

BIBLIOGRAFIA, COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

YO, ABSOLUTO Y LIBERTAD: PERSPECTIVAS SOBRE LA FILOSOFÍA DE FICHTE. JACINTO RIVERA DE ROSALES, IN MEMORIAM¹

Rivera de Rosales, J., *Fichte. La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*, Barcelona, RBA, 2015, 159 págs.

Nota: El siguiente comentario bibliográfico fue producido hace tiempo y bajo el estímulo del mismo Jacinto. Entre sus múltiples y brillantes facetas (especialista, traductor, académico, pedagogo, visionario, etc.), atesoraremos básicamente dos: la del generosísimo trato personal y de igual a igual, y la del incansable articulador de proyectos y producciones en un marco comunitario. A Jacinto le debemos muchas gestas y constituye un gran referente en todo sentido para las generaciones venideras. Hoy las cosas son muy diferentes, surcadas por la extrañeza y la nostalgia: ya sin Jacinto entre nosotros, nos queda toda una obra y un legado a interpretar y honrar. El siguiente texto, entonces, se ofrece como un humilde homenaje a esta persona tan entrañable.

Escribir sobre Fichte para el gran público no es una tarea sencilla, y menos aun cuando se intenta ofrecer un punto de vista global que permita dar cuenta de toda la evolución de su pensamiento. Pues esto exige una mirada completa y, a la vez, una ponderación de los distintos momentos, contextos y obras de Fichte, cuyo entrelazamiento a veces no resulta del todo evidente. Exige también tomar posición al respecto, y presentarla claramente. Además, escribir para el gran público supone otro gran desafío: el de proporcionar al menos algunos conceptos-clave que sean imprescindibles, herramientas útiles para ulteriores lecturas o para reconstruir y avanzar en las ideas de Fichte desde sus obras. El libro de Jacinto Rivera de Rosales que reseñamos aquí cumple holgadamente con estos requerimientos, y se destaca entre los textos generales sobre Fichte especialmente por la dedicación en lo que se considera la «segunda etapa», que no suele ser muy conocida y trabajada en castellano. El autor posee una dilatada trayectoria y gran reconocimiento internacional en los círculos fichteanos, en virtud de sus numerosos artículos, libros y traducciones, y de su labor como fundador de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos y dos veces presidente de la Sociedad Fichteana Internacional. Este libro vierte, con sencillez y profundidad, la sabiduría del especialista.

La «Introducción» (pp. 7-12) funciona como presentación general. Ante todo, presupone una cuestión básica: ¿por qué Fichte? ¿En qué consiste su contribución a la historia de la filosofía? Rivera de Rosales argumenta al respecto: porque inaugura un modo de pensar original, funda el idealismo alemán, abre paso al primer romanticismo, pero a la vez porque se ocupa de la condición humana tanto a nivel individual como social. La libertad se revela como un concepto fundamental, en cuanto articula conocimiento del mundo y acción humana, atravesando la dimensión trascendental y la intersubjetiva. El carácter novedoso radica también en la organización social-comunitaria y el modo de tratar la conciencia religiosa. Luego, con motivo de bosquejar sucintamente los capítulos siguientes, el autor señala la distinción entre dos etapas del pensamiento de Fichte —surcadas por la disputa del ateísmo—, y enfatiza el

¹ Publicamos este comentario bibliográfico *in memoriam* de Jacinto Rivera de Rosales (1949-2021), recordado y apreciado colaborador *Pensamiento*, que tristemente nos dejaba el año pasado.

cambio de matiz, la ética en la época de Jena y la religión en la época de Berlín. Por último, aclara que el nacionalismo y la revolución cultural que promueve Fichte, otro aspecto novedoso de su filosofía, no guardan ninguna relación con el nacionalsocialismo alemán del siglo XX. La «Introducción» se cierra con un reducido listado de obras de Fichte (p. 13) y una línea cronológica (pp. 14-15). Estos aspectos didácticos se observan en varios pasajes del libro que incluyen ilustraciones, epígrafes, esquemas y consideraciones sintéticas. En consonancia, hacia el final se ofrece un glosario explicativo de las palabras-clave (pp. 147-154), una breve lista de bibliografía afín (pp. 155-156) y un índice de temas y autores (pp. 157-159).

El capítulo 1, «La libertad, base del conocimiento y de la moral» (pp. 18-49), se inicia con una breve biografía que destaca el origen social de Fichte y el descubrimiento y relevancia de la libertad en la filosofía de Kant. La *Crítica de la razón práctica* representa para Fichte la apertura de un mundo nuevo, para superar el determinismo y poner en el centro el concepto con el que construye toda su filosofía: la libertad. Rivera de Rosales prosigue con un panorama temático y contextualizado de las principales obras de Fichte en su etapa de Jena. En tal panorama enfatiza la *Reseña de «Enesidemo»*, donde Fichte defiende a Reinhold de las objeciones escépticas, pero a la vez encuentra que el primer principio no puede permanecer en el plano de la representación, sino que tiene que elevarse a la acción originaria y a la libertad.

