

# SABER Y CONCIENCIA MORAL. Fichte o la doble verdad del escepticismo (KNOWLEDGE AND MORAL CONSCIOUSNESS. Fichte or the Double Truth of Skepticism)

DR. MARKUS GABRIEL\*  
UNIVERSIDAD HEIDELBERG  
HEIDELBERG, ALEMANIA  
markusgabriel2001@web.de

**Resumen:** El artículo presenta una reconstrucción sistemática del esquema de *El destino del hombre*, de Fichte, a la luz de algunos desarrollos recientes en la metafísica de la intencionalidad. Me propongo mostrar cómo Fichte descubre una doble “verdad del escepticismo”. En primer lugar, el escepticismo debe entenderse como comprensión de que nuestro conocimiento del mundo como un todo no puede apoyarse en el modelo del conocimiento empírico. En segundo lugar, esta comprensión conduce a reflexionar sobre nuestro punto de vista moral acerca del mundo. Como el mundo como tal no es objeto, sino una presuposición de la investigación, nuestros concepto acerca del mundo como tal revelan más sobre nuestra decisión acerca de cómo conceptualizar la totalidad, que acerca de cualquier hecho que pudiera ser captado mediante un conocimiento meramente teórico. La primacía fichteana del punto de partida ético se opone así a las metafísicas naturalistas de nuestro tiempo, que objetivizan el mundo al definirlo como la totalidad dada de todos los hechos modalmente robustos.

**Palabras clave:** Fichte, escepticismo, *El destino del hombre*, moral.

**Abstract:** The paper offers a systematic reconstruction of the outlines of Fichte's *Vocation of Man* in the light of some recent developments in the metaphysics of intentionality. I intend to show that Fichte discovers a double “truth of skepticism”. Firstly, skepticism ought to be understood as the insight that our knowledge regarding the world as a whole cannot be based on the model of empirical knowledge. Secondly, this insight leads to a reflection upon our moral standpoint towards the world. Since the world as such is not an object, but a presupposition of inquiry, our concepts of the world as such reveal more about our decision as to how to conceptualize totality, than about any fact which might be grasped by purely theoretical knowledge. Thus, Fichte's primacy of the practical stands in opposition to the naturalistic metaphysics of our time, which objectifies the world by defining it as the given totality of all modally robust facts.

**Keywords:** Fichte, skepticism, *The Vocation of Man*, moral.

---

\*La versión original de este artículo, escrita en alemán exclusivamente para Ideas y Valores, fue traducida por el profesor Carlos Ramírez de la Universidad de Heidelberg.

Que el conjunto de la problemática del idealismo alemán se deja reconstruir en buena medida como una reacción a las paradojas y problemas del escepticismo, es algo que aparece en las discusiones recientes con cada vez mayor evidencia<sup>1</sup>. A raíz de esto las propuestas idealistas en áreas como la teoría del conocimiento o la semántica han cobrado una nueva actualidad y experimentado en general una suerte de renacimiento. En especial los trabajos de la Escuela de Pittsburgh acerca de la teoría de la intencionalidad o del contenido conceptual, en especial los de John McDowell o Robert Brandom, se ubican en esa tradición. En este contexto el idealismo de Fichte ha jugado hasta ahora un rol secundario, si bien justamente en su obra se tematizan *in extenso* aquellos aspectos de la teoría de la intencionalidad que ocupan a Brandom y a McDowell. Así afirma Fichte por ejemplo, y como el primero entre los idealistas, una general socialidad de la razón (al menos en lo que respecta al ámbito de lo finito), cuando muestra que el yo absoluto sólo se deja individuar mediante el *reconocimiento* de otro yo, lo cual lleva en consecuencia a la constitución de un marco jurídico<sup>2</sup>.

Pero no sólo el omnipresente tema del reconocimiento y el de la normatividad de lo mental o “yoico”, es aquello que pone a Fichte en un diálogo con el presente. Fichte se encuentra además en su recepción del escepticismo epistemológico y sus consecuencias solipsistas en una notable cercanía con la controversia de Stanley Cavell con el escepticismo. Al igual que Cavell, Fichte observa que hay una “verdad del escepticismo”, la cual consiste principalmente en que el todo, esto es, el mundo, puede ser tan poco un objeto posible del saber como el todo mismo del saber. A partir de esto Fichte deriva una serie de reflexiones que conducen directamente a la filosofía del presente.

A continuación me concentraré en una reconstrucción de la estructura fundamental del escrito popular de Fichte *La determinación del hombre*. Aquí será expuesta en su conexión la argumentación de las tres partes del texto. A nivel metódico se pretende en lo que sigue una interpretación *de re* y no una *de dicto* (cf. Brandom<sup>b</sup>: 94–107). Esto significa que se tratará de hacer explícita su estructura sistemática sin poner en primer plano eventuales intenciones del autor o referencias históricas.

En lo que viene será (1) expuesta la afirmación de Fichte según la cual la variante *cartesiana* del escepticismo –en cuyo centro se encuentran el

---

<sup>1</sup> Véase por ejemplo Franks, Heidemann, Gabriel<sup>b</sup>. El rol del escepticismo en la primera época de la discusión postkantiana acerca del idealismo trascendental ha sido abordado detalladamente por Manfred Frank en su *opus magnum* sobre los comienzos filosóficos del romanticismo temprano. Véase Frank. Sobre la posición general de Fichte frente al escepticismo véase Breazeale<sup>a</sup> y Breazeale<sup>b</sup>.

<sup>2</sup> Véase en particular el párrafo tercero de Fichte<sup>a</sup>. El muy discutido concepto de reconocimiento de Hegel está naturalmente inspirado por Fichte.

problema del mundo externo y el problema del otro yo- es una consecuencia de una metafísica para la cual el mundo es un todo articulado, siempre completamente determinado, cuya relación con nuestro conocimiento acerca de él es contingente<sup>3</sup>. Según esta metafísica, que yo designaré como “naturalismo”, el mundo consiste en la totalidad de todos los hechos en bruto, es decir, en todo aquello que también sería del caso si no hubiese seres capaces de saber para los cuales algo puede ser o no del caso. El mundo es según esto aquello ya siempre acabado que precede ópticamente a nuestra existencia respectiva como seres mentales. Tal imagen del todo ha sido designada por Bernard Williams como “the absolute conception of reality” (Williams: 65 f), la cual él vincula no casualmente con la concepción fisicalista del mundo en Descartes.

Luego (2) será reconstruida la afirmación fichteana de una verdad *metafísica* del escepticismo. Según ésta no puede haber de ninguna manera un mundo en tanto mundo con independencia de conceptos de mundo, pues aquel no es de modo constitutivo un *objeto* del saber, sino una presuposición de nuestra experiencia teórica y por tanto reflexiva de lo que es la experiencia misma. Tal presuposición no puede ser ciertamente un contenido de la experiencia. Con esto Fichte se adhiere -siguiendo los pasos de Kant- a la reducción escéptica del concepto de mundo a una idea regulativa, lo cual tanto en uno como en otro autor es un momento de su antinaturalismo.

Finalmente (3) será mostrado cómo Fichte infiere de la verdad *metafísica* del naturalismo su verdad *moral*. En cuanto el naturalista pretende un conocimiento del todo pero sin embargo no puede cumplir de ningún modo esa pretensión, es legítimo preguntar cuál es el *interés* que se oculta bajo la metafísica del naturalismo. Fichte intenta mostrar que el intento de conocer el todo y convertirlo en un objeto, delata la intención de poner un saber en el lugar de la creencia y de la conciencia. Un saber que nos descarga de exigencias morales en tanto estas únicamente se nos plantean cuando nos comprendemos como seres inteligibles que disponen del mundo en tanto tienen que decidir de

---

<sup>3</sup> Por “escepticismo cartesiano” no entiendo una forma del escepticismo representada por Descartes. Como es de sobra conocido Descartes se sirve del escepticismo solamente con fines heurísticos o, dicho más en particular, con el fin de justificar un primado epistémico de la *substantia cogitans* sobre la *substantia extensa* y de ese modo justificar finalmente un dualismo ontológico. Para ello él se sirve de una serie de reflexiones escépticas que conducen a un retraimiento de la subjetividad sobre sí misma. El solipsismo metódico de Descartes corre el riesgo de volcarse en un solipsismo metafísico en el sentido del temprano Berkeley si no es apoyado por una estrategia antiescéptica. James Conant hace una notable diferenciación entre el escepticismo cartesiano y el kantiano, en la cual este último coincide, de una manera que no puede designarse como casual, con el radicalizado escepticismo cartesiano de Fichte. Véase Conant.

antemano qué es el mundo en tanto mundo –en tanto no hay ninguna realidad objetiva del concepto de mundo y por consiguiente ninguna investigación empírica acerca del mundo como mundo. La teoría metafísica de la totalidad hace manifiesta por tanto nuestra dependencia de una creencia en el sentido de una *docta ignorantia*. La pregunta no es entonces, qué podemos saber, sino qué debemos creer para que las pretensiones contradictorias de nuestro saber y de nuestra conciencia puedan ponerse en armonía.

