

LA TATHANDLUNG COMO SALIDA A LA COSIFICACIÓN

FICHTE FRENTE AL ESCEPTICISMO DE SCHULZE

Nicolás Rojas Sierra
nicolasrojasierra@gmail.com
Universidad Nacional de Colombia

Resumen: Este breve ensayo pretende abordar la propuesta de Fichte de una *Tathandlung* (acción productora) en lugar de una *Tatsache* (hecho) como principio fundamentador del criticismo, como su respuesta al cuestionamiento escéptico en la *Reseña del Aenesidemus*. Una fuerte motivación de este ensayo es la propuesta de Markus Gabriel sobre la vigencia de Fichte y la doble verdad del escepticismo. Mi interés con esto es destacar cómo Fichte coincide con Schulze en la verdad metafísica del escepticismo, pero, a partir de una radicalización de ese mismo escepticismo, deduce una tesis escéptica moral que Schulze no está dispuesto a aceptar.

Palabras clave: Schulze, Fichte, escepticismo metafísico, escepticismo moral, relativismo, idealismo, *Tathandlung*.

Abstract (*The Tathandlung as a Way Out of Reification: Fichte Against Schulze's Skepticism*): This paper is focused in the notion of *Tathandlung* (productive action) as an alternative to a *Tatsache* (fact) as the fundamental principle of critical philosophy and as a way of bypassing the sceptical challenge formulated in Fichte's *Aenesidemus Review*. A strong motivation to this paper is provided by Markus Gabriel's reappraisal of Fichte's work and the double truth of scepticism. I intend to characterize Fichte's moral scepticism as a radicalization of Schulze's metaphysical scepticism and clarify their disagreement about this entailment.

Keywords: Schulze, Fichte, metaphysical scepticism, moral skepticism, relativism, idealism, *Tathandlung*.

I. INTRODUCCIÓN

La antorcha del racionalismo que la Ilustración levantó con entusiasmo para iluminar un camino de libertad y progreso se convirtió en un problema en Alemania. Kant, Jacobi, Reinhold y Fichte, entre otros, vieron en el racionalismo la negación de la libertad, por cuanto este conducía a la ponderación universal de la ley de la causalidad y, por ende, a un determinismo fatalista. Libertad y entendimiento no resultaban para ellos tan compatibles y complementarios como lo pregona la Ilustración y ello los impulsó a una búsqueda urgente de alternativas al problema del racionalismo. Kant buscó ponerle límites al saber para abrirle un espacio a la fe —principalmente la fe en el ser humano como ser libre—. Fichte encontró en Kant y en su concepción de la razón práctica una esperanza para refutar lo irrefutable —el espinocismo y su determinismo causal— y salvar la libertad. Luego, tras el reconocimiento de cierta validez del cuestionamiento escéptico a la filosofía kantiana, Fichte fue más allá de Kant y abrió el rumbo del idealismo alemán.

Este breve ensayo pretende abordar la propuesta de Fichte de una *Tathandlung* (acción productora) en lugar de una *Tatsache* (hecho) como principio fundamentador del criticismo, como

Artículo recibido: 16 de enero de 2012; aceptado: 20 de marzo de 2012.

su respuesta al cuestionamiento escéptico en la *Reseña del Aenesidemus*. Una fuerte motivación de este ensayo es la propuesta de Markus Gabriel sobre la vigencia de Fichte y la doble verdad del escepticismo. Por este motivo, intentaré rastrear esta doble verdad del escepticismo en la *Reseña*. Mi interés con esto es destacar cómo Fichte coincide con Schulze en la verdad metafísica del escepticismo, pero, a partir de una radicalización de ese mismo escepticismo, postula la subsiguiente verdad moral del escepticismo, i. e., el primado de la razón práctica sobre la teórica, en contraste con Schulze, quien se decide por una especie de conocimiento inmediato de las cosas desde una primacía de la intuición sensible sobre las representaciones.

2. LA VERDAD METAFÍSICA DEL ESCEPTICISMO

Hay en el cuestionamiento escéptico de Schulze un acierto que no puede ser negado, pero al que se le debe buscar solución, pues, en opinión de Fichte, “no se puede vivir al aire libre”. Ese cuestionamiento se puede resumir así: mientras se mantenga como necesario el dualismo entre nuestras representaciones de cosas y las cosas *en sí*, propio del representacionalismo, la intención de hallar un fundamento único y absoluto de nuestro conocimiento está condenada a fracasar y a caer en aporías insalvables. En esto están de acuerdo Fichte y Schulze. Pero Schulze supone que sólo “podemos atribuir realidad y verdad a las representaciones que constituyen nuestro conocimiento *en la medida en que estén en relación y conexión con un cierto algo distinto de ellas mismas*” (*Aenesidemus*, 223, en Fichte, 103). Hay en Schulze un supuesto realista que asume nuestras representaciones como causadas por cosas en sí. Por esta razón se lo acusó de ser dogmático. Pero a su favor cabe decir que este supuesto realista no parece haber sido clara y unívocamente expulsado por la misma filosofía trascendental kantiana (Hoyos, 125), por lo cual la noción de “cosa en sí” no es sólo un problema de Schulze.

