

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Facultad de Filosofía

Máster en pensamiento contemporáneo y tradición
clásica

Curso 2023/2024



TRABAJO DE FINAL DE MÁSTER

Fichte: en torno a la Historia y su concepto

Autor: Alejandro Vázquez Moreno

Tutor: Salvi Turró Tomàs

Barcelona, 2024

«Wo gehn wir denn hin?»

«Immer nach Hause.»

NOVALIS, *Heinrich von Ofterdingen*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	ix
RESUMEN.....	xi
INTRODUCCIÓN.....	xiii
PRIMERA PARTE: La filosofía de la Historia: de Kant a Fichte.....	1
§ 1. Entre libertad y naturaleza: Kant y la Historia	1
§ 2. Tras Kant: las hebras de Aracne	13
§ 3. La Historia y la <i>Wissenschaftslehre</i>	19
§ 4. Fichte frente a la Historia	31
4.1. Historia y temporalidad	32
4.2. Historia y razón	34
4.3. Historia y por(venir): profecía y esperanza	37
SEGUNDA PARTE: Por el camino de la libertad como Historia	41
§ 5. Un saber <i>saberse</i> : el absoluto, la imagen del mundo y la acción histórica	41
§ 6. El reino de la razón en la tierra	49
6.1. El «plan del mundo» (<i>Weltplan</i>).....	49
6.2. Las edades de la Historia.....	53
6.3. Cosmopolitismo.....	57
§ 7. Pensar el presente: los «caracteres» de la actualidad	60
§ 8. Hacia una Historia como siembra de lo moral	64
8.1. La quintuplicidad histórico-moral	65
8.2. El orden moral del mundo y la formación espiritual de la humanidad.....	75
TERCERA PARTE: Al albur de la realización moral	85
§ 9. Lo jurídico y lo moral.....	85
§ 10. La tentación de lo moral.....	95
§ 11. Latencia de un final	104
§ 12. Génesis creativa: de la historia a la Historia	108
CONCLUSIONES.....	115
BIBLIOGRAFÍA.....	121

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS

Figura 1: Correspondencia de las siglas con la obra, traducción y año de publicación para Fichte	xx
Figura 2: Correspondencia de las siglas con la obra, traducción y año de publicación para Kant	xxii
Figura 3: Reproducción gráfica de la serie sintética	71
Figura 4: Representación gráfica de la <i>síntesis progresiva</i>	72
Figura 5: Representación gráfica de la <i>síntesis vinculante</i>	72

AGRADECIMIENTOS

Por más razones de las que cabe reconocer aquí, debemos dar las gracias a todos aquellos que, de una manera u otra, casi siempre en la forma que toma el sentimiento, han hecho posible este trabajo. Legamos en este punto la responsabilidad de la tercera persona del plural en la primera del singular.

La dedicación que requiere un trabajo como este ha sido posible gracias al *tiempo ocioso* que me ha brindado la beca Másterplus UB de la Universitat de Barcelona. *En particular, vull reconèixer a la vicedegana de recerca y doctorat de la Facultat de filosofia, la professora Begoña Román, que m'ha ajudat en tot el que m'ha calgut.* Aprovecho para reconocer asimismo al profesor Ignacio Marcio por su amable y diligente apoyo *maven*, al decir del yiddish, en cuestión de traducción.

Me aconseja Umberto Eco –como lector suyo– que no dé las gracias a mi tutor. Es «de mal gusto», dice. Según él, si me ha ayudado, no lo ha hecho por nada más que por cumplir con su trabajo. Permítaseme que en este caso lo dude y, además del buen hacer, presuponga asimismo un gran ánimo intelectual. *Així doncs, guardo el sentiment de deute més gran amb el professor Salvi Turró que, més enllà de les seves indicacions inestimables –sense les quals aquest treball no seria més que un paper «enlletrat»–, m'ha brindat la seva comprensió i el seu estímul tots aquells cops en què m'he apropat a ell. Ell és a l'encop la raó de ser d'aquest treball i el seu veritable agulló. Si no fos per ell, mai l'hagués escrit. Però no només això: no imagino el meu pas per aquesta facultat, que ha sigut la meva casa durant els darrers anys, sense la seva persona. Costa d'imaginar-ho, molt. Si hi ha quelcom de respectable en aquest treball és mèrit seu. Qualsevol insuficiència corre de la meva part. Per tot plegat, moltes gràcies.*

A Jane y Yes debo agradecerles muchas cosas, pero –sobre todo– que hayan hecho de los días largos un tiempo plácido. *Aquest treball està dedicat a la Beth, a la que dec totes les hores esmerçades en ell i el seu suport incondicional. Perquè «el Kant nostre de cada dia», com escrivia un diari en aquest any de commemoracions, hagi sigut tolerat amb la tendresa i la calidesa de qui estima. Perquè com li digué l'Emilia Pardo Bazán a en Galdós, tens tota la gràcia del món.*

Calafell, agosto de 2024

RESUMEN

A pesar del florecimiento de los estudios fichteanos acaecido en las últimas décadas, no puede decirse, en rigor, que se haya abordado de forma conjunta, y con la atención que nos parece que merece, la conceptualización histórica de Fichte. La presente investigación aspira a colmar parte de esta laguna, ofreciendo un enfoque conceptual de su programa histórico. El aporte teórico de este estudio se centra, especialmente, en el sentido moral que permea su acercamiento al fenómeno histórico. A este fin, se asume una continuidad de los principios trascendentales en su aplicación a la realidad. Se argumenta, des del principio, que una adecuada comprensión de la Historia exige, para Fichte, dos niveles distintos de reflexión: uno *a priori* y otro empírico. Al mismo tiempo, se defiende, en el marco de una concepción del mundo como manifestación de lo absoluto, la necesaria intervención de lo moral en la Historia. Para ello, se parte de la modificación llevada a cabo en la distinción entre lo jurídico y lo moral, de la doctrina de la intersubjetividad, del horizonte cosmopolita, así como del papel que en todo esto juegan la educación, la razón y el futuro.

INTRODUCCIÓN

I) *Objeto y metodología*

Que toda consciencia tiene una *biografía*, se dé donde se dé, no sería difícil de admitir. A fin de cuentas, como actividad individual, se despliega causalmente en el tiempo con una coherencia argumental que, de alguna manera, la convierte en narrable. La cuestión se evalúa diferente al atribuir a esa consciencia, a esa subjetividad, una libertad que, desde el momento en que entra a formar parte del mundo, se hace responsable de su propio existir. Así se diría que la finalidad de esa consciencia, y por lo mismo la del género humano, «no es el ser racional, sino el llegar a ser racional por medio de la libertad» (GdgZ, GA, I-8, 299). Esta podría ser, en pocas palabras, una buena manera de describir la entrada de Fichte en la reflexión histórica. El problema se cifra, por tanto, en cómo se plasma la vida de las consciencias, desprovista de medida e inabarcable, en un pensamiento libre que *parece* estar al margen de la contingencia fáctica.

Por muchas razones, algunas de las cuales podamos quizá barruntar, el acercamiento de Fichte a la historia ha sido tratado como una digresión de menor rango filosófico. Por mejor decir, una «filosofía popular» (*Popularphilosophie*). En buena parte esto es debido a la interpretación de Schelling y Hegel, a los que no les fue complicado convencer a la opinión pública filosófica, y con ella a un segmento importante de la exégesis contemporánea, de la idea de que Fichte «se resignó frente al Sistema de la Identidad y que se retiró al dominio de la filosofía popular» (Lauth, 1963: 219). No por otra cosa se ha tenido a menos su labor de popularización del saber –propalada por Fichte ya antes de afrontar el hecho histórico– y que bien condensa su compromiso con lo que Kant llamó «filosofía mundada» (*cf.* KrV, A 838-840/B 867-868). Tampoco es casualidad que a menudo se discuta la coherencia de su obra, enfatizando la diferencia que conlleva el cambio de actitud que tiene lugar en la producción de aquellos años. En este sentido, resulta frecuente –al menos desde que Martial Gueroult (1930) sentara cátedra, tras dar por buena la opinión del hijo del filósofo, y albacea de la primera edición de referencia de las obras completas de su padre, Immanuel Hermann Fichte (*cf.* SW, VIII, VI ss.)– la división de su pensamiento en dos fases: a «la primera» corresponden sus años de Jena (1794-1799), tiempo en el que redacta las exposiciones más difundidas de la

*Wissenschaftslehre*¹; mientras que «la segunda» (1800-1814) aparece con la celeberrima «polémica del ateísmo» (*Atheismusstreit*), tras la cual Fichte pasa por distintas universidades y recalca al fin en Berlín, donde imparte docencia hasta su muerte.

Fuera de si resulta o no *cronológicamente* útil esta división, lo que está claro es que los escritos de esa segunda fase —entre los que se encuentra su exposición más sistemática del objeto histórico, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806)—, así como su apremio por reescribir una y otra vez distintas versiones de la WL, muestran un punto de vista distinto. Así parecen coincidir, de hecho, las lecturas que a este respecto hacen, por ejemplo, Lauth (1965: 591), Philolenko (1980: 12-14), Balibar (1990: 131-132), Zöllner, 2016: 7) o Rivera de Rosales (2017: 10). Si no fuera porque algunos de los asuntos que ahí se concretizan ya estaban latentes en obras anteriores, hablaríamos con rotundidad de un interés de nuevo cuño por el absoluto y las disciplinas aplicadas. Desde luego que es esto lo que mejor justifica que sus comentadores, al hablar de «épocas» en su evolución intelectual, no se hayan puesto de acuerdo todavía hoy respecto al contenido unitario de su pensamiento. Pero, por encima de disputas eruditas, no deja de ser cierto que, bajo el epígrafe de «filosofía popular», Fichte sigue hablando, aunque no lo parezca, de la misma forma, bajo las mismas restricciones de método y con la misma idea de filosofía, en que lo hizo en sus años de lección en Jena. Por populares que sean, nada remite a nuestro modo de ver la sistematicidad de sus conceptos, que de populares —si por populares entendemos accesibles— no han tenido nunca nada.

Al marcar esta prevención, y aun cuando Fichte sólo se explaye respecto a la historia por primera vez en sus *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, la inquietud que recorre su acercamiento a esta temática no se pretende fuera del sistema. Partiendo de esta consideración, y sin olvidar el desafío que supone su encaje —tal cual ha puesto de relieve Reinhard Lauth (1962: 327)—, las reflexiones ahí vertidas no son excluyentes, sino que guardan, como veremos, una estrecha relación con la fundamentación de los principios trascendentales. Así, a pesar de la incuestionable diferencia de contenido que descubre la mirada a lo histórico, cabe reparar en la forma que toma esa mirada. Cuando se hace, se observa una repercusión mayor de la conquista decisiva de las estructuras constitutivas de la razón. La entrada en juego de la historia produce un giro inevitable, de confrontación con lo que los alemanes, con más frecuencia de la que se concede, llaman espíritu (*Geist*).

¹ En adelante: WL.

Pero lo hace sin renunciar al basamento último al que se llega en *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). Así pues, cabe anticiparnos, a corte de medida propedéutica, afirmando que el punto de vista adoptado en sus *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* permite definir, *ex hypothesi*, una continuidad entre la *philosophia prima* y el estudio de la historia.

Pero, supuesto esto, no resulta menos importante el foco al que esos escritos apuntan, a saber: el encuentro crítico con su propio tiempo. A este se debe la doble posición que asume el presente en lo relativo al origen histórico y al establecimiento de los fines futuros. Por consiguiente, en el núcleo de la filosofía popular se encuentra la reflexión sobre la historia, en la que se aquilata por igual la planificación filosófica en épocas («plan del mundo» [*Weltplan* [GdgZ, GA, I-8, 197]]) y la autonomía de las consciencias a lo largo del curso histórico («libertad» [*Freiheit*: GdgZ, GA, I-8, 198])). No deseamos sugerir con esto que los cauces exactos por los que transcurre la historia estén para Fichte prefijados de antemano, ni tan siquiera su momento extático. Nada más lejos de nuestra intención. Es preciso discriminar, y así esperamos hacerlo evidente con nuestra investigación, que ambos hechos están ligados a la incertidumbre de la decisión humana y la contingencia fáctica. Al indicar esta clara salvedad, se apela a la posibilidad de que la historia se vea afectada por una ambigüedad: si es entendida como un proyecto universal, ha de ser vista como la sucesión necesaria de las épocas de aquel plan; pero, al mismo tiempo, constituye el terreno del acaecer humano, en donde las suturas de la historia total dejan al descubierto su herida existencial. Por eso nuestro estudio sea quizá algo anómalo respecto al enfoque habitualmente adoptado: ensayamos la posibilidad de que para Fichte la historia sea, ante todo, moral. La justificación de esta tesis es clara: de una manera u otra, nada en su concepto de historia hace posible escapar a la centralidad de la libertad que, en cuanto tal, es imprevisible. Decir esto es decir que lo que sea que fuere la historia se configura, en un grado no menor, a partir de las decisiones libres de sus intervinientes.

El objetivo del presente trabajo es, por tanto, contribuir al esclarecimiento del concepto de historia en Fichte. Pero se pretende hacer, tomando en consideración tanto su continuidad con los principios que rigen la sistemática fichteana como, sobre todo, su articulación moral. Buscamos identificar las determinaciones teóricas del concepto «historia». Lo que nos importa, por decirlo con Fichte, es antes su «determinabilidad» (*Bestimmbarkeit*) que su «determinidad» (*Bestimmtheit*) (cf. WLnm-K, GA IV-3, 501). Pero al hacerlo, no desatendemos en lo más mínimo la dimensión propiamente humana

del acaecer histórico y que está también presente en dicho concepto. Y justamente por esto, se nos brinda la ocasión de tratar, de una vez, dos cuestiones inherentes al planteamiento fichteano de la historia, y que a menudo han sido tratadas por separado. Por un lado, la naturaleza moral del curso histórico que, como vemos, resulta inseparable de su comprensión histórica. Y, por otro, el compromiso de Fichte con el proyecto trascendental, legado kantiano y límite metódico de su WL. Al acometer este análisis conjunto, no estamos insinuando que esté en nuestro haber la solución de las contradicciones inherentes a un planteamiento como el suyo –contradicciones que están, y que veremos–. Pero sí creemos poder justificar, insistimos, la siguiente hipótesis: que el concepto de historia pensado por Fichte posee una dimensión moral perspicua, cosa que los estudios fichteanos han hecho ver sólo de pasada o de manera superficial. Quede fijado entonces nuestro principal propósito.

Vale decir que, al querer ampliar esta vía interpretativa, no se intenta dar curso para Fichte a lo que no cuenta también para sus escritos. Por tanto, como no imaginamos hipótesis, la reivindicación de un cierto sentido moral para la historia se debe, antes que nada, a las evidencias que proporcionan los escritos del autor. Para atenernos a este objeto formal, entendemos que la orientación metodológica de esta investigación ha de abordar conjuntamente las obras que Fichte dedica a la temática histórica. Pero lo hacemos siendo conscientes de que esto no puede constituir, al hilo de nuestros objetivos, una ruptura con las exposiciones principales de la WL. Por todo ello, el punto central de nuestro abordaje es, como puede comprobarse por nuestras anteriores menciones, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, texto que permite definir una criteriología histórica, así como marca las bases epistemológicas de nuestro *iter* filosófico. Pero, en coherencia con lo dicho, nuestro estudio no se agota con esta obra, sino que ella será puesta en relación con otros textos, igualmente pertinentes, asociados a su doctrina del derecho, del Estado y de la religión. Tan pronto se tenga todo esto en cuenta, se entenderá que no pretendemos tratar a Fichte únicamente desde la tradición estudiosa –si bien no renunciamos a ella, tanto cuando discrepamos cuando coincidimos en cuestiones particulares, debidamente señaladas donde corresponde–. En su lugar, se intenta, en la medida de lo posible, pensar a Fichte desde sí mismo y su contexto.

II) Estructura

Con la voluntad de reconocer una condicionalidad moral en el concepto fichteano de historia, y ahondar así en el alcance de nuestra hipótesis, este trabajo se despliega en tres grandes partes, que reflejan una estructura simétrica y una extensión aproximadamente pareja. La primera parte está destinada a abordar todas aquellas cuestiones que son necesarias para comprender el concepto de historia en Fichte. En los dos primeros epígrafes, se procede a una reconstrucción del estudio filosófico de la historia en Kant y su debate más inmediato. Estas primeras consideraciones exponen las líneas generales del marco de inserción histórica de nuestra investigación. A continuación, en el tercer y cuarto epígrafes, se analiza, sobre todo, el encaje de la historia en la WL. Pero, como nos importa dejar muy en claro de qué hablamos cuando hablamos de la historia, ofrecemos asimismo tres acotaciones propedéuticas al uso que hace Fichte de este concepto. Con ellas, aspiramos a poner en evidencia las dificultades asociadas a la interpretación de algunos de sus aspectos nucleares: la temporalidad, la racionalidad y la esperanza. Así pues, el encaje de la historia y su estatuto –tanto epistemológico como metodológico– dentro de la WL quedan reflejados en el tercer epígrafe. Mientras que aquellas tres acotaciones, que sirven antes de cortapisas a malentendidos que a un desarrollo pormenorizado de sus temáticas, se exponen en el cuarto epígrafe.

La segunda parte está dedicada íntegramente a esclarecer los entresijos del concepto fichteano de historia. Teniendo como trasfondo los presupuestos filosóficos a los que recurre Fichte, y a los que nos referimos en la primera parte del trabajo, nos proponemos estudiar los cuatro vértices que articulan y determinan dicho concepto. Un primer vértice, y objeto central del quinto epígrafe, es la cuestión del sentido del concepto y que queda ejemplificada con la naturaleza del saber y la acción históricos. Un segundo vértice, tratado en el sexto epígrafe, corresponde a la dimensión *a priori* que la historia tiene para Fichte. Tienen cabida aquí tanto la planificación y la necesidad de las épocas como el papel que juegan los fines morales en el transcurso temporal. Por cuanto concierne al tercer y cuarto vértices, recogidos en el séptimo y el octavo epígrafes, se dedican a tratar la dimensión práctica que la Historia tiene para nuestro autor. Bien mirado, la respuesta al interrogante sobre lo que Fichte entiende por «historia» exige dar cuenta, por igual, de la determinación real de lo que acontece, y no sólo de su conocimiento. Por eso nos importa reflexionar todavía acerca de la relevancia del presente y de su diagnóstico para

los fines proféticos a los que sirve. Partiendo desde este punto, es asunto del octavo epígrafe el mostrar la encrucijada entre la historia, lo moral y el hecho religioso, en vistas a poder centrar el carácter moral de la concepción fichteana. Intercalamos aquí algunas reflexiones críticas de aspectos significativos en lo que a esa concepción nos atañe.

Por último, la tercera parte constituye un análisis crítico de la propuesta de Fichte, a partir de tres ámbitos problemáticos en lo que respecta a nuestros propósitos. Se comienza, en el noveno epígrafe, con la discusión de la separación de lo jurídico y lo moral y sus interferencias a lo largo del curso histórico. Ello sirve para delimitar el campo de actuación de cada uno. Pero también sirve para aportar los argumentos de peso que justifican el vínculo entre lo moral y la historia. Acto seguido, en el décimo epígrafe, y al hilo discursivo anterior, se expone un análisis en torno a los medios para la realización moral, con el fin de calibrar su impacto significativo en la historia. Se impone, en este aspecto, la comparación con otras propuestas coetáneas a Fichte, cosa que contribuye a observar la especificidad moral de su concepto de historia. Finalmente, nos dedicamos a resaltar, en el undécimo epígrafe, el espacio en el que, por medio de la libertad, convergen el fin del ser humano y el de la historia. Es precisamente en este espacio donde se inscribe la actuación imprevisible del acontecer histórico, cuestión sobre la que reflexionamos en el duodécimo y último epígrafe. De esta forma, se espera adquirir consciencia de los resortes filosóficos que subyacen a la conceptualización de la historia en Fichte, y poner así de relieve cuán moralmente determinado está su proyecto de erigir una historia racional.

III) Nota metodológica sobre la citación y las referencias

A fin de no sobrecargar esta memoria escrita con excesivas notas a pie de página, hemos optado por referenciar de manera intertextual y entre paréntesis. Sálvense de esto las ocasiones en que la procedencia de la cita requería de una breve aclaración, en cuyo caso se ha dejado registro en nota. El formato de citación bibliográfica empleado es doble. Para los textos de referencia, se ha adoptado la modalidad «autor-fecha» estipulada por el «Chicago Manual of Style». Se ha hecho así, tanto cuando se trata de estudios contemporáneos como de obras clásicas –sacrificando en este último caso sus ediciones de referencia correspondientes–, con miras a no multiplicar innecesariamente los tipos de citas posibles. Agradecemos, en este punto, las útiles indicaciones que tuvo a bien con nosotros el CRAI Biblioteca de Filosofía, Geografía e Historia de la Universitat de

Barcelona. Cabe destacar que, por cuanto concierne a las obras clásicas, y en los casos en que era menester, se ha añadido entre corchetes y a continuación de la página consultada, el párrafo, sección o diálogo (en el caso de Platón) concretos. Así, por ejemplo: «Schiller, 1990: 305 [carta XXIII]» o «Platón, 2000: 403-405 [*Fedro*]». La única excepción a este respecto es el caso de Kant: para la *Kritik der reinen Vernunft* se usa el modelo estándar «A 645-B 673», donde «A» corresponde a la primera edición y «B» a la segunda; para el resto de sus obras, consignadas –dada su profusa aparición a lo largo del trabajo– en la segunda tabla de abreviaturas (figura 2), se ha seguido el sistema de referencia de l'*Akademie-Ausgabe* (abreviado: Ak.) de este modo: párrafo (si procede), Ak., volumen y página. En todos estos casos, se ha recurrido o bien a la obra en lengua original o bien, cuando se ha dispuesto de ella, a su traducción al castellano –tal como se recoge en la bibliografía final–.

Para las obras de Fichte, hemos convenido prescindir del autor y del año de publicación, ambos datos recogidos en la tabla de abreviaturas que consignamos más abajo (figura 1). Atendiendo a esto, pues, se ha citado de dos maneras distintas:

- *Sämmtliche Werke* (1845-1846: abreviado: SW), edición a cargo del hijo del autor, Immanuel Hermann Fichte, seguida del volumen y número de página.
En el caso de las obras póstumas, se han tomado –siguiendo el uso erudito habitual– como tres volúmenes de un único cuerpo aparte: *Nachgelassene Werke* (1834-1835: abreviado: NW), seguido de volumen y número de página.
- *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1964 y ss.: abreviado: GA), edición crítica de las obras completas por parte de la Academia de Ciencias de Baviera (a cargo de Reinhard Lauth y Hans Jacob), seguida del volumen, sección y página.

En lo posible, se ha procurado privilegiar la segunda de estas referencias, dado que se trata de una edición crítica, más actualizada, que cuenta con escritos no incluidos en la edición del hijo y que, además, goza hoy por hoy de mayor uso en su comunidad de recepción. Cuando no es el caso, se ha hecho con la edición SW, presente todavía en ediciones recientes.

Por lo demás, hemos preferido hacer constar todas las citas textuales de Fichte en lengua castellana, acudiendo a las traducciones existentes o, en su defecto, traduciendo nosotros

desde sus ediciones francesa o italiana. Siempre que se ha requerido, se ha contrastado con el original en alemán. Tan sólo nos hemos atrevido con la traducción del alemán una sola vez –registrándolo en nota–, y porque se trataba de un sintagma breve. En más de una ocasión, se ha considerado oportuno dejar anotado, en su primera aparición e intertextualmente, los términos y expresiones en lengua tudesca. En tal caso, se hace entre paréntesis y en cursiva.

Traducciones aparte, dejamos constancia de que se ha acudido a las siguientes bases de datos digitales: Philosopher's Index; Dialnet; JSTOR; ÍNDICES-CSIC; e Internet Archive (esta última tan sólo para las obras completas de Fichte). Asimismo, se ha hecho uso del fondo bibliográfico del CRAI Biblioteca de Filosofía, Geografía e Historia de la Universitat de Barcelona.

TABLA DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE FICHTE ²

SIGLAS	OBRAS Y AÑO
AphE*	<i>Aphorismen über Erziehung (Aforismos sobre educación)</i> , 1804
AzsL	<i>Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre (Exhortación a la vida bienaventurada o doctrina de la religión)</i> , 1806
BaK	<i>Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant (Filosofía de la masonería. Cartas a Constant)</i> , 1803
BdG	<i>Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Lecciones sobre el destino del sabio)</i> , 1794
BüGB*	<i>Briefe über Geist und Buchstabe in der Philosophie (Cartas sobre espíritu y letra en filosofía)</i> , 1798
BdG-1811	<i>Über die Bestimmung des Gelehrten (Sobre el destino del sabio)</i> , 1811
Beitrag	<i>Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution (Contribuciones para la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa)</i> , 1793/94
BWL	<i>Über den Begriff der Wissenschaftslehre (Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia)</i> , 1794
ErE	<i>Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia)</i> , 1797
GdgZ	<i>Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (Los caracteres de la edad contemporánea)</i> , 1806
GHS	<i>Der geschlossene Handelsstaat (El Estado comercial cerrado)</i> , 1800
GNR	<i>Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia)</i> , 1796
GWL	<i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Fundamento de toda la doctrina de la ciencia)</i> , 1794
GuG	<i>Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Sobre el fundamento de nuestra fe en un Gobierno divino del mundo)</i> , 1798

² La correspondencia de las siglas con las obras sigue el criterio que aparece en «Instructions for Authors» de los *Fichte-Studien*. Cuando no figuran en estas indicaciones, se ha optado por las siglas más coherentes en cada caso y se ha marcado con asterisco. Tan sólo se hacen constar las obras citadas en el trabajo.

IOP	<i>Institutiones omnis Philosophiae (Instrucción a toda filosofía)</i> , 1805
Reden	<i>Reden and die Deutsche Nation (Discursos a la nación alemana)</i> , 1808
RL-1812	<i>Rechtslehre (Doctrina del derecho)</i> , 1812
RzeF*	<i>Rezension von Kants «Zum ewigen Frieden» (Recensión de la «Paz perpetua» de Kant)</i> , 1796
SL	<i>Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia)</i> , 1798
SL-1812	<i>Sittenlehre (Doctrina moral)</i> , 1812
StL	<i>Vorlesungen aus der angewandter Philosophie. Staatslehre (Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado)</i> , 1813
UM	<i>Über Macchiavelli (Sobre Maquiavelo)</i> , 1807
VGBP*	<i>Vorlesungen über Geist und Buchstabe in der Philosophie (Lecciones sobre espíritu y letra en filosofía)</i> , 1794
WdG	<i>Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit (Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el terreno de la libertad)</i> , 1806
WL-1804 [II]	<i>Wissenschaftslehre 1804 [II Vortrag] (Exposición de la Doctrina de la Ciencia 1804 [II exposición])</i> , 1804
WL-1811	<i>Wissenschaftslehre 1811 (Doctrina de la Ciencia 1811)</i> , 1811
WL-1812	<i>Wissenschaftslehre 1812 (Doctrina de la Ciencia 1812)</i> , 1812
WL-1813	<i>Wissenschaftslehre 1813 (Doctrina de la Ciencia 1813)</i> , 1813
WLnM-K	<i>Wissenschaftslehre Nova Methodo, Nachschrift Krause (Doctrina de la Ciencia 'nova método', Manuscrito Krause)</i> , 1798
ZdDf	<i>Zurückforderung der Denkfreiheit (Reivindicación de la libertad de pensamiento)</i> , 1793

Figura 1: Correspondencia de las siglas con la obra, traducción y año de publicación para Fichte.

TABLA DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE KANT³

SIGLAS	OBRA Y AÑO
Anth	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropología en sentido pragmático)</i> , 1798
FzB*	<i>Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im bestandigen Fortschreiten zum Besseren sei (Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor)</i> , 1797
IaG	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idea de una historia universal en clave cosmopolita)</i> , 1784
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica)</i> , 1788
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura)</i> , A: 1781 y B: 1787
KU	<i>Kritik der Urteilskraft (Crítica de la facultad de juzgar)</i> , 1790
MS	<i>Die Metaphysik der Sitten (La metafísica de las costumbres)</i> , 1797
MAM	<i>Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (Presunto comienzo de la historia humana)</i> , 1786
RefAnth*	<i>Reflexionen zur Anthropologie (Reflexiones sobre antropología)</i> , 1923
TG	<i>Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik (Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica)</i> , 1766
TP	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»)</i> , 1793

³ La correspondencia de las siglas con las obras sigue el criterio que aparece en «Hinweise für Autoren» de los *Kant-Studien*. Cuando no figuran en estas indicaciones, se ha optado por las siglas más coherentes en cada caso y se ha marcado con asterisco. Tan sólo se hacen constar las obras citadas en el trabajo.

WA	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?), 1784</i>
-----------	--

ZeF	<i>Zum ewigen Frieden (Sobre la paz perpetua), 1795</i>
------------	---

Figura 2: Correspondencia de las siglas con la obra, traducción y año de publicación para Kant.