## Duda - Naturalismo y escepticismo

“La determinación del hombre” de Fichte comienza con la duda. Con esto se anuncia desde ya la presencia del escepticismo. El escepticismo cartesiano juega en efecto un rol central en las reflexiones de Fichte, pero, paradójicamente, la radicalización del mismo y la controversia con él sólo se encuentran en la segunda parte del escrito, la cual trata del *saber* y no justamente de la duda. El capítulo sobre la duda no desarrolla en cambio ninguna duda substancial o meramente metódica, sino esboza más bien una teoría de la totalidad, la cual se puede considerar como una de las exposiciones más transparentes y acertadas de la hoy reinante metafísica del naturalismo.

Por “naturalismo” se entenderá a continuación una teoría de la totalidad para la cual la mejor descripción del mundo y por tanto de la totalidad no precisa de un vocabulario teórico que implique suposiciones que trasciendan el ámbito de la naturaleza, esto es, del todo articulado de todo aquello que precede ónticamente a nuestro saber (como *sabible*)<sup>4</sup>. El naturalismo opera con un concepto de naturaleza que implica la siguiente suposición: que el mundo -y por tanto la totalidad- consiste exclusivamente en hechos modalmente primarios. Este concepto no es compartido por todas las teorías que se dejan catalogar bajo esta rúbrica y, en esa medida, representa frente a la tradición un estrechamiento del mismo. A continuación no se hablará por tanto de un naturalismo de segunda naturaleza como el de Mc Dowell, ni del de la filosofía de la naturaleza de Schelling, ni tampoco del materialismo histórico. El naturalismo del cual se hablará en lo

---

<sup>4</sup> Todas las formas del naturalismo tienen según esto siempre en común el hecho de ser la negación de una versión del supranaturalismo. Véase Leiter. En cuanto hay diferentes versiones del supranaturalismo en diferentes campos de la filosofía, también hay por tanto diferentes formas del naturalismo. El naturalismo que es discutido a continuación es una teoría metafísica de la totalidad cuyas propiedades yo ilustraré desde distintos ángulos. En lo que sigue no pretenderé llevar a cabo ninguna caracterización exhaustiva del naturalismo sino más bien analizar una estructura teórica general que subyace a los diversos programas naturalistas.

que sigue va de la mano con un realismo metafísico al cual ningún naturalista en el sentido genérico antes señalado estaría hoy por hoy dispuesto a renunciar. Por ende no intentaré en lo que viene criticar desde la perspectiva de Fichte determinados programas naturalistas como los de Quine, Davidson o Sellars –los cuales vistos en detalle muestran distintos acentos– sino procuraré más bien hacer tambalear uno de los puntos de apoyo comunes a estas y otras posiciones.

Como consecuencia de la marcha triunfal del conocimiento de la naturaleza en la modernidad, en la reflexión contemporánea sobre el rol de la ciencia natural ha sido introducido, en relación a nuestra apertura de mundo, un estrecho concepto de naturaleza, el cual la entiende tendencialmente como un todo completamente determinado que precede a nuestros conceptos de ese todo. La “naturaleza” llega a ser de este modo el conjunto de aquello que es de cualquier modo del caso, esto es, lo que es tal como es con independencia de que nos refiramos a ello con la intención de saber cómo es. La naturaleza del naturalismo es según esto el conjunto de todo aquello que de todos modos está ahí, “the object of any representation which is knowledge” (Williams: 65). El naturalismo sólo puede ser comprendido como el proyecto de garantizar la unidad del todo reduciéndolo a la naturaleza en el sentido indicado. De este modo es fundamentado un monismo que considera una de las dos substancias cartesianas –la extensa– como fundamento de la manifestación de la segunda substancia, cuyo ser se convierte entonces en algo dependiente metafísicamente de la substancia extensa, esto es, en un accidente, para decirlo con una categoría clásica.

Por naturalismo se entenderá por tanto en lo que viene una teoría metafísica de la totalidad, la cual supone que el mundo como mundo es aquello que precede a nuestro conocimiento del mundo, de tal modo que este último sólo puede *aprehender* o *descubrir* ulteriormente lo que de todos modos es del caso. El naturalismo implica por tanto un realismo metafísico. Bajo las condiciones del concepto naturalista de mundo el conocimiento del mundo no puede ser por tanto visto como un elemento constitutivo del mundo mismo, en cuanto éste es determinado *a priori* como el ámbito de lo que precede a su ser conocido, a su *percipi* o *cognosci*.

Desde esta perspectiva no resulta nada sorprendente que el naturalismo vaya de la mano con la negación del idealismo, el cual designa justamente su negación. El idealismo afirma ciertamente que no hay nada independiente de la relación con el saber o con un posible saber. *Esse est cognosci vel cognosci posse*. Todo ser sólo es pensable en relación con un saber que determina lo que él es si él es del caso. En la medida en que naturalismo e idealismo o, en la terminología de Fichte, *dogmatismo* y *criticismo*, se ponen frente a frente sin mediación, se corre el

riesgo de caer en un conflicto insoluble que bien podría valer como una paradoja de la razón pura. Para evitar el potencialmente desastroso empate negativo de naturalismo e idealismo, Fichte se esmera por probar que el naturalismo adolece de una inconsistencia lógica<sup>5</sup>.

En este marco Fichte muestra que la metafísica del naturalismo implica una metafísica de la intencionalidad con consecuencias escépticas: el representacionalismo mental. Antes de pasar a liberar la energía escéptica del naturalismo y de revalorarla especulativamente al final del capítulo sobre el saber en “La determinación del hombre”, él reconstruye sin embargo la metafísica del naturalismo. Su supuesto central se deja expresar en la siguiente fórmula: el mundo (la totalidad) es un *espacio lógico objetivo completamente determinado*. Un espacio lógico objetivo completamente determinado es un todo articulado, el cual precede de modo óntico-ontológico nuestra comprensión de los elementos de ese todo. Conforme a esto el mundo es de una parte (*ónticamente*) un hecho en el cual nosotros estamos insertados como seres cognoscentes. Por otro lado él es a la vez una suposición *ontológica* necesaria para garantizar que nuestros conceptos tengan un sustento en el mundo objetivo. El hecho del mundo es concebido así como el hecho de un todo articulado cognoscible. Pues el mundo es fijado aquí como aquella totalidad que pone a todo con todo en una conexión tal que a través de ella todo es positiva o negativamente determinado. El espacio lógico objetivo completamente determinado es completamente cognoscible aunque no completamente conocido. Esto se debe a que él hace patente una tal estructura de la totalidad en la cual todos los momentos del todo están determinados en cuanto ellos se encuentran en relaciones de inclusión y exclusión con otros momentos del mismo reproducibles predicativamente.

El naturalismo va acompañado por tanto de una teoría del espacio lógico objetivo al cual nosotros -en el mejor de los casos, o sea, en un juicio verdadero- representamos discursivamente. Este espacio lógico de la completa determinación no es modificado constitutivamente por el advenimiento del hombre en él. Pues él no es nada distinto a la ya siempre acabada y completamente determinada *omnitudo realitatis*: todo lo que es en general un algo cualquiera, tiene propiedades que

---

<sup>5</sup> Para ser exactos el naturalismo contemporáneo sólo es una especie del género “Dogmatismo” en el sentido de Fichte. Fichte le atribuye el dogmatismo históricamente a Spinoza, el cual era ciertamente un monista, pero no un naturalista en el sentido indicado, en cuanto las dos substancias cartesianas son para él atributos de una única substancia que se revela a la vez como extensa y pensante sin que ninguno de los dos atributos tenga una primacía metafísica. Si el naturalismo contemporáneo es en efecto una especie del género dogmatismo tiene que poder ajustarse *mutatis mutandi* el argumento primario de Fichte contra el dogmatismo a la metafísica del naturalismo. Justamente esto es lo que se intentará a continuación.

permiten diferenciarlo ostensivamente de todo aquello que él no es. Esas propiedades le corresponden con independencia de que nosotros las hagamos explícitas predicativamente en una práctica discursiva. El espacio lógico de una distribución de propiedades completamente determinada, ese espacio que precede siempre a nuestra espontaneidad conceptual en la formulación de un juicio, es en el mejor de los casos hecho explícito en el juicio pero no es modificado por éste, pues tal espacio está ya siempre completamente determinado y en ese sentido está absolutamente dado.

