

# *Individualidad histórica. La introducción de una categoría de Fichte en la Escuela de Baden \**

## INTRODUCCION

Resulta lamentable observar cuán escasa es la bibliografía actual sobre la Escuela de Baden. Pero es ya penoso comprobar que en ella apenas se tienen en cuenta seriamente las raíces de pensadores que, como Rickert, se han remitido explícitamente varias veces a los planteamientos fichteanos. Por citar un ejemplo, el libro de Hermann Seidel sobre Heinrich Rickert dedica sólo una línea a Fichte, y en ella se expresa muy vagamente que la postura de Rickert estaba internamente próxima al idealismo práctico de Fichte y a su doctrina de la libertad<sup>1</sup>.

Al enfocar seriamente la filosofía de los representantes del Círculo de Baden (Windelband, Bauch, Rickert, Lask, entre otros), no es posible omitir un capítulo destinado a desentrañar sus influjos fichteanos, máxime cuando en dicho Círculo se realizaron varios trabajos sobre el tema de la individualidad en la filosofía trascendental de Fichte.

Cuando Lask emprendió en su meritorio libro *Fichtes Idealismus und die Geschichte* un estudio de la individualidad histórica en Fichte

\* Ponencia tenida en el Fichte-Tagung de Zwettl (Austria). 1977.

1. *Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickerts*, Bonn, Bouvier Verlag, 1968, p. 2.

te, dejó constancia de que fueron Windelband y Rickert quienes en él “despertaron el deseo de descubrir incluso en filosofías anteriores los principios de arranque de una concepción lógica de lo histórico<sup>2</sup>. Rickert, por su parte, aconsejaba que para comprender de una vez por todas que lo valorable no se presenta meramente en forma de lo general, hay que tener en cuenta el libro de Lask sobre Fichte, donde se destaca enfáticamente que la historia habla siempre de las formas individuales de sentido<sup>3</sup>. Ya en 1905 Windelband apuntaba oportunamente que el núcleo de la individualidad histórica en Fichte había sido visto claramente por Rickert y Lask<sup>4</sup>. Veinte años después, en 1925, Bruno Bauch, refiriéndose al tema de la relación del individuo con la sociedad, afirma decididamente: “Me parece que ha sido Rickert, en su estudio aparecido en Logos sobre el socialismo de Fichte, el que por vez primera ha comprendido realmente en toda su profundidad el problema partiendo de las profundas convicciones filosóficas básicas de Fichte. Ha mostrado que [...] el socialismo ético no puede ser pensado sin la autonomía y la actividad libre de la personalidad, la cual sólo puede expresarse en la determinación particular de la individualidad concreta”<sup>5</sup>.

A esta ilustre bibliografía quisiera aportar, con el presente estudio, un análisis de la categoría histórica de individualidad, tal como fue formulada por Fichte. Y ello porque para la Escuela de Baden se equivalen el lado conceptual del pensamiento de la filosofía de la historia con la lógica del valor en la filosofía de la historia de Fichte. En el núcleo de esta lógica del valor está la categoría de individualidad histórica, la cual tiene en la Escuela de Baden una significación sistemática, o sea, es acogida con un planteamiento realmente equivalente al de Fichte.

2. EMIL LASK, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, En: *Gesammelte Schriften*, Band I, Tübingen, Mohr, 1923, p. 3.

3. H. RICKERT, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1924, cap. I, Abschnitt VI in fine (trad. castellana, 1961, p. 76).

4. W. WINDELBAND, *Fichte und Comte*, Congrès International de Philosophie IIème Session, Genève, 1905, p. 292.

5. BRUNO BAUCH, *Fichte und der deutsche Staatsgedanke*, Schriften zur politischen Bildung, edit. por la Gesellschaft Deutscher Staat, Heft 24, 1925, p. 25.

Dado que el movimiento de Baden se define como una Escuela kantiana, parece conveniente comenzar la presente disertación estableciendo las ideas fundamentales sobre la individualidad que, arrancando de Kant, son remodeladas por Fichte y asumidas por la Escuela de Baden.

Ahora bien, intento demostrar, no propiamente lo que de Fichte influyó en la teoría de la "individualidad histórica" de la Escuela de Baden, sino lo que en concreto esta Escuela interpretó que Fichte había mantenido, de modo que bajo dicha interpretación pudiera pensar que continuaba una tradición filosófica.

## I. LOS PLANTEAMIENTOS FUNDAMENTALES DE KANT Y FICHTE

Si convenimos en llamar filosofía a la interpretación de todo lo que hay, entonces la Escuela de Baden nos invita a elegir entre dos modelos filosóficos de interpretación: el separador y el unificador.

a) La consideración separadora de todo lo que hay, divide al menos dos elementos: uno, superior; otro, inferior, y destaca que el superior tiene carácter forma-abstracto y el inferior carácter material-real.

El superior, en tanto que formal-abstracto es determinante y esencial para la consideración de todo lo que hay. En este caso, lo particular, lo individual, es sólo un ejemplar del elemento formal-abstracto. Lo general funciona así como lo formal-abstracto, tanto en el ámbito lógico como en el ético y el estético.

b) La consideración unificadora de todo lo que hay, destaca que el elemento formal abstracto y el elemento material-concreto son internos a una totalidad, en nuestro caso, al individuo, el cual no es un ejemplar de un universal, sino una totalidad originaria y real, en la cual y por la cual cobran sentido la forma y el contenido (materia). A través de la totalidad, o sea, de la concreción, de la totalidad concreta, se hace comprensible el ámbito de lo histórico y, por consiguiente, la categoría de individualidad histórica, la cual aparece ahora, no como un ejemplar o un caso particular, sino como miembro de una totalidad.

1) La Escuela de Baden estima que Kant ha tratado el individuo tan sólo como portador de ciertas universalidades formales y abs-

tractas, mas no como miembro insustituible de una conexión unitaria. Estas universalidades serían determinantes para el concepto de individuo. De ahí que la individualidad quede caracterizada siempre como un todo con determinaciones formales, mas no como una totalidad inmediatamente vivenciada. El elemento apriórico o el contenido de la razón, introducido en el material empírico, fue tratado por Kant de tal suerte que el *a priori* quedó establecido como un factor permanente y el *a posteriori* como un material empírico cambiante. "Lo empírico o lo *a posteriori* es la configuración individual que el *a priori* adopta en cada caso particular; lo *a priori* es, pues, una nota universal en lo *a posteriori*; es un concepto universal, al que la multiplicidad de lo *a posteriori* ofrece el ámbito empírico, el ejemplar subsumible. Ahora bien, como la investigación kantiana se dirige, según toda su intención, al elemento apriórico y en él divisa el valor gnoseológico supraempírico, consecuentemente y de modo necesario el valor y el no-valor se sitúan respectivamente en los opuestos lógicos de universal y particular" <sup>6</sup>.

Hay, pues, en Kant, una tendencia a considerar lo individual como lo meramente fáctico o simplemente empírico, carente de valor, tanto desde el punto de vista teórico-gnoseológico como del ético e histórico. Para la Escuela de Baden todas las investigaciones de Kant "pueden reducirse a la fórmula de circunscribir racionalmente el resto irracional de lo real" <sup>7</sup>.