PRIMERA PARTE:

La filosofía de la Historia: de Kant a Fichte

§ 1. Entre libertad y naturaleza: Kant y la Historia

Sin rendirnos al ídolo de la tribu historiográfica al que Marc Bloch concedió el nombre de «obsesión de los orígenes» (2001: 59), la comprensión de lo más próximo por lo más lejano está altamente reservada a ocasiones como estas, en las que lo viejo y conocido rinde su cometido a aligerar el peso de nuestra llegada a un lugar que se presume, no sin escrúpulos, cuanto menos severo. Lo cuentan Plutarco, Estrabón y Tito Livio: Rómulo, en acudir al consejo de los pájaros, le es concedido el cometido divino de escoger la ubicación del asentamiento. Una simple conjura: monte Palatino. Más tarde, en la tierra baja del Tíber, tomando el saliente de bronce del arado, define sobre el campo los surcos que fijan los límites de la futura ciudad. En su ceremonia, el surco es el refugio del sagrado recinto, tanto que quien lo cruza (el malogrado hermano) es testigo de su propia muerte.

Nada más cercano a la realidad que el trazo que perfila un espacio (*Roma quadrata*); un trazo que, como la tiza baconiana que abría paso a Borgia, «es también nuestro recurso (*nostra ratio*)» (Bacon, 1620: 205 [XXXV]). Un recurso que delimita, con su surco, lo conocido de lo por conocer, lo propio de lo ajeno, lo seguro de lo incierto. El mismo surco que bifurca los caminos de *lo que es* y *lo que no es*, de lo comprobado y lo incomprobado. Al cabo, el cometido de la filosofía (así la entiende Kant) que, no siendo vano presupuesto positivo, establece –inclusive para las ciencias– la demarcación de lo posible y lo imposible. Lo que queda más allá de su dominio es la región para la cual la *episteme* no aplica jurisdicción: el tramo del no saber, el área desprotegida de la fortaleza congoscitiva para la cual Parménides ya llamó la atención a propósito de «[los] que no saben nada [...] y van arrastrados, sordos y ciegos a la par» (Parménides, 2018: 52). Y aun cuando una tal expresión sea la forma más radical de la actividad crítica filosófica, se alcanza a decir, sin embargo, que con ello no basta. Para que una ciencia no sea la secuencia anecdótica de hechos deslavazados se requiere, incluso en las coordenadas de la física, algo más que una ocurrencia concreta, algo a partir de lo cual se dé la comprensión de todo lo demás. Hace falta que haya mundo, naturaleza y otras tantas totalidades, también aquellas que

nosotros aquí desconocemos, sin las cuales los fenómenos biológicos, físicos, etc. no serían nada más que eso: meros fenómenos. Se requiere, pues, de un concepto (*Begriff*) ordenador que regule el sentido de todos esos datos y que otorgue nombre a aquello que define y rige un área de conocimiento. Esto es lo que Kant, en la KrV (1781), llama «idea» (cf. A 645-B 673).

La idea es, en el ámbito de la razón (*Vernunft*), un concepto trascendental que va más allá de esto o aquello, justamente porque se dice en oposición al concepto del entendimiento (*Verstand*), a las categorías. Pero a Kant no le interesan estas ideas de la misma manera que lo hacen los esquemas categoriales. Los conceptos (*Begriffe*) son reglas del entendimiento que organizan lo que nos es dado a partir de la intuición (*Anschauung*); no refieren a nada más que a su correspondencia fenoménica. En otras palabras, se circunscriben a aquello que podemos asegurar con estatuto de conocimiento, por medio de la acción sintética llevada a cabo por la imaginación (*Einbildungskraft*): de la pluralidad sensible a la unidad del concepto. O todavía: desde la aprehensión de la intuición al reconocimiento de la definición conceptual, a través de la reproducción de la imagen que unifica el flujo indiscriminado de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Las ideas de la razón (*Ideen* o *Vernunftbegriffe*), en cambio, remiten a lo que no halla su otro legítimo en el orden de lo empírico, su estado de cosas, su referencia a ese otro lado intuitivamente percibido. Con el beneplácito comprensivo que nos ofrece el autor, consignamos, a este respecto, sus propias palabras en la «Dialéctica trascendental»:

El concepto trascendental de razón sólo se refiere a la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones y no se acaba más que en lo absolutamente incondicionado, es decir, en lo incondicionado en todos los aspectos. En efecto, la razón pura lo deja todo para el entendimiento, que es el que se refiere de inmediato a los objetos de la intuición o, mejor dicho, a su síntesis en la imaginación. La razón se reserva únicamente la absoluta totalidad en el uso de los conceptos del entendimiento e intenta conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética pensada en la categoría. (KrV, A 326/B 383)

Se tendría a bien en señalar, sin embargo, que, por mucho que las ideas (*Ideen*) adolezcan de ser la expresión de una especulación vacua, poseen una función regulativa dentro de la facultad cognoscitiva (cf. KrV, A 642/B 670-A 668/B 696): ser la medianía de dos mundos, la manera a nuestro alcance de aunar uno y otro bando, lo fenoménico y lo nouménico, lo natural y lo moral. Para un pensamiento que espera ponerse a la altura de los asuntos humanos, y Kant no es una excepción en esto, la tarea de comprender la trama

que va de la mera voluntad autolegisladora a la realidad empírica es, desde luego, una empresa fuera de norma. Lo es porque se maneja, a la vez, en el mestizaje de la libertad, pura manifestación intersubjetiva de las decisiones de los seres humanos y sin la cual los dictados de la razón práctica no aplicarían, y la experiencia fenoménica del mundo. Tanto es así, que la razón pura sólo es máximamente activa cuando produce en sí un mundo (moral) ajeno al natural; cuando establece, en definitiva, «lo que ha de ser».

De este modo, la historia, el terreno en el que los hombres y mujeres encuentran sus avenencias y conflictos, sus alegrías y tristezas, lo que son y lo que habrían de ser, pone a Kant en la tesitura de embarcarse en una tarea acaso mayor que la acometida en la demarcación de ámbitos físicos, morales y biológicos. Se trata, en efecto, de dar cuenta del decurso, a la vez libre y necesario, de las acciones del ser humano en la tierra. Así se expresa Kant en su célebre *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784):

Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto. (IaG, § 9, Ak., VIII: 29-30)

Hallar este «hilo conductor *a priori*» es la labor a la que el viejo profesor de Königsberg (como gustaba llamar Goethe) consagró parte de sus escritos a partir de 1781, una vez calibrado el alcance de nuestras facultades⁴. Hasta entonces, Kant había prestado sus horas al despliegue de los dos ámbitos centrales de su filosofía: el natural-teórico (KrV, 1781; *Prolegomena*, 1783; y *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786) y el práctico (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; y *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788). Pero es justamente porque «hay algo» más sin lo cual la filosofía mundana no queda saciada, que, a partir de lo establecido en el «Canon de la razón» de la KrV, Kant comienza a avistar un tercer ámbito que, en esencia, viene a recaer en la tercera de las preguntas que todo ser humano ansía responder: «¿qué me es dado esperar?» (KrV, A 805/B 833: 630). Una pregunta tal es susceptible de ser calada de dos

⁴ No se entra a considerar aquí si debe o no emplearse el marbete «filosofía de la historia» en el caso de Kant, fórmula a la que, por lo demás, no recurrió nunca. Acerca de esta cuestión, puede consultarse: Yovel, 1980: 125-140.

formas distintas: 1) qué puedo esperar yo respecto a mí mismo, y 2) qué podemos esperar todos nosotros, en tanto que género humano, si actuamos como es debido. Entendida de esta segunda forma, la pregunta alcanza una mayor magnitud: apunta a la trascendencia. Podríamos extendernos nosotros aquí con vastas citas que no refieren sino a esta misma idea. Sirvan las siguientes formulaciones a corte de muestra: ¿puedo yo esperar que algún día se realice por fin aquí, en la tierra, el ideal de justicia? ¿Cabe pensar un avance progresivo hacia un estadio de paz allí donde antes sólo hubimos de velar barro y sangre?

Encomendada tradicionalmente su respuesta a la religión (*cf.* Duque, 1998: 118), la pregunta por la esperanza procura, en la filosofía académica de Kant, el sentido de satisfacer los intereses de la razón. Así sucede, precisamente, porque «la tensión que provoca la razón contradictoria estimula las distintas formas en que aparecen los intentos de superar esa imposibilidad» (Lledó, 1998: 46). Nada anómalo, por otra parte, si tenemos en cuenta que ya el mismo Kant se había pronunciado en esta dirección mucho antes:

Me parece que ninguna fidelidad ni inclinación anterior a todo examen arrebata a mi espíritu su docilidad ante toda clase de argumentos, sean a favor o en contra, con la excepción de una sola: la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción *esperanza del futuro*, posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que, de hecho, tampoco quiero suprimir. (TG, Ak., II: 349-350)

Al sentido más hondo que alcanza este nivel previo al criticismo, el de la esperanza, es al que Kant dedica diversos opúsculos tanto de temática político-jurídica como de religiosa e histórica. A pesar de no llevar su proyecto crítico hasta los umbrales de la *razón histórica*, su esfuerzo por dotar de una transición (*Übergang*) entre lo natural y la libertad, cuandoquiera que veíase igualmente espoleado por las polémicas con otros autores (Herder, Mendelssohn o Lessing), hizo de su interés por la historia algo más que una mera reproducción de los planteamientos de su época (*cf.* Muglioni, 1993: 27-28); época que –contrariamente a la opinión habitual– estaba, de principio a fin, condicionada por la llegada del «mundo histórico» a la concreción de la investigación filosófica (*cf.* Cassirer, 1972: 222-224)⁵.

⁵ A este respecto, suelen inventariarse como siguen las principales obras dedicadas a dicha temática: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); *Recensionen von J. G. Herders «Ideen*

Así pues, teniendo presente el uso hipotético de la razón que dirige «el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas» (KrV, A 644/B 672), la filosofía encuentra una vía para concebir una visión histórica –una estrategia metódica, al fin y al cabo–. Pese a no estar legitimada cognoscitivamente, esta estrategia sirve al cometido de hacer frente a *aquello* (la historia) para lo cual las irregularidades del encuentro de ambos mundos parecían imponer una tierra falta de toda regla. De ser esto así,

no hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza. (IaG, «Intro.», Ak., VIII: 17-18)

Que la naturaleza (*Natur*) tenga un plan ajeno (y, por tanto, oculto) a la voluntad de sus participantes es una idea sin la cual, piensa Kant, no podemos entender la misma naturaleza, a pesar de que sea algo para lo que *prima facie* no alcanzamos a aportar ninguna prueba⁶. Como ha señalado Collingwood, «no la creemos realmente del mismo modo como creemos una ley científica, pero la adaptamos como un punto de vista, abiertamente subjetivo, desde el cual no sólo es posible sino provechoso [...] considerar los hechos de la naturaleza» (1952: 108-109). Por consiguiente, son los fines de la libertad los que son realizables en la naturaleza, dado que es ésta la que ha provisto a la razón de los medios necesarios para la realización de los fines morales. Sin perjuicio de que este salto haya sido visto como una insuficiencia metódica del sistema que debe considerarse con recelo (cf. v.g. Sacristán, 1985: 90), el paso dado por Kant está plenamente justificado a la luz de la imposibilidad de un tránsito opuesto entre la naturaleza y la libertad. En otras palabras, que sea la naturaleza la que determine la esfera de las decisiones libres es algo para lo cual el filósofo ya está prevenido desde que Hume, en *A treatise of human*

zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» (1785); *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786); *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* (1797) y el suplemento primero («De la garantía de la paz perpetua») de *Zum ewigen Frieden* (1795). Omitimos en esta clasificación obras como *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) o *Der Streit der Fakultäten* (1798), por no dedicarse propiamente al objeto histórico, a pesar de completar ellas con creces dicha temática.

⁶ Quizá no se haya insistido lo suficiente en que cuando Kant habla de un «plan oculto de la naturaleza» está entonando el recuerdo de la estructura de la «mano invisible» que Adam Smith profesó (Cf. Rodríguez Aramayo, 2001: 100-110).

nature (1739-1740), hundiera su dedo en la llaga, señalando el error categorial que supone el cambio imperceptible entre el *ser* y el *deber ser* (cf. 1992: 633-634). Un error así enraíza en la idea de que los hábitos pueden fundamentar leyes prácticas universalmente válidas. Bien al contrario, Kant se guarda de contar con que el «imperativo categórico» es ajeno a toda contingencia fáctica, de tal modo que la producción del mundo moral no está en función del mundo empírico, sino a la inversa: lo que sea que fuere el mundo natural, y aquí Newton ha tenido mucho que ver, ha de pensarse en virtud de las decisiones libres de los seres humanos. Poco se ha ponderado, en este aspecto, que la historia sólo encuentra su sentido en Kant, a partir del reclamo incondicionado de la libertad, cosa que implica la prelación de la ley moral en su particular visión del mundo (cf. Torreveiano, 1989: 281).

En todo caso, no debe perderse de vista, por cuanto nos concierne, que traicionaríamos a Kant si dijéramos aquí que la naturaleza y su intención son algo más que ideas de la razón. A riesgo de pecar de insistencia, no se recalcará lo suficiente que la naturaleza no es ningún objeto de experiencia que quepa hallar ahí fuera, como tampoco su intención es ninguna fuerza cuya actuación sobre el discurrir de los acontecimientos pueda considerarse verdaderamente real (en el sentido de que aparece). Antes bien, ambas instancias responden a la propia estructura de la razón⁷. Ahora bien, esta postura que Kant sostiene en su mayor parte en IaG, y que ha constituido para un gran número de comentaristas la solución canónica que Kant da al asunto⁸, puede ser matizada a partir de los escritos de 1793 (en este sentido, la aparición, poco antes, de la KU juega un papel relevante). En estos, lo hallado por el filósofo en la dirección de los acontecimientos humanos es ya parte de la misma realidad. Esto se debe, en buena medida, a que el sentido de la historia, lejos de ser una hipotetización del uso trascendental (*transzendental*) que el filósofo hace de las ideas, queda fundamentado en una teoría práctica, en virtud de la cual la racionalidad pasa a quedar fijada en el devenir humano. Desde el momento en que se alumbra el mandato de la ley moral como cumplimiento de realización del bien supremo, se da cuenta de que la libertad se realiza como fin final (*Endzweck*) a través de ella misma (cf. Turró, 1996: 250)⁹. Ello, no obstante, no excluye, a nuestro juicio, la

⁷ En esta línea, es muy clarificador Collingwood (1952: 117-118.)

⁸ No podemos dejar de señalar la estrambótica (cuando no abusiva) interpretación que a este respecto hace Rodríguez Aramayo aquí, situando el punto focal del asunto en el papel de «guionista» que juega el propio Kant, en cuanto filósofo de la historia: cf. 1989: 234-243.

⁹ Para un tratamiento *in profundis* de esta matización, considérense las siguientes páginas, pertenecientes al profesor Salvi Turró, de las que somos deudores: 1996: 246-252.

primera de las posiciones que Kant sostiene, y a partir de la cual se nutre el sustrato de la discusión que sus contemporáneos realizan a la sazón. De ahí nuestra prioridad expositiva, en lo que se circunscribe al propósito de nuestra investigación.

Atendiendo a todo ello, es posible establecer la siguiente concurrencia entre ambos mundos: de la misma manera que el juicio teleológico sobre el orden natural apunta a la idea de organismo (cf. KU, § 65, Ak., V: 372-377), el juicio teleológico sobre el colectivo humano reposa en la idea de ser humano, que, en cuanto tal, determina el desarrollo de la historia¹⁰: «Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez y con arreglo a un fin» (IaG, § 1, Ak., VIII: 18-19). Como ya se ha sugerido, este fin no puede ser más que moral, dado que es la misma naturaleza la que lo ha dispuesto en la razón toda (o sea, en la especie) en aras de la consumación de la libertad en ella misma. De esto se sigue que el progreso no es sino el resultado de la inexorable acción de la naturaleza que se vale del obrar humano en favor de sus propios fines¹¹: «poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo –como un hilo conductor– la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco» (IaG, Ak., VIII: 17-18)¹². Más allá de hacia dónde camine la

¹⁰ A este respecto, también la Historia es un despliegue de las capacidades de la especie, en tanto que conjunto de organismos. Por esta razón, el ser humano es, en tal faceta, tan sólo el fin último (*letzter Zweck*) de la naturaleza (cf. KU, § 83, Ak., V, 436-442), aun cuando pensar la Historia como el avance progresivo de las exigencias jurídico-morales entraña, cuanto menos, una completa liberación del ser humano y, por tanto, ser él en y para sí un fin en sí mismo, esto es, un fin final (*Endzweck*) (cf. KU, § 84, Ak., V, 429-435). Como podrá intuirse, sólo este segundo sentido permite hablar de un verdadero proceso moralizante –tal cual veremos con Fichte en adelante–. Para mayor ahondamiento en esta cuestión, considérese: Torrejano, 1989: 273-275.

¹¹ Cabe dejar anotado aquí que, si el progreso es entendido como el desarrollo de las «disposiciones naturales» presentes en el ser humano, y éstas han de desplegarse, ante todo, en el individuo para luego realizarse en la especie toda (dada la finitud de aquel), entonces cabe considerar que el progreso es antes una categoría antropológico-moral que histórica. En este sentido también es que ha apuntado Eugenio Ímaz: «el *homo noumenon* empieza a ser la humanidad —*Menschheit*— en el hombre y termina siendo la humanidad de los hombres: la especie moral» (2015: 12). Como veremos en adelante, la discusión en torno al agente del desarrollo del progreso (sea que se vea desde el cantón del individuo o de la especie) es una cuestión que también ocupa a Fichte.

¹² Nos cuidamos aquí de identificar o llamar a la naturaleza y su plan con el nombre de «Providencia» (*Vorsehung*) o «Destino» (*Schicksal*), tal como han hecho algunos comentaristas sin mayor reparo (cf. v.g. Rodríguez Aramayo, 1989: 236; Muñoz, 2013: 165), puesto que es el mismo Kant quien se cuida de ello: «cuando se trata meramente de teoría, y no de religión, como ocurre aquí, es más adecuado para los límites de la razón humana el uso del término naturaleza –pues, en las relaciones de causa-efecto, la razón debe mantenerse dentro de los límites de la experiencia posible–, y es más modesto que el término providencia, en el sentido de una providencia que nosotros pudiéramos conocer, con el que nos pondríamos presuntuosamente las alas de Ícaro para acercarnos al secreto de su inescrutable designio» (ZeF, Ak., VIII, 362). Si bien es cierto que es asimismo Kant quien las emplea, en ocasiones, como sinónimos (cf. ZeF, Ak.,

historia, Kant concreta la marcha del conjunto, su dinámica rectora, en función de la discrepancia entre las partes (operación que anuncia una *revelatio sub contrario*). Ahora, la lucha de unos contra otros, el antagonismo en el plano individual, se torna el motor de la historia racional: la «insociable sociabilidad» (*ungesellige Geselligkeit*)¹³. El progreso, por consiguiente, no depende ni de la virtud humana (*in brevis*, el mérito exhibido –de acuerdo con lo que la Ilustración había reafirmado a partir de la herencia griega restaurada por el Renacimiento) ni tampoco del cuidado que dios todopoderoso, a pesar de la vileza humana, ejerce en su actuación (como había determinado el cristianismo y perpetuado la edad media), sino del resorte que constituye la sociabilidad tan antisocial: de la cultura a la barbarie y a la inversa. Por este motivo es que el estudioso israelí Yirmiahu Yovel sostiene que, a diferencia del horizonte utilitarista de la tradición contractualista (de Hobbes a Rousseau), asentado en la idea de que el Estado es la instancia que ha de garantizar la vida (*Leben*), la prosperidad y la felicidad del individuo, en Kant «la fundación del estado radica en la “insociable sociabilidad”, esto es, en una cierta tendencia hacia los demás que es inherente a su propia naturaleza como ser racional» (1980: 148). So pretexto de que esta espiral realista se asuma hasta el final, sin restar por ello valor a la lógica interna que la historia supone, puede llegar a calibrarse el alcance real de su efecto:

[...] depende de una buena organización del Estado –lo cual está efectivamente en manos de los hombres– dirigir las fuerzas de éstos unas contra otras de modo que unas fuerzas detengan los efectos destructores de las otras o las neutralicen, y de esta manera el resultado para la razón es como si ambas fuerzas ya no existieran y como si el hombre, aunque no estuviera obligado a ser un buen hombre moralmente, sí lo estuviera, en cambio, a ser un buen ciudadano. (ZeF, Ak., VIII, 366)

Y a renglón seguido:

El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de dominios –siempre que tuvieran entendimiento–, y la formulación del problema sería ésta: «ordenar de tal manera una muchedumbre de seres racionales que requieren

VIII, 360-361), o incluso prefiere la opción de «Providencia» (cf. IaG, § 9, Ak., VIII, 30). En todo caso, sin excluir absolutamente su uso, remitimos al lector a la «Primera cláusula adicional» de ZeF, en donde, dilucidada en otros términos, podrían llegar a calibrarse los límites de la expresión.

¹³ Kant la ha definido así: «[...] el que su inclinación [la de los seres humanos] a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio» (IaG, § 4, Ak., VIII, 20-22).

conjuntamente para su conservación unas leyes generales, pero que cada uno tiende internamente a eludirlas, y establecerles su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, se los frenen mutuamente, sin embargo, de modo que el resultado de su comportamiento público sea como si no tuvieran esas malas inclinaciones.» (ZeF, Ak., VIII, 366)

Lo que dice Kant en el primero de los extractos permite entender en seguida el hecho de que la naturaleza haga avanzar a la historia, en cuanto que esfera en la que los seres humanos actualizan su libertad, hacia un estado civil plenamente justo. Con la mira puesta en este estadio, bien que auspiciando el ideal cosmopolita, el poder constituyente se funda en una «federación de naciones», un *Foedus Amphictyonum* (al modo en que anunciaban los himnos homéricos), cuya constitución, que nunca puede ser coactiva, ha de sostener el hábito de la «paz perpetua» (*ewiger Friede*) (cf. IaG, § 6; Ak., VIII, 23-24)¹⁴. Esta necesidad racional de una instancia jurídica interestatal ha de concebirse nuevamente en su condición de idea. Condición que se aprecia cuando leemos, en su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), que «las ideas son conceptos de una perfección a la que cabe acercarse siempre, pero nunca se alcanza por completo» (Anth, Ak., VII, 200). La «paz perpetua» es, así entendida, el bien supremo al que debemos acercarnos de manera asintótica, a pesar de que se sabe, con más evidencia de la que nos gustaría, inasequible. En este sentido, recuerda Kant, «también la filosofía puede tener su quiliasmo» (IaG, § 8, Ak., VIII, 27).

Sin embargo, la importancia de esta tesis no ha de llevarnos a equívoco. El segundo de los extractos citados estimula el debate en este sentido. No puede ignorarse lo que dice Kant cuando apunta, refiriéndose a la irreductibilidad del derecho a la moralidad, a la posibilidad de que el marco del progreso, en el que se dan las exigencias de la razón, lo sea «incluso para un pueblo de demonios». Tan vivas como vesicantes son estas palabras de Kant que constituyen el infortunio que acarrea la pregunta que recorre, a tal efecto, el programa kantiano: ¿hasta qué punto puede resistir el progreso (o sea, en el plano de la libertad exterior) la interioridad inmoral de sus intervinientes? Este es, desde luego, un

¹⁴ Sobre las raíces de esta idea, sería cuanto menos cauto referirnos a ella como enraizando en el entusiasmo que Rousseau genera en Kant, no sólo en su vertiente político-moral, sino también en su abnegada avenencia por la paz (cf. Truyol, 1979: 47-62). No hace falta decir que todo lo que significa Newton para el mundo natural lo es Rousseau para el mundo moral. Con menos frecuencia se ha señalado, sin embargo, que el sustrato filosófico que se adhiere al programa que Kant plantea en ZeF acusa, como poco, una honda reminiscencia de los principios leibnizianos de perfección, continuidad y armonía que, al fin, permitirían «una base sobre la que instaurar y garantizar una paz perpetua indefinidamente» (cf. Roldán, 1996: 127.)

aspecto clave de la discordia que Fichte mantiene con Kant. Como trataremos de examinar en § 9, cap. III, existe una ambivalencia en la interrelación de las dimensiones de la legalidad y la moralidad, por más que Kant se haya esforzado por asentar dinanismos distintos en sendos casos: el de la «insociable sociabilidad» y el de la «ilustración» (cf. Menéndez, 1989: 223-229.)

Sin mayor pretensión que la de clarificar nuestra anterior exposición, se nos permitirá únicamente recordar, en útil ánimo de compendio, lo más elemental de la distinción kantiana. A este respecto, que el progresivo avance hacia la consecución de la universalidad moral se cifre en clave jurídico-política se debe, sobre todo, al hecho de que Kant, en su doctrina del derecho, ha partido de una clara diferencia entre la ley jurídica (cumplimiento externo de la moralidad) y la ley moral (interioridad que refiere a la pura intencionalidad de la decisión) (cf. MS, «Intro. [III]», Ak., VI, 219). Es a partir de ésta última que se confirma que la demarcación del uso exterior de la razón (*i.e.* aquel que involucra a otros), por medio de leyes generales (derecho) y del poder coercitivo del Estado (política) —siendo que éste garantiza el ejercicio intersubjetivo de la libertad individual al que obliga aquella— basta para fundamentar una esfera pública en la que los seres humanos se comporten racionalmente. A tal fin, Kant distingue tres niveles de asociación humana: la comunidad estatal (derecho político) (cf. MS, § 50-52, Ak., VI, 337-342), las relaciones entre Estados (*ius gentium*, equivalente al «derecho internacional» contemporáneo) (cf. MS, § 53-61, Ak., VI, 343-351) y el común de la humanidad (derecho cosmopolita) (cf. MS, § 62, Ak., VI, 352-353). A estos tres niveles corresponden, respectivamente, los fines jurídicos que han de cumplirse: la constitución republicana, la «paz perpetua» y la cordialidad universal del recién llegado (*i.e.* el derecho de desplazamiento). Aun cuando seamos más explícitos de lo que se exige, estamos seguros de que un lector atento habrá notado que son también estos los fines a los que apunta la historia. A este respecto, coincidimos por entero con el profesor Salvi Turró cuando asegura que es justamente esto lo que llegaría a justificar que la transición entre teoría y praxis pueda verse ora como «sincrónica» (derecho) ora como «diacrónica» (historia) (cf. 2002: 16).

Pero es importante no perder de vista que, tanto el derecho como la historia, son el terreno de las «manifestaciones fenoménicas [de la libertad]» (*Erscheinungen der Freiheit*: IaG, «Intro.», Ak., VIII, 17-18). Es precisamente este el objeto de discrepancia entre Kant y Lessing. Tanto el uno como el otro están convencidos del proyecto de una «historia

universal» conducente al hito de la plena moralidad. Apuntemos aquí tan sólo que es justo para esto para lo que la concepción histórica de Herder, puesta en marcha en *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), se reserva el calificativo de quimérica universalidad. Con todo, cabría precisar y decir que la aparición de la idea(s) central que recorre el ensayo de Herder¹⁵ no agota el asunto; al contrario, lo atiza. No sorprende esto, más teniendo en cuenta que ya Lessing, en *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), al seguir el modelo joquiniano medieval, da la pauta a Kant, estableciendo una historia en tres actos. En este marco, la dimensión pedagógica de las enseñanzas abrahámicas del cristianismo ha de conducir a la consagración universal de la moralidad¹⁶. Pero mientras que Kant se hace cargo del espacio de contienda pública que supone la historia, Lessing rehúye, a pesar de no faltar a la dimensión intersubjetiva —pues también él se refiere a la humanidad entera—, la necesaria distinción entre la interioridad moral (uso interno de la libertad) y la exterioridad jurídica (uso externo de la libertad). De este modo, la «educación del género humano» (*Erziehung des Menschengeschlechts*) aparece dando bandazos, quedando reducida, al fin, a los estrechos límites de la conciencia individual. No llega a descubrir, por tanto, que la historia es, como se ha visto en Kant, el enfrentamiento de la voluntad y la naturaleza. En definitiva, la pura educación moral lessingniana no daría cuenta de la dimensión jurídico-política, propia de lo histórico, en la que llegan a definirse los contornos que han de guiar a la especie en cuanto tal.

Resolver el encanto teórico que supone, en la visión kantiana de la historia, la noción de «progreso» es, sin duda, la última de las grandes cuestiones que restarían aquí por abordar¹⁷. A partir del momento en el que se comienza a acariciar el proyecto de «una historia *a priori* del género humano» (RefAnth, Ak., XV, 651) surgen, ya en tan avanzado punto, los reclamos realistas de experiencias que prueben lo que Kant está proponiendo. Pero el desafío se agiganta al saber nosotros, como ya sabemos, que para los dos ámbitos que atesora nuestra capacidad cognoscitiva, el de la necesidad y el de la libertad, no existe pasaje alguno, conviniendo que la idea trascendental de la razón proporcionaría una

¹⁵ Es decir, la inconmensurabilidad de los pueblos, llamados a la exaltación de su propia riqueza cultural (también su «felicidad»), todo ello al albur de los condicionantes ambientales.