Luego el tándem obras-biografía cede paso a la reconstrucción conceptual. Según el autor, el eje del sistema de Fichte es la libertad, «una acción real subjetiva» y consciente, «una acción autónoma que parte de sí» (p. 28) y, por lo tanto, que se separa y sitúa —como la moral en Kant, y a diferencia del Yo-sustancia de Descartes— por sobre el mundo de los objetos. La libertad significa acción o agilidad, autodeterminación o auto-posición. La autonomía moral y la acción real en la ontología confluyen en el Yo mediante la intuición intelectual que capta en unidad ser y saber, o lo real y lo ideal. Desde este punto fontanal se deducen genéticamente todos los restantes elementos que conforman el sistema, al modo de un todo orgánico cuyas partes son inescindibles. Y se deducen por contraposición o contradicción, pues de lo inmediato se sigue lo mediatizado, y así el sistema deviene dinámico. Ambos rasgos, organicidad y oposición, caracterizan al idealismo alemán en su conjunto. Y el dinamismo inacabado e inacabable («el espíritu fáustico», p. 35) se vierte en el romanticismo.

El autor prosigue con los principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia: el Yo incondicionado y libre, para conocerse, tiene que distinguirse por su contrario, el No-Yo y, por ende, captarse en la finitud de la realidad efectiva. Pero en la relación entre Yo y No-Yo se juega la auténtica comprensión del idealismo fichteano (y su especificidad respecto del idealismo de Schelling o Hegel): el Yo pone idealmente al No-Yo, es decir, se abre al mundo mediante sus acciones originarias y trascendentales; por tanto, no crea la realidad del No-Yo, no es Dios. Hay una oposición real o dualidad insoslayable entre Yo y mundo, aunque bajo la unidad que los posibilita. Precisamente, el tercer principio postula la unidad como tarea, y el cruce de Yo y No-Yo se da en el sentimiento y en el cuerpo propio. Con el sentimiento, que reúne la acción real y la ideal, se activa la conciencia efectiva, cuyo envés del atenerse a lo dado es el anhelo que busca traspasarlo. La contradicción entre anhelo y limitación expresa un desacople entre plenitud y finitud, y se articula con el impulso, esfuerzo (o aspiración) y tendencia de asumir esa inadecuación como tarea. En este proceso intervienen la imaginación y el entendimiento como funciones de la razón. Con el cuerpo propio, la voluntad se concretiza en el mundo espacio-temporal de objetos y halla un instrumento para realizar sus fines.

Ahora bien, el momento de la individualidad del Yo presupone un distinguirse de otros muchos yoes en comunidad, en diálogo e interacción, únicamente mediante los cuales el particular se hace racional. En la relación comunitaria se establecen derechos y deberes: la ley moral proporciona no sólo un criterio para la acción, también una posición social, y la ley jurídica se realiza en un Estado con igualdad formal y material, esto es, con el poder vivir del propio trabajo en una economía planificada.

El capítulo 2, «Una divinidad impersonal» (pp. 52-81), se enfoca en la disputa del ateísmo y en las modificaciones que Fichte trazó en su filosofar a partir de la noción de Dios. Por una

parte, explica con cierto detalle lo que desencadena la acusación de ateísmo y sus consecuencias. Por otra, analiza el artículo que precipita la posición de Fichte sobre la religión, «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo» (1798), en clave de oposición al teísmo: no se puede demostrar —ni especulativa, ni moralmente— la existencia de Dios y su gobierno, sino sólo acceder mediante un saber inmediato, una fe racional que se basa en el mundo suprasensible y que garantiza la realización de la libertad. Así lo resume: «Actuar moralmente es tener conciencia de que ese fin [auto-impuesto] es realizable, y siempre es posible obrar correctamente» (p. 59). La realizabilidad de los fines en una serie signada por la libertad en conjunción con el progreso moral conduce a la idea de Dios como orden y gobierno que atrae las acciones hacia lo mejor. En suma, Fichte se aparta del teísmo y del antropomorfismo para sustentar una divinidad presente en el Yo puro.

