

Individuo y Comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano

VIRGINIA LÓPEZ-DOMÍNGUEZ¹

Abstract: This article shows that Fichte's defense of individuality (the most radical among the idealists) descend from the illustrated problematic which, after kantian framing, changes to the question of how to maintain the individual freedom opposite to the absolut. Fichte resolves this trouble in the *GWL*: a) admising the indeducibility and irrationality of the second principle and accepting it from the practice point of view; b) avoiding to turn the absolute I into metaphysic hypothesis, and this is the reason of his refusal to use the term «intellectual intuition»; c) converting the begin-

ning of the particular human life (*Anstoss*) in a factum which doesn't admit further explanation. As result of this, the representation genesis will be expressed in solipsistic terms, though the faith which Fichte refers to is a moral one, that goes in first place to the intelligible other intersubjective world. Also, after this monodism continues necessarily the socialization of the I by means of the material community that appears in *GNR*, where the body is considered as meeting point of human being.

Dentro del idealismo alemán la filosofía fichteana representa la tentativa más radical de defender la libertad del individuo, pero, como veremos, a costa de un tensionado esfuerzo que no siempre consigue lograr su objetivo. Esta defensa que Fichte hace de la individualidad aparece en su aspecto más extremo en sus primeros escritos políticos y entronca, al igual que muchos de sus planteamientos, con la Ilustración. Sin duda, la figura de Hume marca aquí un hito insoslayable, pues su escepticismo puso en primer plano la cuestión de la individualidad en un doble aspecto: por una parte, disolviendo los conceptos carentes de referencia sensible, y por otra, negándose a interpretar en el ámbito de la historia y limitándose simplemente a describir los hechos, reafirmando así la peculiaridad de lo individual y posibilitando su reconocimiento.

Pero éste sería sólo el punto de inicio, ya que, como bien señala Cassirer², la época requería algo

1 Departamento de Filosofía, IV. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense. Ciudad Universitaria, 24071 Madrid.

2 *Filosofía de la Ilustración* (México, FCE, 1981, 2ª. reimpr.), pp. 254 s.

más que indicar lo individual como hecho, necesitaba crear un nuevo concepto de individuo. Es esta búsqueda lo que en gran medida explica el éxito de la filosofía leibniziana entre los ilustrados alemanes, pues su monadismo colocaba en primer plano el problema de la individualidad. Y, a la vez, explica también el hecho de que la historia se convierta en una preocupación fundamental para estos hombres, p.e., para Lessing, Herder o Kant, y que poco a poco se vaya tratando de encontrar para ella un lugar dentro de las ciencias, lugar que Descartes le había negado, porque la historia no conoce nada idéntico sino que, por el contrario, dada su variedad y pluralidad, en ella es imposible cuantificar o elaborar leyes universales, es decir, que en ella no se puede aplicar el método cartesiano para alcanzar la verdad.

De esta manera, la individualidad se presenta ante los ilustrados como un problema a resolver, como un elemento irracional para el que es necesario buscar una explicación o encontrar una palabra que consiga expresarlo y definirlo. Así lo reclama, p.e., Lessing, quien, además, pone en paralelismo la infabilidad de lo individual con la infabilidad del todo. Y al hacerlo, centra el problema en términos similares a como se plantearía más tarde en el ámbito del idealismo:

«Se describe a todo pueblo, época, trozo de la tierra, pero ¿a quién se ha descrito? Se agrupan pueblos y épocas que se suceden en un eterno cambio como ondas del mar, ¿a quién se ha descrito? ¿Quién ha encontrado la palabra descriptiva? ... El que se haya dado cuenta de cuán infabla es la peculiaridad de un hombre, el poder expresar lo diferente diferenciándolo, cómo siente y vive, cómo a él todas las cosas se le hacen propias y diferentes, una vez que *su* ojo las ve, *su* alma las mide, *su* corazón las siente —qué hondura posee el carácter de una nación que, por mucho que se lo haya estudiado y admirado, la palabra se nos escapa o, por lo menos, tan pocas veces es reconocible en la palabra, de suerte que sea comprendido y sentido— lo mismo que si quisiéramos abarcar de una sola mirada, en su sentimiento, en una palabra, el mar universal de todos los pueblos, épocas y países». ³

Pero la sugerencia de Lessing era insuficiente todavía para colocar el problema en una nueva dimensión. Fue Kant quien lo consiguió, al encontrar unos principios trascendentales que aseguraran la objetividad del conocimiento sin desechar lo sensible y al descubrir unas leyes universales en función de las cuales se pudiese explicar el comportamiento de los individuos de un modo racional. La concepción teleológica de la naturaleza, que no era sino un modo de proyección de la estructura de la acción humana al mundo físico, le permitió finalmente encontrar una racionalidad en la historia, si bien no constitutiva de conocimiento al menos válida hipotéticamente, que le sirviese para explicar ese abigarrado caos de acontecimientos disímiles, de intereses particulares y de brutalidades que constituye el devenir histórico, según un plan de la naturaleza que conduce hacia la moralización de la especie⁴.

El primero que comprendió, con su acostumbrada perspicacia, que el problema de la individualidad se estaba planteando de una manera nueva fue Jacobi, quien ya en 1785, en sus *Cartas a M. Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, acusaba a la filosofía kantiana de spinozismo encubierto, pues presentaba lo finito sólo como parte o determinación negativa de lo absoluto: lo *a priori* sería lo infinito, la *natura naturans* que condiciona lo *a posteriori*, es decir, lo finito o lo individual⁵.

El intento de sistematización del criticismo realizado por los filósofos postkantianos, junto con

3 Herder: *También una Filosofía de la historia para la formación de la humanidad*, *Werke* (Suphan) V, pp. 489 s., 501 s.

4 Véase, p.e., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, *passim* y, en especial, el Principio VIII.

5 *Jacobi's Werke* IV, 1, pp. 176 y 192. Sobre esta interesante interpretación de Jacobi, véase Villacañas, J.L.: *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi* (Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 472 ss.

la necesidad de explicar genéticamente desde lo absoluto, presente ya en Spinoza, terminaron por rematar el proceso al transformar el Yo trascendental de Kant, que tenía una función meramente lógica, en un Yo metafísico. Y desde esta perspectiva, asumida de pleno por Fichte, el problema de la individualidad se convirtió en la cuestión cómo mantener la independencia del Yo finito en relación al Yo absoluto cuando la libertad se reduce a necesidad interna. La resolución de este problema constituye uno de los núcleos de interés centrales en el idealismo alemán, hasta el punto de que, para Schelling, la cuestión primordial que pretende resolver toda filosofía, tanto el criticismo como el dogmatismo, es la del paso de lo infinito a lo finito⁶.

De los tres idealistas Fichte fue quien defendió con más enjundia un lugar para lo individual tratando de evitar que quedase disuelto en lo absoluto. Probablemente, éste sea el motivo por el que Schelling pensó que su Yo era tan sólo un sujeto finito que no abarcaba toda la realidad:

«Fichte —afirma Schelling en su *Discurso sobre la historia de la filosofía actual*— no capta el Yo universal o absoluto, sino sólo como Yo humano».⁷

El problema de la individualidad en la Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia

En el sistema fichteano, el problema del individuo se plantea al nivel de la fundamentación misma de la Doctrina de la ciencia, pues el tercer principio nos presenta ya al sujeto empírico actuando en relación al No-yo finito. Sin duda, una de las cuestiones que mejor revelan las intenciones del filósofo en este sentido es la establecer en qué medida semejante principio puede ser deducido del principio primero de toda la filosofía, esto es, del Yo absoluto.

De acuerdo con las reflexiones de Fichte en *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*⁸, y considerando asimismo el desarrollo de la derivación en la obra que nos ocupa, al tercer principio sólo se puede llegar mediatamente. De modo que para poder resolver este punto es necesario retrotraerse al segundo principio, el del No-yo absoluto, y considerar el tratamiento que Fichte hace de él.

