



Vicente Serrano es licenciado en Derecho por la Universidad de Valladolid, licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y Diplomado en Derecho Constitucional y Ciencia política por el Centro de Estudios Constitucionales de Madrid, desde el año 2011 es profesor titular de la Universidad Austral de Chile, donde actualmente dirige la Escuela de Graduados de la Facultad de Filosofía y el Instituto de Filosofía de la misma Facultad. Es autor de numerosos artículos especializados tanto en pensamiento clásico alemán como en filosofía moral y política. Ha traducido y editado en español, entre otros autores, a Hegel, Fichte, Schelling y Nietzsche. Asimismo es autor de *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte* (2004) o *Absoluto y Conciencia. Una introducción a Schelling* (2008), y editor de obras colectivas como *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global* (2004) y *Formes de rationalité et dialogue interculturel* (2006). Ha realizado igualmente una importante y reconocida tarea como ensayista, con obras como *Soñando Monstruos* (2010), *La herida de Spinoza* (2011), *El cuento de la filosofía* (2013), *Naturaleza Muerta* (2014) y *El orden biopolítico* (2015).

Fichte y el implante perverso

VICENTE SERRANO

RESUMEN: Este artículo propone considerar la obra de Fichte como un precedente de la idea de inconsciente. Pero no se limita a señalar algunos de los elementos del pensamiento de Freud que pueden encontrarse en Fichte como antecedentes del psicoanálisis. También se sirve de la crítica que Foucault plantea al psicoanálisis. En particular se establece un paralelismo entre lo que Foucault llama implante y la construcción del deseo y su reverso artificial en Fichte a través de la idea de facultad superior de desear en su relación con la facultad inferior, que constituiría la primera versión del inconsciente.

PALABRAS CLAVE: Fichte - Freud - Foucault - Deseo - Implante - Inconsciente - Psicoanálisis.

ABSTRACT: This article intends to consider the work of Fichte as a precedent of the idea of unconscious. But it does not limit itself to pointing out some elements in Freud's thought which can be found in Fichte, as precursors of psychoanalysis. It also uses Foucault's critique of psychoanalysis. Particularly, it establishes a parallel between what Foucault calls implant and the construction of desire, and its artificial reverse in Fichte, through the idea of a higher power of desire in its relation to the lower power, which would amount to the first version of the unconscious.

KEY WORDS: Fichte - Freud - Foucault - Desire - Implant - Unconscious - Psychoanalysis.

I. Introducción:

El concepto de implante o de implantación es utilizado por Foucault en el volumen I de la *Historia de la sexualidad*. Allí, bajo el rótulo “El implante perverso”, describe cómo la sucesión de prohibiciones y exclusiones propias de la moral burguesa y la proliferación de categorías perversas y de anomalías, constituyen sólo un aspecto del verdadero acontecimiento que, sin embargo, se habría obviado y permanecido oculto bajo el modelo de la represión: el implante de la sexualidad. La idea de implante que esboza Foucault tiene que ver con una operación discursiva, mediante la cual además de la prohibición y la represión asociada a la moral victoriana, de forma paralela y simultánea se instituye la sexualidad como centro discursivo y con ella la idea de deseo, noción que será decisiva para entender los procesos mediante los cuales la economía política del liberalismo se convertirá en la técnica capaz de gobernar en los términos de lo que Foucault llamará biopolítica. Por ello no es casual que al final de ese mismo libro Foucault esboce por primera vez de manera cla-

ra el concepto de biopolítica, en realidad como una consecuencia o al menos un aspecto de ese implante. La describe de este modo:

El segundo [acontecimiento], formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una *biopolítica de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz [...] caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.¹

Pero en el desarrollo de lo que se entiende por biopolítica hay una pieza clave a la que Foucault denomina “naturalización”. Por naturalización entiende aquellos procesos en los que la tarea del gobierno pasa por tratar a los gobernados y a los problemas que los atañen en los mismos términos que cualquier otro objeto natural. El mejor resumen de lo que esto significa se puede encontrar en el curso titulado *Seguridad, Territorio, Población* del año 78:

Me parece que con el problema técnico planteado por la ciudad presenciamos –pero no es más que un ejemplo, podríamos encontrar muchos otros y ya volveremos a ello– la irrupción del problema de la “naturalidad” de la especie humana dentro de un medio artificial. Y esa irrupción de la naturalidad de la especie dentro de la artificialidad política de una relación de poder es algo fundamental [...] para lo que podríamos llamar la biopolítica, el biopoder.²

Como resulta notorio, esos dos conceptos de naturaleza y de vida que aparecen íntimamente relacionados aquí, son precisamente dos conceptos que tienen un papel decisivo en el desarrollo del pensamiento idealista. Es bien conocida y ya estudiada la alusión deleuziana a la noción de vida en Fichte, de la que se ha ocupado J.-Ch.

¹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 168-169.

² Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, México, FCE, 2004, p. 42.