Todo objeto tiene su número determinado de propiedades, ninguna más, ni ninguna menos. A cada pregunta acerca de si él es esto o aquello es posible para aquel que no lo conoce de ningún modo responder con un sí decisivo o con un no decisivo, el cual pone fin a toda vacilación entre el ser y el no ser. Todo lo que es ahí, es algo o este algo *no es*. (GA I/6, 193)

Esta suposición parece necesaria cuando se quiere explicar cómo el saber en general puede ser el saber de algo que no es producido *ex nihilo* a través del saber sino que es aprehendido tal como es. Saber que algo es del caso es un *estado intencional factitivo*: a partir de esto, de que alguien sabe que *p*, se sigue *p*. No se puede saber lo que no es del caso. No toda referencia a algo puede ser sin embargo siempre exitosa, pues entonces nosotros seríamos como seres intencionales siempre omniscientes. El saber no puede ser por tanto identificado con el tener-por-verdadero, aun cuando éste sea un componente indispensable del saber. A partir de este estado de cosas se deja concluir que hay un algo que hace verdadero el saber. Este algo no puede ser producido por el saber, pues en ese caso se perdería el contraste de objetividad entre el saber y el tener-por-verdadero. Por eso el saber es un estado intencional *factitivo*, a partir del cual puede ser concluido que alguna cosa es del caso<sup>6</sup>.

Ahora bien, para los seres cognoscentes hay condiciones normativas de acceso al mundo objetivo. A estas está dedicada la teoría de Brandom. Estas son concebidas *a limine* en el sentido de la metafísica del naturalismo, esto es, de tal forma que el mundo objetivo, existente por sí mismo, no es distorsionado ni modificado por nuestras condiciones de acceso a él, sino sólo es hecho aprehensible a través de ellas.

<sup>6</sup> Lo que yo designo como contraste de objetividad es nombrado correctamente por Friedrich Koch una "trivialidad realista". "Es una "trivialidad" realista que nuestro tener-por-verdadero no garantiza ninguna verdad. En cuanto nuestras pretensiones de verdad son pretensiones de validez objetiva, ellas incluyen la independencia de aquel-ente-que-es-del-caso respecto de nuestra actividad judicativa y por tanto también incluyen la falibilidad de nuestros juicios [...]" (Koch: 18).

Brandom, quien ha desarrollado el naturalismo esbozado aquí de un modo más bien tosco en extensos trabajos de semántica, cuenta con que el idealismo objetivo de Hegel analiza solamente nuestras condiciones de acceso a un mundo objetivo ya completamente determinado, pero no su constitución metafísica mediante “pensamientos objetivos” (Hegel. *Enz.* §24). Por “idealismo objetivo” Brandom entiende ciertamente una teoría de la dependencia de sentido (*sense dependence*) de concepto y objeto, pero no una teoría de la dependencia de significado o referencia (*reference dependence*) de mente y totalidad (cf. Brandom<sup>b</sup>: 194 - 199). En otras palabras: la mente no modifica el todo sino posibilita a través de la confrontación con el mundo el conocimiento de aquello que de todos modos es del caso. Fichte clasificaría inequívocamente una teoría de tal tipo como “dogmatismo”, pues ella supone *a priori* una tensión entre la autoconciencia semántica del filósofo y el *ready-made world* supuestamente completamente acabado; una tensión que sólo puede ser superada cuando se aseguran las condiciones de acceso a tal *ready made world*<sup>7</sup>.

Bajo las condiciones del naturalismo el mundo no puede ser modificado por su relación con nuestro saber sobre él. El naturalismo externaliza el contraste de objetividad entre el saber y el tener-por-verdadero en tanto supone la existencia de un mundo objetivo fuera de su relación con el saber y hace pasar la existencia del mundo objetivo por una suposición aparentemente necesaria para el saber. El naturalismo se compromete según esto a separar ser y pensar de tal manera que el pensar no le añade nada al ser. Esto significa que la relación de lo que puede ser sabido con lo sabido le resulta a lo primero del todo externa y por eso contingente, pues para todo lo que puede ser sabido parece posible que eso jamás lo sea o que jamás lo hubiese sido<sup>8</sup>. De este modo no resulta de ningún modo evidente el que el mundo depende ciertamente de seres con un concepto de mundo; algo que Brandom considera como mínimo una mala comprensión del idealismo, por no decir que un concepto “delirante” del mismo<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Acerca de la crítica al mito del *ready made world* véase Putnam.

<sup>8</sup> Naturalmente esta suposición no vale sin reservas para el saber acerca de estados mentales o subjetivos, tal como lo muestra -desde Descartes hasta nuestros días- la discusión acerca de la marca distintiva del *cogito* a nivel epistémico. El espacio de la conciencia al cual Descartes demarca en términos epistémicos debe tener más bien la propiedad de que en él no se pueden separar *esse* y *percipi*, de tal modo que el contraste de objetividad no vale para lo subjetivo (gracias a lo cual le ha sido atribuida una y otra vez la propiedad de la infalibilidad).

<sup>9</sup> Véase: “[T]he objective idealist subjective-objective sense dependence claim does *not* entail that there would be no objects, facts, laws, or (to sum these all up in Hegel’s master concept) objective incompatibilities (and hence a determinate objective world) unless and until there were singular term uses, assertions, practices of drawing conclusions from counterfactual situations, or activities of attempting



Pero el presupuesto fundamental del naturalismo, a saber, que todos los objetos están siempre completamente determinados y que a través de ello se hallan en la conexión de un todo del mundo sin el cual nada podría estar en relaciones de inclusión y exclusión comprensibles predicativamente, conduce a que el naturalismo tenga de modo constitutivo un punto ciego. Este punto ciego es su propio status teórico. La teoría naturalista y el teórico suscrito a ella no pertenecen en realidad al todo del mundo, el cual *ex hypothesi* los ha precedido desde siempre. La teoría metafísica de la totalidad propia del naturalismo se torna así incompatible con una de sus aseveraciones centrales: la aseveración según la cual *todo* lo que es un algo cualquiera sólo es un algo en tanto se diferencie *ya siempre* de todo lo demás. Esta afirmación no vale sin embargo para la propia teoría naturalista, la cual no puede existir desde siempre y con la independencia de seres cognoscentes. Las teorías metafísicas de la totalidad no son nada dado, incluso cuando ellas afirman *sensu proprio* que no hay nada que no esté dado (cf. Gabriel<sup>a</sup>).

La posibilidad de una teoría de la totalidad es acogida de modo acríptico por el naturalismo, lo cual se expresa en su presuposición de un espacio lógico objetivo completamente determinado. La conciencia que formula la teoría naturalista se considera a sí misma como un “extraño en la naturaleza” (GA I/6, 203). Ella se aísla del mundo en cuanto éste vale para ella como el ámbito que desde siempre la ha precedido. Esto conduce sin embargo a las aporías de la filosofía moderna de la conciencia, las cuales no casualmente, y ya desde Descartes, emergen emparentadas con el naturalismo de la *res extensa*. El extrañamiento moderno del pensar respecto al ser se revela de este modo como una *consecuencia* del naturalismo, en cuanto éste concibe el mundo como un espacio lógico objetivo que en el mejor de los casos puede ser hecho explícito predicativamente. El trabajo de la explicación predicativa del espacio lógico supone que *todo* es lo que él mismo es en tanto se diferencia de todo lo demás. *Omnis determinatio est negatio*<sup>10</sup>. El naturalismo adopta por consiguiente un punto de vista *a priori* a partir del cual él determina el mundo como aquello que sirve de base a la explicación predicativa como su substrato óntico.

