

Conciencia, imagen y decisión política

Federico Vicum (UBA-CONICET)

El objetivo del siguiente trabajo es presentar una interpretación del concepto de “decisión”, a nivel político, en la obra de Fichte, tomando como punto de referencia los *Discursos a la nación alemana*. Sostenemos que la decisión política en Fichte es inescindible del concepto de imagen o manifestación (punto 1). Además, presentaremos un problema que se puede seguir del tipo de decisión política que aparece en la obra de Fichte, y referiremos una posible solución del mismo. El problema es que una decisión originaria y absoluta postula en el pueblo una vida también originaria y absoluta, que, justamente por estas dos características, corre el riesgo de perder criterios orientativos a la hora de tomar aquella decisión. La solución a este problema radical es ella misma radical, a saber, la disolución del pueblo tras la elección de magistrados (punto 2).

1. La decisión política ante Dios

Para analizar los rasgos definitorios de la decisión política ante Dios, según la concibe Fichte, nos basaremos principalmente en los *Discursos a la nación alemana*. De todos modos, no pretendemos ofrecer un análisis exhaustivo de esta obra. Por el contrario, nos limitaremos a destacar y precisar algunos aspectos que, a nuestro entender, son relevantes para nuestro tema. Los *Discursos a la nación alemana* presentan una estructura de mediación tras mediación que culmina,

finalmente, en la decisión de una “vida verdaderamente originaria y primera”.¹ Puntualmente, entonces, trataremos de distinguir algunos de los planos de mediación (no todos) que son parte de esa estructura, hasta llegar al sentido en que es necesario pensar “una decisión que sea al mismo tiempo vida inmediata y acto interno”.²

Una de las instancias de mediación centrales en los *Discursos a la nación alemana* es el lenguaje. Aquí omitiremos analizar el grado en que la lengua alemana tiene, en esta obra de Fichte, algunas ventajas comparativas respecto de otras lenguas. Procederemos como si fuera válido suponer que lo que Fichte dice sobre el idioma alemán es válido para cualquier lengua. En todo caso, lo que Fichte atribuye al idioma alemán se lo atribuye en tanto lo entiende como un caso eminente de lo que puede ser y hacer un idioma. Pues bien, nosotros dejaremos de lado el aspecto alemán y nos enfocaremos en lo que eminentemente puede ser y hacer el lenguaje según Fichte. Para nuestro filósofo, la lengua “es el verdadero punto de confluencia recíproca del mundo físico y del mundo del espíritu y [...] funde las fronteras de ambos de tal manera que no es posible decir a cuál de los dos pertenece ella misma [...]”.³ Este lugar central de la lengua, entre lo sensible y lo espiritual, no debe confundirnos respecto de lo que ella es en un primer momento, a saber, “designación de los objetos que se perciben de manera inmediata por los sentidos”. Es esto lo que la convierte en el “eterno mediador e intérprete” de los hablantes de un pueblo.⁴ Nuestro instrumento para percibir los objetos sensibles es, por supuesto, el cuerpo. Si el cuerpo es el “yo en tanto instrumento del mundo sensible” (*Selbst, als Werkzeug der sinnlichen Welt*), el alma o el espíritu es el “yo como instrumento del mundo suprasensible”.⁵ Entre ambos

¹ GA I/10 204. Trad. cast.: 164.

² GA I/10 286. Trad. cast.: 256.

³ GA I/10 155. Trad. cast.: 106.

⁴ GA I/10 147. Trad. cast.: 99. A la vez, esta designación de los objetos sensibles no es fruto de una mera convención, sino que responde a una ley según la cual los objetos “se reproducen en el órgano social, en la lengua, con un determinado sonido”. GA I/10 146. Trad. cast.: 97.

⁵ GA I/10 147. Trad. cast.: 99 (traducción modificada).

instrumentos y sus respectivos objetos podría trazarse una analogía: un objeto sensible es al cuerpo lo que un objeto suprasensible es al espíritu. Explica Fichte: “Aquí nada más puede hacer la lengua; produce una imagen sensible de lo suprasensible, advirtiendo que se trata de tal imagen [...]”.⁶ Por esta razón, la claridad del conocimiento sensible es también criterio de claridad en la designación del conocimiento suprasensible, como si el lenguaje no pudiera y, más aún, no tuviera que perder jamás su lazo con la sensibilidad.