Goddard.³ No hay, sin embargo, ninguna referencia ni alusión por parte de Foucault a una noción semejante en Fichte o en Schelling o en Hegel, donde sabemos que de modos distintos la vida tiene un papel de peso, que en el caso de Fichte constituye uno de los aspectos cruciales de su debate con Jacobi a partir de la polémica el ateísmo.⁴ Falta también una consideración de la naturaleza y de los intensos debates en torno a ella en el seno del Idealismo desde la tercera *Crítica* kantiana. En general apenas hay menciones por parte de Foucault a esta importante tradición, salvo en la *Historia de la Locura* por referencia a Hölderlin, tradición que por lo demás tan decisiva debería ser para comprender ambas consideraciones de la vida y del problema de la naturaleza en el mundo contemporáneo.⁵

Tan clamoroso silencio se explica en parte porque sabemos que Foucault no es muy dado a ocuparse de los grandes nombres de la tradición filosófica, con la excepción notable de Nietzsche, y sólo incidentalmente se refiere a ellos, prefiriendo en cambio acudir a documentos y autores mucho menos conocidos y de menor peso en principio en las grandes tradiciones de las que solemos ocuparnos los profesionales de la filosofía. Es todo un método de los trabajos foucaultianos, que sin embargo recae en cuestiones centrales del pensamiento occidental. Pero por eso mismo, porque inciden en las grandes cuestiones –nada menos que el hombre, o la historia de la verdad, por poner sólo dos ejemplos– es por lo que nosotros podemos obviar, al menos aquí y a nuestros efectos, esa dimensión de su método, y confrontar las categorías que él extrae de lo que podría considerarse marginal para la historia de la filosofía, con los hitos principales de la misma, uno de los cuales es sin duda ese período esplendoroso que llamamos Idealismo alemán y del que en parte

³ Cf. Goddard, J.-Ch., “Commentaires du § 16 de la *Critique de la raison pure*: Fichte, Deleuze, Kant”, en Vaysse, J.-M. (dir.), *Kant*, Paris, Cerf, 2008.

⁴ Un análisis detenido al respecto puede encontrarse en mi artículo “Vida, naturaleza y nihilismo afectivo en Fichte”, en *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, 30, 1, 2013, pp. 91-106.

⁵ Al respecto, conviene recordar que la noción de naturaleza es reelaborada en el Idealismo y en el Romanticismo de forma crítica frente al simple mecanicismo de la mecánica clásica. Con ello se inaugura toda una tradición que llega hasta la *Escuela de Francfort* y, más allá de ésta, a la cultura que fundamenta parte de las premisas del ecologismo entendido no sólo como ciencia, sino también como movimiento. Respecto de esa concepción idealista y romántica, un documento decisivo es el llamado *Más antiguo programa para un sistema del Idealismo*, y sin duda la idea misma de una filosofía de la naturaleza, que inicia Schelling y reelabora Hegel.

todavía beben muchos de los debates contemporáneos, y en particular cuando se trata precisamente del concepto de naturaleza o de la vida, núcleos de pensamiento compartidos por la biopolítica y por los idealistas. Nuestra idea es que, en caso de que la hipótesis de Foucault fuera correcta, ésta tendría que encontrar un correlato en las construcciones filosóficas que más han contribuido y de manera explícita a lo que podríamos llamar la ontología de la modernidad, y entre ellas la de Fichte y la de Schelling, y desde luego también la de Hegel.

Por lo demás en este caso, más allá de la importancia intrínseca del concepto de vida y de naturaleza, se da la circunstancia de que lo que Foucault denomina “implantación perversa” se vincula directamente a Freud y a la idea de inconsciente, cuya genealogía es innegable y está unánimemente reconocida en el contexto idealista, especialmente en la obra de Schelling. Precisamente porque hay tal reconocimiento de esa presencia de Schelling en Freud –que, no olvidemos, toma su definición de lo siniestro directamente de Schelling mismo– quisiera aquí remitirme al papel desempeñado por Fichte en este orden de cosas. Desde luego habría suficiente motivo para ello considerando el carácter inaugural de la filosofía de Fichte para todo el idealismo poskantiano, y en particular la dependencia de Schelling respecto de él, aunque sea por contraposición, en la emergencia de la *Naturphilosophie*. Sin embargo, mi objetivo consiste en mostrar con algún detalle una conexión que vaya más allá de esas aproximaciones que podríamos considerar superficiales o demasiado generales, aunque inevitablemente habremos de transitar también por ellas.

A tal fin organizaré el texto en dos partes, una primera dedicada a hacer un recorrido inicial por las analogías y distancias entre el pensamiento de Fichte y el concepto de inconsciente, implícito en la idea foucaultiana de implante y también en el proceso de naturalización. En esa primera parte propondré entonces una aproximación general, previa a las obras de Freud y Fichte, especialmente dirigida a tratar de despejar las dificultades que pueda suscitar el paralelismo entre ambos, así como a señalar formalmente las analogías. En una segunda parte trataré de dar un paso más y, a partir de la relación de ambos con Schelling, intentaré mostrar cómo la idea de inconsciente puede tener que ver con la filosofía de Fichte y en qué sentido se lo puede considerar un verdadero precedente,

yo diría incluso el verdadero precedente del psicoanálisis, para finalmente determinar qué lugar le cabría a Fichte en ese supuesto implante perverso.