Desde el punto de vista teórico-gnoseológico, la *Crítica de la razón pura* "basaba el conocimiento racional en la limitación a la forma del saber, a lo universal, a las leyes y a los principios [...]. Sólo estas formas universales se mostraban como estrictamente racionales; pero su contenido recibía la irracionalidad del mero ser dado" <sup>8</sup>. "La grandeza de Kant —dice Bruno Bauch— está en el descubrimiento de los fundamentos de la objetividad en la razón misma y como tal [...], en la razón como compendio y ley de toda legalidad. Kant llegó a esta intelección considerando la doctrina del conoci-

6. EMIL LASK, *op. cit.*, p. 13.

7. W. WINDELBAND, *Fichtes Geschichtsphilosophie*, En: *Praeludien I*, Tübingen, Mohr, 1924, p. 261-262.

8. W. WINDELBAND, *op. cit.*, p. 262.

cimiento sobre todo como epistemología de la matemática y de la ciencia físico-matemática [...]. Ahora bien, ni la matemática ni la investigación física integran el todo de las ciencias. Dentro de este todo tendrían que haberse contado también todas las ciencias históricas. Por este motivo, la orientación epistemológica de Kant puede y debe considerarse de hecho como unilateral”<sup>9</sup>.

Del mismo modo, la ética kantiana está orientada en ese sentido generalizador o universalizador. “Así —dice Lask— se admite en la ética que la ley moral no se realiza más que en las acciones de las personas individuales; pero sólo se valora lo formal; la dignidad de la persona y del obrar moral estriba exclusivamente en la condición universal de la conformidad al deber”<sup>10</sup>. Y en parecidos términos se expresa Windelband: “La única dignidad que se le otorga a la persona es conseguida por ésta solamente por medio de su autonomía, de la libertad, en virtud de la cual ella se da a sí misma la ley, ley que del mismo modo debe valer para todos. Así todo el valor del querer y del obrar humano se basa en la adecuación de la intención a las máximas, a las reglas generales, y en esta impregnación por las máximas no queda espacio alguno para el valor propio de lo individual. Lo personal e individual es, en el ámbito ético, lo irracional”<sup>11</sup>.

Por último, desde la perspectiva del juicio estético, “los fenómenos individuales y las leyes particulares quedan como algo casual para nuestro conocimiento, sea cual fuere el camino que se tome; esto significa que no pueden ser deducidas de las determinaciones formales del intelecto; y en esto estriba el derecho a que lo lógicamente casual de los fenómenos sea tratado por medio del juicio reflexionante *como si* la conexión teleológica que éste establece en el sistema integral de la experiencia y en las configuraciones particulares de la existencia orgánica perteneciese a un intelecto creador según su esencia necesaria”<sup>12</sup>. La inclinación que la filosofía kantiana muestra a la abstracción y a la separación llega así a distinguir

9. BRUNO BAUCH, *Fichte und unsere Zeit*, En: *Beitraege zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Beiheft 2, Erfurt, 1920, p. 7.

10. E. LASK, *op. cit.*, p. 14.

11. W. WINDELBAND, *Praeludien*, I, 263.

12. W. WINDELBAND, *Ib.*, 262-263.

tres criterios formales, los cuales se despliegan como conceptos universales. Las universalidades teóricas y éticas se mantienen aisladas frente a la individualidad, o por lo menos, no se refieren internamente a ella; sólo la universalidad estética se mezcla internamente con la particularidad de su respectivo correlato empírico. Pero dentro de la visión general de Kant no tiene la primacía esta tendencia unificadora y totalizadora, sino la consideración separadora, la cual se absorbe en la razón teórica y en la razón práctica. En la consideración separadora de todo lo que hay adoptan todas las configuraciones la forma lógica de la universalidad, o sea, representan "según su función material (contenido), como fenómenos de valor, exclusivamente la estructura de la universalidad" <sup>13</sup>. A través del criterio estético asumió lo empírico dado un valor concreto, aunque en definitiva el individuo es visto como una ejemplificación de una universalidad. La configuración histórica individual es una simple mezcla, un puro precipitado de lo universal y de la concreción particular.

2) La consideración unificadora ve en la individualidad histórica mucho más: El individuo es captado en su unicidad insustituible. Lo esencial del individuo no estriba en el factor idéntico de la razón, sino en las diferencias individuales. El objeto íntegro recibe su valor esencial no de lo común, sino de su peculiaridad estricta. La consideración unificadora debe extenderse de un golpe al todo, a la interna copertenencia de todas sus partes. Lo individual no está subordinado, como ejemplar, a un género. "En este caso no puede aparecer como ejemplar de un género, como portador de valores universales; pues toda su individualidad la tiene para sí y no en común con cualquier otra cosa" <sup>14</sup>. El individuo está incorporado, como miembro, a una totalidad, y no al pensamiento de lo universal. O como se expresa Bruno Bauch: "Ser activo y obrar también al servicio de su destino eterno lo puede hacer un ser racional sólo cuando está incorporado temporalmente en una relación con otros seres racionales, en una relación que es a la vez sensible y racional, relación temporal y relación de sentido. Pensado aisladamente no puede obrar y actuar, pues es una abstracción completamente vacía" <sup>15</sup>.

13. E. LASK, *op. cit.*, p. 196.

14. *Ib.*, p. 17.

15. BRUNO BAUCH, *Fichte und der deutsche Staatsgedanke*, *loc. cit.*, p. 17.

En otro lugar dice Bruno Bauch: "La implantación de lo eterno en el tiempo, el puente entre el valor y la realidad es, pues, —como Fichte reconoce— la vida histórica. Por vez primera aflora aquí, con estricta determinación filosófica, la intelección del sentido de la historia. Con una expresividad y un acento jamás aparecidos antes se hace patente que sólo en la vida histórica puede adquirir configuración concreta la relación entre personalidad y comunidad, y sólo aquí puede lograr toda personalidad su determinación especial y la plenitud de sus tareas concretas" <sup>16</sup>.

## II. EL ARRANQUE DE UNA CONSIDERACION DE LA INDIVIDUALIDAD EN FICHTE.

¿Por qué camino llega Fichte al concepto de individualidad histórica, según la opinión de la Escuela de Baden? Lask piensa que por un sendero en zigzag y lleno de altibajos. Más ponderadas y ciertas son las estimaciones de Bruno Bauch, W. Windelband y H. Rickert, los cuales consideran a fondo los principios generales de la doctrina de Fichte, dejando aparte las a veces poco matizadas expresiones que en el recorrido histórico de sus escritos se pueden encontrar.

Según Lask, "en el primer proyecto de la Doctrina de la Ciencia, lo individual aparece distorsionado racionalistamente, equiparado a la individualidad meramente cuantitativa y matemática, sacrificado emanatistamente al absoluto; pero desde la transformación ocurrida en 1797 consigue una modesta autonomía, contrapuesto precisamente a las formas racionales llenas de valor: aparece, pues, como límite, pero *sólo* como límite. Sólo en la fase del antirracionalismo de años posteriores entre el factor irracional como algo *inmediato*, frente al saber completamente purificado de toda animación metafísica" <sup>17</sup>. Lask piensa que sólo tardíamente se afianza, aunque nunca definitivamente, en Fichte la tendencia a separar en lo individual el factor empírico y el supraempírico: "El antiguo enlace entre lo empírico y lo individual, de un lado, y entre lo supraempírico y lo universal, de otro lado, es completamente roto por

16. BRUNO BAUCH, *Fichte und unsere Zeit*, loc. cit., p. 16.

17. E. LASK, op. cit., p. 193-194.

el pensamiento, pacientemente elaborado, de la individualidad supraempírica. Según la primitiva concepción, todo valor descansaba en la razón universal desindividualizada, cuya realización concreta en el Yo empírico, al igual que la especificación de todo concepto universal, era en verdad indispensable [...]. También en la posterior perspectiva lo *contingente* o lo individual inesencial que hay en la individualidad debe ser sacrificado, hasta su propia anulación, a un valor que hay por encima de él, pero esta determinación superior, a la que sirve, es trasladada ahora, como algo esencialmente individual, al individuo mismo”<sup>18</sup>.

