los otros que me dan plena existencia,
 no soy, no hay yo, siempre somos nosotros”.
- 7 Estas palabras no pertenecen al autor de GWL, ellas componen algunos de los versos del poema “Piedra de sol” de Octavio Paz (1914-1998), escritor mejicano, premio Nobel de literatura (1990).
- 8 Ahora bien ¿qué hemos escuchado aquí? El poeta, el hombre, se pregunta a sí mismo cuándo *se es* verdaderamente, cuándo aquello, que nos pasa todos los días y que en nuestra cotidianeidad solemos llamar ‘vida’, es propiamente vida, *nuestra* vida. El poeta

contesta: la vida es propiamente vida, sólo cuando abandono mi individualidad egoísta y me entrego al *nosotros*. Pues fuera de ese acto de entrega no hay vida, no hay Yo, sino sólo “vértigo y vacío”, “horror y vómito”: un modo de existencia que no corresponde con la esencia *comunitaria* de la individualidad que postula O. Paz. En este sentido, el individuo en sí, esto es, el individuo comprendido fuera de toda relación intersubjetiva, es sólo una abstracción, dicho con otras palabras: un modo de ser que no es esencial y que, por esto mismo, no es. Desde el punto de vista ofrecido por Octavio Paz, creo que es posible sostener lo siguiente: La individualidad absoluta, es decir, aquella que se comprende a sí misma como totalidad, como unidad autosuficiente, junto con su modo de comprender y desarrollar su existencia, su vida y su mundo, todo eso – “bien mirado” – no *existe*.

* * *

- 9 Ahora que ya hemos dicho las *palabras mágicas* de nuestro *siempre venerado* Fichte, es decir, que el mundo no existe *real* o *esencialmente*, podríamos comenzar con la ya tradicional apología (la otra cara de la crítica ciega a Fichte, tan ciega y dogmática como ésta) y, entonces, con esa sonrisa propia del pedante, podríamos gritar a los cuatro vientos: ¡Fichte también lo sabía! Ésta no es, sin embargo, nuestra intención. Ser apologista es algo que, por cierto, ha pasado de moda hace siglos. La era dorada de la apología (pienso en los así llamados *Padres de la Iglesia*) hace tiempo que ha pasado. En aquel entonces el hombre pudo experimentar algo, que era digno de una apología. Por otra parte, deberíamos recordarle a quien se confiese fichteano, aquello que Fichte mismo le desea tanto a Reinhold como a Schelling, a saber, en modo alguno que se vuelvan *Fichteanos*, sino que cada uno continúe en la tarea de mejorar por sí mismo lo que la doctrina de la ciencia ha iniciado. (cf. GA III, 2, 343¹ y GA III, 5, 43²) O tal vez deberíamos recordar aquí aquello que Fichte sostiene sobre quienes se encolumnan de modo acrítico detrás de un dogma o escuela, como Fichte señala a los Kantianos de su tiempo, (cf. GA I, 4, 234 ss. ZE) o a Reinhold, cuando éste completa su *giro bardiliano* (para, como dice Nietzsche, crear una palabra mala para una cosa que de suyo es mala³) y se convierte así, dicho ahora con palabras de Fichte, al “Bardilismo”. (GA III, 4, 405)⁴ ¿Ser Fichteano? ... deberían dolernos los oídos al oír algo semejante.

* * *

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

“el hombre veraz, en aquel sentido último y temerario que la fe en la ciencia presupone, afirma con ello otro mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia: y en la medida en que afirma ese otro mundo, ¿cómo?, ¿no tiene que negar, precisamente por ello su opuesto, este mundo, *nuestro* mundo?... Todavía es una *fe metafísica* aquello sobre lo cual reposa nuestra fe en la ciencia – también nosotros,

los hombres de hoy del conocimiento, nosotros, los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos *nuestro* fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*...”⁵