El naturalismo afirma por tanto que el espacio lógico completamente determinado, esto es, la “naturaleza”, siempre precede a nuestra espontaneidad conceptual. No obstante, nosotros debemos tener un

---

to resolve incompatible commitments. Such a claim *would* be crazy (or, at least, both obviously and demonstrably false). But no claim of that sort is a consequence of objective idealism as here adumbrated.” (Brandom<sup>b</sup>: 199).

<sup>10</sup> Brandom se refiere repetidamente en su interpretación de Hegel a este principio que, como es de sobra conocido, proviene de Spinoza. Compárese Brandom<sup>b</sup>: 223; Brandom<sup>c</sup>: 140.

acceso cognitivo a él. Bajo las condiciones naturalistas este acceso sólo puede ser empírico, entendiendo aquí por empírica la explicación predicativa de las propiedades a través de las cuales todo se diferencia de todo desde siempre. Si el mundo ya acabado siempre nos ha precedido, nuestra intervención en él sólo puede *descubrir* en todo momento en él lo que de todas formas sería del caso. En la estructura del ser mismo, pensada como determinidad lógica, la existencia de seres pensantes no genera ningún cambio.

El naturalismo reivindica así una “panorámica del universo” (GA I/6, 213f.) que no puede ser por su parte justificada empíricamente si bien ella determina *a priori* como empírico todo conocimiento substancial del mundo. Para una teoría metafísica de la totalidad, para la cual todo saber acerca de algo es un saber acerca de algo determinado que es aprehendido pero no producido por este mismo saber, resulta ciertamente desaconsejable fundamentar sus propias pretensiones de conocimiento de modo inductivo y por tanto empírico. Pues ninguna teoría de la totalidad puede contar con que un conocimiento progresivo de lo que de todas formas es, sacuda sus supuestos primarios, sobre todo aquel según el cual esto último, lo que de todas formas es, es independiente de su contingente relación con nuestro saber. Una suposición de la cual puede ser excluida *a priori* la posibilidad de su falsación, no es ciertamente una hipótesis empírica. Todo lo dicho hasta ahora hace uso *a priori* de la validez ilimitada del “principio de razón suficiente” (GA I/6, 228), con el fin de fundamentar que el mundo, con independencia de la existencia de seres cognoscentes, tiene la estructura de un espacio lógico objetivo, es decir, de la completa determinidad. El principio de razón suficiente no dice nada diferente a que todo es lo que es en cuanto hay un fundamento suficiente, una *ratio sufficiens*, de su ser-de-tal-o-tal-forma y de su quodidad, pero esto lleva a concluir que todo está completamente determinado y por tanto a la suposición de un espacio lógico total, racionalmente clausurado.

Fichte ve con claridad la conexión interna de naturalismo y representacionismo. Pues no es casual que el naturalismo aparezca en combinación con las aporías del representacionismo mental y por tanto en compañía del escepticismo cartesiano (*cf.* Macarthur). Por “representacionismo mental” se entiende aquí primordialmente la tesis según la cual el mundo sólo es accesible a seres cognoscentes a modo de un mundo representado. Si hay un mundo representable con independencia de si él es accesible para nosotros como mundo representado, es algo que no se puede decidir en el marco del representacionismo mental. Éste es motivado por el problema de cómo garantizar un “acceso mental al mundo”, entendiendo por mundo el conjunto de todo aquello que precede nuestra actividad conceptual (*cf.* Willaschek). Este acceso es en todo momento problemático para el naturalismo

porque nuestro conocimiento del *mundo*, conforme al concepto de mundo del naturalismo, sólo puede comprender lo que desde siempre ha antecedido a nuestro *conocimiento* del mundo, esto es, a la naturaleza. El naturalismo depende en esa medida de una estrategia antiescéptica, la cual especifica a priori las condiciones necesarias y suficientes de un acceso exitoso al mundo, de un *representational success* (cf. Brandom<sup>a</sup>: 72).

Una de las clásicas estrategias antiescéticas es aquella que Wilfrid Sellars ha designado como “realismo hipotético-deductivo”. Según éste, la existencia de un mundo en sí representable puede ser garantizada a modo de una inferencia de la mejor explicación (*inference to the best explanation*) (cf. Sellars: 85). Al fin y al cabo ¿cuál explicación de la receptividad de nuestras representaciones podría ser más evidente que aquella según la cual nosotros aprehendemos en el caso de una representación exitosa aquello que es del caso, en cuanto esto mismo es la causa de nuestra representación y en consecuencia un origen causal de la misma capaz de garantizar su verdad? Debido a que el naturalismo cuenta con que nuestro acceso al mundo sólo puede subsistir en un contacto con aquello que lo precede constitutivamente, parece pues lógico combinar el naturalismo con el representacionismo mental. Esto autoriza la inferencia acerca de la mejor explicación de las representaciones, en la cual se concluye, conforme al principio de razón suficiente, que la determinidad de las representaciones es una copia de la determinidad de los contenidos del mundo, o sea, de los objetos que son representados exactamente en nuestras representaciones cuando éstas se representan conforme a la verdad.

Yo soy afectado, esto lo sé sin reservas; esta afección mía debe tener un fundamento; este fundamento no radica en mí sino fuera de mí. Esto lo concluyo rápidamente sin ser consciente de ello y pongo entonces un fundamento: el objeto. ( GA I/6, 226)

La aceptación irrestricta del principio de razón suficiente, la cual es esencial en la metafísica del naturalismo, se repite en el contexto del representacionismo: si todo está determinado al diferenciarse de todo aquello que eso no es, hay entonces para cada predicación un fundamento identificable en el “juego de dar y exigir razones”. Esto significa que para cada representación hay también un fundamento o razón que necesariamente debe ser objetivo, pues de lo contrario no estaríamos autorizados para concluir, a partir de la ocurrencia de una representación en la mente, la existencia de algo representable que le sirve de causa. El naturalismo nos hace considerar todo pensar como una asimilación y transformación empírica de información sostenida en marcha por la interacción entre conocimiento y objeto. Si, como lo afirma el naturalismo, todo conocimiento del mundo es mediado *ex hypothesi* a través de representaciones producidas causalmente por estados del

mundo, no puede entonces asegurarse que nuestra inferencia de la mejor explicación sea esencialmente inmune al error. La mejor explicación para nosotros no es necesariamente la mejor explicación en sí misma. Si se controvierte esta diferencia epistémica entre la mejor explicación para nosotros y la mejor explicación en sí, se da chance de inmediato para explicar el progreso explicativo, lo cual sería una consecuencia absurda. La falibilidad constitutiva de la inducción se trasladaría *nolens volens* a la metafísica del naturalismo. Para éste resulta desaconsejable determinar su status teórico como algo empírico, pues entonces, sometido a la posibilidad de ser revisado, tendría que tomar su propia teoría de la totalidad con reserva. El naturalismo debe sin embargo rechazar esta reserva pues él plantea una teoría acerca de cómo nos referimos a un algo cualquiera determinado -que ya es desde siempre tal como él es- con independencia *del hecho de que* nos refiramos a él. La certeza, extraída aparentemente del mundo mismo, de que el mundo es un espacio lógico objetivo, se revela en realidad como la certeza propia del sujeto cognoscente de que el a priori de la mundanidad al cual él recurre, a saber, que el mundo es un mundo objetivo, es algo previo a su propia certeza.

A partir de esto Fichte concluye que el naturalismo da cuenta del solipsismo moderno del sujeto representativo, el cual sabe con plena certeza de aquello que él se representa y únicamente a partir del hecho de la representación puede concluir que representa algo cuyo *esse* es diferenciable conceptualmente de su *percipi*.

Tú no tienes ninguna *conciencia de las cosas*, sino solamente una *conciencia* (producida por medio del principio de razón suficiente justamente mediante la salida desde tu conciencia real) *de la conciencia de las cosas* (que deber ser y que es en sí misma necesaria, aún cuando ya no te corresponda). (GA I/6, 228)

Según esto el naturalista sabe ciertamente lo que sería una conciencia de las cosas, pero no tiene *ipso facto* una conciencia de éstas, sino justamente una conciencia de la conciencia de las cosas, cuya condición de posibilidad es la existencia de un mundo representable. Para asegurar su existencia sin caer en un círculo no basta que el sujeto representativo se cerciore del hecho de la representación y a partir de ahí concluya la existencia de un mundo representable pues, según el supuesto central del naturalismo, ese mundo debe haberlo precedido desde siempre.