En primer lugar, hay que observar que el No-yo absoluto tampoco puede ser deducido directamente desde el Yo puro. Si se llega a él, es partiendo del intento de descubrir un fundamento para las proposiciones no derivables del principio de identidad, es decir, de las proposiciones negativas, en las cuales aparece un elemento formal que no puede ser totalmente explicado a partir de la simple actividad de afirmación del Yo, a pesar de que la presupongan. Ese elemento es la negación misma, que exige postular en el Yo una actividad de oposición absoluta y sin otro fundamento más allá de su propia espontaneidad. Sin embargo, con la admisión de semejante actividad se llega a un principio que, por muy necesario que sea para dar cuenta de ciertas proposiciones, no deja de ser contradictorio, pues es imposible pensar que un sujeto absoluto pueda contraponerse a sí mismo un No-yo absoluto, porque ello implicaría su mutua destrucción.

6 «Considero que este tránsito de lo infinito a lo finito es el problema de toda la filosofía y no sólo de un sistema particular». Schelling: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, SW I (edición M. Schröter), pp. 237 s. «Por tanto, tendremos que afirmar que mediante esa actividad originaria, el espíritu se esfuerza continuamente por llenar lo infinito, mediante la actividad opuesta, por intuirse en este esfuerzo mismo. Según esto, pensaremos el alma como una actividad que se esfuerza continuamente por producir lo finito a partir de lo infinito. [...] Todas las acciones del espíritu, por consiguiente, se dirigen a *presentar lo infinito en lo finito*». SCHELLING: *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia*, SW I (edición M. Schröter), p. 306.

7 SW V, p. 160.

8 SW I (edición de I. Fichte), pp. 61 s. y 78 s.

Consecuentemente, en segundo lugar, el No-yo absoluto representa un momento de irracionalidad dentro del sistema, un verdadero absurdo:

«Así pues, el segundo principio se opone a sí mismo y se suprime a sí mismo.

4) Pero este principio sólo se suprime en la medida en que este mismo principio tiene validez. Ahora bien, este principio debe suprimirse por sí mismo y no tener validez alguna.

Por consiguiente, no se suprime este principio.

El segundo principio se suprime y no se suprime a la vez

5) Si sucede esto con el segundo principio, lo mismo debe suceder con el primero: se suprime a sí mismo y a la vez no se suprime a sí mismo, pues

si Yo = Yo, entonces es puesto todo lo que en el Yo es puesto.

Pero el segundo principio debe ser puesto en el Yo, y también no ser puesto en el Yo.

Por consiguiente: Yo no = Yo, sino Yo = No-yo y No-yo = Yo». ⁹

La presencia de semejante contradicción hace que el segundo principio tenga un valor aparentemente metodológico y que, en su provisionalidad, conduzca a la postulación del tercer principio, en el cual tanto el Yo como el No-yo aparecen como limitados y, por tanto, es posible que entre ellos se dé una relación de oposición. Sin embargo, el hecho de que el No-yo esté ahí, presentado en toda su absurdidad, nada menos que al nivel de la fundamentación misma del sistema, hace pensar que su función es otra, que no puede tratarse simplemente de un momento-puente sin mayor importancia. En este sentido, resulta muy revelador observar que en obras posteriores, p.e., en la *Exposición de la Doctrina de la ciencia* de 1801, Fichte considera que su filosofía es un sistema «absolutamente fáctico» y que el *factum* más elevado es el del saber mismo, con lo cual se hace imposible pasar directamente desde el ser al saber sin realizar un salto¹⁰, o, p.e., en la *Doctrina de la ciencia* de 1804, aparece también un punto que se resiste a la explicación sistemática y, en este caso, se trata de la génesis misma de la conciencia, que es presentada bajo la forma de *proiectum per hiatum irrationalem*¹¹. Teniendo en cuenta esta derivación posterior, está claro que lo que Fichte pretendía era mostrar que la imposibilidad de derivar el No-yo directamente del Yo no es más que la imposibilidad de derivar de manera completa el sujeto finito, la conciencia, de una instancia absoluta, es decir, que existe en la individualidad e incluso en la materia misma algo inexplicable para el Yo, cuya presencia debe indicarse pero que no se puede penetrar racionalmente so pena de instalarse en el ámbito de una filosofía dogmática que desconoce los límites de la razón humana ¹².

Pero, por otra parte, el hecho de que la indeducibilidad del segundo principio revierta sobre el tercero, ya que este último depende no sólo del Yo absoluto sino también de aquél, asegura la independencia del sujeto finito respecto del sujeto absoluto y, por tanto, es una forma de dejar reservado un espacio de libertad para el sujeto individual que nunca podrá ser plenamente absorbido por el Yo puro ¹³.

9 SW I, pp. 106 s.

10 SW II, pp. 161 s.

11 SW X, p. 200.

12 Luigi Pareyson ha sido quien, a mi criterio, ha trabajado mejor este problema: «El segundo principio debe ser puesto como indeducible del primero y la indeducibilidad del segundo principio representa, junto a la contingencia de lo finito, la finitud del punto de vista de la filosofía. La indeducibilidad del segundo principio, además de representar la clave de bóveda de la metafísica fichteana, es asimismo el punto desde el que únicamente se puede partir para comprender qué carácter asume la reflexión filosófica, la cual, para explicar lo finito, echa una mirada sobre lo absoluto sin querer abandonar el punto de vista de lo finito. [...] el segundo principio es la expresión filosófica del punto de vista de lo finito». *Fichte. Il sistema della libertà* (Milán, Mursia, 1976, 2a.), p. 171.

13 «Se ha visto que el segundo principio es incondicionado en la forma, por tanto es indeducible del primero: lo que

Ahora bien, ante esta situación uno no puede dejar de preguntarse con qué derecho Fichte admite este hiato irracional dentro del proceso deductivo, que además no es escamoteado sino puesto de relieve. Su respuesta es totalmente coherente con el espíritu de su sistema filosófico: el No-yo absoluto es inadmisibles desde el punto de vista teórico, pero su presencia e incluso su indeducibilidad deben ser aceptadas desde una perspectiva práctica, es decir, que no se trata simplemente del reconocimiento de la finitud humana sino de una defensa deliberada de la individualidad:

«La cosa en sí —nos dice ya avanzada la obra— es algo para el Yo y, en consecuencia, en el Yo, y sin embargo, *no* debe ser *en el Yo*: algo, pues, contradictorio, que no obstante *debe* ser colocado como objeto de una idea necesaria en el fundamento de todo nuestro filosofar y que desde siempre ha estado colocado a la base de todo filosofar y de todas las acciones del espíritu finito, aunque no se haya tenido conciencia clara del mismo y de la contradicción que hay en él. Todo el mecanismo del espíritu humano y todo espíritu finito se funda en esta relación de la cosa en sí con el Yo. Querer modificar esta relación significa suprimir toda conciencia y, con ello, toda existencia». ¹⁴

La solución, pues, no difiere de la admitida en la *Primera Introducción de la Doctrina de la ciencia* para la elección del primer principio ¹⁵. En definitiva, se trata de la resolución de un dilema ético en favor o en contra de la libertad, sólo que en este caso la opción práctica que se nos presenta se concreta, pues se refiere, no a la libertad en general, sino a la libertad del individuo. Y del mismo modo que ocurre en ese texto, también aquí hay que presuponer que nos encontramos ante la apelación de una decisión universalizable, pero completamente personalizada y, por tanto, intransferible e irrenunciable, pues «el tipo de filosofía que se elige depende del tipo de persona que se es» ¹⁶.