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

* * *

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

* * *

- 14 La acusación de solipsismo en contra de Fichte suele estar fundada en la confusión entre el Yo absoluto y el Yo en cuanto sí mismo concreto. La opinión de que Fichte sea un solipsista consiste en la transferencia de los predicados propios del Yo absoluto al Yo individual. Un ejemplo de este modo de confundir planos de sentido lo tenemos en las caracterizaciones de Fichte como “el Yo de Oßmannstedt”¹² (la villa situada en las cercanías de Jena, donde Fichte vivió junto con esposa y suegro durante el verano de 1795, luego de que su casa en Jena fuera apedreada por las Órdenes de Estudiantes de Jena, con las cuales Fichte estaba en conflicto)¹³ o como “el Yo absoluto”.¹⁴ Ambas caracterizaciones son ocurrencias de Goethe.
- 15 Sus apreciaciones reflejan una interpretación de la doctrina de la ciencia que permite declarar como absurdas algunas de las tesis principales de la WL como por ejemplo aquella de la no existencia de la cosa en sí, dicho de otro modo, de la absoluta inmanencia, o aquella de la no existencia de un dios personal (como el Dios judío o el cristiano), o aquella otra, por último, de la inesencialidad del Estado como condición de posibilidad de toda revolución o transformación política, dicho con otras palabras: la tesis de la revolución permanente.
- 16 Sólo cuando se identifica el Yo absoluto con el Yo individual finito o con la autoconsciencia individual pura o empírica se puede llegar a afirmar que la WL es un idealismo subjetivo o una filosofía subjetivista, que en cuanto tal pierde de vista el campo real de la objetividad o la verdadera realidad. Cuando, por el contrario, se atiende a la distinción entre Yo absoluto y el Yo en su individualidad, entonces se ve que el sujeto, que la crítica supone como principio de la filosofía subjetivista y solipsista fichteana, no es principio del objeto, sino que está en determinación recíproca con él. (cf. GA I, 2, 337 ss. GWL § 4 E) El principio es, ciertamente, llamado también Yo, pero no mienta un sujeto frente a un objeto, sino la determinación recíproca entre sujeto y objeto: Yo en cuanto “sujeto-objeto”. (cf. GA I, 4, 276 VND y IV, 3, 347 WLn) Para el sujeto del conocimiento, aquél que puede pensar y conocer un objeto, hay un afuera, pues él puede ser determinado sólo por la determinación recíproca con un objeto que se da por cierto en el Yo como totalidad. El sujeto, que se supone que es solipsista, está *para sí mismo* en relación de causalidad con un afuera, tal como lo indica la síntesis de causalidad en el GWL. (cf. GA I, 2, 290-295 GWL § 4 C) La acusación de solipsismo, por consiguiente, descansa en la tradicional confusión entre palabras y conceptos.
- 17 Fichte era consciente del malentendido que podía provocar su terminología,¹⁵ así como también de que el uso de una terminología flexible donde una misma palabra pudiera significar distintas realidades es, por un lado, la mejor arma contra todo aprendizaje *afilosófico* de la filosofía, (cf. GA I, 2, 252 GWL Prólogo) y, por otro, el mejor modo de reflejar la verdadera naturaleza y dinámica de lo presentado por la WL, donde toda parte es el todo y el todo está presente en cada una de las partes. Nombres como Yo y No-Yo significan cada uno distintas realidades: Yo en cuanto inteligencia, en cuanto ideal, en cuanto actividad infinita, etc., No-Yo en cuanto objeto teórico, en cuanto objeto práctico, en cuanto cosa en sí y en cuanto actividad originaria de contraposición del Yo contra sí mismo.¹⁶ Esta *plurisignificatividad* de los términos busca en la WL reflejar la pluralidad de determinaciones en las que el Yo en cuanto potencialidad absoluta se materializa como resultado de cada una de sus crisis.