Veamos, ahora, qué entiende Fichte por claridad del conocimiento sensible. Un objeto sensible puede ser objeto de los tradicionales cinco sentidos de nuestro cuerpo. Por ejemplo, la miel puede ser objeto de la vista, del tacto, del olfato, del gusto y hasta del oído, en caso de que, por ejemplo, oigamos el sonido que produce un poco de miel al caer sobre otro poco de miel. Hay otros objetos sensibles que, por el contrario, son exclusivos de algún sentido. En su análisis de la claridad del conocimiento sensible, Fichte privilegia (como casi toda la tradición filosófica) el conocimiento visual. Hay objetos que se dan visualmente y que no pueden ser captados por otros sentidos. Los ejemplos que presenta Fichte son “el arcoiris o las figuras que pasan ante nosotros en los sueños”.⁷ Los griegos, según nuestro autor, les daban a estos fenómenos el nombre de “idea”, y los alemanes, el de *Gesicht*. En su “significado sensible”, entonces, “idea” y *Gesicht* –que son sinónimos–, refieren a “algo captable solamente por el ojo del cuerpo y no por ningún otro sentido”.⁸ En su significado suprasensible, “idea” y *Gesicht* refieren a algo cognoscible a través del ojo del espíritu, que nos da un conocimiento claro y no un sentimiento oscuro. La aguda denominación sensible que permite distinguir aquello que solamente se da a la vista corporal es el punto de apoyo para una clara denominación de los objetos suprasensibles. El conocimiento de lo espiritual conserva

⁶ *Ibidem*.

⁷ GA I/10 148. Trad. cast.: 100. Para un notable estudio de las imágenes y los sueños en un aspecto antropológico y ontológico, cf. Prósperi, G. O., *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019.

⁸ GA I/10 148. Trad. cast.: 100 (traducción modificada).

la claridad que proviene del trato con lo sensible.⁹ Así, el lenguaje es mediación entre la vida sensible y el conocimiento espiritual. El lenguaje puede intervenir en la vida sensible porque ha surgido de ella y mantiene aún su vínculo con esa realidad. En este respecto, así como “las cosas inmediatamente presentes mueven al hombre, así también las palabras de esta lengua tienen que mover al hombre, que es quien las comprende, pues las palabras son también cosas (*denn auch sie sind Dinge*) y no elaboraciones caprichosas”.¹⁰ En la vida sensible, las palabras tienen influencia sobre los seres humanos porque son ellas mismas cosas reales del mundo sensible. En cuanto a lo suprasensible, aclara Fichte, ocurre lo mismo:

Pues aunque [...] la circunspección y reflexión libres interrumpen el desarrollo permanente de la observación de la naturaleza, y aquí en cierto modo ingresa el Dios inimaginable (*unbildliche*), la denominación por medio del lenguaje transfiere al instante de vuelta lo inimaginable (*unbildliche*) al contexto fijo de lo imaginable (*bildlichen*); de este modo, incluso en este aspecto permanece ininterrumpido el desarrollo constante de la lengua, que en un principio surgió como fuerza natural, y tampoco aparece arbitrariedad alguna en el fluir de la denominación.¹¹

Cuando el pensamiento llega al punto inimaginable (Dios), el lenguaje vuelve a darnos la imagen, y de allí entonces se sigue que el fluir continuo entre la vida sensible y lo espiritual nunca se interrumpa. Para pasar del espíritu a la vida, el mejor medio, según Fichte, es el lenguaje poético.¹² Se trata de un lenguaje que remeda a “la Biblia o el misal”, capaz de llevar al pueblo a meterse en el pasado de su historia y de “meternos dentro de la vida de aquella época conmoviéndonos milagrosamente (*wunderbar*) sin intervención de nuestra parte

⁹ Basándose en esta premisa, David James formula una interesante objeción al concepto de “nación” en Fichte. Cf. James, D., *Fichte's Republic. Idealism, History and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 181-209.

¹⁰ GA I/10 149. Trad. cast.: 101 (traducción modificada).

¹¹ *Ibidem*. Trad. cast.: 101 (traducción modificada).

