

LA “SEGUNDA NAVEGACIÓN” DE FICHTE: UNA LECTURA UNITARIA DE SU PENSAMIENTO

TURRÓ, SALVI, *Fichte. De la consciència a l'absolut*, 270 páginas,
Barcelona, ed. Òmicron, 2011.

Como se afirma en el prólogo a la presente monografía, en tiempo de crisis toda empresa supone un riesgo. Si está ligada al mundo editorial y la temática concierne al ámbito filosófico, parece ser la crónica de una muerte anunciada. En el caso que nos ocupa, se trata empero de un proyecto llamado a cubrir un vacío significativo en la producción filosófica de nuestro país: el primer volumen de una colección (*Noésis*) de monografías en lengua catalana sobre autores clásicos de la historia de la filosofía.

A pesar de la reciente y más que bienvenida proliferación de estudios sobre la obra de pensadores clásicos¹, el estudio *Fichte. De la consciència a l'absolut* reviste originalidad por un doble motivo. En primer lugar, por no adoptar el tradicional formato antología/traducción íntegra de algún escrito relevante, a continuación de una presentación general al pensamiento del autor. Por otro lado, porque tiene la virtud de ubicarse a medio camino entre el estudio introductorio y la investigación especializada. Se trata ciertamente de un recorrido por la vida, obra e historia efectual del pensamiento de Fichte; pero, precisamente por su exhaustivo y riguroso carácter, constituye también una obra de referencia para cualquier publicación seria sobre este autor. Como prueba de ello, el volumen se cierra con una extensa bibliografía comentada, así como una presentación del estado actual de la investigación sobre la obra de Fichte.

El libro se vertebra a partir de una determinada tesis interpretativa: no se da propiamente una ruptura entre las tradicionalmente establecidas <<dos>> etapas en la vida y producción filosófica de Fichte, sino un replanteamiento y profundización de los temas tratados en el primer período que conserva en todo momento la estructura y los principios trascendentales justificados en la *Doctrina de la Ciencia* de 1794 (§20 y §21). De este modo, los tres primeros capítulos abordan la formación filosófica y teológica temprana de Fichte, así como la primera época de docencia en Jena (1794-1799) marcada principalmente por las discusiones originadas en el seno del kantismo.

¹ En los últimos años, ha prosperado la edición de monografías sobre distintos autores. Con la colaboración de la editorial Montesinos, Miguel Candel puso en marcha en 2008 la colección *Esencial*, estudios introductorios al pensamiento de autores esenciales en la historia de la filosofía (Descartes, Hume, Kant y Schelling, entre otros). En 2009, Roberto R. Aramayo ha iniciado también la publicación de una serie de *Clásicos europeos* (E. Cassirer, A. Tocqueville, A. Schopenhauer) en la editorial mexicana Plaza y Valdés. Ambas colecciones comparten un formato parecido: se trata, o bien de la antología de ciertos fragmentos fundamentales de la obra de un autor, o de la traducción de algún texto relevante o inédito en castellano, precedido de una extensa introducción al pensamiento del autor.

Lejos quedan ya las monografías publicadas en los años 80 y 90 por la editorial Cincel de Madrid, en la que cabe encontrar un estudio del pensamiento de Fichte por Virginia López-Domínguez.

El capítulo IV expone la polémica sobre el ateísmo (*Atheismusstreit*) para, desde ella (capítulos V, VI y VII), plantear las líneas maestras de lo que en palabras de Salvi Turró constituirá la <<segunda navegación>> de Fichte (1800-1814) en Berlín: la reflexión sobre el Absoluto, las condiciones y límites de su presencia en la conciencia, así como diversos temas de filosofía aplicada (economía, política, historia y educación) inseridos en el contexto de las Guerras Napoleónicas y la voluntad de una recuperación espiritual de la nación alemana.

Como se desarrolla en el primer capítulo (§§1-4), las lecturas de juventud tuvieron un claro efecto en la delimitación de los temas que habrían de ocupar a Fichte hasta su muerte en 1814 (§1). Así, el reconocimiento por parte de Lessing-Reimarus (*Fragmentos de un desconocido*, de 1774-77; y el *Anti-Goeze*, de 1778) del carácter histórico de los textos testamentarios como paso previo para extraer el contenido moral que les es inherente, i.e. la idea de una religión universal de la razón que cuestiona abiertamente la necesidad de la institución eclesiástica en favor de un contacto directo e íntimo con la divinidad; o la interpretación de la historia humana en términos de un progresivo proceso de educación en las exigencias de la razón (*La educación del género humano*, de 1781). En un segundo momento, la lectura de la *Crítica de la razón práctica* (1788) de Kant como vía para superar la concepción determinista de la realidad reintroducida por Jacobi en *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn* (1785), salvaguardando la posibilidad de un pensamiento racional sobre la libertad, la moralidad y la idea de Dios (§2).