II. Fichte como precedente del psicoanálisis:

Comenzando, pues, por lo primero, mi propósito es analizar qué consistencia puede tener esa comparación entre Freud y Fichte, y más concretamente si se trata de un mero accidente, o si por el contrario, está enraizada en el sentido de las obras de ambos y en su lugar respectivo en el pensamiento occidental. Me ceñiré, por lo que a Freud respecta, a una obra especialmente importante en el conjunto de su creación, y que tiene además la ventaja, por sus características, de estar próxima a lo que estamos acostumbrados a considerar como literatura filosófica. Me refiero a *Los dos principios supremos del acontecer psíquico* de 1911, sin perjuicio de las alusiones que correspondan en su momento a distintos lugares de la dilatada trayectoria del creador del psicoanálisis. En cuanto a Fichte prestaré especial atención a la producción de éste en Jena, en la convicción de que en las sucesivas formulaciones y presentaciones de su sistema no se aparta en lo fundamental de lo dicho en ese primer período, y porque el terreno para un encuentro con Freud se encuentra especialmente abonado en esa etapa, en la que creo que está el núcleo de la deuda que el psicoanálisis pueda tener con Fichte.

El primer dato que me parece relevante es que cualquier lector atento de Fichte que pretenda serlo igualmente de Freud se encontraría con una llamativa coincidencia terminológica en torno a la palabra alemana *Trieb* y a todas aquellas que se vinculan semánticamente con ella. En efecto, puede afirmarse genéricamente que este término o familia de términos (impulso, tendencia, esfuerzo, etc.) constituyen tanto en Freud como en Fichte una pieza nuclear en torno a la cual se organizan los demás elementos de los respectivos edificios teóricos de ambos. Es más que llamativo que el término “tendencia” y el término *Trieb* aparezcan más de una decena de veces en una obra muy breve como *Los dos principios supremos* de Freud. La traducción habitual al castellano y a otras lenguas es *pulsión*, pero sabemos que el lugar sistemático que ocupa es el de una

tendencia⁶ que guía las conductas y que tiene que ver en general con lo que podríamos llamar el deseo, ahora en un sentido poco técnico; una tendencia que será decisiva para Fichte, especialmente a partir de una distinción muy temprana de la que nos ocuparemos más abajo.

Ciertamente no cabe engañarse, porque ese concepto de *impulso* está teñido en Fichte de connotaciones kantianas, y difícilmente podría identificarse con el principio del placer freudiano, pues se trata más bien de un término filosófico, cuando no metafísico, deudor en gran medida de la concepción de la praxis kantiana, lo que determina una divergencia visible y notoria. En efecto, la oposición kantiana, compartida por Fichte, a una ética del placer, a una ética denominada genéricamente hedonista, que de forma indudable resuena en el esquema freudiano, se explica a partir de premisas establecidas en la *Kritik der reinen Vernunft*. Pero lo que nos permite utilizar en filosofía el nombre Fichte es el paso que éste da respecto de Kant, fundando así el idealismo. Y ese paso consiste precisamente en haber convertido el deber kantiano, vacío y formal, en una instancia de rango ontológico. Como tal, pues, no se define ya por oposición a lo sensible, sino que es condición de posibilidad de lo sensible mismo, y no porque el Yo fichteano cree la realidad, absurdo que jamás afirmaríamos un pensador de la talla de Fichte, sino porque es principio práctico de organización de la realidad, porque se impone como exigencia incluso a la organización de esa realidad que en principio se opone a él.⁷

Del lado de Freud, aunque se le dé el nombre de *principio del placer*, se trata de una noción tan genérica, un principio de explicación último en definitiva, que no puede en ningún caso confundirse con lo que Kant llamaría una acción *técnico-práctica*, dependiente de lo teórico y de lo sensible y, por tanto, no moral. En la medida en que ese principio de placer es principio, ya es anterior a todo discernimiento, como se encarga de recordarnos el propio Freud en el texto que comentamos. Más aún, tomado en toda su radicalidad, no puede

⁶ *Tendance* es, por ejemplo, el término usado en francés por Philonenko en su versión de los escritos de Fichte. Philonenko, A., *Fichte, oeuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1990, p. 150.

⁷ He ofrecido una interpretación al respecto, entre otros lugares, en *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia, Universidad Politécnica, 2004.

corresponderle objeto alguno, porque su tendencia es tan absoluta e incondicionada como la del Yo fichteano. Freud lo ha denominado *Prinzip*. Se trata, pues, de un deseo sin más, y en esa medida no reconducible a lo sexual, sino más bien capaz de dar cuenta, en cuanto principio, de lo sexual mismo, como lo demuestra el hecho de que en esa misma obra Freud distinga el *Sexualtrieb* o pulsión sexual y el *Ichtrieb* o pulsión yoica, y ambos como derivados del *Lustprinzip*. Así pues, la tendencia originaria y suprema de Freud, lejos de ser irreconciliable con el *impulso* de Fichte, por razón de la filiación kantiana de este último, parece más bien compartir con éste una característica por el momento al menos formal y funcionalmente, a saber, su naturaleza principal y radical en cuanto principio supremo.