¹² Cf. GA I/10 161. Trad. cast.: 115.

o sin tener clara conciencia (*ohne unser eigenes Zuthun oder klares Bewußtseyn*) [...]”.¹³ La poesía nos lleva a la vida (en su dimensión histórica) sin producir conciencia; es un trabajo creativo pero subordinado al espíritu filosófico.¹⁴ Es éste, el espíritu filosófico, el que produce conciencia en el pueblo o en la nación: “una filosofía [la filosofía alemana] que se ha vuelto en sí misma clara le presenta a esta nación el espejo en el cual ésta reconoce con concepto claro lo que hasta ahora ella ha devenido por naturaleza, sin conciencia clara (*ohne deutliches Bewußtseyn durch die Natur ward*)”.¹⁵ La filosofía alemana logra esta claridad gracias al modo en que se eleva por sobre las figuras sensibles o imaginativas:

Realmente esta filosofía alemana [...] se eleva hasta el “más que toda infinitud” inmutable, encontrando solamente en él verdadero ser. Esta filosofía ve el tiempo, la eternidad y la infinitud en sus orígenes a partir de la manifestación y visibilidad de ese Uno que en sí es invisible, y sólo en esta su invisibilidad se capta adecuadamente. Según ella, la infinitud en sí misma no es nada ni se le atribuye en absoluto un ser verdadero; es únicamente el medio en el que lo único que existe (que solamente existe en su invisibilidad) se hace visible, y con el que se le proporciona una imagen (*Bild*), un esquema (*Schemen*) y una sombra (*Schatten*) de sí mismo dentro del ámbito de la imaginabilidad (*Bildlichkeit*). Todo lo que dentro de esta infinitud del mundo de imágenes (*Bilderwelt*) puede hacerse visible es una nada de la nada, una sombra de la sombra, y únicamente el medio por el que aquella primera nada de la infinitud y del tiempo se hace visible y con el que se le abre al pensamiento el vuelo hacia el ser inimaginable e invisible. Dentro de esta única imagen posible de la infinitud, surge ahora directamente lo invisible sólo como vida libre y originaria del ver (*Sehens*) o como decisión de la voluntad de un ser racional, no pudiendo aparecer ni manifestarse de otra manera.¹⁶

¹³ GA I/10 181. Trad. cast.: 137 (traducción modificada).

¹⁴ Cf. GA I/10 162. Trad. cast.: 115.

¹⁵ GA I/10 195. Trad. cast.: 153 (traducción modificada).

¹⁶ GA I/10 196. Trad. cast.: 153-154 (traducción modificada).

La filosofía se eleva por encima de la infinitud hacia lo Uno, que es invisible. La infinitud es solamente un medio para la manifestación visible de lo Uno; justamente como es un medio de manifestación, es una infinitud particular: una “infinitud del mundo de imágenes”. La infinitud es, en sí misma, nada; las imágenes que la pueblan son, a su vez, “nada de nada”, “sombra de sombra”. El conocimiento filosófico traspasa estas naderías y vislumbra lo Uno. Lo Uno, a su vez, se nos manifiesta como vida que ve (vida que ve sus imágenes) o como decisión voluntaria de un ser racional. Para avanzar, tendremos que hacer algunas aclaraciones previas.

Cualquier decisión de la voluntad es, en cuanto tal, por tener forma de decisión, un acto libre y primero. Sin embargo, en cuanto a su contenido, una decisión puede manifestar o bien únicamente una apariencia separada de su esencia, o bien también la esencia junto con su apariencia. En el primer caso, el caso en que solamente se manifiesta la apariencia, la decisión tiene un contenido determinado por lo que Fichte llama “ley de la manifestación”. Así, ese contenido no es libre ni primero, sino necesario, determinado por la ley. Explica Fichte: “La primera ley fundamental de la manifestación [...] consiste en que ésta se descompone en una multiplicidad que en un aspecto es un todo infinito y en otro un todo cerrado; en este todo cerrado de la multiplicidad cada individuo está determinado por los demás, y éstos a su vez están determinados por este individuo”.¹⁷ Dentro de este todo cerrado, por lo tanto, la multiplicidad no permite una decisión libre y primera en lo que hace a su contenido. Por el contrario, dentro de ese todo cerrado, los contenidos de las decisiones están mutuamente determinados. En nuestra interpretación, este todo cerrado es equivalente al mundo de las imágenes: infinito, pero en cada caso manifestado de un modo finito, y por lo tanto sometido a la ley de la interconexión de todo lo individuado. En el todo cerrado, entendemos nosotros, se vive bajo la ley de las imágenes.

¹⁷ GA I/10 192. Trad. cast.: 149.