* * *

- 18 Quizá sirva recordar aquí la distinción, ya presente en GWL, entre un lenguaje que se maneja con conceptos determinados, donde todo tiene sentido y significado, y un lenguaje paradójico, en el que los conceptos sólo tienen sentido y no significado, puesto que no indican una realidad dada, sino una que debe ser producida. El significado es una tarea. El primer modo de lenguaje está compuesto por juicios *determinantes*, esto es, siguiendo la tabla kantiana de los juicios, juicios afirmativos o negativos según la cualidad,¹⁷ y, siguiendo la clasificación fichteana, juicios sintéticos o antitéticos, (cf. GA I, 2, 276 GWL) como por ejemplo “el pájaro es un animal”. (ibíd.) El segundo, el lenguaje *paradójico*, se compone de juicios reflexivos, esto es, de acuerdo con la tabla kantiana, juicios infinitos según la cualidad,¹⁸ o, siguiendo la terminología fichteana, juicios *téticos* (cf. GA I, 2, 278 GWL) como por ejemplo ‘Yo soy Yo’. (cf. GA I, 2, 277 GWL) Sólo a través de esta última clase de juicios se puede conseguir una imagen (*Bild* o *Schema*) del Yo absoluto en el pensamiento. Para la WL, como también para toda filosofía trascendental en sentido estricto, es imposible la aplicación de las categorías a aquello que no puede ser llevado al concepto. (cf. GA I, 4, 235 ZE) De allí que del Yo absoluto en realidad no se pueda decir nada o sólo palabras sin sentido ni significado tales como “El Yo *es* y *pone* su ser en virtud de su mero ser.” (GA I, 2, 259 GWL)
- 19 Ahora bien, acerca del individuo racional en cuanto tal, así como también acerca de la razón en cuanto Yoidad (*Ichheit*, véase GA I, 3, 313 GNR) se puede decir por el contrario mucho. Para la *doctrina de la ciencia* el individuo puede ser objeto de una ciencia particular: la psicología. (cf. GA I, 7, 296 ss. AntRei) El objeto de la psicología no es, empero, meramente lo universal del concreto sí mismo, esto es, aquello que puede ser aplicado, como dice Fichte, tanto a Cajus como a Sempronius, (cf. GA I, 7, 293 AntRein) sino antes bien, lo que Fichte llama, el Yo *enfermo*:
- “En lo que concierne a la psicología, ella parte del supuesto de que el alma es una fuerza de la naturaleza sujeta a ciertas leyes, a través de las cuales se supone que suceden ciertos fenómenos histórico-naturales, como [por ejemplo el fenómeno de que] la tierra humedecida calentada exhale [gases]. Ya he dicho [que] el Yo en este estado se le aparece a la filosofía como [si estuviera] enfermo, [pues] en su estado sano la libertad compone su naturaleza.”¹⁹
- 20 La psicología, como terapia y ciencia experimental descriptiva, puede apropiarse entonces de un ámbito del fenómeno ‘hombre’ y presentarlo en una cierta autonomía, sólo cuando el individuo ya no corresponde más con su naturaleza, la cual es libertad. Es entonces que su alma se le aparece al psicólogo como un fenómeno natural que consiste en un complejo de fuerzas que se deja describir de acuerdo con leyes naturales, es decir, como un complejo de ciertos fenómenos histórico-naturales que pueden ser medidos. (cf. GA I, 7, 221 s. SKB)
- 21 El predicado ‘enfermo’ (*krank*) no es una connotación ingenua para la doctrina de la ciencia, pues es lo opuesto a un estado en el que el Yo se constituye, se reconoce y actúa como sujeto libre. Si recordamos los versos de Octavio Paz, encontramos entonces algo similar: el Yo, que no se entrega al nosotros, no es más que “vómito”. Detrás de este estar-enfermo se halla, por cierto, una clase de muerte que no pertenece al reino natural, sino al espiritual. El enunciado ‘el Yo está enfermo’ significa para la WL que el Yo no es libre.
- 22 ¿Pero, no es esa libertad, de la cual carece el Yo *enfermo*, precisamente la autoafirmación absoluta del Individuo que conduce al egoísmo y al solipsismo de la

filosofía de Fichte? En aquel entonces muchos opinaron de ese modo. Aún hoy, por cierto, muchos opinan así. Aquí debe quedar claro, sin embargo, lo siguiente: la acusación de solipsismo contra la filosofía fichteana se vuelve ahora una acusación de naturaleza moral. En su tiempo los adversarios le adjudicaban a Fichte la doctrina ignominiosa del “egoísmo práctico”. (GA III, 2, 392) El solipsismo fichteano consistiría, entonces, en una divinización del individuo. Para decirlo en una palabra: soberbia. El problema del solipsismo en Fichte no debería, p, discutirse en el plano epistemológico (teórico), sino en el práctico.