A la metafísica del naturalismo Fichte le achaca su alianza con una metafísica representacionista de la intencionalidad. Ésta resulta del supuesto según el cual todos los estados del mundo están ya siempre completamente determinados y no son modificados ontológicamente por su relación contingente con estados epistémicos como saber, creer

u opinar. El naturalismo implica de acuerdo a esto que él mismo no puede ser probado inductivamente, lo cual -en cuanto él sostiene que todo conocimiento del mundo sólo aprehende en el mejor de los casos lo que de todos modos es- es sin embargo la única posibilidad de legitimar sus propios supuestos conforme a sus premisas. La metafísica del naturalismo se halla así en una tensión dialéctica con su propia teoría de la intencionalidad. De ahí se deriva el impulso de Fichte de extremar el escepticismo hasta el punto de ganarle finalmente una inesperada faceta moral.

### Saber - la verdad metafísica del escepticismo

Para Stanley Cavell la "verdad del escepticismo" (*the truth of skepticism*) radica en que el mundo como un todo no es un objeto posible de un saber. De este modo nuestra orientación respecto a él no puede ser la del saber proposicional<sup>11</sup>. El mundo como mundo no es incluso un objeto, esto es, un contenido determinado del saber finito. Pues todo saber es un saber de algo que se deje diferenciar de modo indicable de algo distinto en cuanto se halla respecto a todo lo restante en relaciones de inclusión y exclusión reproducibles predicativamente. Ciertamente estamos conminados a anticipar un todo como horizonte de unidad al interior del cual todo se diferencia de todo e *ipso facto* se encuentra determinado conceptualmente, pero nosotros no podemos apropiarnos de este todo en nuestro saber. El todo, como insustituible principio regulativo de nuestro conocimiento del mundo, es constitutivamente incognoscible. La condición impostergradable de la posibilidad del saber, nos confronta en cada momento con un irremediable no saber acerca del todo. Esta antigua visión de la *docta ignorantia* motiva a Fichte a un análisis de la representación<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Cavell (1.999), 45, 48. En otro lugar (241) Cavell habla con agudeza de la "moral del escepticismo", "namely, that the human creature's basis in the world as a whole, its relation to the world as such, is not that of knowing, anyway not what we think of as knowing".

<sup>12</sup> En el segundo libro de la Docta Ignorantia, Nicolas de Cusa infiere a partir de la pregunta por la infinitud del mundo -la cual él niega- su incognoscibilidad. Véase por ejemplo II, 156, 19-29, donde esto significa expresamente "*non intelligitur mundus*". Para él el mundo no puede ser finito en el sentido de que se diferencie de algo determinado que lo limita corporalmente, en cuanto todos los cuerpos, incluyendo el limitante, son en el mundo; el mundo no podría por tanto limitar con él. Según Nicolas de Cusa el mundo sólo puede ser limitado en cuanto se diferencia de Dios, esto es, del máximo absoluto. Cómo él lleva a cabo esta argumentación, es algo que no puede ser desarrollado aquí.

Como bien se sabe la “Doctrina de la ciencia” tiene como programa la aclaración del concepto de representación. Ella no es otra cosa que la “explicación de la representación” (GA I/2, 310). Esta última debe ser explicada porque ella tiene según Fichte una estructura propensa a la paradoja. Conforme al principio de la conciencia de Reinhold la representación es aquello “en la conciencia que es diferenciado por el sujeto del objeto y del sujeto y referido a ambos” (Reinhold: 114). Esto significa que el que representa (el sujeto) debe poder contar con un contraste de objetividad entre el *esse* del objeto y su *percipi* -en el caso de que de otra parte pueda haber en general un objeto para el sujeto representante. El objeto debe poder ser referido a su ser conocido, de tal manera que él por esto mismo sea a la vez absuelto de esa relación. En otras palabras: el objeto es puesto a través de la intencionalidad, esto es, de una intención de saber, como no puesto. El saber es puesto en relación con un saber, como si él no hubiese estado referido desde siempre al saber; o, en las palabras de Quine:

Everything to which we concede existence is a posit [esto es, puesto! M.G] from the standpoint of a description of the theory-building process, and simultaneously real from the standpoint of the theory that is being built. (Quine: 22)

Esta relación que se revoca a sí misma es evidentemente propensa a la paradoja. Fichte la ha estudiado paso a paso en la parte teórica de la “Doctrina de la Ciencia” de 1794. Si para los seres finitos intencionales, es decir, para seres cognoscentes, el mundo en todo instante no es nada distinto que el mundo representado, no puede haber entonces un acceso mental al mundo que paradójicamente no clausure la posibilidad de comparar un mundo representable en sí con nuestras representaciones. Ahora bien, precisamente el naturalismo es el que nos ha encerrado siempre, y no de modo casual, en el teatro de los datos sensoriales. En éste incluso nuestros iguales son reducidos a “sensory hits” a los cuales nosotros -en la constante incertidumbre de la “traducción radical”- tenemos que interpretar siempre, bajo la provisoriedad propia de la inducción, como si también pudieran generar una imagen del mundo sostenible. Los grandes teóricos del naturalismo y de la traducción radical, Quine y Davidson, coinciden plenamente en este punto, aunque ellos aseveren *ad nauseam* haber dejado tras de sí “el mito de lo subjetivo”<sup>13</sup>. A pesar de haberse despedido del verificacionismo tanto en Quine como en Davidson se encuentra un “empirismo residual”, en cuanto ambos suponen que las representaciones dotadas de contenido sólo pueden llegar a tener lugar por mediación causal.

---

<sup>13</sup> Véase el ensayo de Davidson del mismo nombre en Davidson (2002), 39-52.

La relación del mundo respecto a nuestras convicciones sólo puede ser, desde el lado del mundo, de tipo causal. La pretendida superación de los “dogmas del empirismo” sólo es así en realidad un falso combate en la medida en que, desde el modelo naturalista, el mundo es determinado como lo siempre ya completamente determinado que subyace en todo caso a relaciones contingentes con su ser sabido. Pues justamente esta suposición da cuenta del mito de lo subjetivo, según el cual los seres capaces de representar saben infaliblemente de aquello que se representan, sabiendo a la vez inevitablemente que ellos no se representan nada por fuera del acto de representar. El mito de lo subjetivo es una implicación de la concepción absoluta del mundo en tanto ésta sólo puede concedernos en el mejor de los casos un acceso representacional al siempre ya. Esto significa empero que nosotros necesariamente hemos de venir al mundo como una *tabula rasa*, de tal forma que, al modo de la antigua sentencia, “nada sea en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos”.

Evidentemente Fichte ve que naturalismo y representacionismo forman una pareja poco armónica pero inseparable, de tal modo que su matrimonio priva al naturalismo de su propio fundamento. Si nosotros sólo podemos concluir la existencia de un mundo representable según el modelo de una inferencia de la mejor explicación o sólo podemos concluir la racionalidad del otro ser pensante por medio de una inestable traducción radical, no es para nada comprensible cómo el naturalismo puede tomarse a sí mismo por una obviedad que considera toda otra opción como “delirante”.

Fichte le reprocha al naturalismo que su pretensión *volens volens* de una teoría de la totalidad supone una metafísica no reflexionada. Esto lleva al interior de un problema que, según la comprensión originaria de Fichte, no puede ser solucionado teóricamente, a saber, el problema de la representación. El escepticismo se presenta involuntariamente tan pronto nosotros nos comprendemos a nosotros mismos exclusivamente como seres finitos intencionales, es decir, como sujetos capaces de representar cuyas capacidades cognitivas se agotan en la aprehensión adecuada de los estados del universo material. Es más, la función de los sujetos parece agotarse aquí en reflejar esos estados sin provocar ninguna alteración en ellos a causa de su propia existencia. Naturalismo y escepticismo son dos lados de una misma medalla<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Ya Fichte le objeta a la metáfora de la conciencia como “espejo de la naturaleza” -una metáfora deconstruida por Rorty- que ella nos encierra en una subjetividad insoportablemente vacía: “Estar ahí frío y muerto, observando inmóvil el cambio de los acontecimientos, un inerte espejo de las figuras que pasan huyendo -esta existencia me resulta insoportable, yo la desdengo y la impreco” ( GA I/6, 212). Véase también GA I, 237: “Lo subjetivo aparece como el espejo pasivo e inmóvil de lo objetivo”.