En el segundo caso, el caso en que la esencia también se manifiesta en la decisión de la voluntad, ocurre algo distinto. Por cierto, también en este caso –advierte Fichte– se da lo que se daba en el primero: la interconexión propia del mundo cerrado. Pero en esta segunda variante de la decisión también se da “algo más, otro componente que no puede explicarse a partir de aquel contexto, sino que es lo que queda después de separar lo que se puede explicar”.¹⁸ Este “algo más” no es simple resultado de la ley de la manifestación; entra bajo la ley –dice Fichte–, pero no por su esencia interior, sino por el mero motivo de que se hace visible. En su esencia, en cambio, es “algo verdaderamente primero, originario y libre, y como tal se manifiesta al acto del pensamiento más profundo y congruente consigo mismo”.¹⁹ Como no es un simple resultado de la ley, esta decisión “no puede explicarse” a partir del contexto cerrado de la manifestación; y como, al ser libre y originaria, no puede explicarse, esta decisión manifiesta una esencia en la que solamente cabe creer: “donde se presenta este «más» como un tal «más visible» –sólo puede manifestarse en una voluntad– allí aparece y se hace inmediatamente visible la esencia, la que es única y solamente divina; y por eso precisamente, y precisamente por ser originariedad y libertad verdaderas, se cree en ella”.²⁰

La ley de la manifestación es “un *más* de la imaginabilidad, que cuando se manifiesta se funde inmediatamente con el *más* de la originariedad inimaginable; de esta manera, en su manifestación ninguno de los dos puede ya volver a separarse”.²¹ La ley es, respecto de la imagen, “algo más”. Podríamos decir: la ley está un escalón por encima respecto de la imagen. A su vez, la manifestación/imagen tiene *algo más* que proviene de lo Uno inimaginable. Podríamos decir: hay algo en la imagen que llegó a estar en la imagen gracias a que bajó, desde lo Uno, un escalón. Al subir la ley y al bajar algo a la imagen, se encuentran inseparablemente en un mismo escalón. Una vez que se

¹⁸ GA I/10 193. Trad. cast.: 150.

¹⁹ *Ibidem*. Trad. cast.: 150.

²⁰ GA I/10 193. Trad. cast.: 151 (traducción modificada).

²¹ GA I/10 201. Trad. cast.: 160 (traducción modificada).

produce esa unión entre ley y manifestación/imagen, quien esté bajo la influencia de esa ley ya no podrá captarla “conceptualmente” (*mit dem Begriffe*), porque la “influencia” que ejerce la ley se da “de manera inconsciente” (*unbewußten Einflüsse*). Dicho de otra manera, una vez que se produce la unión entre imagen y ley, el concepto no puede ejercer su acción de separación (porque la unión es inseparable) ni de síntesis (porque la síntesis ya está hecha). Ahora bien, justamente el que se encuentra bajo la influencia de la ley es el pueblo. Es esa ley la que hace de una multitud de seres humanos un pueblo. Para Fichte, un pueblo es –concluimos nosotros– una forma de convivencia humana bajo una ley de producción de imágenes. La paradoja es que el pueblo no puede conceptualizar esa ley que lo constituye. La paradoja es aún mayor si consideramos que tampoco la filosofía puede conceptualizar esa ley, dado que la misma filosofía es “alemana”, es decir, propia del pueblo. Por eso mismo, la última (o primera) palabra que la filosofía le dirige al pueblo no es de índole conceptual: “La inmediata manifestación y revelación de Dios es el amor; es recién la interpretación de este amor por medio del conocimiento la que pone un ser que tiene que devenir eternamente; y [lo pone] como el único mundo verdadero en tanto en cuanto haya verdad, en general, en un mundo”.²²

Más allá de que la filosofía no pueda conceptualizar esa ley, sí produce un conocimiento espiritual que se eleva por sobre el mundo de las imágenes. Esto es importante, porque el mundo de las imágenes es el mundo de la vida corriente y de la normalidad. Sin embargo, la política humana, la vida de un pueblo, no está hecha solamente de imágenes y de normalidad. También el pueblo se enfrenta a *algo más* que las imágenes y su ley. Fichte escribe:

Inmediatamente, en la vida habitual y en una sociedad bien ordenada, no se requiere en absoluto de la religión para estructurar la vida, sino que para este propósito es del todo suficiente la verdadera ética. [...] La religión actúa como impulso únicamente o bien en una sociedad altamente corrompida e inmoral, o cuando

²² GA I/10 137. Trad. cast.: 88 (traducción modificada).

el campo de influencia del hombre no cae dentro del orden social, sino más allá de éste, teniendo ella más bien que crearlo y mantenerlo continuamente; como en el caso del gobernante, el cual, en muchas ocasiones, sin religión, no podría desempeñar su cargo con la conciencia [*Gewissen*] tranquila.²³