Pero inevitablemente entonces comparten una segunda característica no menos decisiva que la anterior: en ambos la tendencia primordial es obstaculizada de modo irremediable por el mundo exterior. En el caso de Freud precisamente a partir de la obra de 1911 mediante lo que va a denominar “principio de realidad”, que guarda un considerable, por no decir inquietante, aire de familia con respecto al segundo principio fichteano, es decir, con el No-Yo, que opuesto al Yo puro abarca la dimensión empírica de la propia identidad y en general el mundo, y que se opone al Yo, entendido como ese impulso moral puro, siendo el resultado del encuentro entre Yo y No-Yo lo que llamamos “representación”, es decir, la parte teórica de la filosofía.⁸ A partir de ahí, las analogías confluyen hacia un punto decisivo, desde luego por razones manifiestamente diversas para ambos. Me refiero al lugar de la conciencia en sus respectivos sistemas, si es que puede hablarse de sistema en Freud. Decisivo ha de serlo en Freud toda vez que su hallazgo más incuestionable es precisamente el descubrimiento del inconsciente, el cual en cuanto noción es, por razones obvias, impensable al margen del término conciencia. Decisivo en Fichte, de quien sabemos que inicia su reflexión apartándose del “principio de conciencia” (*Satz des Bewusst-*

⁸ En la primera presentación pública de su sistema, es decir, en la conocida como *Grundlage* de 1794, Fichte deduce la *representación* a partir del juego dialéctico entre Yo y No-Yo. Esa deducción la lleva a cabo en lo que llama la *parte teórica*, que en último término depende a su vez de la *parte práctica* y de la dimensión moral, previamente alojada en el Yo entendido como primer principio incondicionado en la materia y en la forma, frente a un No-Yo, segundo principio, que es sólo incondicionado en la materia pero no en la forma. Aunque luego abandona esta presentación y la distinción entre la parte teórica y la práctica, lo cierto es que en sucesivas exposiciones de su sistema la contraposición entre lo que en 1794 llamaba primer y segundo principio siguen siendo lo determinante.

seins) de Reinhold, por considerar que la conciencia no puede ser principio,⁹ y dirigiendo a partir de ese momento su investigación hacia una instancia explicativa que, desde luego, nunca llamó “lo inconsciente”, pero que como el inconsciente de Freud se sitúa más allá de la conciencia y hace posible la conciencia. Al respecto nos dice Freud:

Este establecimiento del principio de realidad resultó un paso grávido de consecuencias. En primer lugar, los nuevos requerimientos obligaron a una serie de adaptaciones del aparato psíquico que nosotros, por tener un conocimiento insuficiente o inseguro, sólo podemos señalar de manera en extremo sumaria.

Y unas líneas más abajo:

al aumentar la importancia de la realidad exterior aumentó también la de los órganos sensoriales dirigidos a ese mundo exterior y la de la conciencia acoplada a ellos.¹⁰

Se trata de un proceso en el que Freud dibuja brevemente cómo surgen sucesivamente la atención (*Aufmerksamkeit*), la memoria (*Gedächtnis*), la capacidad de discriminar (*Urteilsfällung*), en cuanto hitos que conducen al pensamiento y como resultado de que el principio primero, el *Lustprinzip*, encuentre obstáculos en su realización. Ése es el principal efecto del juego entre *Lustprinzip* y el segundo principio, el *Realitätsprinzip*, sin que por ello Freud deje en esta obra de ser monista. El segundo principio es entonces un derivado del primero, el cual sigue rigiendo, corregido, la conducta del que actúa movido por el principio de realidad, siendo así el principio de realidad un seguro a favor del principio del placer. Su juego resulta, por tanto, perfectamente análogo al que hace surgir la representación en Fichte a partir del *Anstoss* y de la imposibilidad de

⁹ Para lectores no demasiado familiarizados con Fichte puede ser de utilidad reconsiderar de nuevo las breves aclaraciones de la nota anterior relativa a la contraposición entre los dos principios, el Yo y el No-Yo y a la posibilidad de deducir la representación, que es la noción clave en torno a la cual Reinhold quiso sistematizar la filosofía de Kant a través del llamado *principio de conciencia*. La crítica al carácter meramente teórico de ese principio es, a su vez, el punto de partida de Fichte. Un compendio breve y sencillo de ese proceso puede encontrarse en la breve introducción que ofrezco de la *Reseña de Kreuzer* de Fichte, que junto con la traducción están publicadas en la *Revista de Estudios sobre Fichte*, 9, 2014, URL: <http://ref.revues.org/564>.