Mucho más comedida y matizada que la opinión de Lask es la de Rickert. El artículo de Rickert, celebrado por Bruno Bauch, sobre los fundamentos filosóficos del socialismo de Fichte, establece: “Por cierto se encuentran ya tempranamente en Fichte principios de arranque de una apreciación de las diferenciaciones individuales del hombre en la vida sensible; y hemos de prestar atención a ésto, para determinar suficientemente su individualismo”<sup>19</sup>. En efecto, Fichte afirmaba en su obra temprana sobre el destino del docto de 1794: “Soy un miembro necesario de la gran cadena que, partiendo de la evolución del primer hombre que llega a la conciencia completa de su existencia, penetra en la eternidad. Cada uno debe decirse: todo lo que ha sido grande, señero y noble entre los hombres, aquellos benefactores del género humano, cuyos nombres he leído impresos en la historia universal, todos ellos han trabajado para mí; yo soy un fruto más de su cosecha; piso la tierra que ellos han habitado, piso sus huellas benéficas. Puedo seguir construyendo allí donde ellos tuvieron que parar, quedo hacer avanzar más hacia su terminación el templo magnífico que tuvieron que dejar incompleto”<sup>20</sup>.

18. *Ib.*, p. 210-211.

19. H. RICKERT, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus*, En: *Logos*, XI, 1922, Heft 2, p. 168. Líneas antes observa prudentemente Rickert: “Ciertamente sobre este punto no hay siempre en Fichte una claridad completa, y desde luego no la encontramos inicialmente. Sólo paulatinamente llegó a apreciar el sentido de la particularidad histórica y de la individualidad de la vida en su carácter insustituible y, con ello, la significación de lo propiamente individual que hay en la existencia sensible del hombre en el tiempo. En sus *Discursos a la nación alemana* es donde se encuentra más ampliamente este tema”.

20. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794, S. W VI, 322.



Rickert interpreta estos asertos de Fichte del modo siguiente: "La tarea que el hombre debe imponerse sólo puede realizarse cuando educa también su individualidad sensible. Sin ella el proceso de desarrollo de la humanidad tiene el hombre que hacer aquello que, como miembro particular en el todo, puede hacer mejor que otros distintos de él. Sin ser un miembro *individual* tampoco sería un miembro *necesario* de la gran cadena, pues en la medida en que es igual a sus prójimos, podría ser sustituido por cualquiera de ellos y sería por lo tanto contingente". Rickert anota a continuación: "El desarrollo sistemático de este pensamiento forma la parte filosófica más importante de mi libro sobre *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales*"<sup>21</sup>. Más adelante hablaremos de este desarrollo sistemático.

Hay, pues, para Fichte lo empírico dado por experiencia, lo particular y único, que no puede ser derivado, en su necesidad, de los principios del entendimiento. Para el conocimiento ostenta ello una necesidad que no puede carecer de razón; ahora bien, no se trata de una necesidad lógica, porque en su contingencia puede ser pensado teóricamente de otra manera. "Ciertamente su racionalidad no estriba en la derivabilidad lógica de una ley, de lo universal. Mas, si a pesar de ello, puede y debe ser racional, sólo es teleológicamente y éticamente racional, por medio de una determinación de valor"<sup>22</sup>. Pero, ¿por qué debe ser racional también lo particular, y qué significa que su racionalidad no sea teórica? Fichte hizo recaer el peso de la razón en la actividad vivaz (Thathandlung), desde la cual tiene que ser conocido el ser. "Sólo entonces quedó asegurada en la ley de la razón la objetividad de la regularidad universal como del material empírico particular [...]. En verdad, uno de sus principales deseos fue asegurar la validez objetiva también al material empírico particular como tal, y no sólo a su regularidad universal"<sup>23</sup>. Inmanente a los hechos tiene que haber una razón objetiva, en virtud de la cual aquellos aparecen como objetos ante el pensar.

De ahí que para Fichte la condición de posibilidad de la expe-

21. H. RICKERT, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus*, loc. cit., p. 169.

22. W. WINDELBAND, *Praeludien*, I, 264.

23. BRUNO BAUCH, *Fichte und unsere Zeit*, loc. cit., p. 8.

riencia se halla no solamente en la forma de la regularidad universal, sino también en el contenido particular. Forma y contenido deben darse en la unidad sistemática de las condiciones de posibilidad de la objetividad. Ahora bien, “esta unidad sistemática de la condición objetiva de posibilidad no puede ser a su vez un objeto posible o posibilitado, porque es siempre el supuesto de éste”<sup>24</sup>. Fichte llama “Yo” a la condición sistemática de unidad de toda objetividad; no es un “objeto hecho consciente”, ni tampoco un “sujeto individual”, pues respecto de él son secundarios todo objeto y toda conciencia, y por lo tanto en ese punto no se puede hablar de inconsciente o de voluntad carente de inteligencia. La significación del ser puede ser captado cuando se articula a la condición sistemática de unidad de toda objetividad, condición que no es ya objetiva. El ser “pierde entonces la rigidez en la que amenazan ponerlo las representaciones dogmáticas. Obtiene, en su contenido íntegro y en todo su ámbito, la vivacidad de la función. En la reflexión, la regularidad universal tiene que ser distinguida necesariamente de lo concreto, y lo concreto también de toda regularidad universal, y ambos aspectos, lo concreto y la regularidad tienen que ser distinguidos de la ley misma y como tal. Pero concreto y regularidad en su validez objetiva, no deben ser separados entre sí, ni tampoco separados de la ley. Pues en principio por ésta reciben ambos su validez conjuntamente”<sup>25</sup>.

Aunque forma y contenido son distintos, sin embargo no están separados; su punto de unificación es la *ley de la razón*, la cual se distingue tanto del contenido concreto como de la regularidad universal; de este modo, “no necesitamos buscar detrás de la realidad que se nos da en la vida misma una segunda realidad, de la que aquélla fuera sólo una apariencia subjetiva. No podía ser en modo alguno objeto de una ciencia objetiva. El hecho de que lo pueda ser y de que sea real es sólo posible porque hasta en lo individual y concreto está sostenida por el Yo, por la legalidad de contenido objetivo; y aunque ella no tenga una regularidad universal, sí está en

24. *Ib.* p. 9.