Sin embargo, las malinterpretaciones que sufrió la Doctrina de la ciencia en este aspecto, hicieron que Fichte abandonara su teoría de los tres principios, tan ligada a la problemática de la sistematización del Criticismo en la filosofía postkantiana, y que con posterioridad a la *Fundamentación* intentase realizar la exposición del sistema directamente a partir del tercer principio, como ocurre, p.e., en *Esbozo de lo peculiar de la Doctrina de la ciencia* o en *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*, tratando así de dejar en claro que su filosofía sólo recurría a instancias absolutas desde el ámbito mismo de la conciencia, como quien arroja luz sobre lo inconcebible pero sin pretender hacer ni del Yo absoluto ni del No-yo una hipóstasis metafísica¹⁷.

Entre estas malinterpretaciones la que, sin duda, preocupaba más a Fichte era la del joven Schelling, quien en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* postulaba la intuición intelectual como una actividad teórica superior a la de la conciencia común, capaz de descubrir su génesis y las razones de sus inevitables ilusiones. Con ello transgredía completamente los límites de la finitud respetados tanto por Kant como por Fichte, aproximándose a un sentimiento místico con valor especulativo que terminaba por disolver al individuo en lo absoluto. Por ello, Schelling podía decir en la Carta VIII:

«Donde se suprime todo obstáculo, hay una extensión infinita. La intensión de nuestra concien-

significa que la posición de la realidad de lo finito es absoluta y que la realidad de lo finito es absolutamente contingente, por tanto, indeducible». *Ibidem*, p. 193.

14 SW I, p. 280. Las cursivas son mías.

15 SW I, pp. 433 s.

16 SW I, p. 434.

17 En cuanto al carácter absurdo del planteamiento de un Yo absoluto aislado, sin referencia a otras cosas y sobre todo a otros Yoes, ya decía Fichte en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*: «¿Qué podría ser lo propiamente espiritual en el hombre, el Yo puro, absolutamente en sí, aislado y fuera de toda relación con algo externo a él? Esta pregunta no puede responderse y considerada rigurosamente contiene una contradicción consigo misma». SW VI, p. 294.

cia es inversamente proporcional a la extensión de nuestro ser. El más alto momento del ser es para nosotros el tránsito a la nada, el momento de la anulación. Aquí, en el momento del ser absoluto, se reúnen la pasividad más elevada con la actividad ilimitada. Actividad ilimitada es reposo absoluto, epicureísmo perfecto.

Despertamos de la intuición intelectual como del estado de muerte. Despertamos por reflexión, esto es, por un regreso necesario a nosotros mismos». ¹⁸

La respuesta a esta interpretación desviada de la Doctrina de la ciencia se encuentra en la *Segunda Introducción*, en la cual la intuición intelectual es ligada a un concepto de objeto, relacionado a su vez con una intuición sensible¹⁹. Fichte, pues, quería dejar bien sentado que para él la intuición era el modo de acceder a lo absoluto presente en el sujeto finito y que de ningún modo podía entenderse como dirigiéndose a algo trascendente a él, que pudiera presentarse como un posible sustituto de la sustancia spinozista.

Fichte aclaraba su posición, aunque en verdad no necesitaba hacerlo. Ya había sido suficientemente claro en la propia *Fundamentación*, donde la expresión intuición intelectual no aparece y, si se hace referencia velada a ella en el corpus mismo de la obra, es en el ámbito de la imaginación productiva, es decir, como contrapeso de la intuición sensible, ya que el trabajo imaginativo consiste en oscilar entre estados opuestos del Yo intentando crear una síntesis entre lo finito y lo infinito.

Como si esto fuera poco, Fichte escribía a Reinhold en 1795:

«Ahora bien, ese poner *originario*, ese *contraponer* y ese *separar* no es (nota bene) *pensar*, *intuir*, *tener sensaciones*, *desear*, *sentir*, etc., sino que es *actividad entera* del espíritu humano que no tiene nombre alguno y que no aparece en la conciencia, es lo *inconcebible*, porque sólo por ella se *determina* todo acto particular del espíritu (y sólo en la medida en que se forma una conciencia), pero de ningún modo es ella misma algo *determinado*. La entrada en mi filosofía es lo absolutamente *inconcebible*, eso la hace difícil porque no puede ser captada por el entendimiento sino sólo por la imaginación, pero ello asegura a la vez su corrección». ²⁰

Incardinada en la imaginación, la intuición intelectual se coloca fuera de la conciencia, en el punto mismo de su génesis, pero en estrecha relación con la conciencia misma, sin la cual jamás podría existir. Arroja luz sobre lo inconcebible, sí, pero siempre desde una perspectiva finita que rehúsa salirse de los límites kantianos, ya que no es sino el modo de captación del Yo que hace posible y crea las exigencias absolutas de la moral, es decir, el imperativo categórico, y que, por tanto, podría ser asimilable, aunque sólo en parte, a la apercepción pura²¹. Probablemente a este intento de humanizar la intuición intelectual, alejándola de la intuición dogmática, responde el hecho de que en la *Exposición de la Doctrina de la ciencia* de 1801 Fichte hable de una intuición sintética ²².

Ahora bien, este punto opaco a la razón representado por el segundo principio vuelve a aparecer ya avanzada la *Fundamentación de la Doctrina de la ciencia*, en su Parte Teórica, cortando lo que Fichte llama «el hilo sintético» de la derivación e iniciando una nueva serie a la que se denomina «historia pragmática del espíritu humano» ²³. Este *factum* no es otra cosa que la aparición efectiva

18 SW I, p. 242. Véase también *Sobre el Yo*, SW I, p. 126. Cfr. Philonenko: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (París, Vrin, 1966), pp. 85 s.

19 SW I, pp. 463 s.

20 *Briefwechsel I* (edición H. Schulz), 246, p. 478.

21 *Segunda Introducción*, SW I, p. 472.

22 SW II, pp. 9 ss.

23 SW I, pp. 219-225.

del No-yo ante el sujeto finito (el origen de la sensación), que se da como un encuentro casual, contingente y, por tanto, inexplicable. La existencia del mundo constituye un misterio para el hombre, es algo que simplemente le es dado y, por eso, Fichte considera que su idealismo es a la vez realista, dado que no niega totalmente la independencia del mundo sensible respecto del Yo. El sentido del mundo, en cambio, sí es creado por la subjetividad, y lo es desde los propios principios internos de actuación del Yo, ya que ese mundo no se ofrece teóricamente sino que se presenta en su forma más primaria como obstáculo, como resistencia a la actividad de autoafirmación del sujeto. Se trata, pues, de un idealismo semántico o trascendental de carácter práctico.

Y del mismo modo que vimos antes, el *factum* del No-yo revierte sobre el sujeto finito, de manera que no sólo la existencia del mundo es un misterio sino que también lo es la propia existencia humana y singular. Simplemente nos encontramos existiendo y este hecho jamás podrá ser explicado desde la pura subjetividad:

«La Doctrina de la ciencia es, por consiguiente, *realista*. Ella muestra que la conciencia de las naturalezas finitas no se puede en absoluto explicar, si no se admite una fuerza opuesta totalmente a ellas que exista con independencia de las mismas y de la que incluso dependan en su existencia empírica. Pero ella sólo afirma semejante fuerza opuesta, que es únicamente *sentida* por el ser finito, pero no *conocida*»

Solamente se da *una creencia* en la realidad en general, tanto en la del Yo como en la del No-yo.²⁴

Nuevamente se muestra con toda claridad la vocación fichteana de construir una filosofía de la finitud: el No-yo no es conocido sino sólo sentido y, aún más, sentido sólo como límite, como presencia, porque las determinaciones del No-yo no son más que los efectos que su resistencia produce en la actividad del sujeto, es decir, no se siente directamente lo otro sino sólo las propias frustraciones de nuestro actuar, lo cual hace suponer una actividad extraña con ciertas características determinadas. El origen de la representación, pues, está en el sentimiento de uno mismo y toda nuestra visión del mundo reposa sobre una creencia.