¹⁰ Freud, S., *Formulaciones sobre los dos principios supremos del acaecer psíquico*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984, Vol. XII, p. 225.

satisfacción de la actividad inicial situada en el primer principio.¹¹

Pero, presentadas estas analogías formales, con todas las reservas que merecen, quisiera ya ahora intentar descender a una mayor profundidad en la relación entre ambos. A tal fin sería posible, por ejemplo, acudir a la contraposición entre el Ello y el Superyó de la segunda tópica freudiana, para encontrar una vecindad entre ésta y la contraposición entre el principio del yo moral de Fichte y el yo empírico, asimilando al proyecto fichteano la famosa consigna *wo es ist, soll ich werden* (“donde está el ello, debe llegar a estar el Yo”), en el que sin duda podemos encontrar un eco del movimiento hacia el infinito del Yo de Fichte. En el mismo sentido podría compararse la llamada *pulsión de muerte* que introduce todavía unos años más tarde y con la que Freud matiza su *Lustprinzip*, con la tendencia a la autoaniquilación que Fichte expresa en la *Doctrina sobre la religión* de 1806 como culminación del proceso moral.¹² Sin embargo, sin dejar de señalarlos, no voy a seguir aquí ninguno de esos dos caminos y voy a acudir a un punto aparentemente más difícil de conciliar entre ambos, la posibilidad de encontrar en Fichte alguna traza de ese extraño objeto que Freud articuló como su gran hallazgo y que es el inconsciente.

III. Fichte y el problema del inconsciente:

Como señalaba arriba, la relación entre Freud y la filosofía de Schelling ha sido ya reconocida y abundantemente estudiada, en particular a partir de la consideración de la filosofía del último como un precedente de la noción de inconsciente,¹³ hasta el punto de que Zizek ha podido considerar la filosofía de *Las edades del mundo* como una obra metafilosófica en el sentido freudiano del término.¹⁴ Ahora bien, a veces parece necesario recordar lo obvio. En este caso

¹¹ Ver notas 8 y 9.

¹² Cf. Fichte, J. G., *Exhortación a la vida bienaventurada o Doctrina de la Religión*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 157.

¹³ Una obra relativamente reciente que explicita la importancia de Schelling para el psicoanálisis, y que además ofrece una breve panorámica de la literatura al respecto, lo constituye el libro de Matt Ffytche, *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2012.

¹⁴ Zizek, S., *The Indivisible Remainder. On Schelling and related matters*, New York, Verso, 2007, p. 9.

conviene no olvidar que la filosofía de Schelling es deudora de la obra de Fichte, de la cual le costó distanciarse en una agria ruptura. Un punto esencial de la polémica a la que se vieron abocados tiene que ver con la noción de primer principio y de lo incondicionado. Inicialmente el muy joven Schelling asume esa noción y con ella también aparentemente el concepto de sistema de Fichte, que éste hereda de Reinhold. Pero esa asunción es más aparente que real, más un programa que un contenido.¹⁵ Lo que Schelling piensa en el marco de ese programa es algo muy distinto de lo que piensa Fichte, y fundamentalmente por una razón: la aproximación fichteana se caracteriza por ser una aproximación práctica y trascendental. Lo que a Fichte le interesa es la tarea trascendental de pensar la praxis humana y la libertad humana como compatibles con la necesidad de la naturaleza. Su consideración del mundo es, desde este punto de vista, un *como si*, por más que el modo como la despliega en la *Grundlage* le dé una apariencia ontológica y teórica. Fichte no se cansó nunca de señalar que su tema fue desde el principio y siempre el mismo, lo que formulado en los términos de la época de Jena se puede describir como la posibilidad de pensar la naturaleza como acompañada del sentimiento de libertad.

Pero no es exactamente ésa la lectura que Schelling hace del principio de Fichte. Schelling se acerca a la idea de lo incondicionado y del primer principio en términos ontológicos, teóricos. O por decirlo más claro, el primer principio, ese acto autofundante e incondicionado no es ya para Schelling un principio trascendental y a la vez práctico, por más que mantiene la misma *jerga* de Fichte, sino un principio teórico. Pero por eso mismo se podría decir que no es sólo condición de posibilidad trascendental, sino también condición de posibilidad trascendente.¹⁶ Si desde ahí se afirma, como hace Schelling siendo en esto coherente con Fichte, que el principio es el querer, la voluntad se convierte ya literalmente en el fundamento del mundo. Donde Fichte debe derivar trascendentalmente la representación, Schelling debe derivarla materialmente y con ella todo lo demás, incluida la propia filosofía práctica. Sólo desde ahí se puede

¹⁵ Me he referido a ello entre otros lugares en Serrano, V., *Absoluto y conciencia. Una Introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008.

¹⁶ La influencia de Jacobi y de Spinoza, o más bien de Spinoza vía Jacobi, es decisiva para esto, lo cual a su vez determina su distancia con respecto a la filosofía de Fichte y con ello determina también la evolución posterior de Schelling mismo.

entender la divergencia posterior entre ambos y la deriva que la filosofía de cada uno de ellos toma a partir de la expulsión de Fichte de Jena y de la polémica del ateísmo.