Cuando el gobernante tiene que decidir más allá del “orden social”, ya sea para crearlo, ya sea para mantenerlo –frente al riesgo inminente y cierto de su fractura–, requiere religión. El orden al que debe mirar el gobernante no se puede captar conceptualmente;²⁴ por lo tanto, es un orden en pos del cual se ponen en juego “todos los objetivos meramente conceptuales del Estado” (*alle Zwecke des Staats im bloßen Begriffe*).²⁵ Aquí llegamos, entonces, a la decisión originaria, que mira más allá de la vida plasmada en imágenes e ingresa en una vida originaria y primera. Por supuesto, las consecuencias de tener que decidir con tal grado de originariedad no son agradables:

cuando se trata de decidir de manera originaria y responsable ante Dios, entonces en el timón del Estado vive una vida verdaderamente originaria y primera, y es aquí donde aparecen los verdaderos derechos de majestad del gobierno de aventurar, al igual que Dios, la vida inferior en razón de la superior (*gleich Gott um höheren Lebens willen das niedere Leben daran zu wegen*). En el mantenimiento de la constitución heredada, de las leyes, del bienestar del ciudadano, no hay una vida verdaderamente auténtica ni una decisión originaria. [...] En tales épocas no se necesita de auténtico gobierno. Pero cuando pelagra esta continuidad regular y se trata de decidir sobre casos nuevos que nunca se han dado antes, entonces se necesita una vida que viva por sí misma.²⁶

Cuando la nación se enfrenta a una situación excepcional, la decisión política pone la vida inferior en función de la superior. En la siguiente sección diremos algo sobre los riesgos que entraña tal

concepción filosófico-política. Lo que aquí nos interesa es señalar el modo en que se puede pensar, o quizás meramente *decir*, esa decisión ante Dios, dentro de parámetros fichteanos. Esa decisión ante Dios no es una decisión ante una persona, porque Dios, para Fichte, no es una persona. Tampoco es una decisión ante una sustancia, porque Dios, para Fichte, no es una sustancia. Tampoco es, desde ya, una decisión ante una cosa-en-sí que le ponga límites exteriores a la decisión. Es, ni más ni menos, la decisión ante un sentimiento, un sentimiento sutilísimo (ético, dirá Fichte, como veremos a continuación), propio de quien tiene que hacer valer la claridad del conocimiento sensible en el conocimiento suprasensible. En efecto, la filosofía que se eleva hacia la unidad invisible no tiene más remedio que expresar su conocimiento con metáforas visuales, que a su vez refieren a objetos únicamente captados con la vista (como el arcoíris o los sueños):

Me elevo hasta este punto de vista (*Standpunkt*), y soy una criatura nueva; todos mis vínculos con el mundo existente se han transformado [...]. Ya no es con el corazón como aprehendo los objetos y me relaciono con ellos, sino sólo a través de los ojos; y estos mismos ojos se transfiguran en la libertad, y su mirada logra atravesar el error y la fealdad hasta alcanzar lo verdadero y lo bello, a la manera como sobre la superficie inmóvil de las aguas se reflejan las formas, más puras, envueltas de una luz suave.²⁷

Las formas en el agua solamente pueden ser vistas (no se ofrecen al tacto, ni al oído, ni al gusto, ni al olfato). Esa capacidad de ver algo solamente accesible a la vista es la que hace a la claridad de la expresión del conocimiento filosófico. El concepto de Dios, como concepto suprasensible, también tendrá que ser asimilable a un sentimiento que escape a su captación simultánea por parte de varios sentidos corporales. Así lo hace Fichte, esta vez recurriendo a los sentimientos de frío y calor (es decir, sentimientos únicamente accesibles al tacto):

²³ GA I/10 133. Trad. cast.: 83-84 (traducción modificada).

²⁴ Cf. GA I/10 200. Trad. cast.: 159.

²⁵ GA I/10 204. Trad. cast.: 163.

²⁶ GA I/10 204-205. Trad. cast.: 164.

²⁷ FSW II 311. Trad. cast.: 195-196.