¹⁶ Esto será algo compartido con Fichte, quien asumirá el esquema de Lessing, y entenderá, como examinaremos más adelante (cf. § 10, cap. III), que el cristianismo contiene *in nuce* las exigencias filosófico-racionales que gobiernan el proceso de moralización.

¹⁷ Nótese que lo que aquí se está tratando de hacer es introducir las grandes líneas del pensamiento de Kant sobre la Historia, por lo que no es ni el lugar ni se pretende el entrar en detalle en cada uno de los aspectos que recorren su concepción.

estrategia metódica, pero no la unidad del pensar. Kant insiste, con todo y con eso, en que el ámbito práctico de la libertad es el que determina el orden de lo natural, pese a que su cercanía esté lejos de tener lugar. La respuesta ha de venir, por tanto, de otra clase de experiencia que, no siendo ni teórica ni práctica, permita alguna clase de tránsito entre un modo de pensar y otro. Las reflexiones en el campo de lo estético llevadas a cabo en la KU parecerían dar con la clave del asunto: ciertamente, lo percibido en las «ideas estéticas» es algo que, instando a la imaginación a transformar lo sensible, sobrepasa la naturaleza. Así las define Kant: «[...] entendiendo por idea estética la representación de la imaginación que incita a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible» (KU, § 49, Ak., V, 314). Añádase todavía la forma en que esto se produce: «si bien por ella [la ley de la imaginación] la naturaleza nos presta materia, nosotros la arreglamos para otra cosa, a saber: para algo distinto que supere a la naturaleza» (KU, § 49, Ak., V, 314). De ello se desprenden dos consecuencias importantes. La primera es que la obra de arte no sólo excede al concepto, sino que puede vivir sin él. De hecho, en su sentido constitutivo, lo que diga el juicio estético acerca de la cosa es tanto como decir nada. De la misma manera sucede con el juicio teleológico que, sin decir nada, opera como una orientación de la razón. Pero, por mucho que no diga nada, es una necesidad pensar la naturaleza como mecánica y como siendo ella su propia finalidad a la vez. Por eso Kant puede hablar de la historia como una «técnica»¹⁸. Después de todo, lo que ella produce son ya fines. Su intención (finalismo) es el supuesto y, al mismo tiempo, la consecuencia (mecanicismo).

La segunda consecuencia, por su parte, es que, ateniéndonos a lo dicho por Kant, lo estético puede (y debe) ser considerado como un estímulo para quien lo contempla. Por ende, todo lo que importa en él es que sea capaz de inducir alguna suerte de sentimiento en el sujeto, para el que no cabe más concepto a no ser que sea que «extiende estéticamente el concepto mismo de un modo ilimitado» (KU, § 49, Ak., V, 315). Hallar un acontecimiento que sostenga este temple podría ser, pues, la prueba del progreso. En este punto, el entusiasmo suscitado por la Revolución Francesa (o sea, el sentimiento «estético» que la recorre) sirve a Kant para dar constancia del progreso que sostiene la historia en su teleología natural (cf. KU, Ak., V, 271-272). Es de este modo que la idea del plan oculto de la naturaleza deja de ser arcana fe para el filósofo, en la medida en que

¹⁸ Acerca del alcance de esta noción, considérese: KU, § 77-78, Ak., V, 405-415.

se aprecie que el lugar de la historia radica en el sentido rebasamiento de la propia subjetividad, que supone, a su vez, el entrelazamiento de la libertad y la naturaleza. Acaso una vez entendido esto, llegue a verse cómo la progresiva tendencia –por medio de la legalidad jurídica– hacia el supremo fin (el de la paz consumada entre Estados al que apunta la esperanza racional del cosmopolitismo [*Kosmopolitismus*]), no sea más que la forma en que esa idea sirve al fomento del compromiso de unos con otros a lo largo del tiempo.

§ 2. Tras Kant: las hebras de Aracne

Bajo el hilo conductor anterior, no cabe duda de que Kant abre la veda a lo que un gran número de especialistas han denominado «filosofía especulativa de la historia» (cf. Walsh, 1978; Mora, 1982; Aron, 1986; Roldán, 1997; Kuukkanen, 2021)¹⁹, fórmula sin la cual los manuales de historia de la filosofía no llegan a hacerse una idea clara y rotunda de la discusión de su época. Esto es así, aun cuando ello se deba más a un afán clasificatorio que al verdadero espíritu de su tiempo. En este sentido, se ha hecho hincapié sobremano (cosa que haría inane aquí una pieza más sobre el tema) en que las bases establecidas en la KrV vienen a comprometer los ulteriores acercamientos a las distintas dimensiones de la filosofía. Esto incluye –como se ha observado en nuestro anterior epígrafe– la recién llegada historia. En verdad, si hacemos caso a Ortega y Gasset, ha de contarse con que Kant no llega a calibrar las descomunales dimensiones del mundo teórico que desata (cf. 1966: 53-54). El «giro copernicano» (*der kopernikanische Wendung*), venerada resurrección de la filosofía, llegaría a producirse hasta sus últimas consecuencias en el campo de la teoría, a diferencia de lo que ocurre con el resto de sus dimensiones. Sea esto o no verdaderamente así, lo cierto es que no sólo la KrV, sino la arquitectónica kantiana al completo compromete en modo severo la mirada filosófica a lo histórico. Así, las oscuridades y la vaguedad con que Kant, en ocasiones, trata algunas de sus ideas (¿a qué filósofo no ocurre?) dan lugar a las variopintas recepciones de su filosofía en el marco poskantiano en el que se amplía la cuestión.

¹⁹ En los estudios contemporáneos, especialmente a partir de la entrada de la filosofía analítica en el ámbito de la discusión, se han estimado también denominaciones alternativas a la proporcionada en primera instancia por Walsh (1978). Entre estas alternativas, creemos conveniente señalar, dada la profusa literatura al respecto, la de «filosofía sustantiva de la historia», expresión acuñada por Arthur Danto en *Narration and Knowledge* (1965), y análoga a la de «filosofía especulativa de la historia».

En este contexto es que se ha procurado una especial atención a la epistemología kantiana, cosa que ha revestido de un halo desafiante a la «cosa en sí» como la gran cuestión a resolver por el kantismo, y para la cual Fichte resultaría ser la vuelta de tuerca que desenmarañase todo presupuesto realista aún presente en aquel. Lo interesante, o acuciante, a nuestro juicio, es, sin embargo, que ello podría haber mitigado un problema no menor que Kant pone de nuevo encima de la mesa, al servicio de la francachela idealista de sus discípulos más inmediatos. Nos referimos a la preocupación que desde antiguo acusa a la tradición, luego que Platón reconociese que el alma no desea otra cosa que recordar el momento en que era una entre todas las cosas: la unidad del λόγος (*logos*), la φύσις (*physis*) y el ἀρχή (*arjé*). En términos de Kant, las tres «ideas trascendentales de la razón»: alma (o sujeto), mundo y dios. A esto mismo es a lo que se refiere Madame de Staël en su atenta observación:

Kant había separado firmemente el imperio del alma del de los sentidos: este dualismo filosófico resultaba molesto para las mentes a las que les gusta descansar en ideas absolutas. Desde los griegos hasta nuestros días, se ha repetido a menudo este axioma, que *Todo es Uno*; y los esfuerzos de los filósofos han tendido siempre a encontrar en un solo principio, en la mente o en la naturaleza, la explicación del mundo. (1835: 457)

El problema de una teoría general que aúne estas tres ideas, estos tres ámbitos disociados e inaccesibles los unos a los otros, aparece como el óbice final al que la filosofía trascendental no llega a ofrecer respuesta, al menos no de manera convincente. Porque, entre otras cosas, no llega a entenderse lo que significa que el *yo* pueda reconocerse a sí mismo no sólo para sí, sino en sí (o sea, en las determinaciones de la experiencia que él es). Poco tarda Fichte en ver que es este uno de los grandes problemas del kantismo; uno para el cual reserva su particular reformulación de la filosofía trascendental: la WL.

Que el sujeto esté escindido entre «su mundo» (sujeto trascendental) y el «mundo de ahí afuera» (la empírea, también el sujeto empírico) es lo que explicaría que ni Kant pueda renunciar a la «cosa en sí» ni Fichte pueda dejar de poner una resistencia, un *no-yo* (*Nicht-Ich*), al *yo* (*Ich*). Pero esta tensión fichteana que se instala, una vez hecho dependiente ese *no-yo* del *yo*, constituiría ya una diferencia en sí misma respecto a Kant, a saber: permite que el *yo* puesto sea, además de puro, empírico. Lo es en el sentido que puede llegar a tener para Fichte, no para Kant, es decir, como el *Faktum* último con el que nos topamos (cf. Martínez Marzosa, 1992: 55). Se recordará, sin embargo, qué decíamos con Kant: la naturaleza es ese algo inabarcable que pasa ahí fuera y para el cual el *yo* trascendental no

responde ni termina de conocer del todo. En realidad, qué hacemos cada uno de nosotros en mitad del mundo es, en ambos casos, una pregunta más bien incómoda de afrontar: ser yo «un imperio dentro de otro imperio» (dicho con Spinoza), esto es, en efecto, el «dogmatismo», piensa Fichte. En cambio, de ser yo «mi propio imperio», entonces todo lo que soy es un «idealista», alguien para el que las condiciones de su acción reposan en la pura espontaneidad, en la autodeterminación más absoluta (cf. ERE, 1797, V, § 3). Para Fichte, podemos comportarnos ante el nominal «idealismo» (*Idealismus*) del mismo modo en que lo haríamos ante el nominal «filosofía» (*Philosophie*); y puesto que decir «filosofía» es tanto como decir la verdad, entonces el «idealismo» no es más que la ciencia de lo verdadero, o, si se quiere, la verdad ella misma (cf. Martínez Marzoa, 1992: 59). Esto es, sin duda, algo para lo que Kant estaría en desacuerdo, dado que, para él, decir «filosofía» es, en rigor, determinar las condiciones de posibilidad.

En cualquier caso, es justamente el mencionado Spinoza, con su *Deus sive natura*, quien representa, a ojos de Fichte, el más alto grado de la lógica de «lo que hay», valga decir, el «dogmatismo» (cf. Rametta, 1995, 36). Asumir que no se es cosa distinta al efecto de una actividad más elevada que la del propio pensamiento (como es el caso de Spinoza) es, para Fichte, y se nos permitirá la exageración, tanto como decir que en nada nos diferenciamos de las sillas de nuestros salones. Y no porque Fichte, como dijera Ortega y Gasset de Kant, «padezca ontofobia» (2005: 271). No se trata de algo que corresponda atribuir a la defensa a ultranza de la trascendentalidad del sujeto que el idealismo típicamente pregona, sino al contrario. Nunca se dará suficientemente cuenta que, contra las acusaciones de especulación abstracta vertidas sobre su pensamiento, Fichte reivindica, por encima de cualquier otra cosa, el *yo* concreto, empírico, que somos cada uno de nosotros en cualquiera de nuestras circunstancias históricas (cf. Zöllner, 2018: 44-49; Radrizzani, 1995: 340-341; Hernández-Pacheco, 1995: 44). Para Fichte, precisando, una subjetividad abstracta es cabalmente compatible con el sistema spinoziano, mientras que todo lo que yo alcanzo a decir de mí mismo (en el sentido que Spinoza dota a los modos) es, con más frecuencia de la que desearía el dogmático, más cercano a la circunstancialidad que al esquema que hace de mí un burdo trasunto de lo que ocurre. En este sentido es que tiene razón Reinhardt Lauth (1989) cuando dice que «la *Wissenschaftslehre* es solamente metódicamente, y no metafísicamente, un idealismo» (1989: 379). Es a partir de esta consideración que llega a entenderse, en última instancia, la visión que Fichte tiene de la historia. Sería vano estudio el nuestro si no alcanzáramos

a ver que el principio que da unidad a su filosofía es la pura actividad del yo (*Tathandlung*), para lo que se sigue la absoluta prioridad metafísica de la práctica, y lo que es más, su fundamento especulativo (cf. Petruzzellis, 1957: 40). De ahí que, como trataremos de analizar en el siguiente epígrafe, la demarcación de las disciplinas aplicadas no está en función de los modos en los que el mundo se nos aparece, consideración para la que Fichte retiene lo dicho por Kant (cf. Turró, 2017: 17)²⁰, sino en nuestra incardinación en este mundo, a partir de la cual, a la hegeliana, mi «determinación» (*Bestimmtheit*) pasa a ser mi «determinidad» (*Bestimmung*). Hacer de este mundo «mi mundo», el nuestro (el de la especie toda), es algo que sólo puede llevarse a cabo en el campo de la contingencia histórica, allí donde la filosofía práctica (*praktische Philosophie*) encuentra *in radice* su hogar; allí donde los seres humanos descubren la determinación para cambiar lo que les viene dado y dar la regla de lo que es debido; de hacer de la Historia su historia: la del género humano.

A partir del momento en que esto es comprendido, no cabe duda de que los intereses de la razón que mueven, en su condición de filósofo, a Fichte, los mismos que mueven al filósofo Kant, se orientan a los intereses supremos de la humanidad, que dirigen las exigencias éticas del kantismo. Unas exigencias que sólo llegan a ver sus resultados en la concretización histórica. Su relevancia se aprecia en la medida en que todo ello sirve a la comprensión que un tal conocimiento proporciona respecto al estado epocal desde el que se piensa. Téngase esto por muy cierto en el caso de Fichte, a la vista no sólo del título al que consagra la materia (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*), sino a lo que él promete: «un cuadro filosófico de la edad contemporánea» (GdgZ, GA, I-8, 196).

Pero es muy difícil apreciar estas nuevas coordenadas sin que la eventualidad gane el terreno a la efectividad. Quizá por esto no puede extrañar a nadie que, más allá de Fichte, la hilandería poskantiana, tal cual la conversión de Aracne en *Las hilanderas* (1655-1660) de Velázquez, se retuerza hasta el punto de que la alquimia filosófica se vea arrastrada,

²⁰ En su marco mayor, el del programa de fundamentación (*Grundsatzphilosophie*) que Leonhard Reinhold enceta en *Über das Fundament des philosophischen Wissen* (1791), partiendo de la filosofía kantiana, bajo el título de «Elementarphilosophie» o («Filosofía elemental»), y al que se embarca también Fichte. Ir un paso más allá de Kant significa, en este sentido, hallar el comienzo de la labor filosófica y permitir, así, pasar de la filosofía crítica a la «ciencia estricta». La aspiración de esto, en lo que aquí nos concierne, es clara: explicar la posibilidad de que la libertad, actividad primera e incondicionada, sea capaz de dominar sobre la naturaleza. (Para una ampliación sobre esta cuestión, véanse: Villacañas, 1990: 99-105; Turró, 1999: 61-76; 2012: 31-48; y Zöller, 2018: 28-29). Sobre el papel que, en particular, juega Reinhold en calidad de bisagra entre Kant y sus discípulos, véase: Marx (2011) y, por cuanto a la posición de Fichte: Gueroult, 1930: 1972ss.

ante el estado de su tiempo, hasta el reino de lo incondicionado. Primera tentativa de esto es, evidentemente, el programa de una «mitología de la razón» (*Mythologie der Vernunft*); hazaña suscrita por los jóvenes amigos del *Tübinger Stift* –Hölderlin, Schelling y Hegel– en un papelujo que Franz Rosenzweig, en 1917, halla en algún rincón de la *Königliche Bibliothek* de Berlín: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (circa 1795)²¹. Lo que ahí se propone es la reunificación real y efectiva de la naturaleza y la libertad. Se trata de la necesidad de ajustar el movimiento de la historia (y del Estado) al ritmo de unos mitos basados en la razón. Así, a través de los ilimitados despliegues de la historia, ha de generarse –en una evolución a la par con la naturaleza– la plena conciencia de lo idéntico: las mismas fuerzas, las mismas leyes, las mismas transformaciones, etc.

Al margen de si resulta o no esto una utopía, lo que en ello se revela es, como veníamos diciendo, la preocupación por el propio tiempo. Después de todo, cada edad eleva sus sueños a la altura de su desgarró. El de los tres amigos, como lo es también el de Fichte o el de Schiller, es el del Terror que se desprende al hacer de la reflexión la espontaneidad; de la virtud abstracta el sujeto revolucionario. A decir verdad, no sería atrevido decir que ninguna otra herida abierta a la salud de lo común (*Allgemein*) ha hecho mayor justicia a las palabras de una desapercibida nota a pie de página de Schiller: «suplantamos en el pensamiento al *hombre real*, que reclama nuestra ayuda, por el *hombre ideal*, que probablemente estaría en condiciones de ayudarse a sí mismo» (Schiller, 1990: 221 [carta XIII]).

Cantar a la epopeya de una catarsis así requiere, cuanto menos, de un proceso tan dilatado como complejo. Por no decir que los compromisos que se adquieren ahí no son menores: se cree que es posible regular las relaciones entre el presente y la totalidad de la historia. Se trata, por lo pronto, de elevar el presente a concepto. Querer medir de esta forma la edad en que uno vive presupone, empero, una estructura pautada para la historia. El

²¹ Recuérdese aquello de «hemos de tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón» (nota sobre la trad.: se toma la versión en castellano de José M. Ripalda, pero se ha optado por modificar la perífrasis verbal «tenemos que tener» por la de «hemos de tener» por generar una cacofonía innecesaria); o aquello de, arremetiendo contra Kant, «podéis ver por vosotros mismos que aquí todas las ideas de la «paz perpetua», etc., son sólo ideas subordinadas de una idea superior. Al mismo tiempo quiero sentar aquí los principios para una historia de la humanidad y desnudar hasta la piel toda la miserable obra humana: Estado, gobierno, legislación» (Hegel, 1978: 220 y 219, *resp.*). Por lo demás, nótese que la huella fichteana en este escrito es notable. Justo antes del reglón citado, los jóvenes amigos coinciden con el de Rammenau en la que probablemente sea su tesis más radical en el plano aplicado: el Estado ha de acabar por desaparecer: «porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe *dejar de existir*» (1978: 219).

anticipo kantiano del «plan oculto de la naturaleza» aparece en este punto como la propuesta base sobre la que se modelan las tendencias de la época. Pero ahora el papel en blanco de la perfectibilidad pasa a ser un papel *necesariamente* pautado. Así sucede, sin ir más lejos, en las tres etapas que rigen la historia en la estructura lógico-conceptual del absoluto de Schelling (cf. 1987: 140). Somos del parecer que se trata de una constante de las doctrinas dedicadas a lo histórico a la sazón. Cuanto más se penetra en la época, tanto más se define el convencimiento de que esto podría llegar a ser ciertamente así. Pongamos el caso: los tres estadios (físico, estético y moral) a los que se refiere poco más tarde Schiller en su *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) no van sino en esta misma línea (cf. 1990: 317 [carta XXIV]). Antes incluso puede decirse de Lessing. Al traducir la revelación de las sagradas escrituras a una historia secular, el curso histórico entero se interpreta en tres fases: una primera etapa pueril, propia de los antiguos hebreos, revestida por las enseñanzas reveladas y la inocencia; una segunda etapa de madurez, la que corresponde al presente, en la que «empezamos a poder prescindir también del Nuevo Testamento» (Lessing, 1982: 589 [§ 72]); y, finalmente, una tercera etapa, «el tiempo de *un nuevo Evangelio* eterno», anticipada por «algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV» (Lessing, 1982: 594 [§ 87]); es decir, según la teoría de un milenio terrenal preconizada por Joaquín de Flora y sus seguidores (cf. Abrams, 1992: 201.)

Pero el mismo imperativo constituye también una mayor en Fichte. Cinco épocas en su caso (cf. GdgZ, GA, I-8, 207), tres –como se ha visto– en las de Schelling, Schiller y Lessing. En el caso de Fichte, el «plan del mundo», tomando el molde kantiano, guía la marcha de las distintas épocas de la humanidad. No se estime distinto a Schelling, a este respecto, cuando hace referencia a un «plan natural» (cf. Schelling, 1987: 141). Es, en efecto, la idea básica que recorre la *Weltgeschichte* del momento. Pero no menos que una evidencia es que tanto en Schelling como en Schiller ya sonrojan los asomos existenciales del espíritu que recorre el anhelo de concretitud del Romanticismo: naturaleza, historia y arte (cf. Patruzzellis, 1957: 41).

A estos tres términos se consagra, justamente, la concepción que Schiller tiene de la historia. Entre las fallas de lo histórico, el amigo de Goethe encuentra la convicción de que la ley que gobierna la naturaleza es, en sintonía con Kant y Fichte, la perfectibilidad humana (cf. García, 2000: 146). En clara sospecha ante una fe que recurre a la recompensa de un más allá, un *orbis alius*, Schiller desea mostrar que el sentido del mundo, a pesar de la rousseauiana transgresión de la naturaleza, culpabilidad asimismo kantiana, apunta

a una meta humanizadora que está ya en la misma historia como «un conjunto armónico» (cf. Schiller, 1991: 16). Asumir el «pecado original», la responsabilidad que para Kant significa el despertar de la razón (cf. WA, Ak., VIII, 35), sólo ve cielo abierto en la cultura. Pero esto es sólo así en la medida en que previene la aparición de la barbarie. Podrían resaltarse cuantos aspectos se quisieran de este ademán teórico, pero ninguno como el que el que lo define como una autocrítica de la Ilustración tan arrolladora como capaz de rehabilitar, a pesar de sus males, la vigencia de la razón ilustrada²². Sin el reconocimiento de este linaje kantiano, no llega a entenderse –tampoco en el caso de Fichte– la *laudatio* de la educación (esta vez estética) que ha de conducir al progreso moral de la humanidad (cf. Schiller, 1990: 245-251 [carta XVI])²³.

Cabe decir, por lo tanto, que este orden a mejor, de progresiva humanización, el mismo al que recurrirá Hegel (cf. 1968: 279 [§ 343]), es ya un reflejo de la biografía de la época: el pasaje de la teodicea a la filosofía de la historia. «El tesoro metódico escondido en la doctrina de Leibniz» (1972: 255), como gusta llamar Cassirer, florece ahora como el patrón que recorre sus últimos pasos hasta la altura del jalón hegeliano. En la atención estudiosa de Karl Löwitz: «la teodicea filosófico-histórica, que explica cada época como una fase “necesaria” y “saludable” dentro del curso continuo que va del comienzo al fin» (2007: 91). Su triunfo espiritual será la superación de la Ilustración, pero no por cuanto se aleje de los Voltaire o Montesquieu, tampoco de la tradición agustiniana, sino por lo que ello tiene de acontecimiento: ya ningún fenómeno podrá ser concebido en filosofía si no es antes afrontado históricamente.

§ 3. La Historia y la *Wissenschaftslehre*

Para una adecuada comprensión del tema que esta investigación se ha propuesto, se precisa, todavía en este punto, una aclaración propedéutica, tan académica como solicita a su introducción. Lo que nos importa ahora es dar cuenta tanto del contenido que el concepto de «historia» tiene en Fichte como de su encaje y estatuto, epistemológico y metodológico, en la WL. Para llegar a esto, sin embargo, es necesario antes haber

²² Sobre esta (auto)crítica, remitimos al lector a las nueve primeras cartas de *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Por otro lado, no podemos dejar de resaltar que el gesto de Schiller bien podría ser tenido por el que, ya en el siglo XX, trazan Theodor Adorno y Max Horkheimer en su *Dialektik der Aufklärung* (1947). Leemos en su «Prólogo de 1944-47»: «Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» (1998: 51).

²³ Retomaremos esta cuestión en § 10, cap. III.

recorrido el camino deductivo que lleva hasta ese punto. No resulta este, ni mucho menos, un trayecto fácil. Aun así, los esfuerzos de Fichte por aligerarlo son loables. Ya sugerimos que llega a entender rápidamente cual es la diferencia entre lo que Kant hace llamar «filosofía mundana» y «filosofía académica» (cf. KrV, A 838-840/B 867-868). Tanto, que, en su etapa en Jena, sin descuidar los seminarios –*petits cercles* de minorías–, imparte sus lecciones públicas a un auditorio tan vasto como heterogéneo, congregando los ánimos y riñas que anuncian la salvación y el dominio, a partes iguales, del prometedor sistema de metafísica apenas arribado a la ciudad turingia: la WL (cf. León, 1922: 274). No actuará de modo distinto, a pesar de ser otra su circunstancia, en los años en que imparte docencia en Berlín, dentro del marco que le ofrece el recién estrenado *Humboldtsches Bildungsideal*. Ni que decir tiene, a este respecto, que se habría en mejor lugar la obra de Fichte si se cayera en la cuenta de que un gran número de sus publicaciones corresponden a conferencias o compendios de sus lecciones (cf. Turró, 2019: 44). Puede decirse, con razón, que nuestro autor es profundamente consciente de las virtudes tan antiguas como eficaces de la $\phi\omega\nu\eta$. Tanto, que hace de ella el medio a través del cual comunicar su filosofía. La conveniencia de la oralidad, más cercana al espíritu que la letra, reposa en las ventajas que su dinamismo le dispensa:

La comunicación oral –por medio del discurso seguido o del diálogo científico– tiene infinitas ventajas sobre la que se hace por medio de las letras muertas. La escritura fue inventada entre los antiguos simplemente para sustituir a la comunicación oral con aquellos que no podían tener ningún acceso a ella. Todo lo escrito era primero expuesto oralmente y reproducción de la exposición oral. Sólo entre los modernos, particularmente desde la invención de la imprenta, ha apetecido lo impreso ser algo sustantivo por sí, con lo cual, entre otras cosas, también el estilo, a quien le escapó la corrección viva del discurso, ha venido a la actual decadencia. (GdgZ, GA, I-8, 263)

Pero mucho más tiempo que el que llega a vivir Fichte tiene esta «corrección viva del discurso». Lo cuenta Platón, recordando los elogios a las Adonias: el dialéctico, como el campesino, debe curarse de los tiempos y modos que dedica al cultivo de su grano (cf. Platón, 2000a: 403-405 [*Fedro*]). El «alma adecuada» amarra en la idea en virtud de la atención profesada a la metódica menudencia del «saber elegir» el *cuándo* y el *cómo*. Nada dice por tanto Fichte, pero tampoco Platón, que no enseñaran ya los «jardines de Adonis» (cf. Szlezák, 1997: 67-69).

Esta preocupación por la idoneidad del medio de exposición está no menos ligada a la de su inquietud por no ser entendido. La incompreensión y el rechazo (quizá una lleve a la otra), que su filosofía suscita, podrían contarse en grandes montos (cf. Lauth, 1963: 216 y 218-219). Esto acaso se deba, más que a nada, a que no todos, sea por falta de voluntad sea por mundana perplejidad, consiguen captar –a pesar de la vocación pedagógica de su autor– el sentido verdadero, profundo y dinámico, que la WL entraña. Este es el lado negativo, el reverso del método dialéctico que, como indicó Nicolai Hartmann, «radica en el grado elevado de abstracción y en la dificultad de la exposición literaria que han hecho hasta hoy que las obras de Fichte sean casi ilegibles a toda persona no suficientemente preparada o cultivada o dialécticamente congenial» (1960: 87).

No puede resultar extraño, pues, que sea el mismo Fichte, en el sentido al que apunta este marco propedéutico, el que consagra algunos de sus trabajos a la síntesis de su sistema: una visión introductoria del conjunto de su filosofía²⁴. Fichte invita, en estos textos, a claras exposiciones de los principios generales de la WL. Lo hace, atendiendo siempre al sumo principio de que «la claridad sólo se encuentra en lo profundo, no habiendo en la superficie más que oscuridad y confusión». (AzsL, GA, I-9, 67)²⁵

Desde luego que estas introducciones –en particular, la primera de ellas– no hacen otra cosa que colocar al lector en el punto de partida de la filosofía: su propia inmediatez. Pero esta maniobra sólo cobra su sentido pleno cuando se produce el tránsito del punto de vista inmediato al trascendental. Da lugar esto a la estrategia reflexiva más característica de la WL: la filosofía surge de la vida y a ella vuelve. Llegar a comprender el sentido profundo que esto tiene no admite atajos. De ahí los empeños de Fichte por allanar el camino: si hacer «filosofía» es hacer «filosofía trascendental», como ha entendido ya él desde que el «espíritu genial de Kant» le entregara semejante fruto (cf. BWL, GA, I-2, 110); y si hacer saber qué es eso de «filosofía trascendental» es tan costoso como hacer de ella una «ciencia estricta», a tenor de lo expresado por Reinhold (cf. 1978: 71-72), entonces toda

²⁴ Es este el espíritu que recorre las introducciones que aparecen en la revista *Philosophisches Journal* poco después de la gran exposición de su doctrina (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794): *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797); *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser die schon ein philosophisches System haben* (1797) y *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797).

²⁵ Como ha expuesto Luigi Pareyson, dos preocupaciones recorren a Fichte en este sentido: la necesidad de una mirada total y la de una comunicabilidad acorde a lo que ha de decirse (cf. 1976: 27).

precaución por la elevación del neófito a la perspectiva filosófica es poca en comparación con la dificultad de su peregrinaje²⁶.