Mientras que en sus sucesivas presentaciones de la *Doctrina de la Ciencia* Fichte sigue insistiendo en una perspectiva trascendental, aunque articulada en un modo algo más sofisticado y en un lenguaje marcado por esa polémica, en el caso de Schelling el problema pasa entonces por la fundación del mundo y de la propia voluntad en una abismo infundado, como ocurrirá a partir de 1809 en el escrito *Sobre la esencia de la libertad*. En la *Odisea* de la conciencia que Schelling describe, el camino del inconsciente está ya trazado desde la filosofía de la naturaleza y es literalmente esa voluntad que precede a la conciencia. ¿Pero dónde queda el inconsciente en una filosofía que aparentemente no se pronuncia todavía sobre el mundo, que es sólo trascendental en el sentido que señala Fichte? Creo que en la respuesta a esta pregunta está también la clave para entender de qué modo las analogías entre Fichte y Freud que hemos señalado más arriba salvan incluso la cuestión del placer, que era la diferencia básica en lo material respecto de la coincidencia formal entre ambos.

Y para responder a tal cuestión quisiera volver a un problema que está en el origen de esa prioridad de la voluntad, que Fichte esboza en términos trascendentales y Schelling en términos ontológico-teóricos. Me refiero al problema de la cosa en sí. Como bien acertó a ver Jacobi,¹⁷ de este problema depende en gran medida la filosofía trascendental de Kant y entonces también la de cualquier otra filosofía que se reclame heredera de ella, como es el caso de Fichte. Ahora bien, recordemos que este problema se establece en Kant mediante una doble articulación. Por un lado, la cosa en sí estaría allí donde no tenemos acceso, puesto que éste depende sólo de la mediación teórica, y cabría a lo sumo suponer una realidad existente, pero a la que no tenemos acceso. Por otro lado, positivamente cabe interpretarlo como una dimensión no fenoménica, a la que de algún modo cabría considerar nouménica, y a la que en este caso sí tendríamos acceso (aunque no en términos de conocimiento) a ese objeto práctico que se llama libertad. Ciertamente Kant se refiere, siendo precisos, sólo a un *factum* de la razón. En el caso de Fichte conviene no olvidar que, asumiendo la tarea de completar a Kant –en la senda de Reinhold–,

¹⁷ Jacobi, F. H., *David Hume, über den Glauben*, Breslau, Loewe, 1787, pp. 222-223.

construye su proyecto tratando de esquivar el psicologismo de éste y el carácter teórico del principio de conciencia. Es ahí donde aparece la famosa *Tathandlung* como una acción incondicionada, originaria y anterior a la conciencia misma, como una decisión, y en definitiva como un acto volitivo radical infundado y a la vez fundante, y respecto al cual rehabilita la intuición intelectual como intuición de acciones. De algún modo, ocupa el lugar de la cosa en sí, puesto que, en efecto, al igual que ella –en los dos sentidos que hemos mencionado– subyace al universo fenoménico de la realidad empírica, y por otro lado constituye un objeto al que accedemos de otro modo. Ahora bien, ese otro modo de acceso es estrictamente moral en Kant, y en Fichte además de práctico es transcendental en el sentido de condición de posibilidad del sistema e instancia capaz de reunir teoría y praxis, que es la novedad que aporta respecto de Kant.

Pero reunir teoría y praxis quiere decir ser capaz de dar cuenta de ambas, y no sólo desde el punto de vista de las dos formas distintas de deducirlo que nos ofrece en la *Grundlage* y en la *Nova methodo*, sino también desde un punto de vista mucho más simple: lo teórico en cuanto natural está contenido y concernido por el principio, el principio lo incluye y lo presupone. Para aclarar esto y el sentido en el que lo queremos pensar, es necesario recordar brevemente qué se entiende por moral en Kant o cómo se construye. Brevemente, la idea clave es la de hacer posible la libertad frente a un universo regido por la necesidad natural a la que los sujetos humanos pertenecemos desde el punto de vista empírico. Es decir, el descubrimiento por parte de Kant del reino de los fines, del imperativo moral, es un descubrimiento que depende de una demostración indirecta, o negativa, dirigida a contradecir el movimiento empírico de los sujetos. No olvidemos en este punto que todo el aparato de la filosofía práctica de Kant surge también de una crítica, en este caso de una crítica de lo que llama razón práctica, es decir, de una razón al servicio de las pasiones, por expresarlo en los términos de Hume, términos que Kant tenía muy presentes, pues era su interlocutor también en lo práctico. De hecho, lo que estaba en juego en esa instancia era justamente la posibilidad de combatir lo que Kant y Fichte denominaban eudaimonismo, esto es, una doctrina ética procedente del empirismo y construida en torno al primado de las pasiones. O por decirlo de otra manera, la asunción de partida por parte de Kant es que, en efecto, en el ámbito empírico ese principio es el principio vigente y

el que guía nuestra razón práctica, si bien precisamente no la razón pura práctica –es decir, la moral, que es la que él busca establecer y con cuyos materiales construirá Fichte su filosofía–. Si esto es así, podemos afirmar entonces que de algún modo Kant reconoce que, desde el punto de vista empírico, el principio rector de la vida práctica es el principio del amor propio, y eso explica entonces lo que recordábamos más arriba, que la crítica sea una crítica de la razón práctica.