Que cuando [un hombre] habla con los demás resume y fije las diversas relaciones que ese orden [*i. e.*, el orden moral del mundo] guarda con él y con su acción en el concepto de un ser existente, y que dé quizá a ese concepto el nombre de Dios, es consecuencia de la finitud de su entendimiento; pero ello es inofensivo si no hace uso de ese concepto para ninguna otra cosa que precisamente para resumir las relaciones entre un mundo sensible y él, que de forma inmediata se hacen manifiestas en el interior del hombre. Él no está haciendo entonces otra cosa que lo que todos hacemos cuando resumimos ciertas determinaciones de nuestro sentimiento en el concepto de frío o de un calor que se encontrarían fuera de nosotros; aunque, ciertamente, nadie que piense afirmará que tal frío o calor existen con independencia de esas relaciones con su sentimiento; la relación de esos entes de razón con nuestro sentimiento sensible, la relación del orden de un mundo sobrenatural con nuestro sentimiento ético, es lo primero absolutamente inmediato: el concepto sólo viene después, y está mediado por eso primero.²⁸

Creemos que en este pasaje bien podría cambiarse “frío” por “rojo” o por “dulce”, por ejemplo. La idea, en el fondo, sería la misma: Dios (el orden moral del mundo, superior al mero orden social y estrictamente no reducible a conceptos lógicos) es, en tanto suprasensible, solamente expresable con conceptos sensibles de una índole particular, es decir, con conceptos sensibles que refieren a algo solamente captable por un solo sentido corporal. La única expresión humanamente sensata para aquel límite del concepto lógico es la que apela a imágenes sensoriales excluyentes. No tiene sentido decir que Dios es el sol, pero sí tiene sentido decir que Dios es como la luz amarilla del sol.²⁹ El momento de la decisión política es el momento en que se decide ante eso amarillo.³⁰ Cuando la filosofía, como vimos arriba, le

pone a la nación un espejo delante de su propia cara, le da a la vez su conciencia y su imagen inaprehensible, su más alta realidad y su más etérea apariencia.³¹

2. La disolución del pueblo

Al darle a la nación conciencia y apariencia (las dos a la vez), la filosofía desvela el fondo al cual el timón del Estado ha de mirar para aventurar “la vida inferior en razón de la superior”. Este espacio, o este espejo, que abre la filosofía tiene, por lo tanto, dos dimensiones: por un lado, la pura imagen, la imagen flotante en el espejo (en las visiones o en los sueños que los griegos llamaban “idea” y los alemanes *Gesicht*); y por otro, la jerarquización de la vida superior (la colectiva o nacional) frente a las vidas inferiores. El momento en que la vida inferior tiene que subordinarse a la superior indica una crisis profunda para el orden político. Respecto de este punto, uno de los problemas que se puede detectar en la filosofía de Fichte es que ella misma presenta elementos que socavan la distinción entre situaciones o acciones críticas y situaciones o acciones irrelevantes. Al socavar esa distinción, se corre el riesgo de poner en marcha la jerarquización de las vidas con plena arbitrariedad (en tanto se ha perdido el criterio que distingue lo crucial de lo irrelevante). Por ejemplo, leemos en Fichte lo siguiente:

“yo tengo que proponerme sin más el fin de la moralidad, su ejecución es posible, es posible por mí” significa, por mero análisis, que cada una de las acciones que debo realizar y las situaciones más que condicionan aquellas acciones se comportan como medios para el fin que me he propuesto. Toda mi existencia, la existencia de todos los seres morales, el mundo sensible como nuestro

²⁸ GA I/5 428. Trad. cast.: 174.

²⁹ Sobre el movimiento de aniquilación del concepto y la exteriorización de la “luz”, cf. Asmuth, C., *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.

³⁰ Desde una perspectiva filosófica y religiosa casi opuesta a la de Fichte (porque es opuesta a la vez a la de Kant y a la de Spinoza), Oskar Goldberg destaca la pertinencia de la

representación del cuerpo de Dios en el Pentateuco como una columna de nubes y una columna de fuego que acompaña al pueblo de Israel, porque nubes y fuego indican falta de contorno o algo previo e irreductible a la forma objetiva acabada. Cf. Goldberg, O., *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, Berlín, David, 1925, pp. 63-70.

³¹ Para la noción de una “conciencia común” en Fichte, cf. Prata Gaspar, F., “Intersubjetividade, consciência comum e a morte do leiteiro” en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 333-348.

escenario común, cobran ahora una relación con la moralidad y aparece un orden totalmente nuevo, del cual el mundo sensible, con todas sus leyes inmanentes, sólo es la base fija.³²