25. *Ib.*, p. 9.

cambio condicionada por una legalidad universal”<sup>26</sup>. La actividad vivaz (Thathandlung) de la razón es fundamento y posibilidad del obrar temporal y del causar. Incluso en la filosofía práctica tiene que referirse todo a la acción originaria; la determinación teórica conduce de suyo inmediatamente al punto “en el que surge la determinación práctica, el cual se muestra claramente como basilar”<sup>27</sup>. Así, lo individual o contingente, que no es necesario lógicamente, es racional teleológicamente. Esto teleológico, que es sólo éticamente racional, se llama libertad. “Este concepto de libertad significa, pues, de un lado, lo no-determinado por leyes universales, mas, de otro lado, lo lleno de valor en sí mismo, dentro de su autodeterminación”<sup>28</sup>. De modo que cuando Fichte habla de razón (Vernunft) —esto es algo que Lask no destacó suficientemente— jamás entiende algo puramente teórico, ni tampoco lo que se llama entendimiento (Verstand). Fichte nunca fue racionalista. El punto de gravedad de la razón no está en lo teórico, sino en lo práctico. Para él no hay posibilidad de separar la razón teórica de la razón práctica, pues la razón está por encima de esa oposición. “La razón —decía Fichte ya en 1794— no podría por sí misma ser teórica sin ser práctica: no es posible una inteligencia en el hombre si no hay en él una facultad práctica”<sup>29</sup>. Desde esta atalaya, “es válido entender la historia, en su aspecto empírico, como la realización de los valores racionales en fenómenos temporales irrepetibles. Mas su peculiaridad misma, hombres, pueblos, acontecimientos, etc., jamás es derivable conceptualmente o construible teóricamente: es siempre lógicamente contingente”<sup>30</sup>. Lo que hace del transcurso temporal “un valor racional”, o lo que se realiza en la historia “por medio de la libertad”, no es más “que el Yo, nada más que la razón”. “De este modo, también la historia, como proceso temporal, sólo puede tener a la razón por contenido y sentido, sólo la razón por comienzo y fin”<sup>31</sup>. Así se comprende cómo puede ser racional lo histórico.

26. *Ib.*, p. 11.

27. *Ib.*, p. 12.

28. W. WINDELBAND, *Praeludien I*, p. 264.

29. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, S. W. I, 264.

30. W. WINDELBAND, *op. cit.*, p. 265.

31. *Ib.*, p. 266.

### III. TRES DIMENSIONES DE LA INDIVIDUALIDAD SUPRAEMPIRICA

Aparte de la perspectiva puramente empírica de la individualidad, cabe destacar en Fichte tres acepciones de la individualidad supraempírica: la ontológica, la ética y la cultural.

En los artículos *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus* y *Die allgemeinen Grundlagen der Politik Fichtes* se propone Rickert replantear radicalmente la noción fichteana de individualidad, poniéndola en estrecha correspondencia con el concepto kantiano de la libertad. "Así como en Kant tiene la libertad un doble sentido, a saber negativo y positivo, también puede hablarse de un doble sentido del individualismo en Fichte. En primer lugar, el hombre como individuo es negativamente libre de la constricción universal de la naturaleza y, además, posee positivamente una libertad individual, en la medida en que se determina a sí mismo a obrar. Pero es insuficiente esta distinción para abarcar todos los conceptos que son significativos para nuestro problema. Hay en Fichte todavía una tercera tendencia, ligada a su concepto de cultura, y que brevemente puede ser llamada *individualismo histórico*, por cuanto toda cultura es realizada por la vida histórica"<sup>32</sup>. La libertad negativa da lugar a la dimensión ontológica de la individualidad; la libertad positiva posibilita el aspecto ético de la individualidad; la libertad cultural funda la perspectiva histórica de la individualidad. Veámoslas por separado.

#### 1. *Libertad negativa y aspecto ontológico de la individualidad.*

El joven Fichte consideraba que el sujeto humano estaba incluido en el ámbito de los objetos, como miembro dependiente de la cadena ininterrumpida de causas y efectos. El obrar, por tanto, no podía ser libre. Pero la filosofía kantiana le enseñó que el yo no está completamente incluido en el mundo de los objetos y de las fuerzas naturales. La *Crítica de la razón pura* había mostrado que hay al menos una posibilidad de considerar al hombre como libre. La coerción

32. H. RICKERT, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus*. loc. cit., p. 164-165.

(Zwang) de la naturaleza rige propiamente en el mundo de los fenómenos naturales. Pero el hombre no es un ser natural solamente. “La naturaleza íntegra y el conocimiento de ella se hacen comprensibles cuando se columbra al hombre también como sujeto cognoscente que está frente a la naturaleza y, en esta medida, no puede pertenecer a ella desde todos los puntos de vista. Tenemos que ver que la naturaleza y su conocimiento sólo pueden tener lugar con ayuda de un sujeto semejante. Carece, pues, de sentido incluir este sujeto por completo en la naturaleza conocida por él y considerarlo consiguientemente carente de libertad como la mera naturaleza [...]. Por lo que Fichte ha visto siempre el mayor valor en el Yo caracterizado por su autonomía y separado radicalmente de todo No-Yo, o sea, de todo objeto conocido”<sup>33</sup>. Es más, la naturaleza no es un ser sustantivo y absoluto, sino que debe ser pensada como dependiente del Yo. La naturaleza se convierte en representación, pues en el Yo —que no es meramente sujeto empírico, sino racional o puro— descansa su forma general o su legalidad, aunque no su contenido particular. El Yo es, en cuanto puro, dominador libre del acontecer natural.

Esta autonomía que el sujeto o el Yo tiene frente a la relación causal da pie, según Rickert, para vislumbrar en la filosofía de Fichte un *Individualismo* de índole particular y limitada, “pues libre de la coerción de la naturaleza no es ciertamente el individuo sensible, sino el Yo *puro*; y podemos preguntar: ¿qué es lo que queda de individual en el individuo cuando se prescinde de todo aquello que hace al hombre eslabón o miembro del mundo sensible?”<sup>34</sup>. Cualquiera que sea la solución que se dé a esta pregunta, hay algo fundamental que debe ser la luz que la alumbra, a saber: “Para que la libertad obtenga una significación en las operaciones que despliega en el mundo sensible, tiene que exteriorizarse de algún modo también en el individuo sensible; precisamente como personalidad individual, el hombre no debe absorberse sin residuo en la naturaleza. De otro modo, carecería de valor para él como persona el estar

33. H. RICKERT, *Die allgemeinen Grundlagen der Politik Fichtes*, En: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, neue Folge des Logos, Bd. 4, Heft 1, 1937, p. 10.

34. H. RICKERT, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus*, loc .cit., p. 165.

libre de la constricción causal”<sup>35</sup>. Tenemos así, según Rickert, el aspecto de la individualidad, o sea, la individualidad del ser real del sujeto: “El hombre como sujeto es también autónomo de algún modo en su ser individual”<sup>36</sup>. Esta libertad es negativa, por cuanto significa únicamente ausencia de coerción causal.