Desde la polémica del ateísmo Fichte cae en desgracia: Kant descalifica su sistema y Jacobi lo acusa de nihilismo, porque si la razón quiere conocer las cosas y, peor aun, a Dios, de inmediato los aniquila; por ende, se le sustrae el contenido verdadero, que sólo se da por la fe. Según Jacobi, la limitación de la razón humana muestra la necesidad de una instancia superior; lo inconcebible o incomprensible, Dios como ser fundante. La crítica de Jacobi, junto con la de Schelling y en cierta medida también la de Hegel, marcan el cambio de rumbo en el pensamiento de Fichte hacia la denominada «segunda etapa». «A partir de entonces —dice Rivera de Rosales— Fichte, Schelling y Hegel, elaboraron tres formas diferentes de pensar lo Absoluto» (p. 70). En el «primer» Fichte lo divino aparece inmanentemente relacionado con el Yo puro y con el vínculo comunitario. Pero tras la polémica del ateísmo se desplaza hacia algún tipo de trascendencia, porque enfatiza la distinción entre Dios (la razón infinita) y el hombre (ser finito).

En la nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia (1801-2) el pensamiento trascendental cede paso al pensamiento especulativo, donde el mundo se crea como resultado productivo del saber absoluto. Así, en el «segundo Fichte»: «[e]l ser humano es fenómeno o manifestación del Ser absoluto, y la raíz de su existencia finita es el anhelo de lo eterno» (p. 77); es decir, de Dios, que es desde sí y por sí mismo, pleno e infinito, cerrado y completo, lo único verdadero y real. Luego, el ser que piensa a Dios y el mundo resultante se caracterizan por el modo de ser de la imagen, de la manifestación o existencia. La verdadera vida consiste en elevarse al punto de vista de Dios y desde allí conocer y actuar, mientras que el amor expresa el vínculo entre lo divino y lo humano. Así como el saber ya no se restringe a la subjetividad, sino que se refiere y sustenta en sí mismo, del mismo modo el individuo, para vivir la vida verdadera, tiene que entregarse a lo divino y volverse instrumento de la manifestación. Este desarrollo del «segundo» Fichte desemboca y termina de madurar con una nueva doctrina de la religión basada en el Evangelio de Juan.

El capítulo 3, «El ser y su imagen» (pp. 84-112), analiza las diferentes versiones de la Doctrina de la Ciencia y sus principales conceptos desde 1801, haciendo hincapié en la señalada distinción entre Ser absoluto y manifestación (saber-mundo). En este sentido, parte de la *Darstellung* y de las clases privadas del comienzo de siglo, reconstruye los momentos generales de la obra de 1804, señala algunos aspectos de las versiones de 1805 y 1807, y detalla el desempeño en la Universidad de Berlín y los cursos de 1810, 1811 y 1812. Entre todas estas versiones de la Doctrina de la Ciencia, Rivera de Rosales elogia las de 1805 y 1811/12.

El Ser y el saber absolutos constituyen dos presupuestos evidentes por sí, mientras que el mundo se deduce del saber. Dice el autor: «Fichte sostuvo que en ese saber se encuentra la idea del Ser absoluto, un Ser que no puede depender de ninguna otra cosa y fuera de él no hay nada» (p. 93). Porque, si hubiera algo más allá, no sería lo Absoluto. Por ello no admite demostración, sino que se erige como postulado. Ahora bien, ¿qué sucede con la manifestación? ¿Forma parte de lo Absoluto? Si el Ser es unidad simple (sin multiplicidad y, por ende, no pensable ni conceptualizable), cerrada, completa, sin devenir, etc., entonces la manifestación, con las características opuestas, se tendría que situar más allá (en el sentido de denotar una fuerte ruptura ontológica) y como lo dependiente, como lo que carece de razón en sí y se

funda en otro. En efecto, Rivera de Rosales aceptaría esta interpretación: «el saber no puede penetrar en el interior de Dios, Él está más allá del concepto y es incomprensible» (p. 98). También reconoce que fuera del Ser absoluto nada es real, sino sólo imagen; luego, o bien más acá del Ser no hay nada, o bien lo que hay refiere al Ser y *es* gracias al Ser. Así, el «afuera» propio de la manifestación se entiende respecto de los rasgos esenciales del Ser (la radical diferencia ontológica), pero su carácter derivado y carente de auto-sustento la devuelve al Ser. De alguna manera, el auténtico ser de la imagen y el entregarse a la vida verdadera, remiten y corresponden al Ser absoluto.

En cuanto a la relación entre Ser y manifestación, el autor afirma que para Fichte no se trata de una causalidad inmanente (Spinoza, panteísmo, Hegel) ni transitiva (creacionismo, teísmo, deísmo), sino de activación y vitalización de la existencia referida al Dios vivo: «para devenir verdaderamente imagen de un Dios vivo, el saber y el Yo han de ser creativos, libres y afirmativos» (p. 100). El saber contiene la forma de la reflexividad o Yoidad y se define como imagen de la imagen. Pero el saber no engendra la imagen, sino que le es dada. Sí produce el mundo, la multiplicidad de seres racionales y de objetos materiales. La vida propia del saber consiste en la vida imaginante o formante. Al engendrar imágenes, el saber se pierde en ellas, y se recupera gracias a la reflexividad y a la capacidad de conceptualización. Así, «Fichte desplegó en su explicación del mundo los principios de un idealismo absoluto, pues el saber se había descubierto como creador también del No-Yo» (p. 107); sin embargo, agrega Rivera de Rosales, a diferencia de Hegel, el idealismo absoluto de Fichte no se ocupa del Ser absoluto, sino exclusivamente de la manifestación.