Esa argumentación sirve también para Fichte. El suyo es un principio construido para poder pensar la convivencia del amor propio y de la moral –en sentido kantiano–, de la teoría y la praxis, pues no olvidemos que ese modo de entender lo práctico como amor propio es en realidad teórico y pertenece al reino fenoménico. De hecho en su *Ética* de Jena,¹⁸ como luego en la *Doctrina de la religión*,¹⁹ ese momento aparece siempre como un sustrato frente al cual surgen otros, guiados por un esfuerzo interminable, y que sin embargo deberían culminar en una plenitud nunca alcanzable.

Pero por ello mismo la acción moral propiamente dicha y su tendencia hacia el infinito sólo cobran sentido precisamente en la medida en que corren paralelas a la dimensión empírica y al deseo, en los que domina el amor propio, y que constituyen el *factum* de lo teórico que hay que aunar con lo práctico. El amor propio, del que sin duda bebe el principio del placer freudiano, aunque ciertamente no es principio de lo moral, ha de estar siempre presupuesto de forma inevitable: constituye la sombra del principio moral y por lo mismo, en la medida en que éste corre hacia el infinito, también lo hace el deseo. O para ser más precisos, puesto que se presupone que el deseo tiende hacia el infinito, es aquello por lo que el principio moral tiende infinitamente a corregirle, orientarle y superarlo. O por decirlo aún de otra manera, el principio moral fichteano arrastra siempre una sombra que se configura con los materiales del amor propio, del principio humeano eudaimonista, con el egoísmo que caracteriza el deseo en el ámbito empírico. Fichte no lo descubre, pues es patrimonio de la edad moderna, y a ello se refiere tanto en *Los caracteres de la edad contemporánea*

¹⁸ Cf. Fichte, *Ética*, Madrid, Akal, 2005, p. 223.

¹⁹ Cf. Fichte, *Exhortación*, op. cit., p. 94.

como en la *Doctrina de la religión*, pero a él le corresponde haberle dado la dimensión dinámica a partir de esa metafísica de la subjetividad que es su filosofía.

IV. Dos hipótesis a modo de conclusión:

En este punto, y para finalizar, propongo dos hipótesis. La primera es que esa sombra constituye el sustrato que se podrá considerar el verdadero precedente del inconsciente. Para mostrarlo conviene acudir a un escrito aparentemente menor de Fichte y además de un período casi –por así decir– prefichteano de Fichte, aunque muy revelador de los materiales con los que éste trabaja y a partir de los cuales elaborará su *Doctrina de la Ciencia*. Me refiero al *Ensayo de una crítica de la revelación* y en particular al párrafo 2 de su segunda edición. Fichte trata de pensar allí las condiciones de posibilidad de un principio de la acción moral y en ese contexto nos ofrece una peculiar descripción del deseo en términos de producción de representaciones. Define el deseo como la capacidad para determinarse a producir una representación con conciencia de la propia actividad,²⁰ y a su vez define la facultad de desear como la facultad de determinarse para producir esa representación. A partir de estas definiciones elabora una distinción que considero clave para comprender lo que está en juego. Es la distinción entre lo que Fichte denomina la “facultad inferior de desear” y lo que denomina “facultad superior de desear”, según el hecho de que la materia de la representación sea dada, o bien sea producida por la propia espontaneidad. Por dada obviamente entiende Fichte lo mismo que entendería Kant o lo que todos entendemos desde el lenguaje kantiano, a saber, un tipo de materia asociada a la sensación y a lo empírico. Es decir, se trata de las representaciones que se producen vinculadas a lo empírico. En ellas, o más bien mediante ellas, el sujeto se determina a través de un medio. A ese medio lo llama aquí Fichte *impulso*. Y del mismo, referido por el momento a la facultad inferior de desear, nos dice:

El impulso, en la medida en que se dirige a la sensación es deter-

²⁰ Cf. Fichte, J., *Ensayo de una crítica de toda revelación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 175. Como es obvio, esta definición Fichte la toma de Kant, cuya definición más clara a su vez la encontramos en *La metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 211.

minable únicamente mediante lo material de la misma, mediante aquello que siente inmediatamente como afección. Aquello que en la materia de la sensación es de la clase de lo que determina el impulso a eso lo llamamos agradable, y al impulso, en la medida en que es así determinado, impulso empírico: explicación ésta que no damos nada más que como una aclaración de los términos.²¹

Es la primera vez que la palabra “impulso” aparece en la obra de Fichte en un sentido muy próximo al que tendrá en la *Doctrina de la Ciencia*. Pero, como él mismo nos dice, se trata de una explicación referida al impulso empírico y, por tanto, a la facultad inferior de desear, y dirigida a aclarar el término. Lo interesante es que en los párrafos siguientes Fichte va a prefigurar un primer embrión de lo que terminará siendo su primer principio, obviamente referido a la facultad superior de desear. En efecto, unas líneas más abajo se puede leer:

el que una facultad de desear originaria se anuncie al espíritu mediante esta fórmula, eso es un *hecho de conciencia*, y más allá de ese principio universalmente válido de toda filosofía no hay ya lugar para ninguna filosofía.