La "conversión" al kantismo comportó también la asunción de las problemáticas internas al mismo. En la línea de lo expuesto por Reinhold (*Sobre el fundamento del saber filosófico*, 1791), la necesidad de hallar en la conciencia el fundamento unitario de la filosofía teórica y práctica, superando a su vez las aporías en que recae la <<filosofía del fundamento>> (*Grundsatzphilosophie*) y que son puestas de relieve por Schulze (*Enesidemo*, 1792). La Revolución Francesa constituirá asimismo un acicate en la formación del filósofo, especialmente en lo relativo a la filosofía práctica (§3, §21 y §29).

Esclarecido el recorrido biográfico y formativo de Fichte hasta su nombramiento como profesor en Jena (§4), el capítulo II pasa a exponer las líneas fundamentales de la *Doctrina de la Ciencia* (*Wissenschaftslehre*) en su versión de 1794 (§§5-10). Partimos de la existencia en nuestra conciencia inmediata de dos tipos diferenciados de representaciones: unas que se nos presentan ligadas a un sentimiento de necesidad, y otras que parecen depender de la voluntad del sujeto. Asimismo, en nuestra reflexión sobre la naturaleza de estas representaciones, apercibimos la capacidad que tiene la conciencia de ser consciente de sí misma en cuanto actividad absoluta y originaria (*Tathandlung*) a partir de la cual generar constructivamente –siguiendo el modelo de la definición genética en geometría, la serie de los esquemas constitutivos que operan de antemano en nuestra conciencia inmediata (§6). Mas, "como se trata de una génesis de acciones evidentes en la intuición que las acompaña, esta deducción no equivale a un proceso lógico-formal en el que cada paso se desprende analíticamente del anterior, sino que se configura como una sucesión sintético-material *a priori*: la autoconstrucción del espíritu" (p. 57).

Puesto que la conciencia es actividad absoluta e incondicionada, las estructuras trascendentales del espíritu se generan por una autolimitación de su propia actividad. En aquella acción mediante la cual la conciencia se diferencia de sí misma, se pone el objeto, el no-yo. Y es desde la mutua limitación subjetivo-objetivo que nos es posible deducir (§8): a) tanto la serie teórica (por la que es el yo quien se pone a sí mismo como limitado por el no-yo), i.e. los esquemas de la síntesis de causalidad, substancia y reciprocidad, a partir de los cuales podemos deducir nuestra comprensión fáctica de la conciencia en términos de facultades y representaciones (§9); b) como la serie práctica (en la que el yo pone al no-yo en tanto que limitado por el yo). Precisamente porque la actividad del yo permanece en todo momento sin verse agotada en ninguna de sus limitaciones, la conciencia se manifiesta como una tendencia o impulso incondicionado a realizarse por medio de la transformación del mundo sensible (§10).

Por otro lado, como se desarrolla en el capítulo III, la aplicación práctica (política y derecho) del sistema trascendental exige generar el componente intersubjetivo desde las estructuras mismas de la conciencia (§§11-16). Es por medio de la interacción con un ser tal que le invita a utilizar su capacidad de ser principio absoluto de acción, que una conciencia puede reconocerse como dotada de causalidad libre. En este sentido, una condición inexcusable para el pleno desenvolvimiento del yo es que el resto de conciencias reconozcan su libertad, algo que exige el establecimiento de un mecanismo de coacción y reeducación (el estado de derecho) que colimite la libertad individual,

asegurando el respeto del cuerpo (instrumento de su fenomenalización) y de todo aquello de lo que depende su perfeccionamiento (el derecho al trabajo y a la propiedad, entendida como derecho al uso de todo lo necesario para llevar a cabo sus acciones)².

En el capítulo IV (§§17-20), se nos presentan las diversas polémicas por las que Fichte modifica y amplía temáticamente su obra; en este sentido, la presente monografía constituye una verdadera cartografía tanto del Romanticismo como del Idealismo alemán en su conjunto. De la discusión con Schiller nace la inclusión en la conciencia, junto con el conocimiento y la moral, del impulso estético (§17). La escisión originaria (*Ur-teilung*) del primer principio fichteano (yo soy yo), por el que se denuncia el carácter transdiscursivo del absoluto, incapaz de expresarse en el discurso apofántico de la tradición, marca los hitos del pensar poético de Hölderlin. Asimismo, la reinterpretación naturalista del idealismo por parte de Schelling, según la cual las acciones trascendentales del espíritu no son más que los sucesivos momentos en que la naturaleza deviene consciente de sí misma, supone que tanto la naturaleza como el espíritu se pueden interpretar como distintas manifestaciones de un mismo absoluto idéntico a sí mismo (la filosofía de la identidad) (§18).

Tenemos ya todos los elementos de la comprensión fichteana de la religión (§16). La realización completa de la conciencia, i.e. un reconocimiento intersubjetivo tendente a realizar los ideales de la moralidad en el mundo sensible, presupone una voluntad ordenadora que acompaña y sostiene esta acción colectiva. Recogido en *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo* (1798), este posicionamiento teológico dará lugar a la polémica sobre el ateísmo (§19). Del igual manera, en la medida en que la idea de un gobierno divino del mundo es en sí misma inconcebible desde los límites de la filosofía trascendental, la <<segunda navegación>> de Fichte tendrá que lidiar con la necesidad de explicitar en qué condiciones es posible la manifestación en la conciencia de este absoluto (§20, §21 y capítulo V)³.