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

“Siempre permaneció fiel a su máxima de servir a Dios y no al Mundo, aún cuando esto le significara las más grandes renunciaciones y sacrificios, siempre fue así: trabajando lo más activamente posible y sin descanso hasta el fin de su ardua y tan poco conocida vida.”²⁰
- 24 La cuestión acerca de la *persona Fichte* podemos dejársela a los paparazzi de la filosofía. Pues aquí no es relevante la persona.²¹ De mayor importancia es mostrar que para un intento de un acceso conceptual a la WL no es posible hallar en la WL el motivo de la divinización del individuo como concepto.
- 25 Una vez suspendido todo juicio ajeno al estudio conceptual y sistemático de la filosofía, es imposible encontrar en la WL vestigio alguno de una hipóstasis semejante. Fichte remarca constante y decididamente la diferencia entre Yo absoluto y Yo individualizado o empírico, así como también la existente entre razón e individuo.²² Sólo cuando el individuo se adjudica sin más la libertad absoluta de la razón en cuanto *único* momento de su propia naturaleza, él mismo no encuentra salida a sus elucubraciones y termina encerrado en un *solipsismo*. La *doctrina de la ciencia* muestra por el contrario que el Yo absoluto es libertad absoluta, esto es, una libertad que en absoluto corresponde con nuestra individualidad, pues es una libertad sin barreras y en cuanto tal una capacidad absoluta, (cf. GA II, 10, 131 WL 1807) es decir, una capacidad que no está destinada a concretarse, y de este modo disolverse, en nuestros actos particulares, sino que vuelve sobre sí misma y debe ser supuesta como condición de posibilidad de toda capacidad presente (en cuanto concretada) en actos efectivamente reales. De allí que la WL llame a la libertad absoluta ‘vida’ entendida como *vivere*, como verbo absolutamente imposible de ser conjugado. (cf. GA II, 10, 118 s. WL 1807)
- 26 Este modo de libertad es imposible de ser pensado junto con el individuo racional sin caer en una contradicción. De allí que la relación entre esta libertad y el individuo sea de oposición en cuanto contradicción entendida como contienda entre lo universal y lo particular. (cf. GA I, 5, 194-227 SSL § 18) El Yo individual dice por el contrario: “Yo no puedo ni me está permitido ser y devenir todo, porque existen otros que también son libres.” (GA I, 5, 205 SSL § 18) El individuo no puede, entonces, hablar sobre sí mismo sin referirse al mismo tiempo a los otros.
- 27 Esta diferencia no nos debe, empero, conducir a la idea de que el individuo es algo secundario, es decir, accidental, en la doctrina de la ciencia. “*El individuo tiene que ser deducido a partir del Yo absoluto*”, escribe Fichte a Jacobi el 30 de agosto de 1795. “Para esto la doctrina de la ciencia ha de avanzar sin dilación [ungesäumt] hacia el derecho natural”, pues “*las condiciones de la individualidad se llaman derechos.*” (GA III, 2, 392) Con

la expresión ‘sin dilación’ Fichte no pretende indicar el carácter temporal del tránsito desde el GWL hacia el GNR, sino antes bien la ausencia de toda violencia externa en este movimiento de la reflexión que produce la WL. En efecto: tan pronto como es descubierta y/o producida y resuelta la primera contradicción en la WL, se desencadena una serie de contradicciones y síntesis que la WL no puede detener sino sólo una vez que el individuo es determinado como *puesto* en la comunidad del Nosotros, es decir, concebido necesariamente como parte de un todo.