## 2. Libertad positiva y aspecto ético de la individualidad

Lo que enseña la *Crítica de la razón pura* sobre la libertad tiene sólo una significación preparatoria o negativa, puesto que allí queda ella justificada como mera posibilidad: la razón teórica conoce con seguridad sólo los fenómenos naturales, pero no lo que hay detrás de los fenómenos. En cambio, la *Crítica de la razón práctica* esclarece lo que somos en esencia y toma la primacía sobre la razón teórica. La libertad del Yo puro no permanece vacía. Fichte había hecho notar que “cuando los hombres hablan de un *deber*, expresan también inmediatamente con ello un *poder-ser-de-otra-manera*. Lo que *tiene que* ser así y no puede ser en absoluto de otra manera jamás despierta en el hombre racional la cuestión de si *debe* ser así o de otra manera. Los hombres conceden, pues, inmediatamente a muchas cosas, aplicándoles esta palabra, la independencia de la necesidad de la naturaleza”<sup>37</sup>. Además de representaciones tenemos conciencia inmediata del deber, la cual nos asegura nuestra determinación positiva. “Ella nos dice lo que debemos hacer, y, con ella, el pensamiento que ha conocido el deber en su significado moralmente racional es puesto en perfecta unidad con nuestra actividad. La voz de la conciencia moral se convierte en el polo permanente dentro del flujo de los fenómenos. El mundo tiene que valer, en su más profunda base, como libre y moralmente racional”<sup>38</sup>.

Fichte subraya enérgicamente que la aceptación de la libertad, por encima de las inclinaciones individuales, lleva aparejada la acep-

35. *Ib.*, p. 16<sup>f</sup>.

36. *Ib.*, p. 165.

37. *Beitraege zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution*, 1973, S. W. VI, p. 55.

38. H. RICKERT, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus*. loc. cit., p. 153.

tación de una *norma* supraindividual, pues la libertad no es arbitrariedad. “Según Fichte, el hombre sólo es libre cuando posee no únicamente la independencia, o sea, la libertad de causas constrictivas, sino cuando a la vez subordina esta libertad también a la ley, y por lo tanto sabe darle el carácter de la necesidad”<sup>39</sup>. Esta necesidad es la de un deber moral; no es una necesidad natural. La libertad es tal cuando se rige por la ley como imperativo, y no como ley natural. La norma moral vale para nosotros de manera que nos dirigimos conforme a ella, sin hallarnos constreñidos a ello. Esa norma no está fuera de nosotros en el mundo de la experiencia, sino en nuestra propia voluntad. El hombre es verdaderamente libre o autónomo cuando es la voluntad moral la que domina a la sensibilidad.

Mediante la libertad ética, que no es meramente negativa (ausencia de constricción causal), sino positiva, se configura el aspecto ético de la individualidad: “también en ella aparece a su vez la libertad del individuo”<sup>40</sup>. Es moralmente libre el hombre que se da a sí mismo la ley, en el sentido de que se dirige exclusivamente por su conciencia moral. “Así, pues, quien se afirma frente a la heteronomía en favor de la autonomía, traslada el punto de gravedad al individuo y tiene que ser por ello caracterizado como individualista [...]. Sin embargo Fichte no considera aquí que el individuo se equipare en este caso al individuo sensible. No debe entonces confundirse este punto de vista con la tesis que afirma que [...] el hombre debe formar su individualidad y preocuparse exclusivamente de sí mismo pero no de la individualidad de su prójimo [...]. A este individualismo hay que oponer tajantemente el individualismo autónomo de Fichte. En la conciencia moral individual, la cual determina la voluntad, se hace siempre valer un momento que *liga siempre* al individuo [...]. El hombre se da una *ley* que es, por tanto, más que él mismo solamente”<sup>41</sup>. La individualidad ética no significa soberanía, sino autodominio, porque en ella se subordina la individualidad sensible a la ley.

39. H. RICKERT, *Die allgemeinen Grundlagen der Politik Fichtes*, loc. cit. p. 21-22.

40. H. RICKERT, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus*, loc. cit., p. 166.

41. *Ib.*, p. 166-167.

### 3. Libertad cultural y aspecto histórico de la individualidad

Hasta el momento el individuo sensible no puede llamarse libre, ni en sentido negativo, ni positivo: la autonomía moral sobresalear por encima de la sensibilidad. Pero el imperativo moral debe realizarse en el mundo sensible. “Al hombre —dice Fichte— no se le manifiesta el imperativo del deber en la vida real de un modo general, sino siempre sólo en una determinación concreta de lo voluntad”<sup>42</sup>. De modo que el inderivable mundo de la sensación, la realidad empírica, es “el lugar determinado en el orden moral de las cosas”. Si a una parte de esta inderivable realidad se llama lo histórico, entonces lo histórico es “la exégesis permanente del imperativo del deber”. “Me parece que aquí —dice Rickert— está el punto decisivo para apreciar lo histórico; y de aquí parte una vía directa al reconocimiento de lo histórico como lo irrepetible, lo irracional, en su significación frente a lo universal y conceptual”<sup>43</sup>. Teniendo en cuenta que para

42. *Rückerinnerungen*, 1799, S. W., V, 362.

Siguiendo su modelo radicalmente evolutivo, Lask piensa que por estar Fichte primitivamente ligado al concepto formal y funcional de moralidad, típico de Kant, buscó el *principium individuationis* “del valor de la libertad exclusivamente en la fuerza especializante de su sustrato sensible, en la *naturalidad* o en el sistema de los impulsos y sentimientos”. Posteriormente Fichte consideró que era insuficiente buscar la peculiaridad del destino moral solamente en el lado del impulso natural, “y sintió la necesidad de ver el *principium individuationis* en la libertad misma. Fichte llegó aquí mediante la representación de que el hecho predeterminante del carácter inteligible es el que aporta a la actividad ética su individualización necesaria, mediante un acto creador no formal, sino generador del contenido y de la peculiaridad individual” (*Fichtes Idealismus und die Geschichte*, p. 232). Después, según Lask, ocurriría “que la fuerza creadora de individualidad se sacaría de la esfera inteligible y se traspondría a la realidad histórica” (p. 232).

43. *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*. En: *Kant-Studien*, IV, 1899, p. 165. En parecidos términos se expresa Windelband: “Aquí no encontramos pensamiento alguno sobre la regularidad natural de la vida histórica, aunque también Fichte ha construido estadios típicos de desarrollo de éste. Para los discípulos de Kant, la necesidad natural significa solamente la forma del fenómeno: pero la esencia es libertad, actividad final determinada por el valor [...]. La verdadera realidad, el sentido de toda la vida empírica es la individualidad libre, autónoma. Esta no puede ser entendida y construida de formas generales—, sólo puede ser *vivida*. Esta intelección es el punto decisivo en la propia evolución de Fichte; aquí se alejó de la tendencia a transformar el idealismo kantiano en un nuevo racionalismo metafísico; desde aquí creó, como últimamente han indicado Rickert y Lask, su empirismo histórico, el cual se desarrolló en fuerte oposición a la formación apriorística del idealismo de Schelling y de Hegel”. En *Fichte und Comte*, Congrès International de Philosophie, IIème Session, Genève, 1905, p. 292.



Fichte “el mundo es el material sensibilizado de nuestro deber”, se hace posible comprender la estrecha unión de la ley moral con la sensibilidad a través del concepto de *cultura*, o mejor aún, de *cultura de la sensibilidad*, mediante la cual al individuo sensible se le confiere una significación moral, por la que se constituye como individuo histórico.

¿Qué es *cultura* para Fichte? Es el “ejercicio de todas nuestras fuerzas dirigido a los fines de la libertad completa, de la independencia de todo lo que no somos nosotros mismos”<sup>44</sup>. La cultura, como ejercicio de nuestras fuerzas para conquistar la libertad total, es el nudo que Fichte establece entre el Yo racional puro y el hombre empírico o sensible.