Sin duda, la defensa que Fichte hace de la individualidad es lo que lo lleva a presentar la génesis de la representación en términos solipsistas, como si los individuos fuesen mónadas cerradas sobre sí mismas²⁵. Pero otra vez, frente a la amenaza de la irracionalidad de un subjetivismo a ultranza, Fichte opta por una solución ética. La creencia de la que nos habla no es teórica sino práctica, se trata de una fe moral:

«La necesidad con la cual se nos impone la creencia en la realidad del mundo es una necesidad moral; la única posible para el ser libre».²⁶

La razón práctica necesita de un mundo para que su actuar no se disuelva en el vacío de una afirmación infinita e ineficaz, necesita de un objeto que le permita concretarse. Esa concreción implica la presencia de algo que obstaculiza la labor del Yo, tarea que ya no podrá entenderse como

24 SW I, pp. 279 s. Véase asimismo p. 328.

25 Existe un conjunto de intérpretes que, partiendo de este supuesto solipsismo teórico de Fichte, señalan en su filosofía la existencia de un abismo insalvable entre teoría y praxis, entre mundo sensible y mundo suprasensible. En el primer caso, rige el solipsismo, un fenomenismo ideal, ya que toda realidad es producida a partir de sensaciones y sentimientos privados; en el segundo, rige un realismo trascendental, pues la exigencia del postulado moral obliga a admitir la existencia de los otros como necesaria y termina por conducir a un altruísmo ético. Entre estos autores se encuentran: E.v.Hartmann (*Geschichte der Metaphysik II*, pp. 75 s.); M. Guéroult (*L'évolution et la structure de la Doctrine de la science I*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, pp. 339 ss. Según Guéroult la doctrina fichteana de la religión viene a solucionar precisamente este conflicto). Sobre este punto véase también PAREYSON: *Fichte*, pp. 397-399 y Philonenko: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, pp. 32 ss.

26 *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, SW V, p. 185.

simple afirmación sino como subjetivación de algo opuesto que le sirve de material sensible para la realización del deber. De la fe en un mundo inteligible procede la fe en un mundo sensible:

«La teoría trascendental dice que el mundo no es más que la figura hecha sensible, según leyes conceptuales de la razón, de nuestro propio obrar interno como pura inteligencia, dentro de los límites incomprensibles en los que estamos encerrados [...]. La filosofía práctica dice: esos límites son, en cuanto a su origen, ciertamente incomprensibles, pero ¿qué te importa?, su sentido es el más claro y cierto que hay: son tu sitio determinado en el orden moral de las cosas. Lo que tú percibes por su causa tiene realidad, la única que te incumbe y hay para ti: es la perpetua interpretación de un mandato del deber, la expresión viva de aquello que tú debes hacer porque debes hacerlo». ²⁷

Como vemos, no existe en el pensamiento de Fichte un idealismo teórico que entre en contradicción con un realismo práctico. Ya en la *Fundamentación*, el tema de la fe conduce al problema de la existencia de los otros, pues sólo puede pensarse una fe moral en un mundo intersubjetivo, un mundo de cuya certeza no se puede desconfiar, dado que reposa en la dinámica misma de la razón. Sin esa certeza los mismos proyectos prácticos terminarían por desmoronarse.

Se podría objetar, no obstante, que los textos utilizados para mostrar que la creencia de la que nos habla Fichte no es teórica sino una fe moral pertenecen a una etapa posterior a la *Fundamentación* y que ese mundo intersubjetivo no se tiene en cuenta en esta obra. Dos argumentos desestiman semejante objeción: primero, la constante remisión que Fichte hace en la *Fundamentación* a la parte práctica como explicación definitiva de la parte teórica; segundo, el hecho de que en plena Parte Teórica Fichte asimile el No-yo al Tú²⁸, lo cual le ha sugerido a Philonenko la posibilidad de comprender la deducción de la representación como una deducción del prójimo²⁹, diríamos mejor nosotros, como una deducción que no puede dejar de tener en cuenta al prójimo como objeto inmediato del deber y, por tanto, como elemento constituyente de la conciencia tanto práctica como teórica. Esta idea de la necesidad del otro para la constitución y desarrollo de la razón finita aparece también en obras anteriores y contemporáneas a la *Fundamentación*³⁰, con lo cual queda claro que la asimilación No-yo/Tú no es una simple referencia al azar sino una tesis fuerte dentro del pensamiento del Fichte de esta época.

Sin embargo, la deuda que esta obra tiene con el pensamiento postkantiano hace que el planteamiento de la intersubjetividad tenga poca cabida y sí una defensa lo más radical posible de la individualidad, que, por otra parte, no es sino la continuación del individualismo de los primeros escritos políticos de Fichte. Esta deuda se percibe al menos en dos aspectos. En primer lugar, porque la búsqueda de un principio absoluto desde el cual se derivase toda la realidad, búsqueda iniciada por Reinhold, introducía los problemas propios de la filosofía de Spinoza que ya había señalado Jacobi: la consideración de lo finito como mero accidente de lo infinito, problemas que Fichte intentaba evitar, pues en un idealismo ético como el suyo la libertad individual es imprescindible, ya que asegura la responsabilidad en las acciones. En segundo lugar, porque la tripartición de la *Fundamentación*, que obedecía en gran medida a planteamientos estructurales de Reinhold y Schulze (prueba de ello es que la *Reseña de Enesidemo* está dividida también de esta manera), obligaba a explicar el conocimiento con anterioridad a la praxis, ofreciendo una explicación meramente provisional, que sólo podía quedar cabalmente concluida al final de toda la Doctrina de

27 *op. cit.*, SW V, pp. 184 s.

28 SW I, p. 189.

29 Toda su obra *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* está concebida con este objetivo.

30 Por ejemplo, en *Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa*, SW VI, pp. 139 ss. y en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, SW VI, pp. 302 ss., pp. 320 ss.

la ciencia, cuando quedase bien clara la subordinación de la razón teórica a la práctica. Sin duda, esta estructura generaba mucha confusión porque parecía otorgar una preeminencia a lo teórico, justificada por el hecho de que Fichte había afirmado que antes de enunciar el principio práctico era necesario mostrar primero su pensabilidad³¹. Probablemente por este motivo no volvió a utilizar ya más este modo de exposición de su filosofía.

Del individuo a la comunidad

Según Fichte había afirmado en *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, una filosofía como la suya no podía sino adoptar una estructura circular. Dado que en ella se procede como en la construcción de un sistema axiomático, uno se ve obligado a continuar la deducción hasta volver a encontrar el principio del cual se ha partido, y precisamente esto es lo que asegura que se ha llegado a su conclusión.³² En la Doctrina de la ciencia, pues, el Yo absoluto reaparece como meta última de todo actuar humano, una meta de la que no se es consciente en la vida cotidiana, pero que implícitamente está vigente en cada proyecto de actuación concreto, ya que éste no puede concebirse a sí mismo como el último sino siempre como inserto en una serie de actos que sólo puede darse por acabada cuando el mundo ha sido plenamente armonizado con el sujeto, cuando su ser y, por tanto, su libertad, se han explicitado definitivamente en él. El Yo absoluto cierra esta serie, ya no como fundamento sino como idea, en el sentido kantiano de la palabra, es decir, no como algo que se conoce y que existe, sino como aquello a lo cual la razón tiende irremisiblemente en su afán de totalidad y coherencia consigo misma, coherencia y totalidad exigidas primariamente por la razón práctica y sólo secundariamente por la razón teórica, como lo muestra la misma formulación del imperativo categórico en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*.³³ Fichte ya había anunciado claramente esta conclusión de su sistema en la misma *Reseña de Enesidemo*, admitiendo para esta idea tan sólo una fe de naturaleza moral y anticipando, en cierta manera, su concepción de Dios como orden ético universal:

«Aquella unificación, la de un Yo que determina a la vez a todo No-yo por su autodeterminación (la idea de la divinidad), es el fin último de esta tendencia. Semejante tendencia, si su fin es representado por el Yo inteligente fuera de ella, es una fe (fe en Dios).»³⁴

De esta forma, la relación entre Yo finito y Yo absoluto volvía a surgir y con ello nuevamente el problema de la libertad del individuo. Desde un punto de vista estrictamente teórico, Fichte había tomado una postura bien clara sobre este tema. La perfección no es alcanzable para el hombre, él sólo puede pretender un acercamiento paulatino a ella, sólo puede emprender el camino del perfeccionamiento en una tarea que nunca queda agotada porque es imposible la coincidencia plena del Yo finito con lo absoluto.³⁵ Incluso aunque Fichte se planteara que el perfeccionamiento moral

31 SW I, p. 126

32 SW I, p. 59.

33 «Podríamos expresar el principio fundamental de la moral en la siguiente fórmula: obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda pensarse como ley eterna. La determinación última de toda criatura racional será, pues, la absoluta unidad, la constante identidad y armonía consigo misma. Esta identidad absoluta es la forma del Yo puro». SW VI, p. 297. Véase asimismo SW I, p. 217 y 277, donde el Yo puro aparece como idea y cierre del sistema.