En contraste con Schulze, Fichte cree que el inconveniente está en mantener tal noción, pues ella es la fuente de las contradicciones que revela el cuestionamiento escéptico. Esa es para él una “vieja necesidad” “contra la cual ni Kant ni Reinhold se han explicado todavía con suficiente claridad y energía” (Fichte, 81). Dicha claridad y energía la aporta Fichte al manifestar que

[...] una cosa que tenga realidad y propiedades, no sólo independientemente de la facultad humana de representación, sino de toda y cualquier inteligencia, no la ha pensado todavía ningún hombre por mucho que quiera pretenderlo, ni nadie puede pensarla: *en todos los casos uno se piensa a la vez como inteligencia que aspira a conocer la cosa.* (Fichte 82)

Las cosas “en sí” no sólo son incognoscibles; no son tan siquiera concebibles. En esto Fichte es radical; mientras que por un lado el escepticismo de Schulze no afirma ni niega nada, sino que sólo reconoce “que en la filosofía no ha sido establecido, según principios indiscutibles y válidos universalmente, nada acerca de la existencia o no existencia de las cosas en sí y sus propiedades, ni tampoco sobre los límites de las facultades de conocimiento humanas” (*Aenesidemus* 24, citado en Hoyos 121); por otro lado, Fichte radicaliza el cuestionamiento escéptico y establece la absoluta imposibilidad de la existencia de cosas en sí y de cualquier avance del conocimiento más allá de los límites establecidos por la filosofía crítica (Fichte, 78).

¿A qué se debe esta radicalización? Schulze bien podría haber dicho ante esto (quizás lo hizo) que esa afirmación dogmática contradice los propios límites del criticismo, como lo dijo en su *Crítica de la razón teórica* con respecto al resultado de la filosofía kantiana y su contradicción con



su propio método (cf Cassirer 88). Pero Fichte ya ha abierto un camino para la superación de estas contradicciones propias solamente del ámbito de la razón teórica, mediante la sugerencia de que el principio de la filosofía no tenía por qué ser necesariamente un hecho (*Tatsache*), sino que podía ser también una acción productora (*Tathandlung*) (Fichte 66). De hecho, esta propuesta es en parte el motivo de su radicalización del escepticismo, en la medida en que la negación rotunda de la posibilidad de llegar al fundamento último del conocimiento mediante la razón teórica y la negación de la existencia de cosas en sí obliga a buscar ese principio absoluto de la filosofía fuera de la razón teórica, en una *Tathandlung*; es decir, en la razón práctica.

3. LA VERDAD MORAL DEL ESCEPTICISMO

La salida que propone Fichte al cuestionamiento escéptico de Schulze busca rechazar todo intento de cosificación del objeto y del sujeto. Schulze, para invalidar la proposición de la conciencia de Reinhold, pretendía demostrar que sujeto y objeto son lo que aparece inmediatamente en la conciencia antes de la representación. Ante esto, Fichte advierte que, aunque ciertamente sujeto y objeto preceden a la representación, estos no aparecen como determinaciones empíricas: el Yo absoluto aparece no por medio de una intuición empírica, sino mediante la intuición intelectual (Fichte 69). Kant había excluido la posibilidad de que existiera intuición intelectual alguna, pero en Fichte se trata de otra cosa: la intuición intelectual no es un conocimiento, “[...] no es más que la conciencia inmediata de la acción” (Hartmann, 81). La intuición intelectual del Yo no es la intuición de un ser, un hecho, una cosa en sí, sino la intuición de un actuar (*Tathandlung*). Así, el Yo absoluto que aparece mediante la intuición intelectual no es una cosa, sino una acción; no es un mero “yo soy” ni un “yo pienso” cartesiano, sino ante todo un “yo actúo”. Y dado que es previo a la conciencia empírica y al entendimiento, no consiste en un yo empírico, todo lo contrario: el Yo absoluto, en cuanto es absoluto, se opone al sujeto y al objeto empíricos, los cuales aparecen sólo mediados por la representación, “como representante y representado” (Fichte 69).