La ley moral determina nuestro verdadero fin último<sup>45</sup>. Como lo que en nosotros nos hace seres sensibles no es fin en sí, sino mero medio, ello debe ser determinado en nosotros por la razón. Por *sensibilidad* entiende Fichte todo lo que es voluntad autónoma. “Cuando hablo aquí de sensibilidad —dice Fichte— no entiendo por ello lo que usualmente se designa con ese nombre, como las fuerzas inferiores del alma o incluso las meras fuerzas corporales del hombre. Por oposición al Yo puro, pertenece a la sensibilidad todo lo que no es este Yo puro, o sea, todas nuestras fuerzas anímicas y corporales, las cuales pueden ser en esta medida determinadas por algo exterior a nosotros. Todo lo que es susceptible de formación, todo lo que puede ser ejercitado y fortalecido pertenece a ella. La pura forma de nuestra mismidad es lo único que no es capaz de formación alguna: es absolutamente inmodificable”<sup>46</sup>.

Con la sensibilidad, en este sentido amplio, deben ocurrir dos cosas: *sometimiento* y *cultivo*: “Debe ser en primer lugar domi-

44. H. RICKERT, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus*, p. 155.

45. “Si nuestro verdadero fin último se establece en nosotros por y en la forma de nuestra pura mismidad, por la ley moral en nosotros, entonces todo lo que en nosotros no pertenezca a esta pura forma, o todo lo que nos haga seres sensibles, no es propiamente fin, sino mero medio de nuestro fin espiritual superior. Pues no debe determinarnos jamás, sino por la razón” (*Beitraege zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution*, S. W., VI, p. 87).

46. *Beitraege*, p. 88.

nada y subyugada; no debe mandar más, sino servir; no debe pretender más prescribirnos nuestros fines o condicionarlos. Esta es la primera actividad de liberación de nuestro Yo; el *sovetimiento* de nuestra sensibilidad. Pero con esto falta todavía mucho camino. La sensibilidad no sólo no debe mandar, sino que tiene que servir, haciéndose precisamente un servidor diestro y capaz; debe poder servir. Para ello es preciso que busquemos todas sus fuerzas, las formemos de todas las maneras posibles, y las elevemos y potenciemos indefinidamente. Esta es la segunda actividad de liberación de nuestro Yo: la *cultura* de la sensibilidad”<sup>47</sup>. En la cultura de la sensibilidad confluyen naturaleza y libertad. Esta cultura es “el único fin último posible del hombre, en la medida en que él es una parte del mundo sensible”<sup>48</sup>.

De modo que: 1) La cultura de la sensibilidad es el único fin último posible del hombre como parte del mundo sensible y no coincide con la esfera pasiva del mero goce, pues lo que sólo sirve al goce sensible no es todavía cultura. 2) La cultura exige un ejercicio intenso de nuestras fuerzas para lograr el supremo fin último, que es la libertad (la concordancia completa del querer con la ley moral), de modo que la sensibilidad debe convertirse en un servidor útil de la voluntad moral. La sensibilidad debe ser cultivada, fortalecida y capacitada, para servir a los fines de la voluntad autónoma; o sea, la cultura no es la anulación, sino la fortificación de la sensibilidad para lograr el fin de la libertad autónoma. La sensibilidad acaba teniendo una individuación de nuevo cuño, no en el aislamiento pasivo frente a la libertad, sino en la medida en que queda conformada por nuestra actividad. La individualidad sensible meramente dada no puede valer como histórica. “En la vida cultural, cada uno se hace importante con su individualidad sensible. Todos los hombres son distintos entre sí; y en la conexión de la cultura, en la cual quiere obrar el individuo, puede obrar él con éxito sólo cuando en ella cumple una determinación propia o *particular*, condicionada por su individualidad”<sup>49</sup>.

47. *Ib.*, p. 87-88.

48. H. RICKERT, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus* p. 156.

49. *Ib.*, p. 167.

Esta dimensión de la individualidad debe llamarse histórica. De hecho, todo hombre, en su puesto particular, tiene que articularse al transcurso temporal único del género humano, colaborando al progreso de la humanidad. De ahí el carácter insustituible que el individuo tiene para la evolución histórica. Cada hombre en particular debe proponerse la tarea de colaborar en la marcha del género humano, y puede cumplirla en la medida en que configura su sensibilidad. Tiene que hacer lo que, en su condición de miembro individual, debe hacer, sin que otro pueda sustituirlo en la tarea. Pero sin ser un miembro individual no podría ser un miembro insustituible o necesario. El Yo debe obrar con su individualidad propia para cumplir su determinación o destino individual.

“Podemos concluir que en el transcurso histórico de la humanidad tiene que haber no sólo distintas *posiciones*, sino también dentro de cada posición tiene que tener cada individuo una tarea distinta. Por tanto, cada uno tiene que trabajar para formar su diferencia individual que lo distingue de todos los otros miembros de su posición, en la medida en que esta diferencia es necesaria para el todo”<sup>50</sup>. La individualidad histórica cumple, pues, la individualidad ontológica y ética, ya que resulta de la aplicación del ideal de autonomía a la sensibilidad. La determinación histórica está internamente ligada a la individualidad sensible. La individualidad ética presupone la individualidad ontológica y ambas se realizan en la individualidad histórica.

Pero el individuo histórico jamás se hace como tal aislado. “El individuo carecería por completo de significación histórica, si no pudiera obrar como miembro en una sociedad. Todo individuo aislado, que sólo se quiera a sí mismo, no aportaría nada al progreso de la cultura [...] El hombre tiene que obrar individualmente como individuo histórico; pero sólo cuando previamente se incorpora con su individualidad a un todo histórico más amplio, el cual es individual como él mismo, adquiere como individuo a la vez significación supra-individual. Como mero individuo no cumple todavía su destino individual en la historia”<sup>51</sup>. O, como dice agudamente Fichte: “La naturaleza espiritual puede expresar la esencia de la humanidad sólo

50. *Ib.*, p. 170.

51. *Ib.*, p. 170.

en planos graduales altamente diferenciados: en los individuos y en la individualidad más alta y total: en los pueblos”<sup>52</sup>. La dimensión empírica y la dimensión histórica de la individualidad es así destacada por Fichte: “Todo individuo recibe, pues, una doble significación. Es en parte algo empírico, expresión de la forma vacía de una inteligencia. En esta medida es igual absolutamente a todos los demás [...] Pero en parte es algo en sí, un miembro de la comunidad [...] Desde esta perspectiva es claro que, como esta comunidad es una totalidad orgánica compuesta de tales individuos, cada individuo tendrá su aportación a ese ser y a esa vida de la comunidad, por lo cual ninguno de los demás es igual a él”<sup>53</sup>.

#### IV. LA INTRODUCCION DE LA PERSPECTIVA HISTORICA DE LA INDIVIDUALIDAD EN LA ESCUELA DE BADEN

Una vez concluido el estudio de lo que, según la Escuela de Baden, entiende Fichte por individualidad histórica, es preciso recapitular las tesis fichteanas que han sido acogidas sistemáticamente por dicha Escuela. Antes de entrar en ello, conviene advertir que esas tesis han sido asimiladas desde la óptica de una “lógica de la verdad histórica”, la cual sigue a su vez la línea, marcada por Fichte, de comprender lo histórico por la misma historia. “Lo histórico particular es comprensible tan sólo por medio de lo histórico en general; éste, a su vez, es comprensible tan sólo por su opuesto, lo legal, lo cognoscible de manera estrictamente científica. Corrientemente se pasó por alto semejante derivación de ésta a partir del todo del conocimiento”<sup>54</sup>. La explicación del acontecimiento histórico sólo puede hacerse en la medida en que “se entienda la historia en general, o sea, en la medida en que se establezca la ley fundamental del ser dado”<sup>55</sup>. Pues bien, tres son las tesis capitales que se desprenden para esa lógica de la verdad histórica:

1. El aspecto histórico de la individualidad es inderivable de la universalidad.

52. *Reden an die deutsche Nation*, 1808, S. W., VII, 467.