En “La determinación del hombre” Fichte no se queda en la mera afirmación de que el naturalismo implica el representacionismo y que éste a su vez implica un escepticismo cartesiano. Él radicaliza más bien el escepticismo justamente en el punto donde se trata del saber. Pues el intento de fijar definitivamente qué es el saber en el sentido de una referencia exitosa a algo determinado conceptualmente, no puede sino fracasar y privar finalmente a la intencionalidad de cualquier base.

Lo que surge a través del saber y a partir del saber sólo es un saber. Todo saber es mera reproducción y en él es exigido siempre algo que corresponda a la imagen. Esta exigencia no puede ser satisfecha a través del saber. Y un sistema del saber es un sistema de meras imágenes, sin realidad, significado o fin. (GA I/6, 252)

Cuando el saber se remite a sí mismo descubre que el representacionismo es inconsistente, porque éste exige una coincidencia de ser y pensar para la cual no puede haber razones que trasciendan el pensar. Recurriendo al escepticismo, Fichte degrada el presupuesto de un bruto correlato extramental de nuestras representaciones al status de una mera suposición. Esta operación es motivada por la observación aparentemente simple de que los seres capaces de representar no pueden representar nada que ellos no puedan *representar*; de este modo todos los candidatos a percepciones verídicas dependen de que las condiciones de ejecución de las representaciones estén garantizadas y que nosotros no estemos soñando o alucinando o seamos cerebros en un barril, etc., *ad infinitum*. Pero las condiciones de ejecución de las representaciones no se dejan sin embargo controlar reflexivamente *in ipso actu*, porque también este acto de reflexión, esto es, la representación de representaciones, depende de las condiciones de ejecución – un círculo del cual por principio no se puede salir<sup>15</sup>. De ahí deduce Fichte que la motivación de un escepticismo del mundo externo implica la motivación de un escepticismo del mundo interno, así que ni se pueden tener buenos argumentos en favor de que nosotros *hic et nunc* no estamos soñando o alucinando ni tampoco de la suposición de que nosotros no sólo soñando soñamos que soñamos. Es más, incluso la representación de un soñador podría ser meramente soñada, así que

---

<sup>15</sup> Wittgenstein ha expresado de modo paradigmático el círculo del solipsismo del sujeto representativo mediante la siguiente metáfora: “Como si alguien comprara varios ejemplares del periódico matutino del día de hoy para cerciorarse que escribe la verdad. Del mismo modo que consultar una tabla en la representación no es consultar una tabla, tampoco la representación del resultado de un experimento representado es el resultado del experimento” (PU §265).



el sujeto corre el riesgo de perderse a sí mismo en la imagen de sí mismo en el acto mismo de su radical autoconocimiento. “Toda la realidad se transforma en un sueño maravilloso sin una vida que sea soñada y un espíritu que suena ahí; en un sueño que se mantiene unido en un sueño consigo mismo” (GA I, 6, 251).

El argumento de Fichte a favor del escepticismo radicalizado se deja reconstruir como sigue. Fichte comienza con el prominente argumento de la ilusión, según el cual no podemos garantizarle *a priori* a ninguna representación con intención representacional que la intencional representacional sea exitosa. De lo contrario excluiríamos *a priori* la existencia de ilusiones y alucinaciones de cualquier tipo, lo cual sería en cualquier caso un mal argumento. Esto motiva el proyecto teórico del representacionismo mental en el sentido mínimo de que se vuelve oportuna la pregunta por la diferencia indicable entre representaciones falsas y verdaderas. De esto resulta que las representaciones verdaderas jamás se dejan distinguir de las falsas porque comparamos una representación con una cosa en sí que la pudo haber producido de modo fiable. Pues cada intento de aproximarse a una cosa en sí sería puesta bajo condiciones de éxito que no necesariamente pueden ser cumplidas. Por consiguiente no es posible sostener la suposición naturalista según la cual los seres cognoscentes están insertados de manera contingente en un mundo que sin ellos es desde siempre tal como es. Esta suposición implica por cierto una teoría de la totalidad equivalente a un “objetivismo intransparente” (Hogrebe) al cual Fichte desmiente con sus consideraciones escépticas. El representacionismo mental destruye por consiguiente la certeza de sí del sujeto capaz de representar, el cual cree estar desde siempre en posesión epistémica de un mundo describable en términos de las ciencias naturales y completamente determinado. Incluso la certeza de sí del sujeto cae en el campo de las representaciones, tan pronto él comienza a ubicarse a sí mismo en el espacio lógico de todas las determinaciones posibles mediante la auto adscripción de predicados mentales. En tanto el sujeto capaz de representaciones se representa a sí mismo se pierde a sí mismo justo en el acto mismo a través del cual él quería ganarse a sí mismo y al mundo *tout d'un coup*. La razón de esto radica en que ninguna representación puede acarrear consigo una remisión a un correlato ontológico capaz de garantizar su verdad, el cual sea representado en la representación sin depender de ser representado por ella.

Fichte constata el necesario fracaso del intento de alcanzar un último saber del saber. Esto lo autoriza a la vez a examinar aquellas teorías que presumen de un tal saber reflexivo absoluto respecto al cómo y al porqué de su motivación. Si el todo no es de modo constitutivo un objeto posible del saber –lo que yo siguiendo a Stanley Cavell he llamado la “verdad metafísica del escepticismo” (Gabriel<sup>b</sup>)– la motivación de nuestras convicciones metafísicas tiene que ser entonces

examinada. La aparentemente transparente voluntad de saber delata a un teórico que recubre su propio no saber mediante pretensiones epistémicas imposibles de cumplir.

Fichte no se queda por cierto con la verdad metafísica del escepticismo. Su escepticismo cartesiano radicalizado conduce de la verdad metafísica del mismo en la sección acerca del saber de “La determinación del hombre” a su verdad moral en la sección sobre el *creer*. Sólo cuando este paso está asegurado y fundamentado se muestra la determinación del hombre, la cual no consiste justamente en que nosotros ofrezcamos una determinación del “hombre” intentando definirlo por ejemplo como un *animal rationale*. La determinación del hombre se desoculta más bien cuando se comprende que no hay ninguna determinación del “hombre” que esté ubicada de modo evidente en el espacio lógico y por tanto fijada a una posición prefijada en el siempre ya ontológico.

### Creer – 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. Pues como seres cognoscentes y conativos debemos contar en todo momento con que estamos en el mundo y con que nos hemos formado un inabarcable sistema de convicciones sobre él, el cual nos ha tocado en suerte debido a la educación y a la participación en una comunidad *de traditione*. La comprensión de la verdad metafísica del escepticismo no puede tener por consecuencia que nosotros dejemos de adquirir convicciones y de comprobar si ellas corresponden con el mundo. La docta ignorancia filosófica nos autoriza a examinar los sistemas dóxicos con la pretensión de ofrecer una “panorámica del universo” (GA I/6, 213f.) a partir de la pregunta por el interés que se oculta detrás de ellos. A juicio de Fichte, quien promulga exageradas pretensiones epistémicas, delata más de su carácter moral de lo que su objetivismo deja ver a primera vista.

A partir de la verdad metafísica del escepticismo Fichte llega a la verdad escéptica de que la realidad como un todo sólo es un contenido de la creencia, lo cual él hace evidente en el apoyo deliberado a la filosofía de la creencia de Jacobi<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Con la publicación de “La determinación del hombre” Fichte reacciona a una carta que le había enviado Jacobi. Su respuesta es filosófica y no polémica. Sobre esto, Hindrichs: 118.ff.

Yo he encontrado el órgano con el cual yo aferro esta realidad y con ella probablemente a la vez toda otra realidad. El saber no es este órgano; ningún saber puede fundamentarse y demostrarse a sí mismo; todo saber presupone uno más alto como su fundamento y este ascenso no tiene ningún fin. La creencia lo es: este descansar voluntario en la visión que se nos ofrece más naturalmente, pues nosotros podemos cumplir nuestra determinación en esta visión. Ella es la que aprueba por vez primera el saber y la que lo eleva a la certeza y a la convicción –lo cual sería sin ella una pura ilusión. Él no es un saber sino una resolución de la voluntad que deja valer el saber. (GA I/6, 257)

La verdad metafísica del escepticismo sostiene que nosotros no podemos disponer por completo de las *presuposiciones metadójicas* que programan los puntos de vista de nuestros sistemas dójicos: lo que nosotros estamos dispuestos a dejar valer ya cada vez como un caso de saber, depende epistémicamente de filtros cuyas estructuras no podemos nunca controlar sin echar a correr otro programa doxástico al cual le es inmanente un filtro epistémico etc., y así *ad infinitum*. Según esto todas las convicciones penden finalmente y de modo necesario de un punto sobre el cual no tenemos ningún acceso doxástico<sup>17</sup>. “Toda mi convicción es sólo creencia y ella proviene desde la certeza moral y no desde el entendimiento” (GA I/6, 257).