- 28 Se suele decir: La doctrina de la ciencia es la reconstrucción de la génesis de la razón a partir de sí misma. Esto es ciertamente correcto, pero esta génesis no concluye con la determinación sistemática de todos los momentos del Yo en cuanto razón supra-individual anterior (conceptual y temporalmente) a toda autoconciencia o apercepción pura y empírica en sentido kantiano.²³ La *doctrina de la ciencia* no se reduce, en efecto, a ser una reconstrucción de este movimiento, sino que es también reconstrucción de la génesis del individuo y de sus condiciones de posibilidad, es decir: del Nosotros y del mundo sensible. Esta nueva determinación del objeto de la WL no debe entenderse como resultado de la constatación fáctica de que lo presentado en la GWL no explica el momento de la inter-subjetividad del Yo, sino que resulta de la constatación sistemática y/o conceptual de que la determinación del Yo, con que el GWL finaliza, no ha resuelto aún la contradicción presente en el concepto de Yoidad (Yo como actividad finita e infinita a la vez). Con la reflexión sobre esta contradicción comienzan tanto el GNR como el SSL, la cual en ambos casos conduce a la postulación del ‘querer’ como autoconciencia individual originaria (cf. GA I, 3, 332 GNR § 1 y GA I, 5, 37 SSL § 1) y a la determinación del Yo como inter-subjetividad en un mundo sensible. (cf. GNR §§ 1-4 y SSL § 18) El pasaje al derecho natural es entonces resultado de una reflexión sobre el resultado de la GWL, es decir, sobre la contradicción fundamental entre Yo absoluto y Yo finito, esta vez, empero, ya no al nivel en que es tratada por el GWL, sino una vez resueltas las contradicciones de las que surgen tanto el saber teórico como el práctico del Yo pre-consciente. Se trata de un pasaje inmanente de un ámbito del saber a otro.
- 29 Las determinaciones que recibe el Yo en cuanto individuo no deben ser entendidas, entonces, como aplicaciones de un método a distintos ámbitos de la vida del hombre. Al ámbito del derecho y de la eticidad no se llega en la WL de un modo extrínseco, sino que se arriba a ellos por medio del movimiento inmanente de la reflexión, que en su intento por determinar completamente la naturaleza de la filosofía misma y de la vida de la razón en su fase originaria (pre-consciente), tal como se ve en el GWL, sobrepasa los límites inicialmente establecidos y crea potencialmente nuevos espacios para nuevas determinaciones. Dicho con otras palabras: en la doctrina de la ciencia la contradicción entre Yo absoluto y Yo finito es llevada a tal punto, que su resolución exige el paso a la determinación del Yo como individuo. Este movimiento de la reflexión filosófica, que es artificial en cuanto reconstrucción o presentación (*Darstellung*) de la génesis de la razón, es para la WL no sólo en su contenido, sino también en su estructura y dinámica reflejo de ese movimiento originario, del cual nosotros, los que ahora leemos esto, somos la última determinación.
- 30 Sólo una vez que el Yo es determinado como individuo en determinación recíproca con otros individuos racionales y en relación de causalidad con el mundo sensible, la totalidad de las determinaciones de la naturaleza del Yo está agotada. Como acaba de ser indicado, este pasaje “sin dilaciones” desde la razón en su unidad absoluta hasta la pluralidad de los seres racionales individualizados viene exigido desde un comienzo en

la WL, en la medida en que el mismo es una consecuencia necesaria del movimiento reflexivo de la razón. En este sentido se puede hablar de un pasaje *natural* desde el ámbito del fundamento de la doctrina de la ciencia al del despliegue del sistema de las ciencias filosóficas – que, por cierto incluye no sólo el derecho natural y el sistema de la eticidad, sino también, siguiendo el esquema de W. Janke, la filosofía de la religión y de la naturaleza.²⁴

- 31 Este pasaje *natural* no está tematizado explícitamente en el GWL. Sin embargo, se halla incluido en las versiones siguientes de la WL – a partir de la WLn – como momento último de la exposición de la génesis de la razón *desde, por y para* sí misma.²⁵ El individuo es, tal como Fichte explica a Jacobi en el pasaje citado más arriba, una consecuencia *natural* del auto-despliegue reflexivo del Yo absoluto. El Yo absoluto se deja pensar, por cierto, como un todo cerrado en sí mismo. Manteniéndonos en esta abstracción se hace, empero, imposible llegar por medio de deducción genética a la Yoidad y al individuo. La doctrina de la ciencia juega por esto con dos modos en los que se muestra el Yo absoluto: por un lado, como en sí mismo cerrado sin más, esto es como capacidad absoluta, (cf. por ej. GA I, 2, 259 GWL § 1) por otro, como actividad espontánea que mediante su obrar se vuelve finita, esto es que mediante su hacer se vuelve padecer. (cf. por ej. GA I, 3, 332 GNR § 1 Corolario, esp. la nota a pie de página de Fichte) Las distintas reflexiones sobre esta actividad del Yo permiten a la WL distinguir opuestos, establecer y resolver oposiciones y/o contradicciones, a su vez ellas son entendidas por la WL como reflejo o imagen de crisis reales que sufre y resuelve la razón y de las cuales surge cada una de sus determinaciones: desde la determinación de la razón como ideal de libertad (identidad) absoluta hasta su determinación como individuo.
- 32 El individuo surge entonces en la WL desde la reflexión originaria (pre-consciente) de la razón sobre sí misma. Mediante esta reflexión la razón se pone como limitada, como ser racional individualizado. Este resultado oculta, empero, un momento entre Yoidad y ser racional: el momento del Nosotros. La reflexión puede apropiarse del mismo a través del análisis del concepto de individuo. La doctrina de la ciencia muestra entonces que el ser finito “puede pensarse sólo como ser sensible y en una esfera de seres sensibles, sobre cuya primera parte (que no puede tener un comienzo) el individuo tiene causalidad, y con cuya otra parte (a la que se le transfiere el concepto de sujeto) el individuo se halla en determinación recíproca.” (GA III, 2, 392) Yo, tú, mundo, Nosotros, todo esto nace de una sola vez de la reflexión de la razón sobre sí misma. Este motivo se encuentra ya en BG, si bien es en GNR y SSL donde recibe una formulación clara y sistemática, que es conocida como la teoría fichteana del reconocimiento.