53. *Das System der Sittenlehre*, 1812, S. W., III, 65-66.

54. *Die Staatslehre*, 1813, S. W., IV, 459.

55. *Ib.*, p. 495.

2. El aspecto histórico de la individualidad está ligado a los valores.

3. El aspecto histórico de la individualidad es superior a la individualidad empírica.

1. *La universalidad y la individualidad histórica.*

Para la Escuela de Baden, la historia es ciencia de lo individual. También para Fichte las realidades históricas, como formas reales, “sólo son susceptibles de ser vividas y vivenciadas en la conciencia real, siempre que uno se entregue a la observación de ellas; de ningún modo pueden ser inventadas o derivadas *a priori*. Son de la índole de la experiencia pura y absoluta [...] y en cada cosa es la materia de esta experiencia lo que le adviene a ella sola, lo que la caracteriza individualmente”<sup>56</sup>. Fichte intenta superar el universalismo abstracto de Kant, que no es otra cosa que un platonismo del valor; ese intento es recogido por la Escuela de Baden, la cual acepta, con Fichte, la inderivabilidad “de la realidad individual empírica como concepto puramente lógico, más amplio, de lo histórico. Es lo que ocurre en Rickert (*Grenzen*, cap. III). La inderivabilidad de lo individual a partir de leyes universales, como algo característico y propio de lo histórico, puede verse además [...] en Windelband (*Geschichte und Naturwissenschaft*)”<sup>57</sup>.

En efecto, Windelband estableció su famosa distinción entre “ciencias de leyes” y “ciencias de acontecimientos”, o entre “saber nomotético” y “saber idiográfico”. Lo común a la investigación natural y a la histórica es “el carácter de ser ciencias de la experiencia, o sea, ambas tienen en su punto de partida experiencias, hechos de percepción”<sup>58</sup>. La distinción entre ambas estriba en que “la una busca leyes, la otra formas. En una, el pensamiento va de la fijación de lo particular a la captación de relaciones universales; en la otra, se queda prendido en la fisonomía amorosa de lo particular. Para el investigador natural, el objeto particular que se le da a su observación

56. *Die Anweisung zum seligen Leben*, 1806, S. W., V, 459.

57. E. LASK, *op. cit.*, p. 29.

58. *Geschichte und Naturwissenschaft*, En: *Praeludien*, II, 148.

carece como tal de valor científico; le sirve en la medida en que considera suficiente tratarlo como tipo, como caso especial de un concepto genérico y desarrollarlo a partir de ahí; reflexiona solamente sobre aquellas notas que son apropiadas para entender una regularidad universal. Para el historiador, la tarea consiste en animar una configuración cualquiera del pasado, en su cuño completamente individual, como presencialidad ideal”<sup>59</sup>. Así, tenemos que unas buscan leyes universales; otras, hechos particulares históricos; “el fin de unas está en el juicio general, apodíctico; el de otras en la proposición singular, asertórica”<sup>60</sup>. Unas buscan lo universal en la forma de la ley natural; otras, lo individual en la forma históricamente determinada: “Tratan, de un lado, la forma permanente siempre; de otro lado, el contenido único, determinado en sí mismo, del acontecimiento real”<sup>61</sup>.

La historiografía culmina su proceso destacando el cuño individual de la vida humana que estudia. Para el hombre es más valioso el saber que trata los fenómenos individuales que el saber que considera sólo las leyes o la esencia universal intemporal. “El hombre es —como Windelband dice— el animal que tiene historia. Su vida cultural es una conexión histórica que se extiende de generación en generación: quien pretende entrar en esta colaboración viva tiene que comprender su desarrollo”<sup>62</sup>. Windelband piensa que la filosofía no puede lograr una unidad entre la legalidad de la naturaleza y la realización de valor de la cultura. “El conjunto de lo que se da en el tiempo se manifiesta en inderivable autonomía junto con la regularidad universal, conforme a la cual se realiza. El contenido del acontecer universal no puede ser concebido partiendo de su forma”<sup>63</sup>. Si lo particular no es derivable de lo universal, entonces “nos queda en toda experiencia histórica e individual un resto de inconcebibilidad —algo inexpresable, indefinible—. Así, la esencia última y más íntima de la personalidad contradice el desmembramiento por categorías universales”<sup>64</sup>.

59. *Ib.*, p. 149-150.

60. *Ib.*, p. 144.

61. *Ib.*, p. 145.

62. *Ib.*, p. 152 s.

63. *Ib.*, p. 160.

64. *Ib.*, p. 159.

En la historiografía se utiliza ciertamente el concepto universal, pero sólo como medio para expresar lo individual y particular. Claro está que la historia es también una ciencia y, como toda ciencia, se compone de juicios que tienen un sentido, o sea, pueden ser entendidos, independientemente de la intuición. Las partes constitutivas de estos juicios no son jamás individuales, sino universales. “Los últimos elementos que componen las proposiciones de una investigación histórica son siempre universales”, dice Rickert<sup>65</sup>. Los elementos de todo concepto científico son universales: “pero sólo la ciencia natural forma con ellos conceptos que tienen un contenido universal, mientras que la historia forma con ellos conceptos con un contenido individual”<sup>66</sup>. “Para la ciencia natural, lo universal es el *fin*; para la historia, es, en cambio, el *medio*, y su fin será la exposición de lo individual [...] Ella puede muy bien conjugar los elementos universales, de modo que la representación que de ahí nace tenga un contenido individual, o sea, un contenido que sólo se encuentra en un objeto único y particular y con ello muestra lo que hace que este objeto se distinga de los otros objetos”<sup>67</sup>.

## 2. Valor e individualidad.

Con la intelección del carácter indispensable del factor empírico, encontramos en Fichte una trasposición del nexo que lo universal tiene con la realización concreta desde el ámbito teórico al ámbito ético. “La necesidad de un material moral —dice Lask— se seguía ya de la constatación kantiana del carácter meramente formal del valor ético; pero Fichte tiene el gran mérito de haber colocado esta consecuencia en primer plano, iluminándola con una nueva luz. Pues el carácter indispensable de la realización concreta de lo formal es percibido ahora no sólo como un inevitable *fatum* inteligible, sino que es saludado alegremente como conexión viva de limitación finita y de valor suprasensible”<sup>68</sup>. Esta referencia de lo concreto a valores su-

65. H. RICKERT, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 5.ª ed., Mohr, Tübingen, 1929, p. 740.

66. *Ib.*, p. 474.

67. *Ib.*, p. 741.