El capítulo cierra con la quintuplicidad de perspectivas (sensible, jurídica, moral, religiosa y filosófica) sobre la realidad y al modo de un ascenso hacia la verdad. La quintuplicidad implica no sólo una manera de conocer y de actuar, sino también de valorar y establecer prioridades, a la vez que permite articular los enfoques en una secuencia progresiva.

El capítulo 4, «La creación de la nación alemana» (pp. 114-145), se concentra en la filosofía social y política del último Fichte, que en parte se articula con los intensos acontecimientos de su época, y en parte se corresponde con una visión filosófica sobre la historia. En efecto, la historia se presenta como ámbito de realización gradual de la razón y de la libertad, como difusión y progreso de la cultura. El desafío humano en este mundo consiste en organizar la realidad en consonancia con una imagen adecuada de Dios, y para ello requiere un Estado jurídico en pleno sentido, de acuerdo con los principios de libertad e igualdad y compatible con el patriotismo y con el cosmopolitismo. El plan racional y progresivo se desenvuelve en la historia a través de la quintuplicidad de las grandes épocas: la sensible, basada en la fuerza natural; la jurídica, basada en la autoridad coactiva; la moral-ilustrada, basada en la liberación y en el egoísmo; y las dos últimas, que Fichte coloca en el futuro, la de la ciencia y la del arte racionales. Las épocas son configuraciones de la realidad desde un principio determinado, y la secuencia progresiva significa hacer cada vez más visible la razón como fundamento de todas ellas y recomponer las relaciones hacia una orientación unitaria, el retorno al paraíso consumado libremente, «para ser expresión acabada de la manifestación del Ser absoluto» (p. 125).

En lo sucesivo, el autor reconstruye el contexto histórico en que se originan los *Discursos a la nación alemana* y el nacionalismo de Fichte. La anterior crítica a la época del individualismo y del utilitarismo (la tercera) muta ahora hacia la exhortación a la alemanidad para generar un nuevo Yo, un Nosotros superador, dado que en ella se cumplen tres condiciones: posee una pedagogía pertinente (la de Pestalozzi), una lengua viva que mantiene el significado de las palabras, y principalmente una filosofía verdadera, la Doctrina de la Ciencia. No obstante, la Alemania evocada no se condice con el simple estar en un territorio, ni contiene ningún viso de discriminación étnica; porque Fichte dice explícitamente que son alemanes todos aquellos que hayan entendido y llevado a la práctica la filosofía verdadera, sin importar el lugar, la raza o el lenguaje. De ahí que el autor insista en la compatibilidad entre nacionalismo y cosmopolitismo.

También la *Doctrina del Estado*, el último curso completo de lecciones de Fichte, se comprende más cabalmente a partir del contexto particular. Lo que en principio era un curso sobre la Doctrina de la Ciencia, se reorienta hacia cuestiones de filosofía aplicada, en general hacia la realización del reino divino en el mundo y, más específicamente, hacia el derecho y el Estado racionales y, por consiguiente, en relación con la legitimación de la «guerra verdadera». Ésta se justifica en cuanto lucha por la liberación y en cuanto lucha del pueblo para el pueblo. Pero ¿qué pueblo? Si el pueblo se define por la historia y la vida en común, no se aplica a Alemania, que sólo se unifica en la lengua; el pueblo, entonces, aparece como un significativo a plenificar, como un *constructo* a futuro. Además de cierta resonancia historicista y romántica, el concepto de pueblo en Fichte se basa en los principios racionales de libertad e igualdad. Y en tal pueblo a producir el Estado (no en sus múltiples figuras sectoriales, sino como un único Estado según la razón) cumple un rol pedagógico fundamental como condición jurídica para la realización de la moral y como instancia que se legitima y constituye desde la educación. Así concluye Rivera de Rosales: «La creación de ese pueblo alemán pasaba por [...] la formación de un Estado alemán unitario basado en el derecho y la igualdad, en donde la libertad de cada uno dependiera de la libertad de todos. Para la formación de ese Estado unitario era necesaria una educación del pueblo para la libertad y la unidad» (p. 145).

MARIANO GAUDIO
Universidad de Buenos Aires