34 SW I, p. 23.

35 *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, SW VI, p. Según Schelling, lo característico del dogmatismo en oposición al criticismo es su aceptación de que lo absoluto es realizable, aceptación que conducirá al dogmatismo a admitir que lo absoluto es objetivo, véase *Cartas*, SW I, p. 255 s.

del hombre en un futuro lejanísimo podría llegar a ser tal que fuese posible la existencia de una comunidad de seres humanos que prescindiese de los lazos del Estado y que fuera capaz de gobernarse a sí misma sin necesidad de coacción alguna, la distinguía perfectamente del reino de los fines de Kant o de esa idea de divinidad de la cual nos habla en la *Reseña*. Estas últimas pertenecen al ámbito nouménico, son, en consecuencia, perfectas, mientras que esta otra comunidad sería una realización fenoménica de dichos ideales y, por tanto, en ella sus miembros cometerían errores, sólo que a éstos seguiría un propósito espontáneo de enmienda.³⁶

El ejemplo que acabamos de poner no es arbitrario porque el Yo absoluto planteado como fin es en verdad un Nosotros, una comunidad de seres libres que actúan recíprocamente ligados a través de relaciones morales, esa comunidad teleológica que más tarde Fichte identificará con la palabra Dios. Y no podría ser de otra manera, al menos por dos motivos. En primer lugar, por una cuestión de coherencia del propio pensamiento: para Fichte la razón es eminentemente práctica y, por tanto, se trata de una razón que sólo puede tener sentido y desarrollo en un mundo intersubjetivo. En segundo lugar, por el significativo detalle de que en la primera conferencia sobre el destino del sabio de 1794, dedicada al estudio del destino del hombre en sí, aparentemente aislado de su relación con los demás hombres, después de plantear que la meta última del Yo es la completa determinación de su entorno con el fin de lograr una identidad plena, como la del Yo absoluto, se hace alusión a la cultura por ser el medio más perfecto para realizar el fin humano, esto es, la perfecta armonía consigo mismo.³⁷ Siendo la cultura un producto colectivo, queda claro que el camino idóneo hacia la meta última del hombre no es sino la socialización, abrirse a los demás, y que, por tanto, el Yo como idea no puede ser pensado más que como una comunidad ideal, identificable con el reino de los fines de Kant.

Así, cinco años más tarde, en la *Exposición de la Doctrina de la ciencia* de 1801, Fichte podía afirmar:

«En consecuencia, ningún ser libre llega a la conciencia de sí mismo sin ser a la vez consciente de otro ser semejante. De ahí que nadie pueda captarse como la totalidad del saber sino sólo como un único punto de vista en el reino del saber. En ella misma y en su más íntima raíz, la inteligencia en cuanto existente no es una sino una multiplicidad, pero a la vez algo cerrado, un sistema de seres racionales».³⁸

Ahora bien, el realismo de la Doctrina de la ciencia y la defensa del individuo ya destacadas en la *Fundamentación* hacen que el ingreso del Yo a ese mundo inteligible o, dicho de otro modo, el paso del Yo al Nosotros, no pueda realizarse de un modo directo, para evitar así una absorción del primero por el segundo. Por eso, Fichte plantea un término medio entre ambos, que es la comunidad material, perfectamente distinguida de la anterior, por tratarse de una asociación de seres racionales que se da en el espacio:

«En la palabra comunidad distingo dos significaciones principales: una, que expresa una relación física entre varios individuos y que no puede ser sino relación recíproca en el espacio; otra, que expresa una relación moral, la mutua correspondencia de deberes y derechos».³⁹

36 *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, SW VI, pp. 306 s.

37 SW VI, p. 298.

38 SW II, p. 143.

39 *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa*, SW VI, p. 129. En su obra *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793* (Paris, Vrin, 1976, p. 131), Philonenko identifica el segundo sentido de la palabra comunidad con el Estado. Sin embargo, Fichte distingue perfectamente el Estado de este tipo de comunidad que hemos denominado teleológica. Así, prácticamente a continuación del texto que hemos citado, afirma: «Los hombres también pueden encontrarse en comunidad, en el segundo sentido de la palabra, es

Esta comunidad física es, por tanto, condición material de la segunda, el único medio por el cual ésta llega a realizarse. Y como es material, para que su deducción sea posible, se tendrá que partir del individuo, pero no como un ser meramente espiritual, sino del individuo de carne y hueso, como diría Unamuno. Este proceso de derivación no hará sino continuar lo que Fichte había denominado en la *Fundamentación* «historia pragmática» y con él se nos mostrará que la socialidad sólo es posible a través del individuo. Al monadismo de la *Fundamentación* le sigue, pues, necesariamente el establecimiento de una armonía preestablecida:

«¿Cómo se ponen de acuerdo los pensamientos de las mónadas? Leibniz da esta respuesta: si todas las inteligencias son una, pero separadas, es necesario que estos fragmentos convengan unos con otros. Así, supongamos un reloj cuyas ruedas se engranan unas con otras: si se unen entre ellos los elementos del reloj, el movimiento se producirá de nuevo. Según Leibniz el mundo de las mónadas es un mecanismo semejante. Sólo que lo que se encadena no es movimiento sino representación en armonía. Sin duda el todo está disperso, pero de ello no se sigue que no haya conveniencia. Así entendida la armonía preestablecida es una buena hipótesis. Ella se encuentra en el fundamento de la misma Doctrina de la ciencia, pues en ella se afirma que la libertad no se trata más que de mónadas. [...] Una de las principales razones por las cuales los espíritus más distinguidos han caído aquí en error es porque no han alcanzado una idea clara del idealismo leibniziano: no se ha comprendido su “armonía” como una armonía entre inteligencias con otras inteligencias, sino como una armonía entre inteligencias y la materia».⁴⁰

Dicha derivación se realiza en los Parágrafos V y VI de la *Fundamentación del Derecho natural*, en los que Fichte deduce el cuerpo humano y la existencia del prójimo como elementos absolutamente necesarios para la constitución del individuo como tal, presentándonos así el encuentro originario, la relación más inmediata que puede existir entre seres racionales, o lo que podría llamarse estado de naturaleza.

El hecho de que semejantes deducciones aparezcan aquí es sumamente importante, porque con ello se nos está indicando que toda relación humana, desde la más privada a la más pública, cae dentro del ámbito jurídico. Y si toda relación humana es jurídica, para acercarse a la meta de la perfección, el hombre no tiene otro camino que la construcción de la sociedad a través del Estado, con lo cual se pone de manifiesto el lugar relevante que ocupan el derecho y la política en el pensamiento fichteano. El desarrollo de la socialidad es el medio idóneo que prepara al hombre para la moralidad y, como consecuencia de ello, el derecho no puede concebirse, como lo hacen los kantianos, simplemente como expresión de la ley moral, necesita un contenido y por ello funciona autónomamente reposando, sin embargo, sobre bases racionales. Ahora bien, que toda relación humana caiga dentro del ámbito jurídico, no significa que lo haga dentro de la esfera del derecho positivo, sino tan sólo dentro de la esfera del derecho natural, siendo este último, como es obvio, expresión de la racionalidad humana. La consecuencia de este modo de pensar seguido en toda su radicalidad será que existen relaciones jurídicas más originarias que el derecho positivo, puesto que éste depende del común acuerdo y, por tanto, las más de las veces de las circunstancias externas de

decir, encontrarse en relación de contrato en general, sin vivir precisamente en el Estado, esto es, en relación de contrato civil». SW VI, p. 130).