* * *

- 33 “¿Qué era yo, pues bien, antes de que llegara a la autoconciencia?” pregunta Fichte en el § 1 de GWL. Respuesta: “yo no era absolutamente nada, pues yo no era un Yo” (GA I, 2, 260 GWL) Intentemos ingresar en la comprensión de estas líneas a la luz de los versos ya citados de O. Paz. Concentrémonos entonces en la diferencia entre “yo” (en minúscula) y “Yo” (en mayúscula).
- 34 Yo puedo ser yo, en la medida en que no me entienda a mí mismo como parte de un todo y me defina sin más a partir de mi individualidad entendiéndola como absolutamente independiente de otras individualidades. Participo del todo, por el contrario, sólo

cuando me reconozco en el Yo, esto es como momento de la razón una, de cuya reflexión (sc. del Yo) sobre sí mismo yo procedo. Este reconocerse como Yo que es un modo de auto-reconocimiento o representación del sí mismo individual, es, en este sentido, una de las formas de autoconciencia del individuo. Cabe esta noción pueden enumerarse por supuesto otros modos de autoconciencia. A partir de cada una resulta una concepción distinta del sí mismo. Quiero detenerme aquí en el autoconocimiento del individuo en relación con un Nosotros.

- 35 Un individuo que no se tiene a sí mismo por un Yo es, para la *doctrina de la ciencia*, algo que no *debe* ser. Pues este modo de autoconocimiento del individuo no corresponde con su génesis. El individuo debe ser concreción de la razón, individuo en determinación recíproca con otros individuos y obrando en un mundo sensible. A la noción de un individuo autónomo y autosuficiente para el cual sólo existe su conciencia individual sólo se llega, según Fichte, mediante abstracción de la pluralidad de los seres racionales, la cual en realidad es condición de posibilidad de aquél. (cf. GA I, 3, 347 GNR § 3 Corolario) Este tipo de individuo es, por consiguiente, para la WL algo nulo, accidental.
- 36 Es interesante ver que para Fichte la principal condición de posibilidad para *iniciarse* en la doctrina de la ciencia es precisamente dejar de comprenderse a sí mismo como un individuo desvinculado de un Nosotros. Tengo que arrancarme de esa individualidad egoísta para entonces poder comenzar con la doctrina de la ciencia. Tengo que olvidarme de mí, perder mi propia vida, para así poder ganarme a mí mismo como concreción de la razón: “Cuanto más un individuo determinado puede pensarse como no existiendo, tanto más se acerca su auto-conciencia empírica a la pura.” (GA I, 2, 383 GWL *Deducción de la representación IX*)
- 37 Para decirlo de modo breve: El hombre podrá ser tal vez un animal racional; para la doctrina de la ciencia él es una razón que se ha vuelto hombre, *logos* hecho carne. Por esto sostiene Fichte que el individuo no debe hacer de la razón un instrumento para sus intereses particulares, sino aprender a ver en ella su propia procedencia y destinación. (cf. GA I, 4, 257 s. ZE) La razón se manifiesta, entonces, en un Nosotros y no en un yo. No se trata, por ende, sencillamente de perderme, de abandonar mi individualidad sin más. Tengo antes bien que abandonarme fundiéndome en los otros con los cuales compongo un Nosotros. Pensemos la razón como un sol, cada individuo debe pensarse como un haz de luz del mismo. El individuo debe ser, para decirlo con Octavio Paz, “pan de sol para los otros”.
- 38 Por esto mismo los otros no son meramente aquello que tiene que ser necesariamente presupuesto en el análisis del concepto de individualidad, tampoco los efectos externos por libertad que limitan *mi* libertad y de este modo dan concreción a mi individualidad racional y con los cuales estoy en determinación recíproca. Pues esta limitación mutua puede ser entendida sin ningún problema como tolerancia en sentido pasivo. Y esta tolerancia se deja a su vez deformar en indiferencia – como es de verse en la comprensión y en la realidad efectiva de la tolerancia en las democracias actuales: cada uno hace lo que quiere en la medida en que no moleste a los demás. La WL quiere ir, empero, más allá: el individuo debe ser pan de sol para los otros, es decir, aquello que haga el individuo sin perjudicar a sus semejantes debe ser además ético. Ética es para la WL toda acción que siga el mandato de la razón, es decir, toda acción que tenga como sujeto y objeto al Nosotros. De allí que Fichte aclare en su SSL que el destinatario del

imperativo categórico no es la individualidad, sino el sujeto racional comunitario: Nosotros. (cf. GA I, 5, 209 SSL § 18 V)