Nosotros no podemos sino sacar a relucir una *voluntad* de verdad, la cual nos dicta lo que *debemos* sostener por verdadero. De ahí que en todo acontecer predicativo esté ya insertada una dimensión normativa que nunca puede ser erradicada en beneficio del contenido cognitivo del juicio.

Nuestro pensar no está fundado en sí mismo, con independencia de nuestros instintos e inclinaciones. El hombre no está compuesto de dos fragmentos que corren continuamente uno al lado del otro; él es absolutamente uno. El conjunto de nuestro pensamiento está fundado por nuestro mismo instinto; y así como las inclinaciones son del individuo, asimismo lo es su conocimiento. Este instinto nos impone un cierto modo de pensar, sólo en cuanto no atendamos a la obligación: pero la obligación desaparece, tan pronto es vista; y ahora no es más el instinto el que [lo forma] por sí mismo, sino nosotros mismos somos los que formamos nuestro pensar conforme al instinto. (GA I/6, 259)

La verdad metafísica del escepticismo conduce ante todo a pensar que una *voluntad* de saber nunca moralmente neutra procede a todo

<sup>17</sup> Véase Wright<sup>b</sup> quien recientemente ha destacado la fuerza de este argumento valiéndose del Wittgenstein de “Sobre la certeza”.

saber, en cuanto todo lo que nosotros queremos debe estar orientado a lo que debemos querer. En cuanto nosotros constitutivamente no podemos saber nada en el ámbito de la metafísica fuera de que el todo no es un objeto del saber, cada posición metafísica determinada delata una voluntad precedente que puede ser valorada moralmente. Quien presume de poseer un saber allí donde ningún saber accede, manifiesta una *convicción moral*, no el ser.

Pero la pretensión, por lo demás imposible de cumplir, de dejar regir metafísicamente el ser en lugar de la convicción conduce a un objetivismo intransparente. La actividad moral de anticipar un todo, al cual nosotros no tenemos por principio ningún acceso empírico en cuanto tal todo, es más bien el horizonte de un mundo dentro del cual puede tener lugar lo determinado, no puede ser reemplazada por una actividad cognitiva. En ese sentido tenía razón Carnap al afirmar que las preguntas externas de la filosofía no son cognitivas, es decir, no se dejan justificar teóricamente (cf. Carnap: 206f). De esto no se sigue en efecto una legitimación del objetivismo que considera al todo como un objeto. Si el todo por principio no es un objeto determinable, no es una jugada legítima responder a supuestas preguntas internas con afirmaciones que en realidad presuponen externamente que el mundo es un objeto. No está permitido diseñar a discreción marcos de referencia (*frameworks*) en el sentido de Carnap, para plantear preguntas internas que se hacen inatacables en tanto remiten a las consecuencias de la decisión por un determinado marco de referencia sustraído a toda posibilidad de evaluación<sup>18</sup>.

La verdad metafísica del escepticismo, la cual según Fichte es la lección fundamental del idealismo trascendental de Kant, implica aquello que yo denomino *la verdad moral del escepticismo*<sup>19</sup>. Esta última radica en que el escepticismo nos muestra finalmente la coincidencia de ser y convicción, en cuanto nosotros no podemos saber nada acerca del todo que sea independiente de cómo nos concebimos a nosotros mismos y a nuestra posición frente a todos los demás seres que están dotados como nosotros de convicción y no sólo de sensibilidad. El punto de vista de la creencia no es para Fichte nada distinto de la libertad fundada en la verdad moral del escepticismo. Fichte expresa

---

<sup>18</sup> Aquí se plantea la cuestión de si la diferencia entre preguntas internas y externas no puede ser hecha sólo desde la perspectiva de las preguntas externas. La diferencia entre preguntas internas y externas no es la respuesta a una pregunta interna.

<sup>19</sup> Véase la famosa sentencia de Kant: "Tuve que suprimir el saber para darle espacio a la creencia, y el dogmatismo de la metafísica, esto es, el prejuicio de poder avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad contraria a la moral, una incredulidad que es siempre absolutamente dogmática" (KrV, B XXX).

de manera concisa su punto de vista de la creencia, es decir, la verdad moral del escepticismo, mediante la fórmula de que “lo mundano mejor” tiene que ponerse en el lugar de “el todo del mundo” (GA I/6, 277). Como qué consideramos el mundo en tanto mundo, es decir, el todo, depende de quiénes queremos ser. Y esto se encuentra a la inversa bajo la pretensión moral de que no podemos burlar la norma del ser humano exponiéndonos a un mundo que supuestamente nos precede desde siempre y al cual no podemos modificar. La verdad moral del escepticismo nos enseña más bien a no tomar nunca el mundo como algo dado sino a examinar, desde la perspectiva de lo mejor mundano, si la metafísica dominante en cada caso lo fomenta o lo traiciona. Bajo las condiciones de un naturalismo radical no hay por cierto espacio para lo mejor mundano, sino solamente para aquello que de todos modos es del caso, *what is always already there anyway*. Esta suposición es por principio incompatible con la verdad moral del escepticismo, en cuanto aquella tiene la pretensión desmedida de determinar el todo del mundo y, de paso, de fundamentar la dimensión moral, en la cual nuestro ser humano indica una norma, en una dimensión fáctica.

La doble verdad del escepticismo, su carácter metafísico y moral, dota al idealismo de Fichte de su potencial crítico-ideológico y crítico-epocal en tanto tal idealismo legitima el cuestionamiento de las concepciones metafísicas del todo desde la perspectiva de si ellas desbordan los límites necesarios del saber humano y buscan estipular aquello que está oculto para nosotros. El punto ciego del saber humano, esto es, el mundo como mundo, no puede ser iluminado sin que se pierda la determinación humana. Para Fichte ella radica en que nosotros debemos creer lo que no podemos saber, en lugar de que nosotros queramos saber lo que debemos creer. En este sentido Fichte argumenta a favor de un primado de la conciencia moral sobre el saber; algo que él deriva de la imposibilidad de tomar el todo por un objeto del saber.

Según una conocida sentencia de Fichte, la filosofía que se escoja depende de qué clase de hombre se sea<sup>20</sup>. Con esto Fichte no se compromete de ningún modo con un irrestricto relativismo, pues lo que él sostiene en este muy citado pasaje es que un mal hombre es un naturalista (un “dogmático”) y un buen hombre, en cambio, un idealista (un

---

<sup>20</sup> En este contexto Fichte no quiere decir que la filosofía sea cuestión de gustos, sino que un buen carácter se manifiesta por su inclinación al idealismo y uno malo por su inclinación al dogmatismo. “Qué filosofía se escoja depende de qué clase de hombre se es: pues un sistema filosófico no es un mobiliario muerto que se puede aceptar o rechazar según el propio capricho, sino que es algo animado por el alma del hombre que lo posee. Un carácter somnoliento por naturaleza o adormilado y torcido por servidumbre espiritual, por lujo erudito o por vanidad, no se elevará nunca al idealismo” (GA I/4, 195).

“criticista”). El idealista comprende que la elección de una teoría metafísica no puede ser extraída a partir del mundo mismo, sino que nosotros tenemos que comprender el mundo de tal modo que sea compatible con las exigencias morales que se nos imponen. El mundo del naturalista es pensado como una fatalidad en la cual hemos caído y sobre la cual no disponemos. De ahí que él tenga la abierta tendencia a reducir la dimensión moral a hechos según el conocido procedimiento de la falacia naturalista. El hombre se retraduce a sí mismo en la naturaleza sobre la cual él no obstante no puede saber nada definitivo, en cuanto ella como el todo no puede ser conocida por principio. El naturalismo reduccionista delata una voluntad de naturalización del hombre que no puede ser realizada mediante pretensiones cognitivas –en el caso de que sea cierto que el todo *como* todo no es en absoluto algo determinado y por tanto un contenido del saber. Con esto Fichte habla obviamente también acerca de nuestro tiempo. El hoy extendido naturalismo muestra perfectamente cuáles son las lecciones que podemos sacar de la doble verdad del escepticismo. No puede ser una casualidad que el atomismo, en el cual una universal función de partícula llega a ser considerada –equivocadamente– como el mundo en que vivimos, aparezca frecuentemente en combinación con un darwinismo (social) que propugna por el derecho del más fuerte y proclama un *survival of the fittest* supuestamente natural, es decir, inevitable.