Para Fichte, dar cuenta de lo absoluto supone llevar la conciencia al límite mismo de sus estructuras trascendentales para, desde allí, plantear la posibilidad de su presencia (§22). En cuanto forma de toda conciencia, el absoluto instituye aquella exigencia de unidad previa a toda conceptualización efectiva en la que se tornan visibles tanto las estructuras de la conciencia como el saber mismo (§23). Este absoluto inconcebible se manifiesta en la conciencia como la disociación (*Spaltung*) originaria entre el polo subjetivo (pensamiento) y el polo objetivo (ser), en cuya mutua interacción acontece la construcción genética de sus estructuras trascendentales, i.e. el autoconocimiento de la conciencia como actividad que se pone a sí misma o <<vida>> (§24).

No es posible pues conocimiento alguno de Dios, dado que se sitúa allende la escisión por la que la conciencia deviene consciente de sí misma. Ahora bien, en cuanto imagen (*Bild*) del absoluto, la conciencia se manifiesta como una tendencia a la realización de los fines intersubjetivos de la razón en el mundo visible (§25). En el momento en que la conciencia percibe que su carácter de protoimagen de Dios conlleva la potencia de encarnar sensiblemente los fines morales y jurídicos de la razón, advierte que el absoluto sólo es accesible por medio de la participación en la realización de una intersubjetividad moral, accediendo entonces a la vida bienaventurada (*seeliges Leben*). De este modo, la *Doctrina de la Ciencia* constituye la reconstrucción genética del evangelio de Juan y, por ende, la mostración de la esencia misma del cristianismo (§26, §34 y §35): “La esencia del cristianismo no reside, pues, ni en su aspecto legalista ni en su dimensión sacrificial, ni tampoco en la dogmática tradicional, sino exclusivamente en el anuncio del reino en tanto que manifestación

² Aquello que exige toda conciencia a nivel individual se extiende a su vez a la relación entre estados: el reconocimiento de la libertad de cada estado particular exige una reglamentación internacional que asegure la resolución pacífica de todo posible conflicto –una federación de estados dotada de armamento con el fin de hacer efectivas las posibles sanciones en caso de incumplimiento de los acuerdos (§14).

³ A partir de la “segunda navegación”, Fichte retoma con más fuerza las reflexiones de carácter jurídico y político. En este sentido, el reconocimiento efectivo y no meramente formal de la igualdad de todos los individuos exige la intervención del estado en la regulación y redistribución del trabajo, así como en el control de la actividad económica. En relación a estas investigaciones de carácter económico, habiendo desarrollado incluso una teoría del valor, resulta especialmente contemporánea la conciencia de que la soberanía del Estado-Nación depende de su capacidad para controlar el <<estado de naturaleza>> económico en que se encuentra la economía a nivel internacional, es decir, la necesidad de regular los mercados (§27).

de Dios en el amor de los unos a los otros" (p. 219)

En esta línea avanza el séptimo y último capítulo del libro (§§31-35), donde se nos presenta la interpretación que hace Fichte del cristianismo y su historia desde los parámetros de la *Doctrina de la Ciencia*. Dado que la historia es el lugar de manifestación del ser propio de Dios, ha de ser posible iluminar un cierto orden interno en la sucesión de acontecimientos históricos encaminada en última instancia a la consecución de los fines morales de la razón (he aquí una determinada recepción del tema lessingniano de las "edades del mundo"). De acuerdo con esta lectura, el período final de la historia sería aquel en que el reconocimiento de la conciencia en su integridad no requeriría coacción externa alguna, asistiendo por tanto a la prácticamente completa supresión del estado: el reino de la pura moralidad (§31).

El volumen concluye con una actualización del pensamiento de Fichte en el seno de diversas discusiones filosóficas contemporáneas. En cuanto proyecto de fundamentación de lo dado desde las estructuras constitutivas de la conciencia, la investigación fichteana presenta claros puntos de convergencia con la fenomenología (también en lo relativo a su deducción trascendental del cuerpo) y algunas tendencias en la filosofía analítica de la mente. Con las éticas dialógicas, el hecho de subrayar la dimensión esencialmente intersubjetiva de la conciencia. Y, muy especialmente, la voluntad de ser una filosofía orientada a dar razón de nuestra existencia inmediata, que se nos presenta como fundamentalmente *moderna*.

En *Fichte. De la consciencia a lo absoluto* nos encontramos ante una magnífica invitación a conocer en profundidad aquella opción filosófica-vital (el idealismo) que es más acorde con la libertad del ser humano. Una monografía que nos brinda las claves para penetrar en la corriente espiritual que sostiene el conjunto de las fijaciones de la actividad de la conciencia en que consiste el opus fichteano.

ÀLEX MUMBRÚ
Universidad de Barcelona