40 *Nachgelassene Schriften* (edic. Jacob), II, p. 248. Sobre este tema, véase, p.e., Philonenko: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Cap. II. La armonía preestablecida estaba ya supuesta en el inicio del pensamiento de Fichte, así, por ejemplo, en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, afirmaba que «la armonía de la unidad en la variedad es el carácter de toda finalidad» y según esto, que «la armonía de la unidad en la variedad es el carácter indudable del fenómeno racional» (SW VI, p. 304 s.). Véase asimismo G.A. II, 4 S., p. 233.

una sociedad. Así, a diferencia de Kant y Hegel, Fichte considerará que es posible que se dé una comunidad al margen de los lazos coercitivos del Estado y que, a pesar de sus variaciones, en su pensamiento político, desde un principio hasta el final, siempre se mantenga firme la idea de la anarquía como meta última de la organización social humana.⁴¹ El Estado, pues, es prescindible, incluso el mismo Estado racional, cuyas leyes han de fundarse exclusivamente sobre el derecho natural:

«El Estado mismo se vuelve estado de naturaleza del hombre y sus leyes no deben ser otras que la realización del derecho natural».⁴²

La función del Estado racional no es otra que la de hacerse prescindible, la de llevar a los hombres mediante la cultura hasta un tipo de comunidad en la que la coerción sea innecesaria. El fin del Estado es el de negarse, el de contradecirse esencialmente a sí mismo. Su fin es, consiguientemente, no ser nunca un fin, porque tan sólo es una institución y, como tal, «artificial»: sólo la humanidad puede ser un fin en sí mismo.

El segundo hecho que llama la atención en esta deducción es que para llegar al otro se hace necesaria la derivación del cuerpo, que de esta manera se convierte en el principal factor de individuación (para poder ser individuo es necesario adjudicarse un cuerpo) y en punto de encuentro de los seres racionales (no hay relaciones intersubjetivas sin su mediación). A los efectos del tema que aquí nos ocupa, es muy importante detenerse a analizar el procedimiento mismo de derivación de la corporalidad. Fichte parte de la necesidad de que la acción subjetiva se manifieste realizando su libertad. Esta manifestación sólo puede darse en algo que se oponga al sujeto porque, de lo contrario, no podría distinguirse la actividad del sujeto mismo. Ese algo que será objeto de la acción debe encontrarse, por tanto, en el No-yo y formar parte del mundo. En ese sentido, por ser una esfera determinada de extensión, se trata de un objeto corpóreo (*Körper*); por tener una doble articulación entre un órgano superior (identificable, p.e., con el cerebro) y un órgano inferior (el resto del organismo), se trata de un cuerpo humano (*Leib*). De esta manera, el cuerpo aparece como campo de libertad y, además, el único en el cual cada individuo puede decidir exclusivamente, ya que su individualidad y su cuerpo se identifican.

El procedimiento utilizado por Fichte es, sin duda, muy parecido al usado por Hegel, por ejemplo, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, para llegar a la propiedad, base de todo derecho, según él. En este caso, la libertad, que había aparecido en la síntesis del espíritu libre se ve obligada por necesidad interna a manifestarse, a objetivarse, y lo hace en lo contrario del espíritu, es decir, en la materia. En ambos filósofos, se trata de que la libertad tiene que expresarse, no vale una libertad de mero pensamiento, ya que ésta está limitada al campo de la mera posibilidad.⁴³ Pero, aunque el procedimiento sea el mismo, las consecuencias son radicalmente distintas. El hecho de que la apropiación se realice en Fichte sobre el propio cuerpo hace que cualquier individuo, independientemente de cuál sea su condición, clase social o edad, se convierta automáticamente en sujeto de derecho sólo por poseer un cuerpo humano, mientras que en Hegel el sujeto de derecho parece ser únicamente el propietario. Esto le permitirá a Fichte más tarde, p.e., en *El Estado co-*

41 *Contribuciones*, SW VI, p. 102; *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, SW VI, p. 306; *Doctrina de la moral*, SW IV, p. 253; *Caracteres de la edad contemporánea*, SW VII, pp. 144 y 170; *Teoría del Estado*, SW IV, p. 599. Sobre este punto véanse mis artículos «Fichte: la revolución por la filosofía» en *Revista de Filosofía*, y «Sociedad y Estado en el pensamiento político de J.G. Fichte» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* V (1985), pp. 112-121.

42 SW III, p. 149. Sobre la prescindibilidad del Estado dice Fichte en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*: «el fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno mismo», SW VI, p. 306.

43 Ya lo decía Fichte en su escrito *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*.

*mercial cerrado*⁴⁴, decir que se es propietario sólo de la actividad de uno mismo y, por tanto, del trabajo, y que la apropiación de bienes únicamente tiene sentido en función de él, admitiendo así la idea de socialización de la propiedad, en oposición *ante litteram* a Hegel, para quien el Estado se presentará como garante de la propiedad privada.

Pero, además, el hecho de que el cuerpo sea campo exclusivo de ejercicio de la libertad, lo convierte en un ente jurídicamente inviolable, con lo cual toda agresión corporal, toda intromisión en el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, se vuelve condenable porque atenta contra la persona misma y su racionalidad.

Por otra parte, esta misma idea de campo de libertad permite a Fichte presentar el cuerpo humano como algo dúctil que puede ser modelado, por la especie entera, p.e., en el caso de la posición erguida que se adopta al andar, o por el individuo mismo⁴⁵, es decir, como un medio de expresión que se ofrece al hombre como objeto inmediato para realizar su labor de humanización o espiritualización. Ya en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* Fichte decía:

«La sensibilidad debe ser cultivada; éste será el más alto y último empleo que podemos dar a la misma».⁴⁶

Es precisamente esta ductilidad corporal lo que revela el estado de indeterminación de la condición humana. Nacemos siendo nada y tenemos que hacernos en el ejercicio de nuestra libertad, expresiones éstas que, sin duda, recuerdan mucho la posterior tesis existencialista de la prioridad de la existencia sobre la esencia:

«Todo animal es lo que es, sólo el hombre es de modo originario absolutamente nada. Ha de convertirse en lo que debe ser y, puesto que debe ser un ser para sí, ha de convertirse por sí mismo. La naturaleza ha terminado todo su trabajo, sólo aparta su mano del hombre y, precisamente por ello, lo abandona al cuidado de sí mismo. La ductilidad en cuanto tal es el carácter de la humanidad».⁴⁷

Semejante desatención de la naturaleza, que nos ha traído al mundo desprotegidos, casi carentes del instinto, que parece tenerlo todo resuelto, obliga al individuo a convertirse en un ser abierto a sus semejantes que necesita de los otros para poder sobrevivir.

«Por este extremo desamparo la humanidad es remitida a sí misma y, ante todo, la especie lo es a la especie. Así como el árbol mantiene su especie al echar su fruto, del mismo modo, por el cuidado y la educación del que ha nacido indigente el hombre se mantiene a sí mismo como especie. De esta manera la razón se produce a sí misma y sólo así es posible su progreso hacia la perfección. De esta forma los miembros se encadenan entre sí, y cada miembro futuro mantiene la adquisición del espíritu de todos sus predecesores».⁴⁸

Esta necesidad de integrarse a la especie por razones pragmáticas es acompañada en Fichte por una necesidad metafísica: no se puede ser individuo si no se admite la influencia de otro ser fuera de uno mismo. Toda autoconciencia exige una limitación de su actividad, si no, sería incapaz de volver sobre sí misma. Tal limitación tiene que darse primariamente en el actuar, es decir, en el ámbito de la razón práctica, por tanto, no puede ser más que la presencia de otra autoconciencia. De esta manera, la toma de conciencia de uno mismo se convierte en un acto de mutuo reconocimiento y toda subjetividad se vuelve intersubjetividad.