- 39 Sólo el individuo que aún no se ha reconocido como un Nosotros puede afirmar que en la ley moral hay una contradicción, a saber: que la razón le ordena a él obrar libremente y a la vez someterse a otra voluntad (si debe tolerar la libertad de los otros). Pues para un tal individuo los intereses de los demás no son los suyos. Esto es obvio, diría cualquiera. Pero lo que está en realidad implícito en esta obviedad es el hecho de que no hay un Nosotros. Pensando desde un Nosotros sólo puede haber *nuestros* intereses. Si cada uno subordina los intereses que posee en cuanto yo individual a los que posee en cuanto Nosotros, entonces la contradicción antes mencionada ya está resuelta, por cierto no sólo *idealiter*, sino también como *real* posibilidad de un actuar ético. Para la doctrina de la ciencia esta conciliación de intereses, en la que debe mediar ciertamente el Estado, no es más que el reestablecimiento del estado de naturaleza del hombre. (cf. I, 4, 14 GNR) Dicho brevemente: El hombre no es *por naturaleza* malo. (cf. GA I, 1, 277 BB) Un optimismo ciego, en verdad. Sí, el mismo optimismo que nos falta, cuando partimos del supuesto de que cualquiera de nosotros puede ser terrorista y hacemos del mundo una cárcel o un campo de concentración. Digámoslo de una vez: la doctrina de la ciencia está condenada a ser optimista. Pues ella se ocupa principalmente de lo que *debe ser*. (cf. GA I, 2, 311 GWL E, I) Ella no ha sido, pues, llamada a desarrollar una teoría de la sociedad desde la perspectiva de la realidad empírica. (cf. GA I, 3, 27 BG)

* * *

- 40 El sujeto que podría pertenecer a un sistema solipsista no existe para la doctrina de la ciencia, puesto que ella sólo puede lograr un concepto del mismo mediante abstracción de momentos fundamentales dentro de la WL tales como el Yo en su realización histórica en cuanto Nosotros. Podemos encontrarlo por cierto en la *Destinación del hombre* (1800), pero sólo como un momento – en la determinación del saber – que está llamado a suprimirse y superarse en el creer. Aquello que en verdad *es*, es el Nosotros. Pero no sólo dentro del ámbito de lo práctico, sino también en el de lo teórico. Pues la doctrina de la ciencia sólo puede ser desarrollada por un hombre, que se ha olvidado de sí mismo en cuanto individuo aislado. Únicamente para esta clase de hombre la doctrina de la ciencia puede ser, tal como confiesa Fichte, una necesidad (*Bedürfnis*). (cf. GA I, 2, 253 GWL Prólogo)
- 41 Para la WL filosofar desde el punto de vista del Nosotros, es filosofar desde el punto de vista del ser racional en sentido estricto. La racionalidad de la doctrina de la ciencia no consiste, por consiguiente, sólo en la coherencia argumentativa, sino ante todo en la *honestidad* del individuo que la realiza. La doctrina de la ciencia nos recuerda así la íntima familiaridad que existe entre *racionalidad* y *honestidad* reflejada en la pertenencia de ambas palabras en el idioma alemán a una misma familia de palabras. En este sentido podemos pensar a partir de la WL ‘racional’ y ‘honesto’ como sinónimos.²⁶ Existen, sin embargo, hoy como ayer hombres que entienden por racionalidad algo muy distinto. Sólo así se puede comprender por qué J. Stolzenberg sostiene que el GWL pertenece “a los textos clásicos de filosofía cuya racionalidad aún hoy está en discusión.”²⁷ He tratado de mostrar aquí que la racionalidad de la doctrina de la ciencia es de una naturaleza diferente, en la medida en que surge a través de la disolución del individuo en el Nosotros.