Para finamente afirmar: “esa facultad superior de desear se impulsa a querer simplemente porque quiere”.²²

Sin embargo, aquella alusión previa referida a lo sensible y de la que en cierto modo se disculpaba caracterizándola como una mera aclaración del término, no es cualquier cosa, sino que es el modelo desde el que va explicar lo que luego será el despliegue de su primer principio, que obviamente se sitúa en la facultad superior. O por decirlo de otro modo, la explicación del principio superior depende del sensible o del inferior, que Fichte nos dice que aplica por analogía en el segundo caso. Lo que falta es, desde luego, aquello agradable que guía el impulso sensible. En lugar de lo agradable Fichte coloca lo justo en el sentido kantiano, y para ello debe inventar una facultad superior a imagen y semejanza del imperativo categórico kantiano. Mi hipótesis es que esa facultad superior es una ficción, como lo es y lo ha sido siempre todo deber ser y la noción misma de

²¹ Fichte, *Ensayo*, op. cit., p. 177.

²² *Ibid.*, pp. 181-182.

lo justo, y con ello inaugura lo que ya sabemos desde hace mucho tiempo que inaugura Fichte: una ontología práctico-transcendental de la voluntad, que debidamente corregida encuentra su correlato empírico en una ontología del deseo, a la que casi un siglo más tarde Nietzsche denominará “voluntad de poder”. Formalmente la idea de inconsciente aparece aquí presupuesta como esa contrafigura suya que es precisamente el imperativo moral, algo que ya expresó Lacan respecto de las relaciones entre Kant y Sade, al decir que “el deseo es el revés de la ley”.

Pero para comprender el sentido profundo de esta propuesta es necesario completarla aún con otra hipótesis adicional que tiene relación con el implante foucaultiano²³ que da título a este trabajo. Esa hipótesis viene a decir que la idea foucaultiana del implante tiene su condición de posibilidad general en el esfuerzo llevado a cabo por Fichte a fines del siglo XVIII. Sabemos que la moral victoriana a la que de manera explícita se refiere Foucault en *Historia de la sexualidad* como parte del implante perverso no es más que una forma particular de un principio general que domina la moral moderna, lo que Foucault considera como moral burguesa. Y en ella, en efecto, domina la represión, o por mejor decir, la prohibición; sin embargo, esa represión no es sin más ya la represión de la carne en los términos del cristianismo, sino más bien la de lo patológico kantiano, es decir, la que nace del dominio de la ley moral, ajena a los principios religiosos y a las creencias, como corresponde a una moral autónoma y a una modernidad secularizada y acompañada de la ciencia –también entonces de esa *scientia sexualis*²⁴ que Foucault analiza en su obra–. Es en el contexto de esa ciencia que acompaña a la represión y hace proliferar, aunque ocultándolo, aquello que reprime,²⁵ en donde se inserta la idea de implante que figura en el título de este artículo y a la que me referí al comienzo del mismo. En cierta medida podemos decir que el imperativo moral de Kant configura el modelo general y la forma de represión bajo el que prolifera la ciencia sexual. Pero es a Fichte a quien le corresponde el haber convertido, invirtiéndola, esa forma general en el modelo desde el que Freud podrá pensar el pansexualismo que hace posible ese implante a la vez que lo oculta.

²³ Cf. Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, op. cit., pp. 20, 40, 48 y ss.

²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 67 y ss.

²⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 26, 39 y 47, entre otros lugares.

Bibliografía

- Ffytche, M., *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2012.
- Fichte, J. G., *Exhortación a la vida bienaventurada o Doctrina de la Religión*, trad. A. Ciria y D. Innerarity, Madrid, Tecnos, 1995.
- , *Ensayo de una crítica de toda revelación*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- , *Ética*, trad. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber*, trad. U. Guinazú, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- , *Seguridad, territorio, población*, trad. H. Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Freud, S., *Formulaciones sobre los dos principios supremos de acaecer psíquico*; trad. J. L. Etcheverry, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984, Vol. XII.
- Goddard, J.-Ch., “Commentaires du § 16 de la *Critique de la raison pure*: Fichte, Deleuze, Kant”, en Vaysse, J.-M. (dir.), *Kant*, Paris, Cerf, 2008.
- Jacobi, F. H., *David Hume, über den Glauben*, Breslau, Loewe, 1787.
- Kant, I., *La metafísica de las Costumbres*, trad. A. Cortina, Madrid, Tecnos, 2005.
- Philonenko, A., *Fichte, oeuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1990.
- Serrano, V., *Metafísica y filosofía transcendental en el primer Fichte*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2004.
- , *Absoluto y conciencia. Una Introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008.
- , “Vida, naturaleza y nihilismo afectivo en Fichte”, en *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, 30, 1, 2013, pp. 91-106.
- , “Un paso en el lento ascenso a la Doctrina de la Ciencia. Introducción a J. G. Fichte, *Reseña de Creuzer*”, en *Revista de Estudios sobre Fichte*, n° 9, 2014, URL: <http://ref.revues.org/564>.
- Zizek, S., *The Indivisible Remainder. On Schelling and related matters*, New York, Verso, 2007.