44 SW III, pp. 440 ss.

45 SW III, pp. 82 s.

46 SW VI, p. 299.

47 SW III, p. 80.

48 *ibidem*, p. 82.

Este reconocimiento no es gratuito, en el sentido de que no puede concebirse como resultado de un puro altruismo ético, según se ha pensado en ciertas oportunidades.⁴⁹ Es un reconocimiento interesado, en un doble aspecto. Por una parte, lo es desde el punto de la supervivencia y el desarrollo de las capacidades humanas, ya que sin el encuentro con el otro y el reconocimiento por parte de éste de uno mismo como aspirante a ser racional que necesita cuidados y aprendizaje, sería imposible perdurar más allá de los primeros días de vida y, aun cuando esto ocurriera, no podrían ponerse en funcionamiento las facultades superiores, es decir, las propiamente humanas, que son las del pensamiento y la comunicación. Por otra parte, también es un reconocimiento interesado porque se trata de una relación interna de reciprocidad, en el sentido de que repercute ontológicamente sobre los dos miembros que se ponen en relación, ya que el no querer reconocer al prójimo como ser racional es comportarse irracionalmente y, por tanto, no sólo negarse a sí mismo como ser racional, sino también la posibilidad de ser reconocido como tal.⁵⁰

Planteado de esta manera, el mutuo reconocimiento se inscribe dentro de las acciones necesarias del espíritu y, al tratarse de un encuentro no dialéctico, sino dialógico, ya que es una relación de respeto de la libertad ajena y de recíproca solidaridad, no un enfrentamiento, se ponen las condiciones materiales para la constitución de la sociedad admitiendo la posibilidad de que el Estado sea tan sólo una institución transitoria y pedagógica, esto es, una etapa más dentro del aprendizaje humano, que, en última instancia, es de naturaleza moral. Nos encontramos, pues, ante una profundización y radicalización de la visión ilustrada de la transformación social, tal como fue entendida, p.e., por Lessing o Kant.

En consecuencia, el encuentro intersubjetivo es condición material para la puesta en marcha hacia el reino de los fines. Es condición material no tanto porque esté guiado por intereses de conveniencia sino porque él mismo se realiza a través de la materia. Ni el Yo ni el Tú son considerados en este plano como entes abstractos sino como seres corporales que se reconocen a sí mismos precisamente a través de la configuración de su cuerpo y especialmente mediante la mirada: una mirada que respeta y humaniza, que no huye ni cosifica sino que busca la comunicación, y que en su intento de buscar la intersubjetividad revela a su poseedor como un sujeto, como un ser racional.⁵¹ Sin este encuentro intersubjetivo, planteado precisamente como condición material, la comunidad teleológica ni siquiera podría ser considerada como un ideal que activamente nos guía en las realizaciones sociales efectivas, se convertiría en una quimera completamente inservible. Sin la admisión de semejante condición material, la violencia y la agresividad humanas quedarían justificadas como brotes de una naturaleza imposible de erradicar, e incluso el propio despotismo del Estado quedaría avalado como único remedio que posibilita la convivencia social.

Individuo y comunidad en la aplicación práctica de los principios de la Doctrina de la ciencia

Desde un punto de vista estrictamente teórico, decíamos, Fichte había tomado una postura bien clara respecto de la relación entre lo finito y lo infinito. Ya sea que consideremos la subjetividad absoluta como fundamento o como idea, ésta se da siempre en una relación constante con el Yo empírico, siendo el individuo el punto central que debemos trascender constantemente y que, sin

49 Véase al respecto, Pareyson: *Fichte*, p. 398.

50 SW III, pp. 76 s.; *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, SW VI, p. 309 y *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia*, SW I, p. 476.

51 SW III, pp. 74 ss. y 81.

embargo, nunca podemos abandonar. Pero cuando la Doctrina de la ciencia se aleja del campo de la fundamentación y comienza a realizar la aplicación práctica de sus principios, esta posición originaria se desvirtúa o, al menos, ya no resulta tan clara. Ello ocurre especialmente en dos ámbitos: el de la política y el de la religión, que consideraremos brevemente y a modo de ejemplo.

Si observamos la función que el Estado tiene en la obra política más importante de Fichte, *El Estado comercial cerrado*, se comprueba que en un principio ésta consiste pura y exclusivamente en garantizar y proteger los derechos de los individuos y, por tanto, responde perfectamente al planteamiento teórico inicial:

«El Estado —nos dice prácticamente en las primeras páginas— no tiene otra función que la de mantener y proteger a cada uno en su derecho personal y en su propiedad».⁵²

Pero para poder proteger estos derechos de los individuos el Estado tiene que colocarse por encima de cualquier particularidad, ya que no puede ser juez y parte. En este sentido, no le queda otra alternativa que representar lo universal: el interés de toda la comunidad. De esta manera, el Estado se convierte en símbolo del bien supremo y con ello queda abonado el terreno para su divinización, cosa que no ocurre expresamente en Fichte pero sí en Hegel. De esta posición privilegiada e incontestable del Estado dimanan todas las demás funciones que se le irán adjudicando a lo largo de la obra: asegurar el trabajo y la subsistencia en condiciones dignas y de equidad para todos los ciudadanos, otorgar alimentos, vestido y vivienda adecuada, custodiar el derecho al producto de trabajo, organizar la división en clases sociales, determinar el número de sus miembros de acuerdo con las necesidades de la producción, controlar el proceso de producción estableciendo qué ramas productivas deben desarrollarse y en qué dirección, estipulando precios, cuidando la calidad y el número de los productos, etc. Se configura así un tipo de Estado que, a causa de sus innumerables competencias, termina prácticamente por disolver la libertad individual, precisamente aquello que en un principio se quería defender, y hace verdaderamente inconcebible su desaparición, sobre todo a la manera como pretende Fichte, es decir, paulatinamente, por separación individual de los hombres que estén en condiciones morales de ponerse al margen de la legalidad, precisamente porque esa legalidad está en ellos ya interiorizada. Más bien parece que el fin último del Estado es el de crear lo que Druet llamó una «dictadura educativa»⁵³, que, en nombre de la racionalidad, consigue penetrar en las conciencias y unificarlas de tal modo que el Estado se perpetúa más que nunca, convirtiéndose en algo natural, en un estado de naturaleza (como decía Fichte en el texto que citamos más arriba), o en un producto de la naturaleza, en un organismo sin el cual sus miembros no tendrían ni función ni sentido⁵⁴ y que, en su realización, resultaría muy difícil de distinguir de lo que en el siglo XIX se llamó Estado orgánico. Es cierto que el Estado que Fichte persigue debe ajustarse a la razón y constituir su más perfecta expresión y que, en consecuencia, sus intenciones se alejan de actitudes dictatoriales y autoritarias, pero también es cierto que, dado el modelo elegido, esto resulta casi imposible.

Y mucho más lo es, si consideramos el importantísimo papel educativo que se adjudica a la religión en esta sociedad ideal, como ocurre, p.e., en *El sistema de la moral*, o en la mayor parte de las obras maduras de Fichte, porque la religión constituye una visión satisfecha y unificada del mundo, que en un Estado como el propuesto terminaría por servir como instrumento de adaptación al mismo.

Efectivamente, la moral engendra una actitud de lucha constante por transformar el mundo,

52 SW III, p. 399.

53 Véase «La politisation de la métaphysique idéaliste: le cas de Fichte» en *Révue philosophique de Louvain* (72), 1974, pp. 678-712.