68. *Fichte Idealismus und die Geschichte*, p. 25.

praempíricos legitima el proceder de la historiografía. Por ejemplo, Lask estima que en las investigaciones emprendidas por Rickert sobre filosofía de la historia, “se llega, mediante una investigación crítico-metodológica, a la conclusión de que la formación histórica de conceptos consiste en la relación de la individualidad, significativa por su unicidad, a los valores universales y en la incorporación simultánea de la realidad individual a las conexiones concreto-*universales* de desarrollo”<sup>69</sup>.

La tendencia universalizadora del entendimiento humano lleva a captar de tal manera el contenido común, que abandona y sacrifica lo individual como tal. Frente a esto, “todo interés y todo juicio, toda determinación axiológica del hombre se refiere a lo individual. En la unicidad, en el carácter incomparable del objeto se enraizan todos nuestros sentimientos de valor”<sup>70</sup>. “El hombre tiene valor, si es irrepetible”<sup>71</sup>. Pero como no todo lo que ocurre una vez es histórico —pues de otro modo todo lo empírico sería histórico—, es obvio que sólo es histórico aquello que tiene una significación de valor. Declarar algo como históricamente significativo equivale a referirlo a una escala de valor, o sea, a un sistema de valores con vigencia universal, los cuales son como normas de la vida cultural, o sea, que son presupuestos como algo que debe ser, algo que exige una conducta determinada. Estos valores posibilitan también el método del historiador, el cual necesita un criterio para determinar “qué estados y acontecimientos son esenciales en su individualidad”<sup>72</sup>. El principio de selección de lo históricamente importante no puede ser individual, sino universal. Esta significación universal, empero, no es a su vez algo universal. Para la ciencia natural es ciertamente el principio de selección solamente la comparación del objeto con algo supradeterminante. “Cuando un objeto es tratado para formar un sistema científico-natural de conceptos universales, lo esencial será siempre lo que tiene de común con otros”<sup>73</sup>. Pero en la historia, la significación del objeto

69. *Ib.*, p. 212.

70. W. WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft*, loc. cit., p. 155.

71. *Ib.*, p. 156.

72. H. RICKERT, *Die Grenzen...*, p. 742.

73. *Ib.*, p. 743.



puede “estribar en lo que le es propio, o sea, sólo en lo que le acaece” 74.

La historia no puede expresar todos los individuos, todos los acontecimientos individuales; se limita a los que poseen una significación universal, o sea, a los que expresan un valor universal: “Pero esta significación universal no estriba en aquello que hace de los sucesos unos ejemplares de un concepto universal supraordenado, sino precisamente en su carácter más propio, en su individualidad” 75. La relación al valor universal “no hace universal al contenido del concepto, sino que la significación universal del objeto histórico queda prendida en su individualidad” 76. Esta significación universal no es, como los elementos universales, “el fin hacia el que tiende la historia, sino que es por lo mismo solamente un medio para expresar lo individual” 77.

### 3. *Individualidad empírica e histórica.*

La consideración del individuo histórico como una configuración cerrada y aislada nos lleva a perder la esencia de la historia. La historia, como ciencia, no puede disolver su material en formas aisladas, porque el aislamiento es ahistórico. “Su trabajo se concluye cuando el objeto de que trata queda incorporado al contexto en que se encuentra realmente” 78. Ya antes Fichte había tomado en serio “tratar la tarea racional que el género humano unitario había tomado sobre sí como desarrollo pleno de valor en su irrepitibilidad y estimar consiguientemente al individuo ante todo en su puesto irrepitible dentro del curso total” 79. Las ciencias generalizadoras tratan la individualidad aislada, porque proceden con la abstracción aisladora. La ciencia de la historia, en cambio, acoge al individuo en una conexión universal, la cual a su vez no es un concepto con un contenido universal, sino una realidad individual. “Y la incorporación de un indi-

74. *Ib.*, p. 743.

75. *Ib.*, p. 749.

76. *Ib.*, p. 474.

77. *Ib.*, p. 744.

78. *Ib.*, p. 359.

79. E. LASK, *op. cit.*, p. 23.

viduo en el todo “universal” al que pertenece, jamás debe confundirse con su subordinación a un concepto genérico universal”<sup>80</sup>.

Ciertamente, esta conexión —por oposición a los individuos aislados— puede a su vez llamarse universal, pero los individuos no mantienen con ella la relación de un ejemplar a un concepto universal supraordenado, sino la relación de una parte con su todo, el cual es, tomado en sentido estricto, una individualidad de índole superior. Pues Fichte mismo ha considerado, por ejemplo, el todo nacional no como una forma meramente imaginaria, sino real, mediante la cual todos los individuos confluyen, no en un concepto abstracto, sino en unidad efectiva. “Hasta ahora —dice Fichte— se ha tratado el concepto de todo nacional tan sólo por medio de una síntesis ideal de individuos, perdiéndose con ello la verdadera intelección de la naturaleza de esta relación. De este modo, todo lo posible puede ser unificado en una totalidad. El lazo de unión queda establecido exclusivamente por nuestro pensamiento [...] Una verdadera unificación no puede ser comprendida si antes no se ha indicado un lazo de unión fuera del concepto”<sup>81</sup>.

La historia, pues, se mantiene todavía como ciencia de lo particular y lo individual, porque subordina sus objetos a una conexión universal que no es conceptual en su contenido, sino que es una totalidad que “se compone de las distintas partes individuales, y forma una realidad individual que es únicamente más grande que sus partes, pero no más universal que ellas”<sup>82</sup>. La relación de las partes con el todo es distinta de “la del ejemplar con el concepto universal que las subordina”<sup>83</sup>. La conexión histórica es una totalidad abarcadora. También la totalidad histórica es, como cada una de sus partes, algo individual y particular. “El renacimiento italiano es tan individuo histórico como Maquiavelo, y la Escuela Romántica tanto como Novalis”<sup>84</sup>. Finalmente, Bruno Bauch resalta, en el mismo sentido, que

80. H. RICKERT, *Die Grenzen...*, p. 474.

81. *Grundlage des Naturrechts*, 1796, S. W., III, p. 207-208.

82. H. RICKERT, *Die Grenzen...*, p. 749.

83. *Ib.*, p. 360.

84. *Ib.*, p. 361. Según Rickert, también es un individuo la totalidad relacional a la que la historia tiene que referir los individuos particulares como partes o miembros. “Hay que hacer siempre un concepto individual, cuyos

Fichte defiende un individualismo que no es físico o científico-natural, sino histórico-cultural. "En tal sentido, el pueblo alemán, como pueblo originario, significa para él la originalidad racional de la especial disposición natural de nuestro pueblo para la vida creadora de la cultura; significa el carácter especial de la originalidad del pueblo en la creación y en la actuación permanente, no por mor de la mera vida, sino por mor de conservar, fomentar y elevar la actualidad que configura axiológica y teleológicamente la vida"<sup>85</sup>.

JUAN CRUZ CRUZ

elementos —dentro de una exposición absolutamente histórica, a la que aquí nos limitamos— constan de conceptos que hemos formado de sus miembros individuales con significación histórica; y la 'unidad' de estos distintos elementos se constituye igualmente por referencia al valor, o sea, los elementos se conjugan por referencia a la significación que por su peculiaridad posee el todo individual respecto del valor directivo. El todo no es a su vez un individuo aislado, sino que pertenece a una totalidad más grande" (*Ib.*, p. 364).

85. *Fichte und der deutsche Gedanke*, Flugschriften der Fichte-Gesellschaft von 1914, Zweite Aufl., 1918, p. 9.