En todo caso, el propósito está claro: es necesario ir más allá de Kant. Lo precisado por éste requiere sacar a la luz las estructuras trascendentales de la unidad más elemental de la conciencia. Cuando esto sucede, pueden asentarse las distintas parcelas de la experiencia. En efecto: «toda la filosofía trascendental ha de ser y no puede ser más que el esquema hallado del espíritu humano en general» (VGBP, GA, II-3, 328). No se trata tan sólo de poner de manifiesto los principios de la realidad, sino que es necesario retornar a la vida, a la experiencia, en donde la pura acción de la (auto)conciencia se desenvuelve en sus distintas facetas (*cf.* ErE, § 3, GA, I-4, 188-189). La filosofía, por tanto, sólo logra alumbrar lo oscurecido por medio de lo sabido en y desde la vida. Pero, puesto que vivir y filosofar no son una y la misma cosa, todo lo que la labor filosófica inicie se dará allí donde acabe la vida, de la misma manera que quien es liberado, al volver su mirada hacia la luz, tiene ahora por objeto lo que antes no pasaba de ser una mera sombra (*cf.* Platón, 2000b: 343-349 [*República*-VII]). La conciencia, en su dimensión ilustrada, se aleja de la vida con el fin de demostrar las verdades supuestas en su inmediatez (*cf.* AzsL, GA, I-9, 176). Todo lo que requiere es una inflexión reflexiva: de la vida a los principios y de estos a la vida. De este modo, cuando de vuelta esté, hará del «cautiverio» la luz, y del cautivo el sabio (*cf.* BdG, GA, I-3, 53).

Pero si de lo que se trata es de hallar esos primerísimos principios, entonces la ciencia que de esto se ocupe habrá de ser la más abstracta de todas, aquella que dé la regla y sirva de fundamento bien de las ciencias parciales, bien de las exigencias trascendentales que rigen la actividad humana. Una ciencia tal es sólo comparable a lo que Aristóteles llamó «filosofía primera» (φιλοσοφία πρώτη), lo que, en su larga prórroga, constituye la revelación que anuncia las verdades últimas en la «ciencia primera» de la escolástica. Así, la filosofía, en su estadio más fundamental, no sólo se presenta como la ciencia más originaria, sino además como el fundamento de la lógica, cosa que la convierte, en última instancia, en un saber (*Wissen*) del saber, una metaciencia (*cf.* López-Domínguez, 1995: 80). De ahí que la denominación «WL» sea tanto la «fundamentación última» como el conjunto de ciencias filosóficas particulares que, con sus principios, dan el patrón de corte

²⁶ Es esta una preocupación compartida con Schelling y Hegel. Es este último, de hecho, el que, en sus primeros años, se toma, tanto o más en serio que Fichte, la comunicación de la filosofía.

de las distintas parcelas de la experiencia. Esta restauración del saber a partir de su fundamento no confirma sino la idea rectora del método trascendental: todo lo que le aparece fácticamente a la conciencia en su inmediatez (o sea, su objetividad) ha de entenderse a la luz de las estructuras trascendentales presentes ya en ella. Por esta razón es que ha señalado Felipe Martínez Marzoa que «Fichte no se conforma con *Faktum* alguno, sino que exige la génesis» (1992: 54)²⁷. Entiéndase esto así, con la salvedad de que su método no es ya el mismo que en Kant. El procedimiento (*Verfahren*) kantiano se interesa menos que el de Fichte por la deducción en y desde la conciencia: lo que éste censura de aquel es que su reflexión filosófica parte de lo dado, de lo empíricamente recibido, por lo que toda la evidencia que Kant llega a tener es sintética, pero en ningún caso genética, como sí resulta del método fichteano: *synthetisch-genetische Methode* (cf. Navarro, 1975: 61-66).

Siguiendo con nuestra dedicación al fundamento, y dejando a un lado todas las determinaciones empíricas de la conciencia, todo lo que ésta constituye, al descascarillarla poco a poco de sus formantes, es la actividad pura (*Tathandlung*), para la cual no cabe más prueba que su «absoluta evidencia» (cf. GWL, SW, I, 91). Una evidencia que se pone a sí misma: «yo soy yo» (cf. GWL, SW, I, 94); y a la que no le corresponde ningún otro predicado más que la asunción de la irreductible identidad contigo misma. Constituye este paso, sin duda, el reclamo de la evidencia más elemental de todas; una que ciertamente no es empírica, pero sí lo es en el otro sentido que puede llegar a serlo, a saber, una evidencia genética. O sea, como aquello que encontramos en última instancia. Es esto lo que mejor justificaría el nominal «idealismo trascendental» aplicado típicamente a Fichte (en plena coherencia con la confrontación de «idealismo» y «dogmatismo» vista en nuestro anterior apartado). Así se dice, porque esa acción no es adjudicataria de ningún *ser*, tampoco está sujeta ella a nada más que no sea su propio *ponerse*. Es cierto, Fichte descubre un «principio fundamental» (*Grundsatz*), autosuficiente, incondicionado, y que es separable de las determinaciones empíricas, pero al que no es posible separar más. Se trata de un principio que no está ni en la conciencia

²⁷ Martínez Marzoa puede decir lo que dice porque es ya el mismo Fichte quien en la WL de 1804 se refiere de esta misma manera: «La Doctrina de la ciencia ha explicado desde su primer momento que el *protón pseudós* de los sistemas anteriores consiste justamente en proceder de hechos y en poner lo absoluto en hechos; ha declarado que se funda en una *Thathandlung* –palabra muy alemana–, lo que he designado en estas conferencias con una palabra griega: *génesis*, a menudo mejor comprendida que la palabra alemana» (SW, X, 194) Tendremos ocasión de ver, en lo que sigue, a que se refiere Fichte sobre esta cuestión particular.

finita de la filosofía teórica (*theorische Philosophie*), ni en la conciencia que sugiere Reinhold, como tampoco en la sustancia de Spinoza o en el Dios de cada de cual de Jacobi, sino en la libertad y el pensar de la conciencia absoluta (cf. Villacañas, 2001: 88). Pero es preciso señalar que Fichte no está insinuando con esto que la conciencia sea tanto como decir toda la realidad, sino que, por el contrario, todo cuanto puede decirse de los principios que constituyen las diversas parcelas de la experiencia (para las cuales Kant ya ha establecido la demarcación) es derivado del principio de acción que es la conciencia (cf. ErE, GA, I-4, 200). Esto es lo que, frente a Kant, Fichte legitima como principio de toda realidad. La unidad de la acción del *yo*, de la conciencia, establece las condiciones de posibilidad del mundo empírico. Tanto es así, que con ello Fichte empuja hasta el precipicio la voz demoníaca que hacía decir a Kant que los principios de la acción que rigen la subjetividad quedan reservados a «un arte oculto en lo profundo del alma humana» (KrV, A141/B181).

En lo más hondo de la conciencia hay, pues, una actividad indeterminada, ingénita y autosuficiente que, en tanto que dinamismo absoluto, es el principio supremo, en virtud del cual se determinan *a priori* las formas que adopta la acción en sus ulteriores deducciones. Entender esto es entender el fundamento de la WL²⁸. En este sentido es que se ha expresado Klaus Hammacher, en coherencia con el diagnóstico de De Staël consignado unas líneas más arriba, cuando dice lo siguiente:

El gran descubrimiento de Fichte fue justamente el haber encontrado el punto donde se encuentra la unidad del espíritu humano, de la razón teórica y de la razón práctica. Al descubrir, por medio de la «intuición intelectual», entendida como la actuación del pensamiento como tal, que la «pura actividad» es el fundamento sintético del espíritu humano, fundamento que sostiene todo el conocimiento, aclaró la relación de todo conocimiento teórico con la acción práctica y, en última instancia, con la acción moral, que es la única en la que esta esencia del espíritu puede encontrar su plenitud. (1962: 393)

Llevando las palabras del estudioso alemán hasta sus últimas consecuencias, nos es posible decir que lo alumbrado aquí por Fichte será, pues, tan esencial para la materia de nuestro estudio (la historia) como lo es para el mundo físico o moral. Por lo momento,

²⁸ Se consignan a continuación las principales obras en las que Fichte se ocupa del fundamento de la WL: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795); *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten ersten Philosophie* (1794); *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798); y ya después de Jena: *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801); *Wissenschaftslehre* (1804-1805); y *Wissenschaftslehre* (1812).

nos limitaremos a decir, sin embargo, que es a partir de aquí que se derivan las estructuras trascendentales de la conciencia, en virtud de la reciprocidad (*Wechselwirkung*) entre teoría y práctica, o lo que es lo mismo: entre naturaleza y libertad²⁹. Lo que se produce entonces es que la interacción entre ambos mundos se resuelve en una operación tal que así: el mundo fenoménico se configura con arreglo a la contraposición que mantiene con la idealidad (*Idealität*) de la libertad, del mundo moral. De lo contrario, el perfecto ideal del deber no pasaría de ser una mera nebulosa incondicionada que, lógicamente, nada tendría que ver con la posición de fines en la realidad. Las disciplinas resultantes de esta «efectivización de la abstracción» fijan los principios de sendos mundos. De la «WL particular de la teoría» se deduce el esquematismo que determina sintéticamente los objetos naturales (cf. WLnM-K, GA, IV-2, 262). Sus principios asientan las leyes mecánicas y orgánicas que rigen los cuerpos en el mundo sensible. Como ya se ha constatado (cf. sección 2, cap. I), aquí Fichte no hace más que confirmar lo dicho por Kant, remitiendo a los hallazgos de la primera y segunda *Críticas*. Por su parte, de «la WL particular de la práctica»³⁰ se derivan los principios de la moralidad; es decir, aquellos que la actividad pura del *yo* se impone a sí en los efectos que su despliegue tiene en el mundo real. Por esta razón escribe Fichte que «es la más alta abstracción en el pensar, es la elevación al concepto puro como un motivo» (WLnM-K, GA, IV-2, 263). Dicho con otras palabras, es hacer del mundo el resultado ideal del universal presente en el *yo*. En tales circunstancias, parece apropiado decir que todo *yo* es, por su propia constitución subjetiva, portador de leyes racionales que determinan su acción en el mundo. Esto reviste su importancia, por cuanto que un *yo* no puede pensarse sin otro *yo*, o, como dirá más tarde Hegel: «yo que es un *nosotros* y *nosotros* que es un *yo*» (2010: 255).

Sobre la base de estos mimbres, se produce el hallazgo que deja asombrados a los que asisten a la catedra fichteana: una explicación integral de la autoconciencia requiere que el libre desarrollo de la acción del *yo* en el mundo se produzca a consecuencia de que otro *yo* le exhorte a actuar (cf. GNR, GA, I-3, 344)³¹. Esta exhortación (*Aufforderung*) es

²⁹ Leemos en Fichte: «ninguna naturaleza y ningún ser si no es por la voluntad, los productos de la libertad como auténtico ser. Así el mundo sensible dado se reduciría a ser la visibilidad, la representabilidad del mundo superior, de las creaciones de la libertad: el mundo sensible, con todas sus leyes, existe sólo para ello, es el material disponible, la esfera sobre la que opera la realidad» (StL, GA, II-16, 27).

³⁰ Se consignan a continuación las principales obras en las que Fichte se ocupa de la WL práctica: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798); *Sittenlehre* (1812); *Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798); y parte de *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798).

³¹ Pero es importante dejar anotado aquí que no se trata de que «el ser racional en modo alguno deba ser determinado y forzado a actuar mediante la exhortación, como sucede con lo causado por la causa en el

constitutivamente recíproca: el *yo* es solicitado por otro *yo*; por lo que todo lo que aquel ansía de este es su reconocimiento (*Anerkennung*), y viceversa. La doctrina de la intersubjetividad fichteana aparece, en este punto, como uno de los grandes aportes –cuando no el más influyente– de la WL. Pero no sólo porque, por mor de la propia deducción trascendental, da con un sistema axiológico común, sino porque legitima la universalidad que en el «imperativo categórico» de Kant únicamente se suponía.

Detengámonos en este punto, antes de continuar. Tomando cuenta lo acabado de decir, se convendrá en que sólo se explica la conciencia a condición de que se admita lo siguiente: 1) que es acción autodeterminada (*i.e.* pura libertad); y 2) que no es posible entenderla sin la exhortación de un otro. Poco tiempo hará falta para caer en la cuenta de que esto tiene una incidencia fundamental en lo que aquí nos atañe, a saber: que el «ser en la historia» es ya una condición trascendental de la conciencia. ¿En qué lugar sino encuentra la libertad su campo de acción, que irremediabilmente está ligado a las variopintas manifestaciones de otras libertades (*Erscheinungen der Freiheit*) a las que, por constitutiva atadura, modula en su autodeterminarse? Así es, el proceso por el cual la conciencia entra en la historia es, en última instancia, su «ser intersubjetiva». Por eso Aldo Masullo puede decir que «en el proceso de la historia, el encuentro con el otro decide mi destino como individuo» (1965: 135). Y por eso también Ives Radrizzani se atreve a decir que «la implicación en la historia es una condición trascendental de la conciencia; por tanto, no soy libre de pensar que puedo o no puedo implicarme en la historia; tan cierto como que estoy dotado de conciencia, siempre estoy ya implicado en la historia» (1991: 299). Retengamos entonces que la conciencia accede por esta puerta al fenómeno histórico. Por lo pronto, nos bastará con saber esto, sin más atención que la ya dispensada. Desde aquí, proseguimos, sin más, con la exposición del sistema de la WL, siempre con la mirada puesta en nuestro objetivo último, o sea, dar cuenta de la naturaleza de ese *objeto* particular llamado «historia».

Tomando en consideración lo que se ha dicho hasta aquí, se precisan dos ámbitos aún no deducidos: el del derecho y el de la religión. Por cuanto concierne al primero, ha de considerarse que, si el reconocimiento es un requerimiento de las conciencias, y dado que todo *yo* no esperaría que a él se le reconociese como principio de libertad a no ser que

concepto de causalidad; sino que debe autodeterminarse a la acción sólo en virtud de aquella exhortación» (GNR, GA, I-3, 344)

también él hiciera lo propio, entonces el *yo* ha de actuar de tal modo que el ejercicio de su libertad no interfiera en la autodeterminación de los otros *yos*. Es esta la formulación que alumbró el principio jurídico del derecho: sea o no por convicción, todo cuanto ha de garantizarse, en cualquier circunstancia, es la libertad del otro:

El Fin entero de la razón debe ser alcanzado a través de la unión de fines particulares de individuos; así la fuerza física de uno tiene que romperse y limitarse para que no obstaculice la de los demás, y no se haga fracasar el Fin total de la razón porque un individuo destruya el Fin del otro. [...] Ahora bien, no hay un tal mecanismo en sí, depende en parte también de la libertad. La eficacia en virtud de la cual se produce esta constitución legal de los hombres es efecto de la unificación de la naturaleza y la libertad. (WLnm-K, GA, IV-2, 264)

Esto asume, en efecto, que la libertad sólo logra manifestarse en el mundo real a través de los cuerpos (*i.e.* organismos y fenómenos, tal y como se deduce de lo dicho más arriba). Por consiguiente, de lo que se ocupa la filosofía del derecho de Fichte³² (y se diría así a partir de su asunción por Kant) es de instaurar las medidas necesarias (ya sean legislativas o coactivas), que racionalmente se imponen a toda conciencia, con el fin de garantizar la libre determinación de cada *yo*.

Respecto al segundo de los ámbitos, atendiendo a esta contextura que presenta el sistema, cabe añadir todavía la ecuación que resuelve la unidad de lo particular y lo universal, sólo a través de la cual Fichte puede dar cumplida cuenta de la emoción devota, de rostro divino, que suscita el mundo en los creyentes. La WL encuentra el sentido moral del mundo en su síntesis más elevada: la de la unificación del mundo fenoménico y de lo moral. Esto es lo que constituye el objeto de estudio de la filosofía de la religión en Fichte, su doctrina de los postulados³³: «el mundo sensible ha de reunirse bajo el fin de la razón. Este es el postulado de la religión, y la Doctrina de la Ciencia es la explicación y derivación de tal postulado» (WLnm-K, GA, IV-2, 265).

Hasta aquí quedan supuestas, a los efectos deseados, las disciplinas trascendentales de la WL, que, en su estatuto de evidencia apodíctica (ligado a la «intuición intelectual»

³² Se consignan a continuación las principales obras en las que Fichte se ocupa del derecho: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796) y *Das System der Rechtslehre* (1812).

³³ Se consignan a continuación las principales obras en las que Fichte se ocupa de la religión: *Die Answeisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806) y parte de *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798) –obra esta última que le costó la acusación de ateísmo y su abandono de Jena.

[*intellektuelle Anschauung*]), deducen los principios que determinan las parcelas de la experiencia. Ahora bien, sería huérfana de espíritu la WL si no se dejase caer desde las alturas hasta el lugar en que comúnmente se da la realidad del *yo*, valga decir, la pluralidad sensible. El ejercicio reflexivo de inflexión, avanzado en un comienzo, desempeña en este momento su función: hacer descender a la filosofía al punto de vista real, el de la vida.

La aplicación de los principios trascendentales al orden de la mundanidad es, ciertamente, el nivel al que desde un principio aspirábamos llegar. A estas alturas, lo que se requiere es un conocimiento a caballo entre la trascendentalidad y la inmediatez, entre la ciencia y la vida. ¿Dónde sino se produce el estudio de la circunstancia histórica? Efectivamente, el conocimiento «filosófico-histórico» es aquel «no meramente histórico, pues antes de poder juzgar como medios para la consecución de fines los objetos dados en la experiencia, debo conocer los fines a los que se refieren esos objetos, y tales fines pueden ser conocidos sólo filosóficamente» (BdG, GA, I-3, 53). Las disciplinas *aplicadas*, por tanto, exceden al apriorismo que caracteriza a las disciplinas trascendentales. No son necesarias, tampoco apodícticas (*cf.* WL-1813, GA, II-15, 177). Todo lo que son es una ponderación de las circunstancias fácticas en base a los principios de la ciencia. Por tanto, la aplicación de estos principios es siempre individual. El modo en que cada consciencia se orienta en su existencia no viene marcado por ninguna regla de ninguna disciplina filosófica. Aquí es donde termina la tarea del filósofo y comienza la andanza del «observador del mundo», que, al modo contemplativo de Ulrich ante Kakanía, atiende a las idas y venidas que la contingencia histórica del mundo le depara. Pero nos equivocáramos si dijéramos que se trata de una observancia pasiva. Lo haríamos, porque la aplicación de lo trascendental a la vida es tanto el análisis equilibrado de la forma que toma la realidad circundante como su modelaje según los preceptos de la moralidad *apriórica*. Es de esta guisa que el filósofo hace suyo el *dictum* de la sabiduría griega: la filosofía como modo de vida (un *ars uiuendi* que, en nuestro caso, aclárese, no presupone una *regula uitae*). En términos de Fichte, la «vida bienaventurada» (*seeliges Leben*) (*cf.* AzsL, GA, I-9, 56).

A esta clase de filosofía aplicada pertenecen las esferas de la política estatal, la política económica, la ascética, la pedagogía y la historia³⁴. Por cuanto aquí nos concierne, ha de

³⁴ Consignamos a continuación las principales obras a este respecto. Sobre la política estatal: *Vorlesungen aus der angewendeten Philosophie. Die Staatslehre* (1813); sobre la política económica: *Der geschlossene Handelsstaat* (1800); sobre la ascética, puede consultarse el apéndice de *Das System der Sittenlehre nach*

dejarse en claro que el estatuto de la filosofía de la historia no es, en coherencia, apodíctico, sino de mediación («intermedio»), esto es, una puesta en práctica, efectiva y orgánica, de lo suprasensible en lo sensible. Por eso las GdgZ, la más grande exposición sistemática del objeto «histórico» en Fichte, tiene la hercúlea pretensión de partir de unos principios *a priori* rigurosamente demostrados. Pero, por mucho que esos principios, y así las leyes de la moralidad, sean universalmente válidas, no puede decirse que determinen definitivamente la acción empírica particular; de otra manera, se perdería la singularidad que la define (cf. WL-1813, GA, II-15, 177).

La filosofía de la historia³⁵ es, por ende, un ámbito rigurosamente delimitado y una modalidad legítima dentro de los «objetos» de los que se ocupa la filosofía aplicada. No es ella en ningún caso una mera doctrina de la verosimilitud histórica, sino una disciplina que se compromete con la «verdad de la Historia»: «será necesario [...] despedirse por completo del concepto ilusorio de verosimilitud, el cual, oriundo de una flaca filosofía, se ha difundido por todas las ciencias y ha tomado permanente asiento particularmente en la historia» (GdgZ, GA, I-8, 303). Tampoco es la historia la crónica de los acontecimientos pasados. Lo que separa la filosofía de Fichte de la mera historiografía es lo mismo que mantiene alejados, en la lengua alemana, los términos «Geschichte», la formación y el despliegue del espíritu, e «Historie», la secuencia de la facticidad (cf. Ivaldo, 1996: 57)³⁶. Fichte reconoce muy bien la diferencia que existe entre el historiador empírico y el filósofo de la Historia:

[F]ilosófica solo puede llamarse aquella visión de las cosas que reduce la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) dada en la experiencia a la unidad del principio uno y común, y que, a la inversa, explica íntegramente por esta unidad todo lo múltiple y lo deriva de ella. El mero empírico [...] recogería y contaría diversos fenómenos notables en ella, tal y como

den Principien der Wissenschaftslehre (1798); sobre pedagogía: *Ueber das Wesen des Gelehrten* (1805); *Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant* (1806) y *Rede an die deutsche Nation* (1806). Para las obras sobre historia, destinamos la nota subsiguiente (35) al completo.

³⁵ Destinamos esta nota a la consignación de las obras más relevantes en relación con la filosofía de la historia en Fichte. Como ya se ha dicho en algún momento de nuestra exposición, la filosofía de la historia queda sistematizada en sus *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806). Vienen a completar esta obra *Reden an die deutsche Nation* (1808) y los pasajes dedicados a la historia en *Vorlesungen aus der angewandten Philosophie. Die Staatslehre* (1813). Asimismo, pueden ser de relevancia, para una comprensión plena de las implicaciones que tiene el concepto de historia, los siguientes dos trabajos: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) y *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806). Está de más decir que, a tenor del posicionamiento teórico adoptado en esta investigación, todas estas obras deben ser leídas en conexión con lo definido en la WL.

³⁶ En adelante optamos, en beneficio de la claridad, por referirnos a la *Historie* como «historia» y a la *Geschichte* como «Historia». Adoptamos esta distinción ahora, y no antes, puesto que es en lo sucesivo de nuestra argumentación que será más oportuna.

se le ofreciesen en la observación casual, sin poder estar nunca seguro de que los había recogido todos y sin poder indicar nunca otra conexión entre ellos que la de coincidir en uno y el mismo momento. El filósofo que se propusiera hacer una descripción semejante buscaría independientemente de toda experiencia un concepto de la edad, que en cuanto concepto no puede darse en ninguna experiencia [...] (GdgZ, GA, I-8, 196)

Que el filósofo haya de derivar «im Grossen und Ganzen» la experiencia desde la unidad del concepto es una tarea que sólo llega a producirse cuando aquel ha «penetrado íntimamente la totalidad del tiempo y todas sus posibles épocas» (GdgZ, GA, I-8, 197). A esto es a lo que se refiere Fichte, como tendremos ocasión de ver al detalle en sucesivos apartados, cuando alude a la idea de un «plan del mundo» (*Weltplan*), algo que el filósofo ve con completa claridad y necesidad. Concebir la Historia de esta determinada manera –aunando los hechos históricos como «vorausgegebene Punkte»– no quiere decir que Fichte no se ocupe de las menudencias fácticas que sacuden a las voluntades particulares. Al contrario, la visión intelectual del filósofo, si aspira de veras a tener incidencia en las instituciones políticas (*conditio possibilitas* del progreso), ha de poder operar desde la situación histórica y las tradiciones (cf. Ivaldo, 1996: 50). De ahí que algunos estudios apunten –contrariamente a la atención que de consuno se ha procurado al apriorismo– a la idea de que la comprensión que Fichte tiene de la Historia es una construcción *a priori* que más tarde pasa a ser una «filosofía material de la historia»³⁷. Por tanto, aunque Fichte, asumiendo la terminología kantiana³⁸, presenta este «plan del mundo» (*Weltplan*) como el «hilo conductor» necesario para la concatenación de los hechos fácticos, no puede dejarse de lado que, en él, el *a priori* del plan universal no es una idea regulativa (de acuerdo con la necesidad sistemática que tiene la razón en Kant), sino que tiene no menos que un valor constitutivo, por cuanto es una ley de los fenómenos históricos resultante de la deducción ontológico-trascendental (cf. Picardi, 2009: 60-61). De esta guisa, el «hilo conductor» es el progresivo surgimiento de la plena conciencia de la libertad, principio de acción supremo (cf. GdgZ, GA, I-8, 242). La explicación de cómo se ha dado y se dará este desarrollo de la especie a lo largo del tiempo y del espacio, en base a los fines establecidos por la razón, es la tarea que ha de desempeñar el filósofo de la historia (cf. GdgZ, GA, I-8, 304). A fin de cuentas, la filosofía no tiene aquí mayor requerimiento para

³⁷ En relación con esta interpretación que entiende el estudio de la Historia en Fichte en su doble dimensionalidad (trascendental y fáctica), atiéndase a la visión que ofrecen Picardi (2009) y Zöller (2004).

³⁸ Nótese, por ejemplo, cuando se refiere a él como «Leitfaden» (cf. GdgZ, GA, I-8, 304). Contrástese esto con lo dicho por Kant: *Idee*, § 9, Ak., VIII, 29.

Fichte que el que Maurice Merleau-Ponty, pese a sus otros fines, aludía en su *Phénoménologie de la perception*: «la verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo» (1945: 410)

Ninguna otra pretensión, empero, ha llevarnos más allá de lo que realmente puede esta disciplina. Haríamos mal en olvidar que, en tanto que diferente su «objeto» de las disciplinas trascendentales, es ella –tal y como se ha deducido en la exposición del sistema que aquí se ha llevado a cabo– el límite entre el *a priori* y el *a posteriori*, según la intención ética de la razón. Ahora bien, si se cuenta con una perspectiva completa del asunto, no estaría de más revisar la idea de si la biografía del propio Fichte no tiene algo más que decirnos respecto a la relación que la filosofía mantiene con la Historia. Por mucho que nos hayamos empeñado aquí en resaltar que se trata del resultado de una deducción transcendental operante en la WL, a uno le cambia el rostro cuando cae en la cuenta de la fecha en que se produce la expresión más madura de su pensamiento histórico: 1806³⁹. Para entonces, la Confederación del Rin, que integra dieciséis de los Estados alemanes, es ya una realidad bajo el yugo del imperio de la República francesa; aún en este año, Napoleón asume la dirección del protectorado de los confederados y asienta las tropas del imperio en sus fronteras, cosa que no tarda en desatar una guerra entre la coalición y el imperio napoleónico. A pesar de la alianza con Rusia, Prusia se desangra en el conflicto, que no se resuelve hasta 1807, con el tratado de Tilsit, en el que el Estado báltico, perdiendo casi la mitad de su territorio y condenado a pagar una elevada indemnización de guerra, queda gravemente ultrajado política, militar y moralmente. Entre medio, Fichte escribe sus GdGZ. Ponderar si esta obra es o no hija de su tiempo sería algo tan coherente, a nuestro juicio, como la «meditación radical» (*Radikalbesinnung*) que la acompaña.

§ 4. Fichte frente a la Historia

El presente epígrafe no tiene un espíritu diferente al del resto de epígrafes de esta primera parte. Espera igualmente poder ofrecer unas coordenadas mínimas acerca del abordaje omnicomprendivo que Fichte tiene del concepto de Historia. Dejar en claro su formulación, su marco de inserción, su estatuto epistemológico y metodológico, así como

³⁹ Año de la publicación de sus GdGZ.

el sentido último al que apunta el concepto era y sigue siendo nuestra prioridad. Todo lo que aquí se diga, por lo tanto, no va sino en esa una y la misma dirección. Los siguientes tres subepígrafes (4.1-4.3), tres acotaciones, representan un esfuerzo más en este sentido: no pretenden agotar el contenido de la temática que anuncian sus títulos, sino ofrecer la orientación necesaria al pensamiento, precisando cuestiones que nos son relevantes para la investigación sucesiva.

4.1. Historia y temporalidad

A menudo se hace referencia al tiempo como una única variable que está ahí afuera, que marca el rumbo y regula nuestras acciones, por cuanto se considera una exterioridad objetivamente impuesta como algo que se le viene encima al individuo. Con todo, el tiempo es algo que se configura en y desde la experiencia. Tan ingenuo sería decir que *mi* tiempo, el que yo me he apropiado, es idéntico al puro acontecer, como decir que es posible estar en la vida sin estar en el tiempo. De hecho, la medida del tiempo se calibra en base a la unidad que se establece entre lo que el tiempo es y la experiencia de este, o lo que es igual, entre el tiempo del mundo (*Weltzeit*) y el tiempo del mundo de la vida (*Lebenszeit*). Nada se descubre aquí, más teniendo en cuenta que una tal distinción ha sido profusamente tratada en la contemporaneidad: desde Husserl, Heidegger o Lévinas a Bergson y Bachelard.