En la medida en que toda mi existencia (todo el mundo, a fin de cuentas) es un medio para el fin moral, la distinción entre un momento de crisis y un momento de normalidad tiende a ser imposible.³³ Cada momento es decisivo, y en ese sentido lo aparentemente irrelevante adquiere una carga moral inusitada. Si aceptamos la hipótesis de Odo Marquard, Fichte, “al identificar tácitamente Dios y ser humano”, conduce a una “hipermoralización del mundo”.³⁴ Consecuencia de esta hipermoralización incapaz de trazar distinciones puede ser, paradójicamente, la inacción. En relación con la filosofía de Gilles Deleuze y su análisis de la ruptura entre hombre y mundo, y entre visión y acción (en beneficio de la mera visión y en detrimento de la capacidad de acción), Marcelo Antonelli comenta: “Deleuze sostiene que lo intolerable no designa una injusticia suprema (un pueblo esclavizado, una nación oprimida), sino la banalidad cotidiana en la cual no subsiste nada notable o singular, ninguna diferencia entre situaciones-límites y situaciones-triviales. El quiebre del lazo con el mundo remite, además, al fenómeno de la increencia”.³⁵ Si la incapacidad para actuar se liga con la imposibilidad de distinguir entre situaciones-límite y situaciones triviales, un mundo fichteano podría ser deleuzianamente intolerable, ya que también en la filosofía fichteana aparecen elementos que

³² GA I/5 353. Trad. cast.: 143.

³³ Excede el marco de este trabajo, pero este problema es propio de la dinámica cristiana: “a diferencia del mundo clásico, con el cristianismo todos los actos personales, incluidos los aparentemente más triviales, se transforman inmediatamente en *acciones políticas*” (Ludueña Romandini, F., *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 97). En “Sobre el fundamento de nuestra fe en un Gobierno divino del mundo” Fichte refiere a Mt. 10. 29-30: “¿Acaso no se vende un par de pájaros por unas monedas? Sin embargo, ni uno solo de ellos cae en tierra sin el consentimiento del Padre que está en el cielo. Ustedes tienen contados todos sus cabellos”.

³⁴ Marquard, O., “*Homo compensator*. Acerca de la carrera antropológica de un concepto metafísico” en *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*, trad. M. Tafalla, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 27.

³⁵ Antonelli, M., “Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema del nihilismo en la obra de Deleuze” en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, N° 12, 2013, p. 177.

abren el camino a la indistinción entre situaciones-límite y situaciones triviales. La libertad en cuanto decisión originaria, en la cual se cree para actuar en este mundo, puede conducir, paradójicamente, a la pérdida de creencia en la capacidad de actuar en este mundo. Con todo, el contragolpe de la filosofía fichteana, mucho más riesgoso aún, es la posibilidad de que sobre aquella indistinción se actúe con los criterios pensados para la situación-límite, es decir, que una vez que no podemos distinguir lo relevante de lo irrelevante, actuemos sobre lo irrelevante con la misma majestad divina que Fichte, en los *Discursos*, pretende reservar –con absoluta lucidez– para situaciones-límite.

En la medida en que los *Discursos a la nación alemana* están escritos en función de la guerra contra la invasión francesa, podríamos considerar que Fichte puede determinar con claridad una situación-límite (una invasión enemiga) y, a la vez, que su filosofía ofrece una solución contra este tipo de relaciones interestatales.³⁶ Sin embargo, hay también –creemos nosotros– una propuesta fichteana intraestatal para cortar la tensión que se deriva de una conciencia política nacional que ha llegado al punto máximo, primero y originario de sus posibilidades. En lugar de establecer una distinción entre crisis y normalidad, esta solución corta el problema de raíz, anulando esa conciencia política suprema. En el *Fundamento del Derecho natural*, Fichte escribe: “Una vez suscrito el contrato de transferencia [del poder ejecutivo a determinadas personas, que serán los magistrados], se produce al mismo tiempo la sumisión, y desde ese momento ya no existe la comunidad; el pueblo no es en absoluto un pueblo, un todo, sino un mero agregado de súbditos [...]”.³⁷ En ese momento de transferencia, la unidad del pueblo se diluye. En los términos de los *Discursos a la nación alemana*, en ese momento la manifestación se despliega en la multiplicidad de las imágenes. A partir de entonces, el pueblo ya no existe como tal; ya está bajo la acción de la ley que produce imágenes a un nivel inconsciente e inaccesible para el pueblo (incluso para

³⁶ A saber, el proyecto de Estados autosuficientes que Fichte presenta en su obra *El Estado comercial cerrado*.