Así, el principio buscado para fundamentar la filosofía crítica es el Yo absoluto, mas este no es un hecho, sino más bien el acto originario que funda los hechos. No coincide siquiera con la sola subjetividad en ningún sentido, dado que es un acto previo al dualismo sujeto-objeto (Cassirer 187). Además, no existe como algo *en sí*, sino que es lo que es *para sí* (Fichte, 78). Esta diferencia provoca un cambio en el propósito perseguido con la investigación: “[...] ya no nos preguntamos de dónde proviene la particularidad que el contenido de la conciencia acusa, sino *para qué y con qué fin* existe esa particularidad: no entramos ya a investigar su último *fundamento*, sino que indagamos su sentido teleológico” (Cassirer 193). Este viraje conforma el giro hacia el *primado de la razón práctica*, la primacía de la libertad sobre el entendimiento, del actuar sobre el conocer, del creer sobre el saber.

Esta primacía del Yo absoluto como *Tathandlung* es constitutiva de toda conciencia en cuanto es una idea reguladora que determina una tendencia propiamente moral del ser —y de ahí su sentido teleológico—. Por lo tanto, no existe empíricamente; en la medida en que es un Yo infinito, “[...] nunca es, sino es un eterno deber ser” (Hartmann 103). Es por esta razón que el Yo, eminentemente práctico, se torna teórico, pues para su realización necesita, además de la intuición intelectual en la que se identifica como Yo absoluto (Yo = Yo), una oposición (antítesis: Yo = No-yo) para determinarse como finito respecto a eso que se le opone (síntesis).



Este proceso dialéctico es lo propio del entendimiento, en el cual aparece el yo finito como determinado por el No-yo, con un sentimiento de necesidad de eso otro que se resiste a ser formado por la absoluta libertad del Yo. Es aquí donde tiene su lugar válido la proposición de la conciencia de Reinhold; pero esta es secundaria frente a la *presentación* de la *Tathandlung* moral que subyace a toda conciencia empírica; la *representación* es propiamente lo que aparece en la conciencia empírica, dado que esta es incapaz de albergar la presentación moral original (Oncina 65).

Ahora bien, no deben concebirse el Yo infinito y el yo finito como dos, sino como sólo un Yo, lo cual es contradictorio, puesto que lo infinito y lo finito son antitéticos:

Pero dado que el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, se origina una tendencia a hacer lo inteligible dependiente de sí mismo [i. e., del Yo] para reducir a unidad al Yo que lo representa y al Yo que se pone a sí mismo. Y este es el significado de la expresión: *la razón es práctica*. En el Yo puro la razón no es práctica, tampoco en el Yo como inteligencia; lo es sólo en cuanto aspira a unir a ambos. (Fichte 85-86)

Así, esta contradicción, insuperable para el entendimiento, se resuelve en el ámbito de la acción, de la razón práctica, como una aspiración del yo finito hacia la realización de su ser absoluto. Esta aspiración no depende, como defiende Schulze, de la posibilidad de su realización según lo dicte la razón teórica, sino que es incondicionada, y por lo tanto no se resuelve nunca; se mantiene como un conflicto constante entre lo dado y lo pensado, que no pueden coincidir nunca realmente, pero cuya coincidencia “*debe ser progresivamente buscada y apetecida*” (Cassirer 165). Toda nuestra existencia, apuntalada en la razón práctica, “se funda en el *conflicto* de lo autodeterminante en nosotros con lo cognoscente teórico, y ella misma sería anulada si este conflicto fuera anulado” (Fichte 87-88). Esto marca un proceso infinito en el que reconocemos nuestro paradójico deber de ser libres, de determinar el mundo de acuerdo a nuestras convicciones morales. El yo finito se desenvuelve como un actuar con una tendencia hacia el Yo absoluto, tendencia que determina también nuestra razón teórica: “[n]o actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos determinados a actuar” (Fichte, citado en Oncina 69).

4. CONCLUSIÓN

La verdad metafísica del escepticismo, según Stanley Cavell, “radica en que el mundo como un todo no es un objeto posible de un saber” (Gabriel 87). En la medida en que tanto Schulze como Fichte advierten los límites del dualismo propio del representacionalismo y, por tanto, que este no puede alcanzar un fundamento último universalmente válido para el conocimiento teórico, podría decirse que ambos coinciden en esta verdad metafísica del escepticismo, es decir, ambos están de acuerdo en que no es posible establecer una verdad absoluta y universalmente válida respecto al mundo como totalidad. Aunque con una diferencia ya dicha: Schulze mantiene una indeterminación en ese punto, sin afirmar ni negar que se pueda alguna vez llegar a tal fundamentación; Fichte es negativamente dogmático al negar radicalmente que eso sea posible y al decir que la noción de “cosa en sí” es necesariamente inconcebible (Fichte, 78).