Habría, por tanto, un tiempo cronológico, «realista», si se quiere, que encontraría su origen en el tiempo cósmico aristotélico, y otro fenomenológico o «idealista», que asentaría sus raíces en las galerías del tiempo de la conciencia a las que se refería San Agustín (cf. Valencia, 2007: 17). Pero Fichte, al abordar la Historia, no se limita a constatar este plano epistemológico *a priori* en la lógica interna del tiempo, sino que identifica asimismo lo que aquí llamaremos un «tiempo moral». Retengamos, por el momento, que, a la unidad diferenciada del tiempo (he aquí aquella en la que intervienen las líneas cronológica y social), habría de añadirse, según nos parece, una tercera: la moral. El tiempo moral se distingue del tiempo social, en la medida en que no todo lo vivido, *i.e.* lo que hacen cada uno de los individuos, apunta a un refinamiento de su actividad. En cambio, el tiempo moral siempre tiene que ver con la conciencia de perfectibilidad de toda acción libre autolegislada, que remite, al fin y al cabo, a la universalidad que impone la ley moral. Es en el plano de esta tercera variable en donde Fichte asienta su concepción y periodización de la Historia:

Hay [...] cinco épocas fundamentales de la vida terrena. Cada una ha de partir siempre de algunos individuos; mas, como para ser época en la vida de la especie ha de abarcarlos y penetrarlos a todos paulatinamente, durará un espacio de tiempo y el conjunto se extenderá a una serie de edades que se entrecruzarán en apariencia y en parte correrán paralelas. (GdgZ, GA, I-8, 201)

Nos parece que en este fragmento quedan condensadas las tres variables del tiempo antes sugeridas. Por un lado, las cinco épocas que establece Fichte corresponden a lo que aquí hemos llamado «tiempo moral», dado que es a él al que pertenece la evolución progresiva de la conciencia, en estricta conformidad con los principios morales de la razón (cf. GdgZ, GA, I-8, 198). Por su parte, el tiempo que corre a lo largo de estas épocas es el tiempo cronológico, que posee, como una sucesión de las cosas en movimiento, una continuidad y dirección físicas. No resulta extraño que sea a este mismo tiempo al que se consagre parte de la historiografía posterior, especialmente si tenemos presente lo referido por Marc Bloch, décadas más tarde, al definir la historia como «la ciencia de los hombres en el tiempo» (2001: 26). Por último, el tiempo social, de vida, es aquel que tiene que ver con todo lo que les ocurre a las conciencias a lo largo del tiempo cronológico, respecto de su actividad, pero sin que ello (o precisamente por esto mismo) obtenga justificación en la heteronomía (*Heteronomie*) de la razón.

Lo que sucede es que estas tres líneas de tiempo colaterales no siempre se dan a la par. De ahí que Fichte diga que, si bien las «diversas edades pueden perfectamente en uno y el mismo tiempo cronológico entrecruzarse y correr paralelas en muchos individuos» (GdgZ, GA, I-8, 202), puede ocurrir asimismo que no todos sean hijos de su tiempo (moral), por lo que «puede uno quedar a la zaga de su edad, por no haber llegado nunca durante su formación a entrar en contacto con una masa suficiente de individualidad universal, y el estrecho círculo en el cual se haya formado ser todavía una reliquia del antiguo tiempo» (GdgZ, GA, I-8, 203). De esto se desprenden dos figuras históricas para las cuales Fichte no otorga nombres, pero que nosotros aquí –en estricta coherencia con el autor– tendremos a bien en llamar de la siguiente manera: el genio moral (*sittliches Genie*)⁴⁰ y el «anácronos» (*ἀνά: contra; χρόνος: tiempo*)⁴¹. A este responde la descripción ofrecida por Fichte respecto a esa conciencia a la zaga del tiempo moral, como no siendo

⁴⁰ En esta dirección se pronuncia Fichte, en sus lecciones de *Sittenlehre* de 1812 (*Nachschrift Halle*), al hablar del talante de ciertos individuos capaces de abrir horizontes –entre cuya estirpe se encuentran los profetas, especialmente Jesús– (cf. GA, IV-6, 149). De ahí la elección del término por nuestra parte.

⁴¹ Esta caracterización es propia y, por tanto, no aparece como tal en los escritos del autor.

más que una «una reliquia del antiguo tiempo». En cambio, el genio moral es aquel que ha dejado atrás la edad cronológica a la que pertenece y lleva «ya en su pecho el comienzo del nuevo tiempo, mientras que en torno suyo reina el para él viejo, mas en verdad real, actual y presente» (GdgZ, GA, I-8, 203). El genio es, en última instancia, la conciencia capaz de remontar el propio tiempo cronológico, adelantándose a la experiencia (cf. GdgZ, GA, I-8, 342), cosa que sólo puede llegar a hacerse por medio de la ciencia (esto es, el conocimiento de los principios que, al cabo, proporciona la WL [cf. WL-1812, GA, II-13, 389]). Así es que aprehende «el tiempo uno e igual a sí mismo como el más alto fundamento de todas las edades» (GdgZ, GA, I-8, 203). A poco que se medite, no cuesta mucho relacionar esta figura clarividente con la del filósofo, bajo cuya mirada los hechos y los individuos desaparecen y se juntan en una única gran comunidad. El filósofo, por tanto, alcanza a ver, tanto más que lo atesorado por los griegos en Cronos y Kairós, tanto más que la mirada profética del cristianismo ante la realización del reino de Dios en la tierra (cf. Toulmin y Goodfield, 1990: 56), la temporalidad de la humanidad. En este sentido, la relevancia del tiempo histórico que plantea Fichte no es más que la de ser la conjunción de los tiempos moral y social, integrando, a lo largo del tiempo cronológico, la mera sucesión de biografías bajo el principio superior de la diosa Razón. Sólo así se logra la unidad estructural del tiempo de la Historia, siendo esta una formulación *avant la lettre* de lo que, ya en el siglo XX, el historiador francés Fernand Braudel llama «tiempo largo», o sea, aquellas estructuras asentadas por debajo del flujo de los acontecimientos históricos (cf. 1968: 70). En este marco, el destino de la Historia será la autodeterminación de la conciencia hasta el punto de salir del yugo de la determinación natural (el instinto) y alzarse, mediante el ejercicio de la libertad, al estadio de la plena moralidad (cf. GdgZ, GA, I-8, 199).

4.2. Historia y razón

Por lo dicho en nuestra anterior acotación, se entenderá que nos ocupemos ahora de la relación que la Historia mantiene con la razón. Para Fichte, definir lo que sea la razón es tan importante como lo era para Kant, y no sólo porque sea ella el medio a través del cual se accede a una condición que asienta la diferencia entre el ser humano y el resto de la naturaleza, sino porque además constituye la ley fundamental que rige toda dimensión del género humano. Así lo recuerda en la primera de las lecciones de sus conferencias de GdgZ: «la razón es la ley fundamental de la vida de la humanidad, así como de toda vida espiritual; y en este modo, y no en ningún otro, debe tomarse en estas conferencias la

palabra razón» (GA, I-8, 199). En efecto, la razón que aquí presenta Fichte vendría a ser una pulsión que recorre y penetra toda la Historia. Se llegaría a decir, recogiendo lo dicho en nuestro anterior apunte, que la Historia no es más que el proceso temporal de manifestación racional. La razón se objetiviza en la Historia; todo lo que la Historia puede llegar a ser, que es tanto como decir todo lo que la humanidad puede alcanzar, lo será en virtud de la razón: «sin la actuación de esta ley no puede llegar en absoluto a la existencia la especie humana, o, si pudiera llegar, no podría mantenerse sin su actuación un momento en la existencia» (GdgZ, GA, I-8, 199). De aquí la importancia que la razón tiene en el desarrollo histórico, en el interior del cual pueden diferenciarse dos momentos. Un primer momento en el que la razón se manifiesta como fuerza de la naturaleza, desposeída de libertad y actuando como un instinto. Y un segundo momento en el que la libertad se hace consciente de su razón. Lo que separa uno y otro, la «liberación frente al instinto racional», es una pieza intermedia, a saber: la aparición de una autoridad, encarnada en una institución de coacción externa y que ejerce su dominio sobre el ser humano (cf. GdgZ, GA, I-8, 200). Al producirse, el individuo comienza a tomar conciencia, al extremo de que lo empuja a querer deshacerse de esa autoridad. En este punto, el ser humano es ya consciente de su individualidad y, con ello, de la más elevada de sus aspiraciones: la libertad personal que lo estimula a deshacerse del dominio que cae sobre él (cf. GdgZ, GA, I-8, 200). Lo que comienza como instinto termina, por medio de la autoridad coactiva, en la plena conciencia de la razón y la libertad. De esta manera, mientras que en Kant el motor de la Historia es, como se vio en el primer epígrafe de este capítulo, la necesaria discordia entre las partes (la «insociable sociabilidad»), en Fichte lo que mueve el engranaje de la Historia es la contienda entre la autoridad y la razón (cf. Flórez Miguel, 1983: 64). Es esta asimismo la tesis asumida más tarde por el marxismo, tanto en Engels como en Marx, cuando hablan de que el final de la lucha de clases será también la extinción del Estado⁴². Pero mucho más rotunda es esta estela al recordar la convicción que mantiene Fichte –la misma que Kant proclama en su opúsculo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784)– de que la transformación racional del hombre sólo llega a darse verdaderamente en el plano de la moralidad. Con la diferencia respecto a

⁴² Recuérdense las palabras de Engels: «La intervención de un poder estatal en las relaciones sociales va haciéndose progresivamente superflua en un terreno tras otro, y acaba por languidecer [...] El Estado no “se suprime”, sino que se extingue» (2014: 376). Y las de Marx: «En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo, y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo dentro de la sociedad civil» (1987: 117, p. 121).

Kant de que en Fichte, como en Marx y en Engels, la coacción estatal no habría de ser más que un pasaje transitorio:

El Estado absoluto es, por su forma y según nosotros, una institución artificiosa para dirigir todas las fuerzas individuales a la vida de la especie y fundirlas con esta vida, o, de otra manera, para realizar y exteriorizar en los individuos la forma de la idea en general, suficientemente descrita con anterioridad. Como para ello no se cuenta con la vida interior y la actividad originarias de la idea en los espíritus de los hombres [...]; como más bien esta institución opera desde fuera sobre los individuos, que no sienten ningún placer, sino más bien una repugnancia, en sacrificar su vida individual a la especie, se comprende que esta institución resulte una institución coactiva. Para aquellos individuos en los cuales hubiese alcanzado la idea una propia vida interior y que no quisiesen ni desearan absolutamente ninguna otra cosa que sacrificar su vida a la especie, no se necesitaría de la coacción; ésta desaparecería para ellos, y el Estado se reduciría, con respecto a ellos, a aquella unidad que abarcaría siempre con su vista el conjunto, aclararía e interpretaría la finalidad en cada caso primera y próxima de la especie y situaría en el lugar justo la fuerza y la voluntad. (GdgZ, GA, I-8, 307-308)

Volviendo a nuestro tema, es a partir de este esquema del conflicto entre autoridad y razón que Fichte puede dar cuenta de las cinco edades que componen la Historia. No hará falta decir que este proceso histórico en fases es algo tan ilustrado como romántico, tal cual ya fue sugerido en § 2, cap. I. Precisamente por esto, no puede considerarse el planteamiento fichteano, tal cual han advertido José Luis Villacañas (2013: 19) y Günter Zöller (2018: 77), como uno más entre los ilustrados. La idea, según la plantea Villacañas, es que, en Fichte, se está produciendo el paso de una *razón ilustrada* a una *razón idealista* (cf. 2013: 19). El motivo de esto es que la visión ilustrada, asentada en los principios de igualdad e individualidad, no ha conseguido lo que prometía: la genuina emancipación del colectivo social, sino más bien al contrario. Llevada por un individualismo exacerbado (cuando no un «laissez faire») y un egoísmo ensimismado, ha conllevado el quiebre de todo aquello que significaba una auténtica acción social (cf. GdgZ, GA, I-8, 219)⁴³. Bien se guarda

⁴³ Bien se ve reflejada esta crítica a la Ilustración cuando Fichte, al sintetizar lo que él considera que es el principio supremo de su época: «no admitir como existente y obligatorio absolutamente nada que aquello que se comprende y concibe claramente» (GdgZ, GA, I-8, 209), acaba por calificar esta visión ilustrada como una «libertad vacía» (cf. GdgZ, GA, I-8, 209). Es a esta misma vaciedad a la que nos referíamos, en el segundo apartado de este capítulo, cuando hablábamos de la desilusión del propio tiempo que, a causa del Terror revolucionario, impregna la consideración que de la Ilustración tienen autores como Hegel, Schiller o el mismo Fichte. Por lo demás, esta crítica al estado de su época, en materia de política económica puede observarse asimismo en *Der geschlossene Handelsstaat* (1800).

Fichte de no caer en el engaño de pensar que la Ilustración (*Aufklärung*) ha cumplido con su promesa. En su lugar, ofrece las bases para un examen crítico de su época, que constata la situación de crisis moral y social, cosa que, como podrá intuirse, ya supone una reformulación de su discipulado kantiano⁴⁴.

En todo caso, guardemos de lo dicho hasta aquí que, lo quieran o no los seres humanos, el proceso histórico ha de conducir necesariamente a la plena realización de la razón (GdgZ, GA, I-8, 202). Estamos, con todo ello, en disposición de poder anunciar por fin el principio supremo de la filosofía de la historia de Fichte. Cediéndole la palabra: «[...] coloco con esto la primera piedra del edificio a levantar—, digo: el fin de la vida de la humanidad sobre la tierra es el de organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón» (GdgZ, GA, I-8, 198).

4.3. *Historia y por(venir): profecía y esperanza*

Hacia el final de la segunda parte de *Vom Ursprung und Ziel des Geschichte* (1949), Karl Jaspers afirma lo siguiente:

Una concepción histórica que pretenda extenderse a todas las cosas humanas tiene que incluir, necesariamente, el futuro. Así, en la imagen cristiana de la historia universal, esta transcurre entre la Creación y el Juicio final.

Aunque no se crea en esta imagen cristiana, en ella está contenida una verdad. Pues cuando se renuncia al futuro, la imagen histórica del pasado se convierte en definitiva y acabada y, por tanto, en falsa. No puede haber conciencia filosófica de la historia sin conciencia del futuro. (2017: 156)

Se nos excusará la larga extensión de esta cita inicial, si con ella eludimos nuestra insistencia venidera. No habremos sido lo suficientemente claros si no disipamos todas las dudas ya en este punto: Fichte, al presentar al mundo su concepción histórica, cree poder explicar no sólo los hechos del pasado y el presente, sino también del futuro, del mismo modo que trató de hacerlo Kant (cf. Yovel, 1980: 193-194). En su «plan del mundo» (*Weltplan*) viene contenida tanto la realización inmediata de la libertad, como el desarrollo de la conciencia, con arreglo a la quintuplicidad peculiar de su método⁴⁵. Por

⁴⁴ Puede ampliarse la tesis que sostiene Villacañas, y que aquí suscribimos, en estas páginas: 2013: 19-52.

⁴⁵ Para un tratamiento en detalle de esta especificación metodológica, considérese: Widmann, 1962: 371-387. Asimismo, remitimos a 8. I., § 8, cap. II de esta investigación.

lo que, si, como trataremos *in profundis* en el siguiente capítulo, la edad contemporánea es la tercera de las cinco edades de la Historia, entonces las dos últimas edades son la proyección de la razón contenida en la misma idea de Historia. La tarea pendiente de la humanidad recaería, de este modo, en unas fases últimas que han de poner en marcha la construcción apropiada de la comunidad (cf. Rivera de Rosales, 2017: 123). Decir esto es decir que todo cuanto se hace ha de sacrificarse a la comprensión de la realidad y a la realización de la vida según la idea (cf. GdgZ, GA, I-8, 221-222), de la misma manera que antes que nosotros lo hicieron otros: «toda la grandeza y bondad en que se apoya nuestra existencia presente [...] ha llegado a ser real simplemente porque nobles y esforzados seres humanos han sacrificado todo goce de la vida por las ideas; y nosotros mismos, con todo lo que somos, somos el resultado del sacrificio de todas las generaciones anteriores y especialmente de sus más dignos miembros» (GdgZ, GA, I-8, 224). Tan reminiscentes son estas palabras que acaso hagan tener razón al poeta en sus primeros versos de 1955: «para que yo me llame Ángel González, / para que mi ser pese sobre el suelo, / fue necesario un ancho espacio / y un largo tiempo» (González, 1956: 13). El fin de este «ancho espacio» y «largo tiempo», que Fichte cifra en la dedicación consuetudinaria y el «amor a la vida racional», no se alcanza con una fe ciega, pues tan sujeta a la imponderabilidad está la realidad empírica como la libertad. Lo que requiere la meta de la Historia del género humano, la de la armonía de naturaleza y libertad, no es —a pesar de la existencia de un plan universal— la predeterminación, tampoco un final positivo está garantizado, sino que es preciso que el conjunto de los seres humanos (la humanidad) contribuya a la formación de su propia Historia (cf. Zöllner, 2018: 76). En este sentido, acierta Luc Ferry al decir que «racionalidad, contingencia y libertad (finalidad) pueden [...] ser conciliadas, o mejor: son rigurosamente impensables las unas sin las otras» (1984: 244). Con esto, Fichte abre la puerta a una «visión moral del mundo» (cf. Philonenko, 1966: 31-33), sintiendo nosotros, con menos riesgo que el que dirige su reflexión, que nuestro autor admitiría esta «determinación activa» (al decir de Reinhard Lauth [cf. 1996: 110]) como respuesta a la tercera de las preguntas kantianas: «¿qué me es dado esperar?» (KrV, A 805/B 833). Al indicar ese nuevo ideal a realizar, Fichte ha hecho caber la Historia, como magistralmente ha demostrado Lauth, en el amplio sentido de la «profecía», de suerte que «la eficacia de la nueva determinación profética de la historia puede medirse por su capacidad de producir sentido» (1996: 109). Contra el archiconocido menoscabo de Isaiah Berlin a «las “racionalizaciones” que construimos inconscientemente para consolarnos o divertirnos» (1991: 49), Fichte alcanza a ver

perfectamente lo que está en juego: la realizabilidad del ideal y la ideabilidad de la realidad (*cf.* Lauth, 1996: 109). El porvenir habrá de jugarse con estos dados.

SEGUNDA PARTE:

Por el camino de la libertad como Historia

§ 5. Un saber *saberse*: el absoluto, la imagen del mundo y la acción histórica

Es la fichteana filosofía de la historia, concédasenos, algo más que un apéndice de la filosofía trascendental. Lo es porque, bajo el marco doctrinal de la WL, aparece irremediabilmente la vuelta a la inmediatez como la realización completa del pensar mismo. Sólo en la medida en que la doctrina superior de la WL es aplicada a la praxis, puede hablarse entonces de una visión íntegra de la filosofía trascendental y, con ella, de las formas concretas de una verdadera objetividad, sólo revelable desde los principios aprióricos que, ahora sí, abren el camino inverso a una inducción *a posteriori*. Seguramente, la falta de interés de Fichte por elaborar una secuencia anecdótica de datos y acontecimientos a lo largo del tiempo y del espacio se deba, más que nada, al rechazo (filosófico) de una cierta manera de abordar la teorización de la acción histórica. En la Alemania de la segunda mitad del XVIII, la expresión «Philosophie der Historie» fue adoptada por todos aquellos que aspiraban a dar con un método de la por entonces en ciernes ciencia histórica empírica o, si se prefiere, positiva, que hacía de su objeto de estudio todo aquello que las acciones de los individuos habían dejado tras de sí en el mundo (cf. Valera, 1992: 311-332⁴⁶). Pero esa manera de filosofar esta ciencia histórica requería con urgencia de una lógica *a priori* que fuera más allá de la teorización historiográfica y de su *metodologización* (cf. GdgZ, GA, I-8, 295-296 y 298). No sabiendo nosotros si haciendo uso o no de lo que Leo Strauss denominó «arte de escribir» para minorías (cf. 1959: 221-232)⁴⁷ –se entenderá esto más tarde–, sobre todo si tenemos en cuenta su dimisión forzada de Jena⁴⁸, Fichte sólo emplea la expresión «Philosophie der Historie» una sola vez (cf. IOP, GA, II-9, 136)⁴⁹. Pero lo hace con intención deliberada:

⁴⁶ Valera trata, por ejemplo, el caso de M. G. Köster, quien, en su *Über die Philosophie der Historie* (1775), ya habla de elaborar una «crítica histórica» o una «teoría de la historia» (vid. las páginas referenciadas.)

⁴⁷ Remitimos asimismo al consagrado estudio de Leo Strauss (1988), quien no refiere a Fichte, pero que bien define, con los cambios necesarios, su actitud.

⁴⁸ Puede consultarse con sobrada solvencia, por su eruditísimo afán, el estudio histórico a este respecto de Mário Jorge de Almeida Carvalho (2009: 13-134.)

⁴⁹ Téngase presente aquí la distinción a la que ya hicimos mención (cf. § 3, cap. I) entre «historia» (*Historie*) e «Historia» (*Geschichte*).

la «Philosophie der Geschichte», mucho más trascendente, qué duda cabe, llega a darse a partir de las limitaciones que comprometen la historiografía científica y que fueron puestas de relieve por la «Philosophie der Historie» (cf. Picardi, 2009: 26)

Al margen de su singularidad, se retiene como muy coherente dicho ejercicio, más teniendo presente que desde *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), la preocupación de nuestro autor por establecer los principios filosóficos de las ciencias atañe, de forma igualmente exigente, a las demarcaciones dentro del sistema, no descuidando sus especificaciones tanto *a priori* como *a posteriori* (cf. BWL, GA, I-2, 128). Pero no es la Historia, como ya se ha dicho (cf. § 2, cap. I), un interés sistemático del Fichte de Jena. No lo es, puesto que no es hasta la novena lección de las GdgZ que Fichte se ocupa de «la lógica de la verdad histórica», cuya concretización, pese a ser ella parte de la empírea, sólo llega a darse «partiendo de la pura ciencia de la razón» (GdgZ, GA I-8, 277). El mismo reclamo está presente en su «construcción del reino entero de las ciencias», tarea que resulta de lo aclarado en las lecciones anteriores –expuestas en términos populares–, y para la que enseguida resuelve su convencimiento de dar con «un plan, un orden y un sistema» (GdgZ, GA, I-8, 277). Esta voluntad programática que, desde el momento en que Fichte comienza a interesarse por la aplicación de la filosofía trascendental, evidencia de nuevo la conexión entre las disciplinas apodícticas y las particulares, pasa a ser un supuesto decisivo para estudiar la acción histórica sobre la base del «seguro progreso según una regla, en lugar del andar tanteando a la buena ventura» (GdgZ, GA, I-8, 277). A lo que apunta este procedimiento, por tanto, no es más que a la elaboración *a priori* de los principios que fundamentan la Historia. Esta suministra la base para la ulterior interpretación de los hechos históricos: evaluar la acción del género humano a partir de esos principios, pero sin olvidar la contingencia que mueve la particularidad del hacer humano.

Naturalmente, lo dicho hasta aquí reviste tan sólo la exterioridad de lo que, en el fondo, constituye «la esencia de la historia» (GdgZ, GA, I-8, 296). Siempre cabrá hacerse la pregunta de ¿en virtud de qué hace Fichte de las etapas de la Historia, de su planificación, un saber *a priori*? O, ¿por qué habría de aceptarse que dicho saber parta de la asepsia del pensamiento, cuando de lo que pretende ser saber, su objeto, arraiga, como ya se ha dicho, en lo profundo de la contingencia terrenal? A ello bastaría, en todo caso, con decir que así debe ser, puesto que la evidencia fáctica de un saber, si de verdad lo es, no es nada

más que la evidencia racional del Ser absoluto (*absolute Sein*). Pero esto sería tanto como decir nada, pues toda demostración de lo que aquí decimos estaría aún supuesta. Una tal demostración comienza a ver la luz desde el momento en que partimos, ya tras la WL de 1805, de la idea de que existe una relación atemporal entre el Ser absoluto («lo que todas las lenguas llaman Dios» [GdgZ, GA, I-8, 296]), el saber, que es su manifestación (*Erscheinung*) inmediata, y el mundo, su manifestación mediata (cf. GdgZ, GA, I-8, 296). En rigor, el gran hallazgo de la WL del nuevo siglo puede cifrarse en su comprensión trascendente (a la vez que trascendental) del Ser absoluto⁵⁰. A su entender, la idea misma de lo absoluto, la de un Ser que no está subordinado a ninguna otra cosa y fuera del cual no hay nada, siempre está contenida en el saber, de la misma manera que el saber es, a su vez, saber —en distintos planos— de lo absoluto⁵¹. No se trata, sin embargo, de que esta idea de lo absoluto o el saber que la contiene sea, en cuanto tal, el mismo Ser absoluto. Tan consciente es Fichte del límite reflexivo de su especulación, que no duda, pese a hacer de su retórica una espada de doble filo⁵², en mantener la diferencia reflexiva entre el concepto (parte en el pensar) y el Ser absoluto (instancia externa al pensamiento). Muy a propósito puede rastrearse aquí la confusión conceptual de la que es presa, podría llegar a avisar Fichte, un Spinoza, incluso un Schelling o, más aún, un Hegel, cuando, al no haber aplicado dicha diferenciación, creen que en su concepto está contenida la esencia divina (cf. Rivera de Rosales, 2017: 93).

Puede entenderse, entonces, que lo que emerge de la tesis de Fichte sea una idea de mundo, que no puede ser tenida como el resultado de la proyección efectuada por la autoactividad del «yo» —a la que hicimos referencia en § 2, cap. I—, sino como la exhibición (también mostración) de la capacidad creativa de la razón absoluta. Bajo la forma de esta acotada capacidad, llevada a cabo con arreglo a las leyes del saber —las

⁵⁰ Es importante tener presente que Fichte asume la realidad de este Ser absoluto como una verdad sin la cual no es posible partir y, por tanto, como algo propiamente indemostrable: «*lo que existe realmente, solo por existir realmente, existe de un modo absolutamente necesario, y existe de un modo necesario tal como existe; no podría no existir; ni podría existir de otro modo que como existe*. Respecto de lo que verdaderamente es, no cabe pensar, por ende, en ningún *venir a ser*, en ninguna mutabilidad, ni en ningún fundamento arbitrario. Lo uno que verdaderamente es y que existe absolutamente por sí mismo es lo que todas las lenguas llaman Dios» (GdgZ, GA, I-8, 296.)

⁵¹ Fichte llega a decir, en el mismo pasaje, que «el saber es, como queda dicho, la existencia, la exteriorización, la perfecta imagen de la fuerza divina» (GdgZ, GA, I-8, 297.) Entiéndase con esto la precaución que señalábamos unas líneas más arriba con relación al «arte de escribir» sus ideas, especialmente si tenemos en cuenta el oprobio de Jena.

⁵² Decimos esto dada su insistencia en mostrar que «la existencia de Dios no es, pues, el fundamento, la causa, o algo análogo, del saber, de suerte que ambos términos pudieran separarse uno de otro; sino que es absolutamente el *saber mismo*. Su existencia o el saber es totalmente una cosa y exactamente la misma» (GdgZ, GA, I-8, 296.)

mismas que Fichte reconoce en la filosofía teórica de Kant—, la actuación de la conciencia ha de ser tenida como una imitación (*Nach-machen*)⁵³. En otros términos, lo que en la tradición platónica, con la frecuencia que le concede el Fichte de Berlín, se ha llamado «imagen» (*Bild*) (cf. StL, GA, II-16, 24 y GdgZ, GA, I-8, 230)⁵⁴. Al comprender que el fundamento del saber es el Ser absoluto y, por consiguiente, su despliegue no es sino la expresión (*Äusserung*) de éste, Fichte está dando entrada con ello a un orden de distinción objetual, en el que es posible acceder *a posteriori* al orden de los particulares (cf. AzsL, GA, I-9, 101). Por tanto, es justamente porque el absoluto se manifiesta que es imposible que todo lo que ocurre en la realidad sea accidental.

Desde este punto de vista, el saber sigue siendo «la perfecta imagen de la fuerza divina» (GdgZ, GA, I-8, 297), *imago Dei*, lo que ocurre, empero, es que esa imagen ha de pensarse ahora «como un *algo determinado*» (GdgZ, GA, I-8, 297). Esto es así desde el momento en que se aplica el principio de surgimiento a partir de un contrario (cf. WL-1804 [II], GA, II-8, 417), con arreglo al cual el repliegue reflexivo del saber únicamente puede surgir desde una forma abstracta de saber opuesta, valga decir, el saber común y

⁵³ El punto de vista adoptado por Fichte aquí no se consagra a una mística contemplativa para la que la conciencia no es más que una copia carente de toda actividad realmente propia. Si así fuera, su última filosofía sacrificaría —como se ha planteado alguna vez (cf. Brachtendorff, 1995)— la autonomía de la actividad consciencial rigurosamente fundamentada por la WL previa a 1800. En su lugar, como han demostrado buena parte de las voces acaso más autorizadas (cf. Lauth, 1969; Goddard, 1999; Maesschalk, 1996; Picardi, 2009 o Turró, 2019), la postrera doctrina del absoluto es integrada, sin merma, en las tesis fundamentales de la WL, elaborando así una síntesis coherente entre su sistema de la libertad (período de Jena) y el deber de intervenir en el plano histórico-social, *i.e.* la producción en el suelo concreto de la existencia (período de Berlín). En este nivel, la potencia de actuación de la conciencia, en vez de quedar debilitada, se intensifica (cf. Kokoszka, 2003: 28). Palabra de esto da por cierto el mismo Fichte en su última redacción de la WL de 1811: «La manifestación es una pura potencia absoluta de creación real; y lo que ella es a partir de esta potencia no lo es mediante Dios, sino absolutamente mediante sí misma. Pero esta potencia absoluta de ser algo mediante sí misma, lo es mediante Dios; él mismo la aparta [de sí haciéndola] *libre y autónoma*» (WL-1811, GA, II-12, 182.)