- 42 Esta entrega del yo individual al Yo que podemos ser todos la encontramos en el diálogo entre seres racionales donde sucede la *honesta*, puesto que racional, determinación recíproca entre libertades. En el Nosotros aflora, entonces, una verdad que no es teórica, sino que concierne a la destinación del individuo en cuanto parte de una comunidad de seres racionales. Fichte dice en uno de sus sonetos: “No hay sino Dios, y Dios no es más que vida;” para entonces aclarar “lo sabes tanto como yo lo sé en comunión contigo”. (GA I, 8, 32) La doctrina de la ciencia no puede ser, entonces, solipsismo, pues ella es sólo posible cuando existe un Nosotros, es decir, cuando cada uno de los involucrados en el diálogo puede decirse a sí mismo: “para que pueda ser he de ser otro,/salir de mí, buscarme entre los otros,/los otros que no son si yo no existo,/ los otros que me dan plena existencia,/no soy, no hay yo, siempre somos nosotros”.

NOTAS

1. Carta a Reinhold, 2 de julio de 1795.
2. Carta a Schelling, 31 de mayo de 1801.
3. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*. En: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (KGA) G. Colli y M. Montinari (eds.). Berlin/New York 1967 ss. VI 2, 331. (Para una genealogía de la moral. Segundo tratado, apartado 12)
4. Carta a Schelling aprox. del 27 de diciembre de 1800. Véase también al respecto GA I, 7, 292 AntRei.
5. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*. En: KGA VI, 2, 418 f. (Para una genealogía de la moral. Tercer tratado, apartado 24)
6. *Ein deutsches Requiem, nach Worten der Heiligen Schrift*, op. 45.
7. Hebr 13, 14.
8. Cf. Jn. 3, 3 ss.
9. Cf. Jn. 8, 23 ss.
10. F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, en: F. Schiller *Sämtliche Werke in 5 Bänden*. München 2004. V, 596.
11. Cf. F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Ed. cit. V, 613.
12. FimG 1, 1, 294. Carta de Goethe a Schiller, 19 de julio de 1795.
13. Cf. W. SMITH, *Memoir of Johann Gottlieb Fichte*. Boston 1846: 108.
14. FimG 1, 1, 262. Carta de Goethe a C. G. Voigt, 10 de abril de 1795.
15. Acerca de las dificultades para comprender la WL en la Jena de final del siglo XVIII véase Th. ZIOLKOWSKY, *Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft 1794/95*. Stuttgart 1998: 209.
16. Véase al respecto mi artículo „Vier Bedeutungen des Wortes Nicht-Ich in Jenaer Periode Fichtes Wissenschaftslehre“, en: S. Raptic en M. Pfeiffer (eds.) *Das Selbst und sein Anderes. Festschrift für Klaus Kaehler*. Freiburg/München 2009: 98-108.
17. Cf. KrV B 95.
18. *Ibid.*
19. *Fichtes Einleitung in seine philosophischen Vorlesungen, Oktober 1810*, (Introducción de Fichte a sus lecciones sobre filosofía, octubre de 1810) Manuscrito de K. Twisten. En: J. G. Fichte, *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen I. 1809-1813*. Stuttgart/Bad-Cannstatt 2000: 223.

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

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

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

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

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

24. Janke deduce cinco ámbitos del Ser a partir de la estructura triádica en el fundamento de la doctrina de la ciencia: el objeto sensible, el sujeto sensible, el objeto suprasensible, el sujeto suprasensible y la unidad de todos los ámbitos mencionados. (Cf. W. JANKE, *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*. Berlin 1977: 102) Para cada uno de estos ámbitos la WL ofrece una ciencia: para el primero, la filosofía de la naturaleza, para el segundo, la filosofía del derecho, para el tercero, la filosofía de la religión, para el cuarto, la filosofía de la eticidad y, para el último, la filosofía en sentido estricto. De este modo se ve que la articulación de la WL en un sistema de las ciencias filosóficas puede ser deducido desde el fundamento mismo de la doctrina de la ciencia. Fichte ofrece, por cierto, en el § 8 de su BWL otra estructura para su sistema de las ciencias filosóficas: “una teoría de lo agradable, de lo bello y de lo sublime, de la adecuación de la naturaleza en su libertad a leyes, de la doctrina sobre Dios, del así llamado entendimiento común humano o del sentido de verdad natural y finalmente un derecho natural y una doctrina de la eticidad” GA I, 2, 151 BWL

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

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

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

RESÚMENES

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

ÍNDICE

Keywords: Fichte, solipsism, intersubjectivity

AUTOR

EMILIANO ACOSTA

Gante