El omnipresente *bellum omnium contra omnes* económico es fundado metafísicamente a través del naturalismo. Un naturalismo detrás del cual no se oculta al fin y al cabo nada distinto que un materialismo reencauchado. Con la doble verdad del escepticismo, el idealismo pone en nuestras manos un instrumento de crítica en tanto él demuestra que el materialismo trasciende el límite constitutivo del saber humano. Este se expresa entre otras cosas en que todo saber está subordinado a una norma de verdad cuyo íntegro cumplimiento no puede tener nunca lugar debido a que la totalidad, esto es, la conexión de todo con todo, no puede ingresar en nuestro saber. El materialismo reifica solamente las condiciones últimas de posibilidad del saber en general, así que deben ser fijadas presuposiciones metadóxicas para que podamos ir a la búsqueda de conocimiento en el mundo. La totalidad –y conforme a esto el mundo– es en efecto la presuposición última. Pero ella no puede ser objeto del saber y no puede ser determinada como un algo en una teoría de primer orden. El naturalismo contraviene esta condición inevitable al afirmar que el mundo como un todo precede nuestra actividad conceptual.

La legitimación de una distancia crítica del naturalismo se puede adquirir vía Fichte pasando paradójicamente por el escepticismo y su doble verdad. Como Stanley Cavell ha hecho evidente, puede hablarse

de una coincidencia entre la verdad y la moral del escepticismo, el cual, como lo demuestra el copioso debate en torno a él en las últimas décadas, es el más efectivo y temido adversario del naturalismo. En resumidas cuentas puede decirse que nuestro no saber es nuestra libertad, por lo cual Hegel, coincidiendo plenamente en esto con Fichte y Schelling (cf. Gabriel<sup>a</sup>), designó expresamente el escepticismo como “el lado libre de cada filosofía” (TWA, 2, 228). La distancia crítica del naturalismo es una función de nuestra libertad a la cual no podemos renunciar sin echar a perder lo que nosotros debemos ser o, mejor, quiénes debemos ser.

El escrito de Fichte lleva el título “La determinación del hombre”. La determinación del hombre radica sin embargo en que el hombre no puede ser determinado o definido, en cuanto él no es ya nada con independencia de lo que él debe ser. No hay ningún en sí (*en soi*) del hombre que sea independiente de su para sí (*pour-soi*), tal como Sartre aprendió en primer lugar de Fichte. Epistémicamente hombre y mundo se nos ocultan en igual medida, si bien nosotros tenemos acceso a nuestra auténtica determinación a través de nuestra conciencia moral –a una determinación que nosotros también podemos malograr en todo momento. Ésta radica igualmente en hacerse responsable del derecho y la libertad y en reconocer así al otro como un ser moral que también puede ser requerido por lo que Kant y Fichte llaman el “reino de los fines”, es decir, por una dimensión de lo bueno que se sustrae a toda naturalización<sup>21</sup>. Saber y conciencia moral *deben* ser puestas en armonía recíproca con el fin de que nosotros podamos registrar al otro no como parte de un mundo dado de antemano, esto es, como elemento del mundo material y por ende como substancia, sino más bien como sujeto, o sea, como un ser que trasciende desde siempre la naturaleza. Probar que nosotros tenemos que hacer esto, pues de lo contrario careceríamos por completo de un acceso a la objetividad, es el propósito de la filosofía del derecho de Fichte. Esto es, sin embargo, harina de otro costal.

## Bibliografía

- Brandom, R<sup>a</sup>. *Making it explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. London: Cambridge, Ma. (1994).
- Brandom, R<sup>b</sup>. *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. London: Cambridge, Ma. (2002).

---

<sup>21</sup> En este sentido Ernst Tugendhat ha interpretado recientemente el discurso bíblico acerca del reino de Dios. Tugendhat (2.006), 13 - 17.

- Brandom, R.<sup>c</sup>. "Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel. Comparing Empirical and Logical Concepts". En: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 3 (2005): 131-161.
- Breazeale, D.<sup>a</sup>. "Über die Unhaltbarkeit und Unentbehrlichkeit des Skeptizismus bei Fichte". En: *Fichte Studien* 5 (1991): 7-19.
- Breazeale, D.<sup>b</sup>. "Fichte on Skepticism". En: *Journal of the History of Philosophy* 29 (1993): 427-453.
- Carnap, R. "Empiricism, Semantics, and Ontology". En: Ders.: *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic* (1956): 205-221.
- Cavell, S. *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press. (1979).
- Conant, J. "Varieties of Skepticism". En: McManus, D. (Hrsg.): *Wittgenstein and Scepticism* (2004): 97-136
- Fichte, J. G.<sup>a</sup>. *Fundamentos de la doctrina del derecho según los principios de la doctrina de la ciencia*. (1796).
- Fichte, J.G.<sup>b</sup>. [GA]. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der. Lauth, E. Fuchs and H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog*. (1962).
- Frank, M. "Unendliche Annäherung". *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt: Main. (1998).
- Franks, P. *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. London: Cambridge, Ma. (2005).
- Gabriel, M.<sup>a</sup>. *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*. Bonn: Bonn University Press. (2006).
- Gabriel, M.<sup>b</sup>. "Skeptizismus und Naturalismus – Die metaphysische Wahrheit des Skeptizismus bei Schelling und Hegel". En: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* (2007), 5.
- Hegel, G.W.F. [TWA]. *Theorie-Werk-Ausgabe*. Hrsg. von E. Moldenhauer u. K.M. Michel. Frankfurt: Main. (1969).
- Heidemann, D. H. *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*. Berlin/New York: De Gruyter. (2006).
- Hindrichs. "Der Standpunkt des natürlichen Denkens. Fichtes *Bestimmung des Menschen* in der Auseinandersetzung mit der 'Unphilosophie' Jacobis". En: Sankaulen, B. (Hrsg.): *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie* (2006): 109-129.
- Hogrebe. *Die Wirklichkeit des Denkens*. Vorträge der Heidelberger Gadamer-Professur für Geisteswissenschaften, hrsg. von J. Halfwassen und M. Gabriel. Heidelberg (i.Ersch.): Winter. (2006).
- Kant, Immanuel. [KrV]. *Kritik der reinen Vernunft*. En: *Gesammelte Schriften Bd. 4*. hrsg. Berlín: Academia Prusiana de las Ciencias (es la editorial) (Reproducción de la edición de 1903). (1973).



- Koch, A.F. "Sein – Wesen – Begriff". En: Ders./Oberauer, A./Utz, K.: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen "Subjektiven Logik"*. (2003): 17-30.
- Leiter, B. "Introduction". En: Ders. (Hrsg.): *The Future for Philosophy*. (2004): 1-23.
- Macarthur, D. "Naturalism and Skepticism". En: Ders./De Caro, M. (Hrsg.): *Naturalism in Question*. (2004): 106-124.
- Nikolaus von Kues. *Philosophisch-theologische Werke*, Bd.1. Hamburg: Meiner. (2002).
- Putnam, H. "Why There Isn't a Ready-made World". En: Ders.: *Realism and Reason. Philosophical Papers*. Bd.3, 6.Aufl. (1992): 205-228.
- Quine. *Word and Object*. London: Cambridge, Ma. (1960).
- Reinhold, K.L. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Hamburg: Meiner. (2003).
- Sellars, W. *Science, Perception and Reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company. (1963).
- Tugendhat, E. "Die anthropologischen Wurzeln der Mystik". En: *Information Philosophie* 2 (2006): 7-17.
- Willaschek, M. *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*. Frankfurt: Main. (2003).
- Williams, B. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Sussex: The Harvester Press. (1978).
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. En: *Werkausgabe in acht Bänden*, Bd.1. Frankfurt: Main. (1989).
- Wright<sup>a</sup>. "Wittgensteinian Certainties". En: McManus, D.: *Wittgenstein and Scepticism* (2004): 22-55.
- Wright<sup>b</sup>. "Warrant for Nothing (and Foundations for Free)?" En: *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 78 (2004): 167-212.

Artículo recibido: octubre 18 de 2006; aceptado: noviembre 22 de 2006