⁵⁴ La pauta para formar esta imagen del mundo viene dada por el saber, sin embargo, como bien ha hecho notar Günter Zöller, el saber, en tanto que saber práctico, no lo es de un algo que ya existe, o de lo que se haya al alcance de la mano, sino de lo que conscientemente puede llegar a producirse. Por tanto, la imagen de ese saber es antes un *modelo* al que imitar que no una mera reproducción (cf. Zöller, 2018: 72). Así parece encaminarse también el juicio de Alberto Ciria, en nota a pie de página a la WL de 1811: Ciria, 1999: 80 (*esp.* nota 28). Por otro lado, no está de más apuntar que esta percepción del mundo como una imagen lleva tras ella una extensa tradición filosófica. Podrían ponerse tantos ejemplos como se quisieran. Baste traer a la memoria que ya Platón concebía los objetos empíricos en su condición de imágenes respecto a las Ideas. No menos las sagradas escrituras, en las primeras líneas del *Génesis*, atestiguaban la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Con todo, lo curioso (o revelador) de la concepción que tiene Fichte es, como trataremos de ver más adelante (cf. 8.2., § 8, cap. II), que el mundo, lejos de resultar una instancia propiamente entitativa, es una imagen sin sustancialidad alguna. Toda la originalidad de su propuesta, a este respecto, reside en esta leve —pero determinante— matización, sólo desde la cual puede tenerse a Fichte en cercanía (aunque no en igualdad) con otros planteamientos posteriores. Por poner el ejemplo acaso más explícito, la doctrina representacional que desarrollará más tarde uno de sus alumnos en los años de Berlín, Schopenhauer.

corriente. Digámoslo con otras palabras: el acto de reflexión del saber, su auto-intelección, sólo sabe que es saber del Ser absoluto –en el sentido que este «de» (o mejor «desde») tiene de procedencia, que no de tratamiento– cuando la reflexión se escinde intelectualmente en su forma opuesta, esto es, la forma del saber fáctico, que es siempre un saber de un *algo*, resultado de una determinación⁵⁵. Entiéndase, pues, en coherencia, a partir de esta unidad circular, la razón por la cual unas líneas más arriba decíamos que la evidencia fáctica de un saber no comporta sino la evidencia racional del Ser absoluto. Después de todo, el grano de nuestra paja puede cifrarse en que la apercepción llevada a cabo en toda reflexión consciente es ya la *presencia impresente* de lo absoluto en la reflexión.

A esto cabría precisar todavía que ese saber, aun siendo un «saber absoluto», no es un saber *de* lo absoluto, dado que el absoluto en y por sí mismo trasciende siempre nuestro saber, por mucho que sigamos hablando de él en términos de absolutez (cf. WL-1804, SW, X, 235). Más bien es un saber que cae bajo la síntesis del pensar y, en consecuencia, de lo que aparece, pero podría no ser, o darse de otro modo –visto que no tiene en sí mismo el principio de su ser–. Todo lo que puede decirse de él es que no es más que apariencia (*Schein*), aspecto éste constitutivo, por cierto, del verdadero saber (el que nace de la actividad inmediata de la potencia absoluta), generado por nuestra incapacidad de entender lo sin concepto (*Unbegriffenheit*). Esto conduce a que, en última instancia, de acuerdo con la exigencia de toda experiencia conceptual, lo absoluto se aparezca ante nosotros como lo inconcebible (*unbegreiflich*). Haría falta no olvidar aquí que Fichte no dejó nunca de pensar que la suya era una filosofía trascendental y que, como tal, no podía rebasar los estrictos límites del conocimiento humano: «la filosofía únicamente puede explicar facta (*Fakta*), en modo alguno producirlos ella misma, excepto al producirse ella a sí misma como hecho (*Tatsache*)» (GuG, GA, I-5, 348). Por eso el alcance de su saber

⁵⁵ Es este un movimiento no exento de problematicidad, dado que, ya a estas alturas, acusaba Fichte un bagaje no menor de reticencias entre sus contemporáneos, que se resolvieron más tarde en las derivas antitéticas de los románticos (en más de un área del saber, y no sólo la Historia). Paradójicamente, éstas habían surgido a partir de los mimbres de su filosofía, la de Fichte, cuya anunciación significó la posibilidad del despegue de las pretensiones especulativas que, tras la reducción cognitivista de Kant, la *crisis* metafísica había sepultado (vid. el excelente estudio de Henrich, 2008). Esto es así, sobre todo si tenemos en cuenta que ya Novalis, en las casi cuatrocientas páginas de notas que dedicó a la WL, había denunciado que el problema residía en que, al postular un absoluto más allá de las consciencias –y no obstante presente en la propia apercepción–, Fichte caía en un grave error. Puesto que de ser así, se sustraería a la constatación de que la autoconsciencia es siempre representacional (cf. Kneller, 2003: xiv). Esta es una contradicción que se agrava, siguiendo nosotros el mismo razonamiento de Novalis, ya en el segundo Fichte (el que aquí tratamos), al hacer él del saber reflexionante una intuición conforme a la cual la actividad primera de la consciencia se sabe, tal cual se ha expuesto antes, como manifestación inmediata de lo absoluto.

se circunscribe a lo expresado por el Ser absoluto, que es a lo que tenemos acceso. Lo que no pretende él, bajo ningún concepto, es hacer una ciencia del principio de esa manifestación (o sea, del Ser absoluto)⁵⁶. Antes bien, consiste el suyo en un ejercicio *terapéutico*, por así decir, en el que la propia filosofía (el saber reflexionado) se capta a sí mismo gracias a la actuación de la razón llevada a cabo por la WL. Es en virtud de esto que el saber se sabe en y para sí como «imagen» de lo absoluto. De aquí que la WL puede ser tenida, en último término, como una «docta ignorantia» (en expresión del Cusano) respecto a su saber absoluto (cf. Turró, 2017: 31; y 2009: 438). En esto consiste la pista conducente al descubrimiento de que el saber del mundo, o mejor, el «saber-mundo», es la única manera en que el Ser absoluto llega a manifestarse, toda vez que, recalcando lo dicho, tan sólo en el conocer nosotros algo se hace él presente, se externaliza, se muestra, a la vez que el saber se hace consciente de sí y del mundo.

Esta marca fronteriza entre un saber real *a priori* y un saber empírico es la que abre paso, al mismo tiempo, a la separación, en el interior de este último, de física e historia. Lo *natural*, lo que es lo real una vez pasa a estar objetivado según las leyes de la conciencia (cf. AzsL, GA, I-9, 97), puede verse tanto bajo el aspecto de su inmutabilidad como de su dinamismo. Al primero, Fichte lo llama física; al segundo, Historia (cf. GdgZ, GA, I-8, 297). La física es «el objeto eternamente igual a sí mismo»—por cuanto participa de la naturaleza, manifestación mediata del absoluto, sólo accesible *a priori*—, es decir, el dominio de lo que subsiste, «de lo estático» que, en sus distintas formas, comprende las regularidades conocidas por nuestra reflexión (cf. AzsL, GA, I-9, 99). La naturaleza, considerada por sí sola, «está muerta, es una existencia rígida y cerrada en sí misma» (WdG, GA, I-8, 73). En cambio, la Historia es la esfera «de lo fluyente, de las manifestaciones temporales de la especie humana» (GdgZ, GA, I-8, 277), definición ésta que puede resumirse como el «progresivo despliegue» a partir del cual surge el tiempo (cf. GdgZ, GA, I-8, 297 y WdG, GA, I/8, 73). A la Historia pertenece «la evolución en todo tiempo inconcebida del saber apoyado en lo inconcebido» (GdgZ, GA, I-8, 297). Oscuridad aparte, pensar el objeto del que la Historia se ocupa, «las manifestaciones temporales de la especie humana», es pensar que el medio por el cual el saber se despliega

⁵⁶ Es esta la crítica por dogmatismo que Fichte, ya en las lecciones impartidas en el invierno de 1795-96, acomete contra los *Aforismos filosóficos* (1793) de Ernst Platner, filósofo afamado en la época por querer demostrar la existencia externa a la consciencia del objeto, *i.e.* el más allá de los hechos que toda reflexión supone en su operación (cf. Coletas, 2009: 391 y 393).

paulatinamente (o sea, lo inconcebido) es la naturaleza, cuyo fondo, como ya se ha mostrado, nunca puede ser, en su determinación material, comprendido del todo.

Se entenderá así el motivo por el cual insistimos en la tan poco latina (pero tan germana) separación de *Historie* y *Geschichte*; porque, mientras que en el historiar (*Historie*) queda confinado el balance de la esfera de lo estático, su contenido pétreo, la *Geschichte* supone la verdadera lógica de la Historia, en la medida en que constituye una formación espiritual, resultado de la interacción de la libertad (reflexión) con la naturaleza (en el sentido antes referido: el de lo «dado» en nuestro «ser consciente de»), tanto en su magnitud física como social (cf. StL, GA, II-16, 91). Sea quizá esto, como ha señalado el estudioso italiano Marco Ivaldo, lo que mejor explica los dos planos que están operando en la acción histórica:

[L]a historia (*Geschichte*) está constituida, por una parte, por los acontecimientos «individuales» registrados gradualmente por la historia [*Historie*]. Por otra parte, la historia en el sentido profundo es la formación, la trama, el desarrollo de los acontecimientos en y a través del nexo de la libre reflexión, que tiene una constitución práctica y teórica interna y se ejecuta siempre según una estructura intersubjetiva. (Ivaldo, 1992: 301)

Esto que dice Ivaldo tiene sus implicaciones. Por ejemplo, la más elemental, y que en este estudio ya hemos analizado (cf. § 4, cap. I), es que el concepto de Historia exige unas categorías *ex profeso* de tiempo, razón y futuro. Pero supone asimismo el diferenciar, dentro de la misma *Geschichte*, entre lo histórico (*das Historische*) y lo metafísico (*das Metaphysische*). Lo manifiestamente histórico es aquello que no puede ser deducido de ninguna ley *a priori* y para lo que el juicio del filósofo no pasa de constatar la particularidad de su caso⁵⁷. Por su parte, la manifestación metafísica es aquella que se deduce «según leyes superiores y universales» (AzsL, SW, V, 567-568). Ambas dimensiones responden a la misma instancia: la Historia, pero son irreductibles la una a la otra, porque, en realidad, en lo histórico de la *Geschichte* está siempre en juego tanto la concreción de lo particular como su apertura según la idea (cf. Radrizzani, 2016: 225).

⁵⁷ No se confunda lo histórico con la dimensión física de la naturaleza, pues mientras que ésta viene determinada por lo que siempre es igual, ocurriendo de manera regular, lo histórico es, aunque igualmente concreto, imprevisible, justamente porque se encuentra dentro del dominio volitivo-racional de la Historia, y no de la física.

Con esto nos es dado ahora completar lo indicado con precedencia respecto a la distinción entre *Geschichte* e *Historie* y decir que, efectivamente, la filosofía de la historia fichteana tiene la tarea de definir *a priori* esos dos sentidos contenidos en el concepto de Historia, pero no por ello se trata de una unificación de filosofía e historiografía que, partiendo del caso concreto histórico, pretenda, a la manera de la «Philosophie der Historie», concederle deductivamente su lugar exacto en el decurso de la historia del mundo establecido de manera *a priori* (cf. Ivaldo, 1992: 318). De ahí que Fichte trastee a decir que «lo necesario para que una mano humana se mueva no pertenece» al ámbito determinado y acabado de la naturaleza, sino a la esfera del ser enteramente libre, o sea, la Historia (cf. StL, GA, II-16, 85). La prueba que a nuestro modo de ver hace del programa fichteano *algo* ciertamente efectivo es que no pretende revelar el sentido de la Historia en base a los hechos puntuales (la concreción de las acciones humanas), sino de lo que manifiestamente aparece en la Historia (o *Geschichte*) y es posible deducir *a priori*; por tanto, de lo que, como señalaba Ivaldo, se da en el marco de la doctrina de la intersubjetividad, el de la mutua exhortación de las conciencias, que, como no podría ser de otra manera, se mantiene, mediante el libre ejercicio de la reflexión, en íntima vinculación con los distintos planos comunitarios que ella abre: morales, religiosos, científicos, etc. De esta forma, todo lo que parece reclamar Fichte es que la acción histórica esté en función de los fines de la libertad, los que, a su vez, vienen determinados por el «mundo suprasensible y espiritual» (BdG-1811, SW, XI, 150). Erigir la totalidad de la Historia como el compromiso ético de todo lo que debe ocurrir, de acuerdo con lo que la ley moral individualiza en el intercambio reflexivo entre conciencias, es el cometido activo de esta Historia filosófica a la que Fichte parece emplazarnos.

Por lo tanto, para cerrar esta cuestión, si hacemos caso a la palabra de Fichte, así parecen haberse puesto de acuerdo a este respecto una valiosa parte de sus comentaristas (cf. v.g. Radrizzani, 1991: 299; Ivaldo, 1996: 66; o Philonenko, 1966: 31), la acción histórica no sólo es una asunción de la ley moral, sino, y más importante, creación de mundo, en la medida en que abre nuevas posibilidades y hace avanzar a la moralidad de los estadios inferiores a los superiores, recurriendo incluso a la negación de sí en favor de la realización de un concepto más elevado, la Idea racional. Al abrirse a la libertad, la Historia se realiza de pleno en la incardinación temporal y cualitativa de la Idea (*i.e.* el ideal moral de la razón). De este modo, toda la responsabilidad del individuo recae sobre su libertad (así como también propugnaba Kant al espolear la salida de la minoría de

edad), precisamente porque, como ha indicado Pareyson, lo que viene determinado por el absoluto es la estructura racional del espíritu finito, no así, en ningún caso, su existencia (cf. 1976: 195).

§ 6. El reino de la razón en la tierra

6.1. El «plan del mundo» (*Weltplan*)

Fichte opta, como hemos visto, por una comprensión firmemente universalista de la Historia. Esta inclinación por lo universal se relaciona, al mismo tiempo, con la exigencia de una visión no reduccionista de la actuación histórica, principalmente porque lo que su concepto reúne es una semántica más compleja de la que, en ocasiones, se ha concedido⁵⁸. Sólo desde el momento en que se dispone de un enfoque global, a la luz del cual tengan cabida las diferencias humanas, se está en condiciones de precisar un marco racional desde el cual interpretar los hechos históricos, y en el que los elementos aparentemente dispares son integrados en una unidad mayor. Así es que podría decirse que, en la vía indicada, ha de orientarse la perspectiva histórica, la misma que comprende la totalidad del tiempo e integra tanto lo «sido» –dicho a la heideggeriana– como «lo por ser». Esto, como es lógico, afecta por entero no sólo a su determinación conceptual, que Fichte asocia a la dilucidación de lo expresado fácticamente por el «ser y existir *intemporal*» (cf. GdgZ, GA, I-8, 297), sino a la cada vez más punzante claridad interna de un concepto unitario de la vida terrenal. En consecuencia, el juego teórico que articula la reflexión fichteana alcanza la magnitud que reclama el pensamiento al hablar de la Historia, en el sentido que a Fichte le importa (es decir, el de «derivar de la unidad de su concepto anticipado los fenómenos posibles en la experiencia» [GdgZ, GA, I-8, 196]), como la posición de su «objeto uno que permanece igual a sí mismo por toda la eternidad» (GdgZ, GA, I-8, 297), esto es, la manifestación del Ser absoluto. De esta manera, el entrelazamiento de todos los fenómenos históricos apunta a la determinación conceptual de un cumplimiento

⁵⁸ Nos referimos a los intentos de reducir la comprensión que Fichte tiene de la Historia (como también la de Kant, en esto no hay diferencia) a una especulación indeterminada y abstracta, muy propia de una razón ensoñada que fantasea con que la Historia sea de una determinada manera y no de otra; manera ésta que, en muchos casos, redundaría peyorativamente en la denominación «filosofía especulativa de la historia». Es preciso, a este respecto, corregir de una vez por todas las interpretaciones desafortunadas que algunos críticos han llevado a cabo al entender que lo que Fichte pretende con su acercamiento al fenómeno histórico es construir todos los hechos de la Historia sobre la base de un *a priori* vacío de contenido. Puede rastrearse una de las primeras formulaciones de esta interpretación en, por ejemplo, Flint (1878: esp. 124 ss.).

(*Erfüllung*) previamente definida (cf. GdgZ, GA, I-8, 197). El fondo sobre el que se proyecta esta forma ideal del mundo (la mediación de lo universal, recuérdese) recae en el concepto de *Weltplan* («plan del mundo»), herencia kantiana que, como ya se ha observado con precedencia, ejerce su influencia en la hoy ya casi olvidada *Weltgeschichte*, denominación finisecular que hizo fortuna entre los alemanes de la época (cf. Abrams, 1992: 201).

Ya anticipábamos, en nuestras primeras consideraciones (cf. § 3, cap. 1), que la Historia demanda un supuesto condensador, en virtud del cual la totalidad del tiempo pueda ser estructurada⁵⁹. Es esta la función del *Weltplan*. Lo que tiene en mente Fichte es la planificación del modo en que llegará a darse el establecimiento del reino de la razón, que, luego de su dominio libre y consciente, se presta a conocer en los múltiples vínculos que los humanos mantienen entre sí⁶⁰. La realización de esta idea predeterminada, de este plan del mundo, es una tarea espoleada y limitada a la vez por la libertad: estimula, por cuanto sin ella el fin de la razón no sería posible; limita, porque está supeditada a la finitud de los actos humanos, que, no sin esfuerzo, llegan a recoger gradualmente sus frutos en la *especie* toda, rúbrica kantiana que, como vimos (cf. § 1, cap. I), congrega el trabajo de las generaciones pasadas y dirige la buena ventura (cf. IaG, § 2, Ak., VIII, 17-19):

[La] libertad debe aparecer en la conciencia total de la especie y presentarse como su propia libertad, como un acto real y verdadero y como un producto de la especie, un producto que brota de la vida de la especie; así que la especie, como especie existente, tendría que suponerse anterior a este acto que ha de atribuírsele, [...] para que la humanidad, como especie, haya hecho algo y aparezca como habiéndolo hecho, es absolutamente necesario suponer como anterior a este acto la existencia de la especie en un momento en el cual aún no lo había hecho. (GdgZ, GA, I-8, 198)

De este modo queda afianzado el lugar de la libertad, que, para Fichte, es «la primera determinación secundaria del concepto capital por nosotros establecido» (GdgZ, GA, I-8, 198), valga decir, del *Weltplan*. Sólo a partir de éste se hace posible la fundamentación

⁵⁹ Es tan supuesto para Fichte que, de no ser por él, no sería posible atender al fenómeno histórico. Por no decir que su deducibilidad corresponde antes a la constatación ostensivo-racional de que existe, que a una deducción pormenorizada de sus formantes: «el concepto de un plan del mundo es, pues, un supuesto de nuestra investigación, el cual, por la causa indicada, en modo alguno puedo aquí derivar, sino sólo señalar» (GdgZ, GA, I-8, 198).

⁶⁰ Este es el fin al que apunta el principio fundamental de la concepción fichteana de la historia, al que ya hicimos alusión (cf. § 2, cap. I): «el fin de la vida de la humanidad sobre la tierra es el de organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón» (GdgZ, GA, I-8, 198).

de un proyecto histórico consumado, a lo largo del tiempo, en el despliegue de la condición sobre la cual las exigencias fácticas se dan en todas las edades, o sea, la especie. El paso definitivo consiste en garantizar un horizonte racional en el que la vida de la humanidad, germinada en y por su libre actuación, sea la protagonista de su Historia, y no la de unos individuos particulares, para los que el tiempo de la vida transcurre de acuerdo con un plan que no siempre apunta en la misma dirección (cf. Leon, 1924: 461). Este es, en el fondo, el gran supuesto, lo que siempre aparece tras la comprensión de la Historia en Fichte.

Lógicamente, la ahistoricidad que se presupone a este concepto, propia de toda reflexión trascendental, coincide, como se ha venido poniendo de manifiesto desde que tratamos el lugar que nuestro autor asigna a la Historia en la WL (cf. § 2, cap. I), con la autosuficiencia de la filosofía, cosa que lo sustrae del desarrollo de la circunstancia histórica para abrazar la genuina emancipación de la razón. A menos que uno confunda el plano en el que se ubica su juicio sobre la Historia, las variaciones del saber fáctico que abarca el concepto no afectan a la unicidad de su momento *a priori*. En palabras de Pareyson:

[L]a completitud y la definitividad de la filosofía no comprometen en modo alguno la incompletitud y la progresividad del saber, precisamente porque la progresividad del saber no contraviene su unicidad. El saber es único en su género y en su sistema, aunque sea progresivo e infinito en sus grados históricos; la filosofía, así como no se mueve desde los grados históricos del saber ni desde los problemas que infinitamente se presentan en la historia, así tampoco presupone ninguna condición histórica; y así como se centra en el género del saber y en el centro en el que se dan todos los problemas, así es completa, total, única y definitiva. (1976: 111)

Ahora bien, la idea de *Weltplan* no alberga, por decirlo así, una clase de reclamación colectiva, una síntesis sofisticada y superadora de las moralidades pasadas, sino más bien una disposición del actuar al margen de todo tiempo; es, ante todo, la figura proyectada de lo que ha de ser. O dicho de otra manera, constituye la posibilidad de que lo dado sea de un modo distinto del que es, de tal forma que las posibilidades objetivas del estado de cosas actual no pierdan, por muy penosas que sean, su magnitud histórica. Lo relevante ahí es, a nuestro juicio, la forma que adopta la Historia, siendo antes un *todo* a la vez existente y realizable, al que le es dado siempre mantener abierta la ocasión de reiniciar una y otra vez el afán histórico de mejoría, que no una búsqueda desesperada de alguna especie de meta utópica a la que el desenfreno de la razón haya apuntado. Planteado desde

este prisma, difícilmente tolera este modelo la posibilidad de malentender su naturaleza, haciendo que tome la forma de un proceso necesitarista. A decir verdad, se trata de una tarea propia de la libertad, para la que la razón que ha de regir la Historia es la misma razón que simultáneamente es estímulo y cometido de la libertad.

La configuración de este orden que proyecta Fichte alcanzaría a ordenarse, desde luego, en la tónica de lo que Emmon Bach llamó «paradigma kepleriano», gobernado por un enfoque científico-racional creador, en el que su valor se cifra a la luz de su fecundidad y simpleza, en contraste con un «paradigma baconiano», al decir de cuya estela la cautela y la desconfianza por las grandes hipótesis circunscribe, en lo que aquí nos atañe, la investigación histórica a su coincidencia con los hechos (*cf.* Bach, 1969: 110 ss.). Pero, dejando a un lado la mayor o menor pertinencia de este distintivo puramente formal, no puede decirse que Fichte caiga, como entraría en suerte en más de una investigación de corte «kepleriano», siguiendo con la terminología de Bach, en una racionalización historicista. Ya se ha dicho: Fichte, al comprometerse con una comprensión racional de la Historia, no está desatendiendo la dimensión *propiamente* humana del hecho histórico, perdiendo así de vista la especificidad de la decisión (moral) respecto a su sentido y su valor particulares; antes bien, toma parte de su atención todo aquello racionalizable, por tanto, todo lo susceptible de ser juzgado bajo principios universales y trascendentales. Y, al igual que se dice a este respecto, puede dirimirse la impertinencia de otras categorías, como la de «eventualismo de la libertad», que, póngase éste el caso, haría imposible concebir, en un sentido pleno, tanto la Historia como la responsabilidad y adecuación de los actos humanos (*cf.* Ivaldo, 1992: 303).

Constatando que la postulación de un plan así no puede hacerse cargo de las circunstancias, lugares y tiempos a los que se ve sometida la experiencia, habida cuenta del *hiato* esencial que hay entre la reflexión y las acciones, lo más que ha de poder él es una indicación (constitutiva, eso sí⁶¹) del «paulatino civilizarse de la especie humana» (GdgZ, GA, I-8, 304)⁶². El plan del mundo pone ante el filósofo la posibilidad de llegar a un escenario en el que la vida en comunidad sea coherente con los fines racionales, de

⁶¹ Sobre el estatuto que ostenta el *Weltplan*, así como su verdadera incidencia en el desarrollo eficaz de la Historia, tendremos ocasión de volver en § 11, cap. III.

⁶² Por esta razón (como se examinó en § 5, cap. II), la tarea del historiador que no es filósofo es siempre la de indagar en las alteraciones, desviaciones y demás acontecimientos accidentales, pero en ningún caso se preocupa él por si estos elementos *a posteriori* tienen o no una justificación fuera de las condiciones empíricas. Es de suma importancia, incluso en este punto de la argumentación, el diferenciar los dos planos en los que nos estamos moviendo constantemente. Así insiste una y otra vez Fichte: GdgZ, GA, I-8, 304.

manera que una tal experiencia sea, entonces más que nunca, la representación más acorde a la presencia inmediata del Ser absoluto en nuestro saber. A la conquista de este progresivo avance de la consciencia, y de las estructuras fácticas correspondientes, se consagra la deducción de las épocas que componen el *Weltplan*:

De acuerdo con esta observación y con el concepto fundamental establecido, se divide, ante todo, la vida de la especie humana sobre la tierra en dos capitales épocas y edades: la una, en que la especie vive y es, sin haber organizado todavía con libertad y según la razón sus relaciones, y la otra, en que lleva a cabo con libertad esta organización conforme a la razón. (GdgZ, GA, I-8, 198-199)

Entre estos dos límites, los mismos a los que nos referimos cuando aludíamos a la objetivación de la razón en la Historia (cf. § 4, cap. 1), y a los que figurativamente pertenece el espectro de mutaciones de la especie, se disponen en orden regresivo (no por ello menos ascendente) las cinco épocas históricas, siendo este así el número requerido para justificar su regreso «al punto en el cual se hallaba desde un principio» (GdgZ, GA, I-8, 201). ¿Quiere esto decir que es posible caracterizar todo el decurso (pasado, presente y futuro) de la vida de las conciencias finitas, así como todos los valores, normas y actitudes que la articulan, en estas cinco épocas? ¿Es acaso prudente trazar, por debajo de los fines a los que apunta la razón, el quíntuple rastro que la biografía de la humanidad ha dejado al hacerse camino? Esto parece creer Fichte (cf. GdgZ, GA, I-8, 201). Y lo es, con premeditado juicio, de forma necesaria: «tan cierto como que no son posibles otras partes de esta vida que las cinco indicadas» (GdgZ, GA, I-8, 202). En todo caso, la posibilidad de dividir la Historia en distintas épocas presupone y revela, para Fichte, antes la toma de conciencia de la expresión absoluta de lo inconcebido, por parte de las generaciones que se suceden a lo largo del tiempo, que un presupuesto dogmáticamente admitido. Resulta ésta, definitivamente, una prevención indispensable para comprender la partición de la Historia acometida por nuestro autor.

6.2. Las edades de la Historia

Centrado el marco en el que la realidad histórica comparece, ¿cuáles son entonces las cinco posibles edades de la Historia por las que circula la especie que ha de impulsarse hasta ser la perfecta imagen del eterno ideal de la razón? El paso que va del ciego tanteo de la finitud racional a la realización libre y consciente de la idea divina (*das Göttliche*) anticipa ya la primera época y la última. Dejemos ésta para más tarde, y centrémonos por

lo pronto en aquella. Partiendo del supuesto de que la razón estaba ya presente desde un comienzo –pues, si así no fuera, no tendría sentido la existencia humana–, Fichte retrocede a un primer momento en el que la razón era dominada por un instinto natural, desprovista de toda clase de libertad, así como de una mínima consciencia reflexiva de sí misma: «la razón actúa como un oscuro instinto allí donde no puede actuar por medio de la libertad. Así actúa en la primera de las épocas capitales en la vida de la especie humana sobre la tierra» (GdgZ, GA, I-8, 199). Esta, como recuerda Fichte, constituye la primera de las edades, la del dominio instintivo de la razón, o, como asimismo la llama nuestro autor, la del «estado de inocencia de la especie humana» (GdgZ, GA, I-8, 201). Las presunciones, en este punto, no son menores. Fichte retiene aquí lo dicho por Kant, en su *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), trayendo de vuelta su inclinación por el ayuntamiento del Génesis y de su duplicado ideal, el *noble savage* de Rousseau (cf. Ak., VIII, 110). En lenguaje mítico, el cielo en la tierra propio de los pueblos primitivos: «en el paraíso –para servirme de una conocida imagen–, en el paraíso del recto obrar y del ser recto sin inocencia, esfuerzo ni arte, despierta la humanidad a la vida» (GdgZ, GA, I-8, 201).