Esta diferencia, siguiendo a Fichte, puede explicarse en gran parte a partir de sus motivaciones. Fichte está interesado ante todo en defender la primacía de la razón práctica sobre la teórica para



fundar la filosofía sobre el principio de la libertad humana. Por su parte, Schulze está interesado sólo en cuestionar la búsqueda teórica de un principio absoluto y universalmente válido del conocimiento desde el representacionalismo. Como lo señala Markus Gabriel, el radicalismo escéptico de Fichte le permite defender la primacía de la razón práctica frente a las limitaciones del conocimiento teórico, lo que constituye la verdad moral del escepticismo: “Aunque el todo no es un objeto posible del saber, él es sin embargo un contenido necesario de nuestro creer” (Gabriel, 93).

Schulze, a diferencia de Fichte, se mantiene anclado a la noción de las cosas en sí como supuesto necesario para establecer la validez objetiva de nuestros conocimientos. Así, como salida al problema aporético del representacionalismo, defiende cierto conocimiento inmediato mediante la intuición sensible como un acceso a las cosas previo a cualquier representación. Su preocupación es defender, frente al “formalismo” de la filosofía trascendental, este bastión realista, ante el “temor a que un coherentismo dé pie a una mera conexión de representaciones ilusorias o a un entrelazamiento de formas vacías” (Hoyos 125). El rechazo de Schulze de todo idealismo se debe en parte a que su única noción de la subjetividad era la del yo empírico, el yo como ente individual; postular el idealismo desde el yo empírico significaba caer en la contingencia y en el relativismo.

Por el contrario, Fichte, gracias a la postulación de una intuición intelectual del Yo absoluto como acción productora (*Tathandlung*), pudo rechazar la noción de cosa en sí y toda noción cosificada del Yo. El acto del Yo absoluto es el principio de toda conciencia y del dualismo sujeto-objeto, propio del entendimiento. Sin esta distinción del Yo absoluto como fundamento de toda conciencia y del yo finito determinado por el entendimiento, no es posible comprender la intención de Fichte:

El más grande error y el verdadero fundamento de todos los demás errores que se ceban en nuestra época es que el individuo se imagine que puede existir, vivir, pensar y actuar por sí mismo, que alguien crea que él mismo, esta persona determinada y concreta, es lo pensante de su pensamiento, ya que, en realidad, sólo es un algo concreto pensado, obra de un pensamiento general y necesario. (Fichte, citado en Cassirer 236)

La *Tathandlung* del Yo absoluto es fundamental para comprender el idealismo de Fichte en el marco de su propósito, como intento de subordinar el entendimiento a la voluntad y evitar a toda costa una cosificación del espíritu que niega su libertad.

Para terminar, quiero dejar planteada una inquietud con respecto a esta concepción del Yo absoluto de Fichte. Considero que en la interpretación de Markus Gabriel se prescinde casi completamente de esta noción de Yo absoluto al plantear la verdad moral del escepticismo; así mismo, la interpretación de Gabriel deja inferir que, según él, lo más valioso y vigente de Fichte está en su doble verdad del escepticismo, más que en sus postulaciones sistemáticas idealistas. Para él, el escepticismo “es el más efectivo y temido adversario del naturalismo. En resumidas cuentas puede decirse que nuestro no saber es nuestra libertad” (Gabriel 97). Me siento completamente afín a la lectura y la valoración que hace Markus Gabriel. En este sentido, la inquietud que me surge apunta a reconocerle a Schulze cierto mérito en esta lucha contra el naturalismo; si bien Schulze tendía a cosificar el sujeto y no renunció nunca a la noción de cosa en sí, sino que se decidió por un realismo más o menos ingenuo, su negación escéptica de la posibilidad de llegar a



una fundamentación última y definitiva de nuestro conocimiento teórico tuvo un fuerte impulso en el giro definitivo de Fichte hacia el idealismo y la primacía de la razón práctica. Más aún, creo que es probable que las motivaciones de su escepticismo fueran en algo semejantes a las de Fichte, en el sentido de ponerle límites a la pretensión de hallar verdades últimas y definitivas desde el plano teórico, que abarcaran la totalidad. Quizás la motivación de su escepticismo también fuera, aunque desde otra perspectiva y otro modo de abordar el problema, la dificultad de la libertad y su amenaza por el dogmatismo.

BIBLIOGRAFÍA

CASSIRER, E.

El problema del conocimiento. Traducción de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

FICHTE, J. G.

Reseña de "Enesidemo". Trad., introd. y notas de V. E. López Domínguez y J. Rivera. Madrid: Hiperión, 1982 (1794).

GABRIEL, M.

"Saber y conciencia moral. Fichte, o la doble verdad del escepticismo". *Ideas y Valores* 132 (2006).

HARTMANN, N.

La filosofía del idealismo alemán, I. Fichte, Schelling y los románticos. H. Zucchi (trad.). Buenos Aires: Suramericana, 1960.

HOYOS, L. E.

El escepticismo y la filosofía trascendental. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

ONCINA COVES, F.

"El escepticismo y el nuevo sistema de Fichte (1793-1794)". *Ideas y Valores* 71-72 (1986).