³⁷ GA I/3 452. Trad. cast.: 245.

la filosofía). Internamente, o hacia dentro del Estado, la posibilidad de una reactivación de la conciencia nacional –en el *Fundamento del Derecho natural*– está en manos de los éforos; hacia fuera del Estado, en relación con otros pueblos, la reactivación de la conciencia nacional es la posibilidad de la guerra. Con todo, nos interesa destacar aquel momento de disolución de la comunidad y, por ende, de adormecimiento de la conciencia nacional, pues lo entendemos como un momento clave de la politicidad moderna posrevolucionaria.³⁸ En efecto, el espíritu o, mejor dicho, la idea –como nos recuerda Fichte– también vive en los sueños, y allí la vemos.

³⁸ En este punto, y con evidentes restricciones, se podría trazar un paralelo entre Fichte y Benjamin Constant tal como éste es interpretado por Marcel Gauchet. Gauchet encuentra en Constant la afirmación del “*derecho de vivir sin pensar que se está en sociedad*, con el postulado implícito de que ésta no es menos fuerte en su conjunto cuando los individuos dejan de participar en conciencia en su acto instituyente [...]”; en otras palabras, el “proceso encargado de producir la dimensión colectiva como tal [es un] proceso que supuestamente toma, a partir de ahora [después de la Revolución Francesa], una vía «natural», automática o inconsciente. Y [...] por el contrario] el rechazo del repliegue en esta especie de ignorancia posible del estar-en-sociedad, [...] la voluntad de llevar a los individuos [...] hacia la coincidencia creativa con una plena conciencia colectiva, ha sido uno de los rasgos despóticos más impresionantes de la empresa revolucionaria en su paroxismo” (Gauchet, M., “Benjamin Constant: l’illusion lucide du libéralisme” en Constant, B., *Écrits politiques*, París, Gallimard, 1997, pp. 59 y 63).

Bibliografía

- Antonelli, M., “Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema del nihilismo en la obra de Deleuze” en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, N° 12, 2013, pp. 169-182.
- Asmuth, C., *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.
- Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, trad. L. A. Acosta y M. J. Varela, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- , *El destino del hombre*, trad. J. R. Gallo Reyzábal, Salamanca, Sígueme, 2011.
- , *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. J. L. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- , “Sobre el fundamento de nuestra fe en un Gobierno divino del mundo” y “Apelación al público” en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, trad. J. Rivera de Rosales, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 137-147 y 165-193.
- Gauchet, M. “Benjamin Constant: l’illusion lucide du libéralisme”

- en Constant, B., *Écrits politiques*, París, Gallimard, 1997.
- Goldberg, O., *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, Berlín, David, 1925.
- James, D., *Fichte's Republic. Idealism, History and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Ludueña Romandini, F., *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.
- Marquard, O., "Homo compensator. Acerca de la carrera antropológica de un concepto metafísico" en *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*, trad. M. Tafalla, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Prata Gaspar, F., "Intersubjetividade, consciência comum e a morte do leiteiro" en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 333-348.
- Prósperi, G. O., *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019.

Una ontología política de la precariedad entre Kusch y Deleuze

Julián Ferreyra (CONICET - UBA)

Estamos expuestos y desamparados. Construimos, con laboriosidad y persistencia, objetos y subjetividades, diferencias e identidades, placeres y sociedades. Todas esas construcciones son sin embargo precarias: pueden derribarse a cada instante. El mundo como un castillo de naipes infinito. Dice Rodolfo Kusch en *América profunda*: "Todo lo que hagamos o construyamos, está en realidad, como una piedra en el agua, igualmente rodeada por el elemento agua y próximo siempre al exterminio".¹ Lanza así Kusch, en 1962, desde Argentina, un desafío ontológico-práctico que resuena con lo que propondría Deleuze, desde Europa, unas décadas más tarde, citando lo que Foucault había escrito en 1966, es decir, cuatro años más tarde de la publicación de *América profunda*: "Esa ontología [que] no devela lo que funda a los seres, sino lo que los lleva por un instante a su forma precaria".² Como una piedra en el agua, próximos al exterminio, los seres

¹ Kusch, R., *América profunda* (1962) en *Obras completas. Tomo II*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2007, p. 231.

² F 137. Todas las traducciones del francés al castellano son mías. La cita de Foucault es de *Les mots et les choses*, Paris, PUF, 1966, p. 291. En la nota a pie donde indica la referencia, Deleuze aclara entre paréntesis: "este texto, que aparece a propósito de la biología del siglo XIX, nos parece que tiene una implicancia más grande y que expresa un aspecto constante del pensamiento de Foucault" (F 137). De la misma manera, a mí me parece que esta cita de Foucault por parte de Deleuze tiene una implicancia más grande y que expresa un aspecto constante del pensamiento de Foucault, y de las condiciones de nuestras vidas en el siglo XXI.