Como describió Kant en su breve opúsculo de 1786, «mientras el hombre inexperimentado siguió obedeciendo a esta voz de la Naturaleza, se encontraba a sus anchas» (MAM, Ak., VIII, 111). Lo que ocurre, no obstante, es que el instinto racional que lo dominaba fue mermándose gradualmente hasta el punto de hacerle salir de su estado de inocencia y abrazar una libertad lograda desde sí. Pero ¿de qué manera podría llegar la razón, por sus propios medios, a sobreponerse a los impulsos que están en ella misma? Esto se produce desde el momento en que los individuos más enérgicos, en los que todavía el instinto racional no se ha visto afectado, elevan el resultado de la acción racional a criterio prescriptivo. A partir de entonces, la razón llega a dominar por vía de un término neutro, y se desmarca así de las inclinaciones eudemonistas del primer estado de naturaleza (cf. GdgZ, GA, I-8, 200). Representa esto la transición de los intereses oscuros del instinto racional a la aparición de una institución de coacción exterior a la misma especie. En otras palabras, se comienza a ver el mundo bajo el prisma de una ley (la abstracción propia de los sistemas legales), gracias a la cual las consciencias despiertan con una reacción de querer conservar su libertad individual (cf. GdgZ, GA, I-8, 200). A este «estado del pecado incipiente», como lo llama Fichte, corresponde «una edad de los sistemas positivos de la teoría y de la vida, que en ninguna parte se remontan hasta los

últimos fundamentos, y por esta causa no logran convencer, pero en cambio apetecen imponerse por la fuerza y exigen fe ciega y obediencia incondicional» (GdgZ, GA, I-8, 201).

Con todo, ni siquiera una adhesión así es compatible con la centralidad de la libertad que Fichte identificó como rasgo esencial de la autoconsciencia (*Selbstbewußtsein*). El primado de obediencia dogmático no puede ser seguido y justificado por siempre, a menos que se caigan en contradicciones flagrantes. Pues bien, dado que en el seno de la consciencia no impera otra cosa que la pura libertad, y así no puede regirse cada vez por leyes venidas desde fuera de ella, ha de transcurrir con necesidad una «época de la liberación, directamente del imperio de la autoridad, indirectamente de la servidumbre del instinto racional y de la razón en todas sus formas: la edad de la absoluta indiferencia hacia toda verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección alguna: *el estado de la acabada pecaminosidad*» (GdgZ, GA, I-8, 201). Al presentarla de esta manera, Fichte está dando entrada a su época, la que anuncian sus lecciones: la edad contemporánea. Su tiempo es el de la Ilustración, tiempo en el que la voluntad racional dispone lo concebible y lo existente, mientras que asienta un principio que anuncia ya sus limitaciones: sólo lo que es posible comprender con *claridad* debe ser admitido como verdad. Desde este criterio de validez, esta época rechaza todo aquello que no sea concebido con evidencia, al tiempo que su única aspiración es la demostración de lo que ella ya sabe pero todavía no ha pasado por el tamiz de la prueba racional. Se da paso con ello a la época de la ciencia (*cf.* GdgZ, GA, I-8, 209). Es todavía ésta, empero, una ciencia inestable y deficiente, pues «sabe todas las cosas sin haber aprendido nunca nada» (GdgZ, GA, I-8, 209). En realidad, es necesario que esta edad se eleve a una fundamentación última trascendental, la de la unidad objetiva de la intersubjetividad («vida una e igual a sí misma de la razón, que en la apariencia terrena se escinde en diversos individuos» [GdgZ, GA, I-8, 212]), momento en el que esa ciencia dejará de ser una mera transposición de la opinión de cada cual: «el más grande error y el verdadero fundamento de todos los demás errores que hacen su juego con esta edad es el que un individuo se figure que puede existir y vivir y pensar y obrar por sí mismo, y que uno crea que él mismo, esta persona determinada, es el pensante de su pensar, cuando él solo es una pensamiento aislado del pensar uno, universal y necesario» (GdgZ, GA, I-8, 210). Tan sólo cuando el espíritu científico haya reconocido que la verdad del mundo se halla en los esquemas trascendentales de la consciencia, y que la verdadera existencia corresponde a las

estructuras intersubjetivas presentes en toda actividad reflexiva (cf. § 3, cap. 1), la especie podrá erigirse como arquetipo de la verdad más penetrante de todas: su ser ella la expresión del absoluto (o de Dios, o de la razón, saber y mundo a la vez⁶³). A esto es a lo que Fichte llama «estado de la justificación incipiente», la cuarta edad: «la época de la ciencia racional: la edad en que la verdad es reconocida como lo más alto que existe y es amada del modo también más alto» (GdgZ, GA, I-8, 201).

Una vez se ha alcanzado el saber (en lo) absoluto, lo que hace que la ciencia racional sea definitiva, y pase de ser una «justificación incipiente» de la realidad objetivamente intersubjetiva a organizar con ánimo ágil, en la práctica, la diversidad particular de las relaciones entre consciencias, es su conversión a un *arte* racional⁶⁴. Es este el lapso salvífico de la quinta y última edad: «la época del arte racional: la edad en que la humanidad, con mano segura e infalible, se edifica a sí misma, hasta ser la imagen exacta de la razón» (GdgZ, GA, I-8, 201)⁶⁵. El pleno reconocimiento del marco constitutivamente intersubjetivo de las consciencias inaugura, ahora sí, el reino de la libertad en la tierra, en el que la perfecta moralidad de todos sus miembros torna innecesaria la intervención de cualquier institución regulativa, incluida el Estado⁶⁶. El final de la Historia, por tanto, no puede consistir en un futuro abstracto e indefinido, una

⁶³ Si hacemos coincidencia de estos términos (absoluto=Dios=razón, o incluso =Idea) es porque el mismo Fichte alude a ellos, en más de una ocasión, de manera redundante –casi con el mismo interés que tenían los antiguos estoicos al no distinguir con claridad entre logos (λόγος), alma (ψυχή) y espíritu (πνεῦμα)–. Esto es así no sólo porque a todos ellos corresponde, siendo así una y la misma cosa, la rección del mundo moral, sino porque tienen en sí el principio vivificador de la materia sensible (cf. GdgZ, GA, I-8, 325).

⁶⁴ El pasaje entre una y otra, entre razón y arte, no se produce de forma brusca, menos aún se trata de un artificio de la filosofía de Fichte, sino que se produce desde dentro, en buena medida porque el saber es ya siempre un saber práctico. Así de bien lo explica Günter Zöller: «el paso del pensar al hacer no supone una mera aplicación externa del saber a la vida. Más bien, es el propio saber el que ya tiene una constitución práctica. Como “saber práctico”, se basa en una acción interior, “ideal”, y se orienta hacia una acción exterior y “real”» (2018: 71).

⁶⁵ Esto cobra mayor relevancia al recordar lo que demostraba la WL del nuevo siglo: «la intelección se manifiesta en su existencia como posible sólo por la libertad; así es como ocurre efectivamente y de hecho, o sea, la razón se exterioriza como exteriorización libre en acto; que la libertad se manifieste es justo su ley y su esencia interna. Ella se manifiesta como condicionada; así acontece, pues, efectivamente, o sea, la manifestación tiene que darse como condicionada de tal y cual manera, etc. Absolutamente todo es *verdadero y cierto*, pero precisamente verdadero y cierto tal como se halla en la razón, en tanto que esta es manifestación y exteriorización necesaria, de ningún modo en tanto que razón *en sí* que de todo punto nos es imposible alcanzar, salvo en su exteriorización. La tarea de la que depende la veracidad y la certeza de nuestra intelección es <sólo> esta: ver el todo en su conexión y declararlo en esta conexión» (WL-1804, SW, X, 299).

⁶⁶ Entiéndase ahora el motivo por el cual más arriba avanzábamos que el planteamiento de Fichte, lo mismo que el materialismo histórico surgido de las posibilidades abiertas por las derivas izquierdistas de la filosofía de Hegel, preconiza la supresión de todo Estado al final de los días (cf. § 2, cap. 1). Para un estudio comparativo de los pormenores de la concepción fichteana respecto a la marxiana, considérese: Fernández Lorenzo, 1980: 22-40.

indicación vaga que exonerase a la potencia creadora de toda conexión con su expresión, sino que exige un futuro concreto, el que sucede en el «desbordamiento de toda actividad y toda vida, con conciencia, en la fuente originaria, una e inmediatamente sentida en la vida, la divinidad: la religión» (GdgZ, GA, I-8, 239). Ser expresión de esta voluntad absoluta es decididamente la forma más elevada de la felicidad (cf. GdgZ, GA, I-8, 239). El tiempo que esta moralidad transcurre en su *hacerse* Historia es, como adelantábamos al comienzo, el regreso de la humanidad al paraíso, estado de cosas *natural* al que se ha llegado tras largas transformaciones del espíritu. Por estas transformaciones, la especie llega a hacerse ella misma, al amparo de su propia libertad, obra efectiva de aquello de lo cual es manifestación.

6.3. Cosmopolitismo

Antes de alcanzar ese punto en el que la convivencia justa entre conciencias constituya el establecimiento definitivo del reino de la razón (trasunto de la manifestación divina), hará falta que el despliegue histórico de la libertad, y de su marco normativo, asegure cada vez más la dignidad de la vida de las conciencias, luego de haberse conducido desde «la rudeza hasta la cultura (*Kultur*)» (GdgZ, GA, I-8, 300). La legitimidad de este íterin se da a condición de que, con ello, sea posible una confluencia justa y creativa del saber y la cultura⁶⁷. Y dado que la razón es un rasgo universalmente presente en todas las conciencias, no puede sorprender que esta edad final, en el reguero de las anteriores, se haya esforzado por promover «paulatinamente el primer gran rasgo del plan del mundo, la difusión universal de la cultura» (GdgZ, GA, I-8, 323). El mismo esfuerzo ha de verse, por tanto, en la especie y en el Estado, pues, si de lo que se trata es de hacer igual de cultos a todos los pueblos, condición que Fichte hereda del Rousseau tamizado por Kant⁶⁸,

⁶⁷ En una mirada panorámica, esta amplitud del cauce histórico es el detonante de un cambio característico de la Modernidad, y que en Fichte se vuelve patente: la entrada en escena de la Historia ocasiona que ésta ocupe el lugar que antes tenía la política. Esto, no obstante, no debe llevarnos a decir, al menos no en nuestro autor, que, en palabras de Hannah Arendt, «el concepto de libertad haya desaparecido allí donde el concepto de la historia ha remplazado en el pensamiento moderno al de la política» (1997: 72). De hecho, ya hemos hecho hincapié de sobras en que la reflexión que Fichte elabora en torno a la Historia tiene siempre un ojo puesto en la realización de la libertad, guía sin la cual no llegaría a entenderse el alcance que ella tiene —más tomando en cuenta que, en carta escrita en abril de 1795 a su amigo el poeta Jens Immanuel Baggesen, es el propio Fichte quien afirma que su sistema «es el primer sistema de la libertad» (cf. GA, III, 1, 167)—.

⁶⁸ Es cierto que la posición de Fichte es, si cabe, levemente diferente a la de Rousseau, incluso a la de Kant, en lo que refiere a su punto de partida: la desigualdad que desde el origen hay entre los individuos; cosa que le obliga a enfatizar la empresa cultural de los pueblos a lo largo de la Historia (cf. Azzaro, 1993: 52-53).

entonces ha de asumirse que «el fin del Estado no es otro [...] que el de la misma especie humana: organizar todas sus relaciones según la ley de la razón» (GdgZ, GA, I-8, 321.)

Lo que aparenta novedad es, empero, una resurrección de temas anteriores que se habían mantenido latentes en nuestro autor. En sus primeros escritos políticos, *Zurückforderung der Denkfreiheit* (1793) y *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (1793), Fichte ya se valía de la cultura y de la Revolución para su defensa de un cosmopolitismo de corte pacifista. El gobierno revolucionario, convertido por entonces en acto modélico para el género humano, ofrecía el arsenal fáctico que Fichte requería. Asumió de él tanto como pudo, en particular, el prolongamiento institucional de las decisiones adoptadas por la Asamblea constituyente, tales como el contractualismo, la intervención del Estado en el régimen de la propiedad, la nacionalización de los bienes de la iglesia o la negativa a una separación fáctica de los poderes (cf. Druet, 1974: 706). No dejando del todo atrás las ideas de aquellos años, lo que ahora sostiene en GdgZ o en *Reden and die Deutsche Nation* es, sin duda, un discurso más maduro, más hondo y matizado.

Fichte hace comparecer en esta coyuntura el fin taimado de su pensamiento: a lo que se encamina la Historia es a un horizonte cosmopolita, cuyo fin no es otro que el de «unir a todos los pueblos en una gran comunidad única» (GdgZ, GA, I-8, 208). El perfecto destino de la hospitalidad universal, al que en 1795 ya se había referido Kant en *Zum ewigen Frieden*, reaparece aquí como la exigencia última del paradigma jurídico (a saber, la federación de naciones que ha de garantizar la paz perpetua). Este destino queda establecido por el despliegue histórico de la razón, esto es, del derecho, a la vista de que el desarrollo de los esquemas trascendentales comporta, al tiempo, la puesta en funcionamiento de las estructuras político-jurídicas oportunas (contratos, tratados, convenios, instituciones, etc.). Según lo describe Fichte en *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1796): «a medida que esta federación va ampliándose y abarcando poco a poco la tierra entera, se abre camino la paz perpetua» (GNR, § 20, GA, I-3, 162).

La prioridad terminológica marca aquí un punto de coincidencia traslaticia con Kant: Fichte se refiere lo mismo a una «federación de pueblos» (*Völkerbund*), y no a un «Estado de pueblos» (*Völkerstaat*) (cf. § 16, GA, I-3, 160). Esto tiene su razón de ser: la unión (*Bund*) de los Estados es siempre voluntaria, y de ningún modo puede ejercerse por vía

de la coacción (cf. GNR, § 13, GA, I-3, 423-430), como ya entendió Kant (cf. MS, Ak., VI, 232). Incentivar a los Estados mediante acuerdos y concesiones para que se unan a esa federación es el cometido histórico de las organizaciones sociales y políticas de cada Estado particular. Esto no quiere decir, sin embargo, que Fichte suscriba su absoluta conformidad con el programa kantiano. De hecho, su posición excede la regulación efectiva que tenía lugar en Kant, introduciendo una matización teórica: mientras que en el de Königsberg la situación de derecho implantada por la federación internacional de Estados se reducía al auspicio de un acuerdo de buenas voluntades (cf. ZeF, Ak., VIII, 354-357), Fichte hace valer sus efectos jurídicos, de modo que cada Estado miembro se vea sometido al régimen por ella establecido (poder coactivo): «La federación ha de poder ejecutar sus sentencias. Esto se logra, como se desprende claramente de lo anterior, con una guerra de destrucción contra el Estado condenado por el tribunal federal» (GNR, § 18, GA, I-3, 161)⁶⁹.

Así es que la confluencia entre un saber jurídico-político –resultado de las enseñanzas de la WL– y la cultura pone en marcha la pauta definitiva de un ciudadano que no solamente responde a su Estado-nación, sino a una patria filosófica, común y universal⁷⁰. El sueño moral del antiguo estoicismo (el saberse *κοσμοπολίτης*) reverdece aquí con la gracia que esta ciencia filosófica proporciona: «todo aquel que cree en la espiritualidad y en la libertad de esta espiritualidad y desee su desarrollo eterno dentro de la libertad, no importa dónde haya nacido ni en qué idioma hable, es de nuestra raza, nos pertenece y se unirá a nosotros» (*Reden*, GA, I-10, 195)⁷¹.

⁶⁹ El modo en el que este planteamiento se articula en su doctrina del derecho lo tratamos en § 9, cap. III.

⁷⁰ En su concepción, Fichte sintetiza a nuestro juicio, al modo en que se ha dicho alguna vez de Kant (cf. Lequan, 2002: 101), dos tradiciones distintas: por un lado, la de un cosmopolitismo moral *de máximos*, que aspira a la instauración de una sociedad moral a escala planetaria, en la línea del estoicismo y de Suárez; y, por otro, un cosmopolitismo jurídico *de mínimos*, más encaminado a una sociedad de naciones basada en leyes jurídicas compartidas, siguiendo el modelo preconizado por Vico y por la escuela de derecho natural.

⁷¹ Resulta claro, desde esta perspectiva, que la interpretación chovinista de la noción fichteana de patriotismo es absurda. Lo es porque, de entenderse lo que plantea Fichte, el amor a la patria y el cosmopolitismo son dos caras de una misma moneda. Ser patriota es, en última instancia, encetar la liberación de la comunidad política desde la propia nación en aras de la conquista de la libertad y la igualdad de la humanidad entera (cosmopolitismo). La vigencia que, en este sentido, ostenta un tal planteamiento es clarísima. Por ponerlo en evidencia, el eslogan que Patrick Geddes concedió al activísimo contemporáneo (*think global, act local*), y que aún hoy sigue candente, es ya preconizado mucho antes por Fichte. Para la tensión que puede suscitar la coexistencia de un cosmopolitismo así con la noción de patriotismo que Fichte sostiene, por ejemplo, en *Reden*, consúltase: Rivera de Rosales, 2008: 325-345.

§ 7. Pensar el presente: los «caracteres» de la actualidad

Si la afirmación filosófica acerca del curso histórico no es tomada simbólicamente –así como la ocurrencia de su tiempo parece mostrar por desgracia (cf. WL-1804, SW, X, 89 ss.)–, está decididamente prevista entonces para la regeneración de la vida presente. Determinar si este presente coincide o no con la época actual es algo que está a juicio de cada uno (cf. GdgZ, GA, I-8, 207). Diríase que en esto justamente consiste el esfuerzo del ser humano común, pero también el del filósofo (en este aspecto no hay diferencia): practicar antes una mirada atenta a los hechos históricos que una elevación a la universalidad del concepto.

El tiempo de Fichte es la Ilustración, y la claridad de sus luces la cara de la moneda: la gran antorcha que acaba sobrepasando el vislumbre de la vela. Su liberación consiste en la aprehensión del concepto, tan fuerte como sea posible, a fin de que la razón no caiga de nuevo en el ciego instinto que obedece a la autoridad. Tanto más se aferra a lo que ella concibe cuanto que acechante es la amenaza que confirma su pasado. So pena de tiempos no tan remotos, esta tercera edad, ya hicimos mención (cf. § 6, cap. II), establece un criterio de validez: *«no admitir como existente y obligatorio absolutamente nada más que aquello que se comprende y concibe claramente»* (GdgZ, GA, I-8, 209), y en él reside al mismo tiempo el otro lado de la moneda, su cruz. La claridad se confunde entonces con la certeza de lo cada uno sabe sin necesidad de ninguna prueba. Lo que triunfa es que el individuo torna universalmente válida la certitud a la que por su cuenta ha llegado. Se acentúa, con esto, la individualidad, y su libertad *liberada* deja de ser auténtica libertad para ser una «libertad vacía» (GdgZ, GA, I-8, 209).

Sus rasgos generales, sus «caracteres» (*Grundzüge*), pueden sintetizarse en su actitud empírica, a la vez que escéptica, pero también en el privilegio de la utilidad material y la concepción de la vida individual al margen de toda vida universal de la razón. Situándose en el centro, la consciencia se erige así como independiente del mundo. Ella es su mundo: todo cuanto le importa es «conseguir la conservación y el bienestar de la vida personal», «todo lo que ella piensa y hace, lo hace solo para sí y su propio provecho» (GdgZ, GA, I-8, 244). Es esta una «edad plenamente irracional», piensa Fichte (cf. GdgZ, GA, I-8, 244), condenada a los paralogismos que la hundan una y otra vez sin que ni tan siquiera ella se percate.

Por si fuera poco, esta edad hace gala de una moral utilitaria y egoísta, convencida como está de que incluso la religión «se convertirá para ella en una mera doctrina de la felicidad» (GdgZ, GA, I-8, 216). Esta situación se acrecienta al constatar el estado de naturaleza económico en el que se encuentra, como ya anticipó Fichte en *Das geschlossene Handelsstaat* (1800), y ratificará más tarde en su *Rechtslehre* (1812). Si por algo puede no acabarse la sinrazón de la «acabada pecaminosidad» es porque vive desprovista de cualquier freno. La ferocidad de su libertad comercial está marcada tanto por la acumulación de mercancías con vistas a hacer crecer los precios (cf. GHS, GA, I-7,63) como por el colonialismo, la desregularización de las transacciones intercontinentales (cf. GHS, GA, I-7, 106), así como por la especulación del flujo monetario como consecuencia de las variaciones en el valor real de la moneda (inflación y deflación) (cf. GHS, GA, I-7, 78). ¿A cuenta de qué sino se acrecienta el descontrol de las derivas individualistas y arrogantes que tienen lugar en esta época? ¿No es esta corrupción del verdadero Estado de derecho –el mismo que Kant había sentado como medida de conmensurabilidad en el avance político de los pueblos, y al que Fichte, lejos de renunciar, se adhiere– un acicate a la incapacidad de esta época por controlarse a sí misma mediante la razón? Siempre que se quiera mantener alejada la inalienabilidad de cualquier clase de coacción, también la que nace de los efectos depravados del propio libertinaje, es necesario excluir la opinión de la ciencia. De otro modo, difícilmente llega a repararse el daño que ocasiona la arbitrariedad en el pensamiento. Tomada de esta forma, la habilidad de quien opina sin la guía de la razón se precipita sin más a la «vida aparente» (*Scheinleben*), a la manera en que actuaba en la errancia que va del ser y el no-ser propia de toda consciencia natural primeriza (cf. Rivera de Rosales, 2017: 122)⁷².

Cierto es que la noción de Ilustración es indisociable de la de libertad, pero es igualmente cierto que la aparición de la prensa y la publicidad, sólo posibles gracias a la libertad de pensamiento, han pasado a ocupar el papel de intermediarias en las sociedades secularizadas allí donde antes la autoridad eclesiástica ejercía su mediación (cf. Flórez Miguel, 1983: 66). La producción literaria de las imprentas crece cada día más con las novedades editoriales, en las que todo discurso público al servicio de la emancipación del pensamiento queda atrapado bajo los montones de opiniones en papel que frivolizan el

⁷² Contrástese esto último con la primera de las cinco visiones morales del mundo que Fichte distingue en todo aprehender y realizar a través de ella la realidad (cf. AzsL, GA, I-9, 57). Reservamos el estudio pormenorizado de esta cuestión para 8.I., § 8, cap. II.

poder renovador que la idea tiene en nosotros (cf. GdgZ, GA, I-8, 259). De ahí que la autonomía del pensamiento sea únicamente posible al abrirse camino la ciencia, porque nada más que esto puede garantizar la expresión de una vida entera (cf. GdgZ, GA, I-8, 261).

En este sentido, la sola formulación de la WL indica ya un cambio respecto a su presente, no sólo porque, como es sabido, hace posible la consciencia reflexiva del propio tiempo histórico, sino porque además proporciona el *ethos* filosófico para un análisis privilegiado de la época. Después de todo, es este el sentido que tiene el término «crítica». Así se entiende desde que Kant lo sustrajo de la teología y le diera entrada, ya resignificado, al discurso filosófico. Con todo, Fichte parece tener en cuenta aquí que el orden de cosas futuro es ya anticipado en el presente, que está subordinado al futuro, en lo que respecta a su ordenación tanto temporal como hermenéutica. En este punto, el planteamiento de Fichte es meridiano: el presente sólo se comprende en función del orden futuro, de modo que sólo se esclarece el sentido del presente si se presupone una hermenéutica del tiempo futuro. El presente, por consiguiente, no sólo es segundo respecto al futuro, sino que no se comprende sin él. No queremos decir con esto, ni mucho menos, que el fin al que atiende esta crítica práctica sea menor; antes bien, lo que estamos tratando de hacer ver es que la crítica, pese a estar firmemente enraizada en la actualidad, y no tanto en la universal perspectiva de la idea, no es posible pensarla si no es porque apunta a un futuro.

Bien podría decirse entonces que, al hacerse la conciencia dueña de su tiempo, en la medida en que ejerce una reconstrucción de los (sus) hechos que la han llevado hasta el punto en el que se encuentra, alcanzaría a ser cabalmente percibida en el modo en que Michel Foucault identificó una de las dos variaciones del discurso abiertas por Kant: la «ontología del presente» («ontologie historique de nous-memes»: cf. Foucault, 1984: 573-575), expresión ésta que, más allá de su uso teórico hodierno –estrepitosamente manoseado–, alcanza a definir a la perfección lo que Fichte pretende hacer en sus GdgZ. La reflexión en torno a la Historia hace que la transgresión del *statu quo* sea posible. Es, en verdad, la superación de las restricciones que han sobrevenido al ser libre en su trayecto hacia la completa libertad. Sea esto, seguramente, lo que mejor justifica la dimensión *poiética* –puramente creadora y transformadora– de la razón histórica en Fichte⁷³.

⁷³ Volveremos sobre esta cuestión en § 12, cap. III.

Partiendo de este supuesto, es claro, tal cual ha puesto de relieve Lauth, que «la evolución de la humanidad avanza precisamente en dos rutas, en un camino de alturas y en uno de profundidades, y el hecho de que en el campo del espíritu hayan sido superados errores, no significa ni con mucho que éstos no triunfen socialmente» (1963: 217). Es por esto por lo que es preciso, según Fichte, consagrarse a la WL, pues constituye ella misma ya el progreso de la verdad, la forma más madura del pensar. Es la única que *de jure* se postula como firme candidata a facilitar el avance de la libertad en la historia, y a subvertir lo que la confusión social ha perpetuado. Pero haría falta preguntarse todavía, ¿qué se quiere decir con esto? ¿Qué significa que sea madura respecto al tiempo en el que se enuncia? Ante todo, quiere decir que cada uno, según su adecuado conocimiento de las estructuras subjetivas y objetivas que hacen posible la libertad, responde a la contingencia que lo ha hecho ser quien es. Esta actitud límite se condice, de hecho, con la voz de alarma que entona el filósofo, al situarse en las fronteras de su tiempo. Ha sido Salvi Turró antes que nosotros quien mejor ha expresado esta idea: «Si los *Discursos a la nación alemana* son una llamada a la resistencia cultural del pueblo ante el despotismo napoleónico, los *Caracteres fundamentales de la edad contemporánea* son una llamada a la humanidad entera para que abandone el estado de la naturaleza económico y jurídico de total corrupción y emprenda la marcha de la racionalidad y moralidad plenas» (2019: 229). A la larga, sea más tarde o más temprano, todo individuo acaba por reconocer esa llamada de la que es portavoz el filósofo. La necesidad de que esto ocurra es, de nuevo, tan inmediata como constitutiva de la razón. Puesto que, así como el desarrollo del mundo es la manifestación de lo divino en la Tierra, así también debe tenerse el cauce establecido por el *Weltplan*, sólo desde el cual el discurrir temporal de la vida alcanza su fin (cf. GdgZ, GA, I-8, p. 68). Es en tales circunstancias que ha de ubicarse la razón histórica: al encarnarse ésta en la acción libre, comprende que la Historia no sólo consiste en el seguimiento de un plan, sino que ejerce un poder innegable sobre la actualidad. Y lo hace por mucho: cuando mira al pasado lo hace a la vez al futuro, y toda memoria es así lección del tiempo que ha de venir, recordándonos el instinto animal que nos atraviesa, e impulsándonos a asumir las responsabilidades que acarrea la libertad. En el sentido clásico del término, dándole la razón a Fichte, es esta una nota que confirma la idea ciceroniana de que la Historia es *magistra uitae*.

§ 8. Hacia una Historia como siembra de lo moral

La relevancia de la Historia en el pensamiento de Fichte es, por lo que se ha visto, de inspiración moral. La consideración filosófica del fenómeno histórico y sus implicaciones en la aprehensión de la vida individual y colectiva responde a un interés moral. Nada puede distraernos de esta pista: en el pilar de la mirada a lo histórico yace, ahora que se ha erradicado cualquier vacilación sobre su anclaje en la realidad, una raigambre rotunda en la experiencia del obrar humano. Interesa que se esté convencido de esto, no sólo porque sin ello se deja de lado el entrelazamiento de libertad, naturaleza y moralidad inherente al hecho histórico, sino porque, de no entenderse así, la Historia no podría ser, como de hecho es, el centro gravitacional del espíritu: el lugar en el que lo finito comprende su existencia en el mundo, después de que sea captada la infinitud que en él se presenta en la forma fáctica de una progresión.

Desde este prisma, la Historia requiere de la moralidad y la moralidad de la Historia. Esta posibilidad está sustentada por el hecho de que la moralidad, como se ha dicho alguna vez, no «es algo impuesto a la vida natural, sino la naturaleza de la vida misma» (Heimsoeth, 1931: 212). El cauce temporal en el que esta vida se despliega es siempre la esfera de la Historia, en la que cada cual, por decirlo de alguna manera, recibe su ser de los demás. El progreso buscado no es, como resultado, moralmente egoísta (el despliegue insolidario de las capacidades propias de un individuo particular). En su lugar, se trata del refinamiento histórico de la moralidad conjunta, la del total de la humanidad (*cf.* SL, GA, I-5, 244).