54 SW III, pp. 208 s.

esquema que sólo puede ser aplicado a la religión en sus etapas iniciales, ya que el acceso a la máxima experiencia religiosa puede pensarse como esfuerzo de búsqueda del principio de la propia subjetividad y conquista de un lugar en el orden divino. Pero una vez que el hombre se instala en la experiencia mística, ingresa a lo Absoluto y se une al fundamento y al fin de su existencia, y con este acto supremo el impulso de autoafirmación se encuentra plenamente satisfecho, pues ya nada puede querer la voluntad, dado que reposa en la infinitud misma y queda, como dice Heimsoeth⁵⁵, «sustraída a las vicisitudes de los actos de voluntad». De nada nos sirve que Fichte afirme que en la vida mística el aspecto ético no pueda erradicarse, porque desde la perspectiva religiosa queda relegado a un segundo plano, pues los actos morales se conciben sólo como resultado de la unión con Dios:

«En el hombre religioso se encuentra ciertamente la moralidad, pero no a título de obra propia, como se da en el hombre que la posee como principio, sino a título de obra divina en él, que actualiza [...] el querer y la realización, así como la dicha y la alegría en ello».⁵⁶

Y es que para la visión religiosa el mundo no es más que manifestación divina, expresión de una vida única que se desborda constantemente a sí misma en sus productos. No importa que la entrega a lo absoluto sea en gran medida mitificación y potenciación de la entrega a la especie, lo cierto es que la prevalencia de lo infinito sobre lo finito es tal que Fichte llega a presentar dicha entrega como un negación del individuo:

«La razón se refiere a la vida una que se manifiesta como la vida de la especie. Si se quita de la vida humana la razón, queda simplemente la individualidad y el amor a ella. Según esto, la vida racional consiste en que la persona se olvide de sí misma en favor de la especie, ponga su vida en la vida del todo y la sacrifique a éste».⁵⁷

Sin embargo, la individualidad hay que entenderla aquí, según la define Fichte, como «la simple existencia sensible personal del individuo».⁵⁸ Según esto, lo individual está ligado a la sensibilidad y lo que ella nos revela es siempre lo cambiante, lo particular, lo caduco, es decir, los caracteres propios de la materia, por tanto, opuestos a los de la subjetividad. De acuerdo con semejantes criterios, individuo es aquel hombre que vive una existencia primordialmente sensible y materialista, como una cosa más entre las cosas, dejándose llevar en sus decisiones por los vaivenes de las circunstancias, por la sola defensa de sus intereses egoístas o por la opinión de otras personas, entregándose a la carrera irracional del dominio y de la posesión cada vez mayores. Pero, aparte de esta individualidad sensible, existe para Fichte otra: la individualidad ideal u originalidad:

«Pero de ninguna manera negamos sino que expresamente recordamos y advertimos que la idea una y eterna, en el individuo singular en el que se abre paso a la vida, se muestra plenamente en una nueva forma antes inexistente; y esto, además, con total independencia de la naturaleza sensible, o sea, por sí misma y sus propias leyes, por tanto, en modo alguno determinada por la individualidad sensible, sino aniquilándola y determinando puramente por sí misma la *individualidad ideal*, o, como es más correcto decir, *la originalidad*».⁵⁹

En conclusión, la unión mística no implica una pérdida de la libertad individual ni un sacrificio de la mismidad, sino únicamente el desprecio de los caracteres particulares. Por el contrario, sólo a partir de la aceptación de la individualidad propia, de la manera original con que cada persona encara su existencia, puede uno elevarse a Dios. Para participar del orden absoluto que se construye

55 Fichte, pp. 200 ss.

56 *Doctrina de la ciencia*, SW X, p. 313.

57 *Caracteres de la edad contemporánea*, SW VII, pp. 34 s. Véase asimismo pp. 37s. (donde se afirma que sólo existe la especie, no el individuo) y p. 48.

58 *ibidem*, p. 69.

59 *ibidem*.

a través de las relaciones intersubjetivas, no sólo es necesario una base común a todos los sujetos, soporte de toda comunicación, sino que es preciso también que exista diferencia entre los miembros de la relación porque, si no la hubiese, nunca surgiría el diálogo sino el puro monólogo.

En principio, entonces, resulta que la vigencia de lo individual frente a lo absoluto también se mantiene en la visión religiosa. Pero no nos equivoquemos, el concepto de individuo ya no es el que manejábamos, p.e., en el ámbito de la *Fundamentación del derecho natural*, no es una individualidad estrechamente ligada a un cuerpo sino que parece desatenderlo o rechazarlo prendida pura y exclusivamente de lo suprasensible, es una individualidad en la que la escisión y el conflicto desaparecen para dar lugar a la más perfecta armonía interior. En ella ya no existen realmente dos instancias en pugna, porque el No-yo parece haber sido completamente erradicado por la idea universal, que adquiere ahora una presencia activa y fuerte que diluye al sujeto en ella. Se trata, pues, de una individualidad que ha sido perfectamente asumida e integrada por la comunidad, una individualidad mansa y santa porque ya no tiene nada a lo que oponerse.

Ahora bien, si el uso de estas concepciones se hubiese restringido pura y exclusivamente al ámbito de la religión, la posición de Fichte habría mantenido cierta coherencia. Después de todo, el acceso a esta visión es estrictamente individual y no se la considera como la suprema. La visión más alta que pueda alcanzar el hombre de la realidad se da en la ciencia, tal y como aparece en la *Doctrina de la ciencia* de 1804⁶⁰ y en ella se sintetizan y se colocan en su justo lugar todas las perspectivas anteriores, incluida la de la religión.

Pero Fichte no procede de esta manera sino que extiende sus planteamientos religiosos al campo político. Y así, de un modo subrepticio, mediante la asociación de la religión a la política, aparece ante nosotros la posibilidad de la realización efectiva del ideal, que nos había sido negado. Con ello se traspasan los límites de la filosofía de la finitud y se da vía libre a un tipo de Estado que en la práctica difícilmente podría admitir el pluralismo, porque se le presentaría como divergencia.

Que probablemente ésta no fuera la intención de Fichte, sin duda es cierto, porque junto a estas afirmaciones sigue manteniendo la idea de desaparición paulatina del Estado, que, ahora, vista desde esta perspectiva, resulta totalmente utópica. Un utopismo que pone de manifiesto la gran paradoja en la que se mueve el idealismo a la hora de hacer una reflexión política, ya que, por una parte, admite con buen sentido que la política es pragmática y que está vinculada a las circunstancias históricas⁶¹, pero pretende a través de ella llegar a la moralización del poder y a la vez, siguiendo los mismos principios idealistas, únicamente es capaz de crear un proyecto político que no puede ser aplicado sin presuponer la efectiva moralidad del poder.

De esta manera se cierra el gran círculo que una y otra vez hemos visto aparecer y que iniciamos en el ámbito de la fundamentación de la Doctrina de la ciencia con el Yo absoluto, pasando por el individuo, presentado en cierto sentido como hiato irracional, y llegando hasta el Nosotros, un Nosotros del cual se hace desaparecer toda irracionalidad, con lo que finalmente el individuo queda otra vez absorbido en el Yo absoluto. Aunque Fichte no lo hubiese querido así, con el entrecruzamiento de sus doctrinas política y religiosa no hacía sino preparar el advenimiento de Hegel, el gran heresiarca, para quien el Estado es igual a Dios.

(Septiembre, 1994)

60 Si Fichte considera la visión religiosa como suprema en la *Iniciación a la vida feliz* es porque en esta obra se ocupa precisamente de la religión y desde ella, como ocurre en cualquiera de las otras perspectivas, no es posible plantearse nada superior, ya que es una visión cerrada sobre sí misma. Véase *Doctrina de la ciencia*, SW X, pp. 312 ss.

61 *El Estado comercial cerrado*, SW III, pp. 397 s.