Tomado de esta forma, es entendible que Fichte ponga en marcha una reflexión en torno a los cruces entre Historia, educación y religión necesarios para que la perfectibilidad moral de las consciencias sea una actualidad permanente: el reino de la moral. Sin el encaminamiento hasta esta permanencia, auspiciado por tales estructuras que, a título de catalizadores, sirven al despertar del género humano, tan sólo retendríamos un mañana que atestiguaría cambios vacíos, sin significado alguno, que pondría en riesgo la identidad personal, y que, por descontado, no dispensaría el espacio de equilibrio y sosiego contemplativo que requiere el marco de las decisiones libres. Entre las distintas formas que toma el futuro está la unidad íntima entre consciencias. Pero, además, con mayor fuerza si cabe, la capacitación y estimulación de las morales de cada tiempo a fin de que se alcance, a través de los distintos grados de transformación de la especie, la realización

completa y efectiva de la moralidad revelada como exigencia de nuestra acción actuada (*Tathandlung*). Con ocasión de precisar todo ello, dedicamos los dos apartados subsiguientes.

8.1. La quintuplicidad histórico-moral

Por lo que llevamos dicho, no casaría con el talante de la filosofía de Fichte una especulación histórica que se sustrajese del punto de vista práctico de las consciencias. Ante la corrupción de un «estado de ánimo especulativo» (*spekulative Stimmung*), conocedor de sí al detalle y tan preocupado por las determinaciones teóricas de su objetividad que ha olvidado su participación en la vida, se distancia Fichte, reconociéndose entre las filas de aquellos a los que «su pensar y su querer tienen en general el fin de que algo ocurra realmente en el exterior en virtud de ellos, y se dan simplemente para eso. Considera lo interior, la teoría y toda meditación sólo como medios, y la cuestión gira exclusivamente sobre cómo enlazar a ello lo exterior. Cuando algo existe en él, eso sale también hacia fuera sin libertad» (cf. SL, GA, 5-I, 73-74)⁷⁴.

No ha de sucumbirse, por tanto, a los prestigios de una razón racionante cuyo análisis encaja a la perfección con la estructura puramente racional de una interioridad que, sin salir de sí, se mantiene al margen de toda realidad. Por el contrario, la razón debe ser lo suficientemente dúctil, piensa Fichte, como para concederle su lugar a cada uno de los ángulos desde los que, en su determinarse, llega a considerar el mundo y los seres presentes en él. Por más que el Ser absoluto se manifieste como una unidad, la consciencia, al entrar en contacto con lo real e involucrar operaciones reflexivas de índole ética, se somete a la multiplicidad, ya que la reflexión nace una vez se ha horadado y segmentado la realidad (cf. WL-1804, GA, II-8, 416). A la pregunta «¿de cuantos modos posibles puede estratificarse el mundo?» Fichte parece tenerlo claro: cinco son las disecciones que, en su manejo reflexivo, presenta toda mirada moralmente consciente (cf. AzsL, GA, I-9, 105). El mundo, así pues, adquiere su significación en cinco actitudes vitales, cinco visiones del mundo (*Ansichten der Welt*) que responden, pese a sus respectivos pormenores, a los distintos grados del desarrollo espiritual a los que tiene acceso toda consciencia (cf. AzsL, GA, I-9, 106).

⁷⁴ Se pone de manifiesto una vez más el compromiso de Fichte con la inmediatez característica de la vida mundana (*vid. supra.* § 3, cap. I).

Es bien natural que, por lo que llevamos dicho en este estudio, surja todavía otra pregunta más suspicaz: ¿cabe pensar que estas cinco visiones morales, estos cinco estadios de la experiencia del ser, mantienen su correlato, por decirlo de alguna manera, con el desarrollo en cinco épocas históricas ya considerado? Nosotros sostenemos que sí, y así trataremos de hacerlo ver a continuación⁷⁵. Antes, sin embargo, será necesario atender al contenido de cada una de estas perspectivas en que consiste el saber del mundo; de lo contrario, no llegaríamos a comprender la enjundia de lo que ahí se propone.

Así pues, de acuerdo con *Die Answeisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), las cinco visiones del mundo se disponen como sigue⁷⁶:

1. Visión materialista. Es aquella que toma el mundo a partir de lo que dictaminan los sentidos: «se toma esto como lo superior, lo verdadero y lo que se constituye por sí» (AzsL, GA, I-9, 106-107). Se trata de una creencia inocente y superficial de la naturaleza, sustentada antes en su autoconvencimiento, una «fe segura», que en la verdadera lógica del mundo. Enfrascada en una concepción plural de la realidad, esta perspectiva se caracteriza por la autarquía del individuo (la obligatoriedad de perseverar desde sí mismo), una libertad limitada a lo material, la búsqueda del placer sensitivo, así como una felicidad basada en las apetencias y necesidades particulares. Su destino es la insatisfacción y la incerteza, pues tan imponderables son sus necesidades como el mundo en el que se inscriben (cf. AzsL, GA, I-9, 106 ss. y 146-148)⁷⁷.
2. Visión legal. Mantiene que el mundo es comprendido como un orden sujeto a una ley, que es su fundamento: «para esta visión lo auténticamente real y que se constituye por sí mismo, aquello con lo que el mundo comienza y donde tiene su raíz, es una ley para la libertad de la mayoría, y una ley que ordena e iguala»

⁷⁵ Desde un principio, nos pareció que, de hecho, no sólo no está fuera de lugar el considerar la correspondencia de las edades y las visiones, sino que ello responde además a un proyecto unitario que abarca, más allá del consabido añejamiento a su doctrina del derecho, tanto la filosofía de la Historia como la religión y la moral. En este sentido, parece encaminarse el mismo Fichte tanto en el prefacio de 1806 a *Die Answeisung zum seligen Leben* (cf. GA, I-9, 47) como en el de 1808 a *Reden an die Deutsche Nation* (cf. GA, I-10, 99). Dadas las condiciones que anteceden, pues, creímos oportuno dar cuenta de este otro ángulo de la filosofía fichteana, más tomando en consideración que a lo largo de toda esta investigación nuestro esfuerzo ha ido encaminado a poner de relieve las implicaciones éticas que los principios trascendentales de la WL tienen en su comprensión histórica.

⁷⁶ Es preciso precaver, aunque ya se haya sugerido, que esta clasificación, como dice Fichte, «no es una división en el objeto, sino una división, diversidad y pluralidad en la visión del objeto» (AzsL, GA, I-9, 104). Por lo demás, la exposición que aquí hacemos de las visiones se complementa, en una gran parte, con lo ya tipificado por Fichte en la WL de 1804 (referiremos en lo sucesivo a pie de página las debidas correlaciones.)

⁷⁷ Compléméntese con lo descrito por Fichte a este respecto en la WL de 1804: SW, X, 312ss.

(AzsL, GA, I-9, 107). La esfera de lo natural es entonces un campo de regularidades formales, que en modo alguno responde a la interioridad de las consciencias, sino sólo a su conformidad con la legalidad del mundo. Entraña esta actitud moral tanto una idea de Dios a manera de venero de la ley, como una concepción del individuo realizado sólo en y desde su reclusión interior; bajo cuyo prisma la libertad es alentada por un sentimiento vacío de concordancia con la ley que es principio y fin de toda actuación (cf. AzsL, GA, I-9, 107-109, 135-140 y 147-149)⁷⁸. Bien entendida, asegura Fichte, esta visión refleja la situación rigorista de Kant si éste no hubiese ido más allá de la KrV (cf. AzsL, GA, I-9, 109), o la de sus propios trabajos dedicados a la labor de fundamentar el derecho y la moral, tales como *Grundlage des Naturrechts* (1796) y *Das System der Sittenlehre* (1798), que, aunque acertados en sus planteamientos, son todavía limitados y requieren completarse con las demás visiones del saber (cf. AzsL, GA, I-9, 107 ss.)

3. Visión moral superior. En íntima vinculación con los dos estadios que la superan (religioso y científico), constituye esta visión la entrada a «la moralidad verdadera y superior» (cf. AzsL, GA, I-9, 109). Al adscribirse al orden de lo suprasensible, muestra un amor auténtico a la esencia divina, hogar de la libertad apropiada. No menos atesora una reflexión ética consumada –basada en la interiorización del precepto axiológico que la dirige–, y sólo por medio de la cual puede crear un mundo nuevo. De este modo, se distancia por entero de la visión materialista y, de forma conjunta, matiza la postura sostenida por la visión legal. Así, la visión legal se parece a este punto de vista por cuanto ambas se atienen a una ley del mundo espiritual (cf. AzsL, GA, I-9, 109-110). Se diferencian, empero, porque mientras que la visión legal equivale a una limitación negativa, a partir de la cual su efecto no puede ser más que la obediencia (en su defecto, el precepto no se cumpliría), la visión moral afronta una asimilación de la ley como la virtud más excelsa, capaz no tanto de coartar cuanto de crear. El portador de tal visión ha interiorizado ya la ley, y su cumplimiento ha dejado de ser su pena para ser sólo su propia necesidad (cf. AzsL, GA, I-9, 110)⁷⁹. En estas, lo que se ilumina es una nueva escala ontológica:

⁷⁸ Complementétese con lo descrito por Fichte a este respecto en la WL de 1804: SW, X, 312.

⁷⁹ Complementétese con lo descrito por Fichte en la WL de 1804: SW, X, 312.

[...] lo verdaderamente real e independiente es para ella lo santo, lo bello y lo bueno. Lo segundo es para ella la humanidad, como manifestación determinada de aquello en sí. La ley ordena en ella, como lo tercero, es para ella exclusivamente el medio para llevarla, como su verdadera determinación, a una tranquilidad interior y exterior. Finalmente, el mundo sensible, como lo cuarto, es para ella exclusivamente la esfera para la libertad y moralidad exterior e interior, inferior y superior. Exclusivamente la esfera para la libertad, digo. Tal es y permanece ella en los estadios superiores, y jamás será capaz de darse a sí una nueva realidad. (AzsL, GA, I-9, 109-110)

4. Visión religiosa. Aquí la vida también se presenta como potencia activa, dado que lo suyo no es la mera contemplación, sino la enérgica creación de mundo. Sin embargo, la religión no comparte con la moralidad el punto de anclaje de la unicidad del ser (=mundo). La perspectiva moral hace recaer la unidad en la propia subjetividad, de tal manera que es en esta en donde reside el principio de toda acción. Por su parte, el religioso ha comprendido que la unidad sólo puede provenir de un punto: Dios, y sólo en virtud de unirse a lo divino puede ser él auténticamente libre. Por supuesto, una vez alcanzado este punto, nada hay por encima del ser suprasensible, tampoco por debajo ni en sus márgenes. Todo cuanto hay es imagen y manifestación de su ser. Pero, en su perfecta evidencia, la absolutidad de su mundo no se explica genéticamente (*i.e.* no dice por qué llega a darse lo mucho desde lo uno) (*cf.* AzsL, GA, I-9, 110-112). Es esta, de hecho, la tarea de la ciencia: «la religión, sin ciencia, es una mera fe imperturbable. La ciencia supera toda fe, y la transforma en contemplación» (AzsL, GA, I-9, 112).
5. Visión científica. En una superación comparable a la que más tarde Hegel llevaría a cabo en el desplazamiento último que va de la religión a la filosofía (*cf.* Gueroult, 1930: 230), Fichte sitúa aquí el momento en el que la razón expresa lo que en la visión religiosa tan sólo se conoce por medio del sentimiento y la revelación (*Offenbarung*), en el sentido anímico que toma aquí el término. Su saber es el más elevado; lo es porque atesora una unidad genética, la síntesis perfecta de todas las anteriores perspectivas. Se le asigna así una esfera de la realidad diferente a cada una, haciendo que mantengan una vinculación mutua. A su especulación corresponde la posición de un principio único sobre la base del cual es posible fundamentar una regulación práctica en la que, a partir de entonces, esta ciencia

eminentemente filosófica se anula a sí para traer su resultado de vuelta a la vida (cf. AzsL, GA, I-9, 112 ss.)⁸⁰.

Valiéndose de estas cinco visiones, Fichte establece las modalidades en las que toda consciencia, por el hecho de serlo, se representa el mundo: de la insuficiencia a la plenitud, como quien dice. Se dispone así el pasaje entre la consciencia inmediata y la consciencia absoluta: ciertamente, la autodeterminación de la consciencia sólo se da a condición de que sea ella consciencia del absoluto, momento en el que tiene lugar, tal cual ha mostrado Gueroult, «la síntesis quintuple en donde se identifican la proyección ideal y la proyección real, la acción que proyecta el Ser y el Ser que proyecta la acción» (1930: 177). Lo más relevante de esta evaluación es, qué duda cabe, el carácter eminentemente moral de la Historia que en ella se descubre.

A juzgar por la forma que adopta esta conversión, parece imponerse hasta aquí el juicio de que la contradicción entre las diversas visiones del mundo es sólo cuestión de apariencia. A la vista está que los distintos aspectos de la realidad alumbrados por cada una de ellas sirven de complemento una a otra, toda vez que se les asigna la validez que les corresponde respecto a las demás (cf. López Domínguez, 1995: 192). Esto naturalmente no anula el hecho de que «cada concepción superior subyuga y destruye a la inferior en la medida en que se da a sí misma como principio más elevado, como principio absoluto» (AzsL, GA, I-9, 109). Significa entonces que el paso de una visión a otra depende de una decisión ética que, claro está, se compromete con una cierta configuración del mundo, como ya se ha observado. Si se examina con el suficiente detenimiento, se comprobará cómo en estos momentos se debilitan las demarcaciones filosóficas de ética e Historia, y se entremezclan sus contenidos hasta el punto de correr como aguas de un mismo cauce⁸¹.

Esta integración se produce al tener presente la modulación del tiempo que da forma a la Historia. Ya tuvimos la oportunidad de ver en § 3, cap. I, que, en la comprensión histórica de Fichte, se aciertan a distinguir tres clases de temporalidad (cronológica, social y moral), y que, de todas estas, la de mayor relevancia era la moral, puesto que es en ella donde se producen las verdaderas transformaciones del espíritu que dan lugar a las épocas de la Historia. Dijimos ahí también que las épocas no siempre discurren a la par y que,

⁸⁰ Complementétese con lo descrito por Fichte en la WL de 1804: SW, X, 312 ss.

⁸¹ Hecho que se confirma plenamente con el mencionado prólogo de 1806 a *Die Answeisung zum seligen Leben* (cf. GA, I-9, 47).

por tanto, puede ocurrir que diversos individuos cohabiten diversos estadios epocales de tiempo moral en un mismo tiempo cronológico. Por eso, cabría decir que, en idéntico tiempo (cronológico), cada visión del mundo no sólo convive con las otras, sino que se determina *a sí* en función de ellas, o, por lo menos, bajo el efecto que las demás le producen, sin que esto comporte la nulidad de su rasgo hegemónico⁸². Dado este contexto, no parece impropio que Fichte haga constar la siguiente observación en la WL de 1804:

En cada punto de vista se vuelven a encontrar, pues, cuatro e incluso, si por otra parte ustedes añaden a ello el principio unificador, cinco momentos fundamentales; lo que con todo resultan <20>, y si ustedes añaden la síntesis de la *Doctrina de la ciencia* que acabamos de realizar en la quintuplicidad mostrada en ella, veinticinco momentos principales y determinaciones fundamentales originales del saber. (WL-1813, SW, X, 313-314)

Que la fractura de la unidad del Ser absoluto salga a la luz en la palestra de la Historia en hasta veinticinco formas distintas es, cuanto menos, un principio de confirmación de lo que veníamos diciendo. Esto resulta ser así porque, a menos que tuviéramos noticia de una visión moral fuera del intercambio entre voluntades –alegación impracticable, al menos desde el momento en que concedemos que ser consciencia implica, como venía recordándonos en su doctrina del derecho, ser afectado por otros (cf. GNR, § 3, GA, I-3, 340)–, Fichte estaría demostrando la emergencia de las visiones morales del mundo a lo largo de la historia de la humanidad, adecuándose de esta forma a la lógica interna que el *Weltplan* tiene en su Historia filosófica.

De esta tesis planteada emerge la circunstancia de que la primera época, al dar preferencia al «oscuro instinto» de la razón, que es llevado de la mano de lo sensible, coincide con la fe ciega y el juicio ingenuo sobre la naturaleza que profesa la visión materialista. De igual forma podría decirse que la coacción que impone la ley de la segunda época es coincidente con la norma negativa (el trasfondo de la cual es el temor a la sanción) estipulada por la visión legal. Menos claramente se observa, en cambio, la correspondencia entre lo que Fichte considera la edad contemporánea y la tercera de las visiones. Tan seguro se antoja que no pueden hacerse una a la otra como que, de hecho, presentan una oposición sustancial en sus planteamientos. ¿Cómo iba a ser posible que una edad tan ignominiosa (¡la «acabada pecaminosidad»!) encontrase su coincidencia en

⁸² Condición sin la cual resultaría difícil trazar los límites que separan las distintas edades históricas.

una visión en la que el sujeto se ordena moralmente en función de «lo santo, lo bello y lo bueno»? Requiere esto, sin duda, de algo más que una aclaración; precisa de su debida justificación.

Ante este problema, haría falta recordar que el pensamiento de Fichte obedece más de una vez a síntesis quíntuples. Llegados a este punto, está de más decir que es este el procedimiento del que nuestro filósofo se sirve por igual para la confección del cuadro de las edades históricas y de las visiones del mundo. Como ha demostrado Philonenko, es la quintuplicidad un recurso metódico que está presente en Fichte desde sus inicios (cf. 1966: 97). Antes de su glorioso encuentro con la filosofía kantiana, ya aparecía un ejercicio quíntuple similar en su novela de 1788, *Das Thal der Liebenden* (cf. SW, VIII, 438). A menudo se ha otorgado credibilidad entre las opiniones autorizadas de sus comentaristas⁸³ a la hipótesis que haría de esta aproximación una idea proveniente de ciertas prácticas habituales en la francmasonería, acaso por intermedio de la obra *Freimaurergespräche* (1778) de Lessing o incluso del canto XVIII del «Paraíso» de la *Commedia* de Dante (cf. v.g. 2013: 530-531 [XVIII, 88-94]).

Sea como fuere, es conveniente centrar la cuestión asegurando que lo que define la quintuplicidad es, ante todo, el vínculo de cuatro formantes que confluyen en un quinto superior, que los incorpora, ligándolos unos con otros, y proporcionando así una comprensión única de la totalidad. La tesis básica de este modelo reside, como ha sugerido Philonenko (cf. 1966: 98), en que el momento central de la síntesis es su fundamentación, a la manera en que puede observarse a continuación:

$$\boxed{1 \rightarrow 2 \rightarrow 5 \leftarrow 3 \leftarrow 4} \quad 84$$

No nos extraña que Philonenko prefiera representarlo graficamente de esta manera. En el caso de la Historia, el motivo es claro: la síntesis no siempre comporta visiones compartimentalmente estancas ni posiciones estáticas, sino más bien al contrario: sus diferentes estadios son, como se ha mostrado, fruto del dinamismo espiritual de la especie (cf. GdgZ, GA, I-8, 198). Es cierto, así lo creemos nosotros, que esta manera de plantear

⁸³ Así puede advertirse, por ejemplo, en el mismo Philonenko (1966: 97) o en López-Domínguez (1995: 186). Para una ampliación de los vínculos que Fichte mantiene con la masonería, considérese: Hammacher, 1990: 138-159.

⁸⁴ Reproducimos la serie sintética (figura 3), tal cual la formula Philonenko (1966: 97.) Así también la expresa Widmann (1962: 376).

la síntesis es más acertada que la determinación acumulativa y lineal del progreso con la que habitualmente se la representa⁸⁵:

$$1 \rightarrow 2 \rightarrow 3 \rightarrow 4 \rightarrow 5 \quad 86$$

En cualquier caso, es notorio que la ordenación sintética que presenta Philonenko prestaría su adecuación al desarrollo moral de la Historia. Aplicando idéntico modelo en las cinco edades históricas, la última fase de la serie constituiría la realización efectiva de lo ganado a lo largo del proceso de conversión lógico-moral. La forma en la que esto se sistematiza es, en este caso concreto, una suerte de desarrollo en forma de parábola invertida. Muestra de ello es que, a diferencia del planteamiento ilustrado –aún más de la ulterior grandilocuencia de Hegel–, que contempla su presente como el punto álgido de los tiempos, Fichte cree estar viviendo –como vimos– la peor de las edades (cf. Turró, 2019: 228).

No obstante, resulta interesante plantear que no es esta la única síntesis posible; al menos, no en el caso de la Historia, que es el que aquí nos interesa. Cuando se estudia la estructura que entraña el decurso histórico, no se ha de olvidar el propósito que alberga Fichte: ofrecer un cuadro filosófico de su época (cf. GdgZ, GA, I-8, 196). De hecho, creemos necesario sostener aquí que, en la cuestión de la Historia, Fichte no se limita a una *síntesis progresiva*, sino a lo que desde ahora llamaremos *síntesis vinculante*⁸⁷. En esta, los diversos niveles responden a la centralidad de un formante (en nuestro caso, el tercero de la serie), pero no del modo culminante en que ocurre en la *síntesis progresiva*. En este sentido, el despliegue que ofrece la serie histórica en Fichte se cifra por igual en una síntesis trascendental que puede expresarse del modo en que sigue:

$$1 \rightarrow 2 \rightarrow 3 \leftarrow 4 \leftarrow 5 \quad 88$$

⁸⁵ Esto supone, creemos, una modificación en el modelo lineal heredado por Kant, aun teniendo en cuenta que Fichte se mantiene fiel a las restricciones inherentes a aquel.

⁸⁶ Representación gráfica de la *síntesis progresiva* (figura 4); *vid.* glosa párrafo siguiente.

⁸⁷ Ambas denominaciones son propias y, por tanto, no aparecen en ninguno de los textos de nuestro autor. Bien puede probarse, sin embargo, su *raison d'être* en las líneas que vienen.

⁸⁸ Representación gráfica de la *síntesis vinculante* (figura 5).

Esta *síntesis vinculante* se lleva a cabo en relación con un término medio (3), a medida de quinto superior. La aparición de este último tiene lugar a condición de que se articule y se explique a partir de sus extremos (1, 2, 4 y 5). Mantener esta distinción es importante, de lo contrario, no se entendería la trascendentalidad de estos últimos respecto a 3. Esto se contempla, más certeramente, al entender, con Jean-Christophe Goddard, «que existe efectivamente una relación recíproca de condicionamiento entre lo trascendental y lo histórico. Por una parte, lo trascendental debe aparecer como la condición interior de lo histórico –de lo que es transmitido mediante la historia–, pero, por otra, en virtud de esta exposición de lo trascendental, lo histórico debe aparecer como la tarea mediante la que llevar a cabo lo trascendental en el futuro» (1999: 204). Igualmente, ha de verse que la síntesis a la que nos referimos no es exclusiva de la tercera época (el presente, según Fichte), sino que, de alcanzarse la cuarta, sería ésta la posición del presente y, por tanto, seguiría ejerciendo de eje redundante (o sea, sintético) en la trama de las edades. Así, su alcance es siempre relativo al centro del que parte: reúne en un mismo punto *lo que permite ser y lo que debe ser*⁸⁹. En resumidas cuentas, para que este procedimiento sintético se produzca, debe ocurrir que 1, 2, 4 y 5 sean las condiciones necesarias y suficientes para que se hagan efectivas las posibilidades conceptuales de 3⁹⁰, es decir, que sean sus condiciones de posibilidad. Esto no sólo confirma el vínculo entre 2 y 3, y entre 3 y 4, sino que, al mismo tiempo, permite que los contrarios (1 y 2 respecto a 4 y 5, y viceversa) estén relacionados. Esta última aclaración es, sin lugar a duda, el más claro señuelo a la solución del encaje de las épocas y las visiones del mundo que aquí buscábamos. Permítase explicarnos.

Arreglaríamos a decir a este respecto que, en el caso de la planificación histórica, la posición que soporta 3 es, como se ha dicho, la misma que ocupa la edad contemporánea. Por otra parte, se ha mostrado que Fichte identifica esta fase de la Historia con la Ilustración, al modo en que Kant, al preguntarse por su época, no la considera ilustrada, sino por ilustrar (*cf.* WA, Ak., VIII, 40). La edad presente es, pues, una fase intermedia en la que el conocimiento adecuado de una ley espiritual y de la unidad del ser todavía no ha tenido lugar efectivo, aun cuando ya sea formalmente *para sí* en la consciencia. De manera similar, la visión moral supone el comienzo de la «moralidad superior», que sólo

⁸⁹ Salvo en el caso de que se llegara a la quinta edad, ocasión en la que ya no tendría lugar la síntesis propuesta.

⁹⁰ Brevemente, las exigencias que el concepto histórico, emanado de la guía recta de la razón, impone a la tercera época.

llega a realizarse verdaderamente en el mundo con la llegada de la religión. En realidad, algunas de sus manifestaciones son la evidencia de que el carácter *tendente a* de las primeras actitudes morales sólo se comprende desde su unidad lógica, o lo que es lo mismo, que las visiones superiores presuponen los estadios morales inferiores, así como los inferiores las superiores –de manera similar a cómo habíamos visto que ocurría con las distintas formas en que se toma el mundo (*Weise der Welt zu nehmen*; cf. 8.1., § 8, cap. II)⁹¹. De todo ello se desprende, entonces, que la tercera época y la visión moral encuentran su encaje allí donde sirven a la proyección de la idea moral que ha de aplicarse en las edades y visiones subsiguientes.

Al hilo que habíamos abandonado para resolver esta aparente contradicción entre la época presente y la tercera visión moral, retomamos ahora finalmente nuestro discurso estableciendo las dos convergencias restantes. En términos generales, las dos últimas edades, la de la ciencia y la del arte racional, se asocian a la dimensión prescriptiva de la planificación histórica dilucidada (cf. § 4, cap. I). Tienen en común que son dirigidas por una razón consciente de sí: su conocimiento versa sobre lo puramente racional (cf. GdgZ, GA, I-8, 200). En lo que principalmente difieren estas edades es en su disposición práctica, en cómo (=el medio) se ejecutan a fin de que sean antes una resolución confirmada en el mundo que su realizabilidad en el pensamiento. Después de todo, lo fundamentado por la conciencia, si de verdad lo está, ha de poderse concluir en una realización fáctica. Por eso en un caso se habla de «justificación incipiente» y en el otro de «justificación acabada» (cf. GdgZ, GA, I-8, 201). Mientras que en la cuarta edad la humanidad actúa, guiada por la razón, con el propósito de llegar a ser la «perfecta imagen de su eterno arquetipo» (cf. GdgZ, GA, I-8, 200), en la quinta edad esa meta prospera por medio del arte racional. En otras palabras, se introduce la mediación del arte como estructura práctica al servicio de la idea, cuya función iluminadora sobre lo que no es posible conceptualizar no modifica por ello la asignación común (*i.e.* la realización moral que impone la razón) a ambas épocas. Esto ocurre de la manera descrita en el plano comunitario al que se somete la Historia. En contraste, las visiones morales del mundo,

⁹¹ Esto se explica, como ha mostrado Lauth, por la «ley de la discursividad», que determina la evolución histórica de las edades y permite la realización lógico-dialéctica de la razón en la esfera del espíritu. De esta manera, no se llega a la tercera edad si no se ha pasado todavía por la segunda. Esto no implica, y así lo señala también Lauth, que la concepción que Fichte tiene de la Historia sea panlogística (*i.e.* una construcción total meramente lógica): la Historia no se agota en su discursividad, principalmente porque depende del momento de la decisión libre de los seres humanos, a partir del cual lo decidido no lo es con respecto a algo completamente nuevo, sino a la revisión de las decisiones anteriores, proyectando desde ahí las futuras (cf. 1979: 72-73.)

al darse en la interioridad de cada uno, no son mediadas por el arte. Tanto es así que, dando cumplimiento al mismo fin, ambos puntos de vista coinciden con sendas edades históricas en su reconocimiento efectivo de la vida racional.

En suma, somos de la opinión de que resulta más que probable que la doctrina quintuple de las visiones encuentra su encaje en las edades del devenir histórico. Esta vinculación es necesaria si se pretende comprender la manera en que se relacionan entre sí las distintas épocas y las visiones del mundo a partir de la ampliación y el perfeccionamiento de la forma última adoptada por lo absoluto, la vida y la comunidad.

8.2. *El orden moral del mundo y la formación espiritual de la humanidad*

La estampa que graba el sello de nuestras consideraciones hasta aquí permite plantear el interrogante sobre la noción de *mundo* (*Welt*) y su independencia o no respecto a la conciencia moral a la que se asocia la razón histórica. Habíamos prestado ya atención a lo que el mundo es para nosotros, para nuestro saber (cf. § 5, cap. II). Así también nos habíamos percatado de que un tal saber es ya parte de la manifestación del Ser absoluto. Pero ninguna de estas informaciones ha sugerido todavía nada acerca de lo que el mundo es una vez se han atravesado las determinaciones históricas y morales. Tampoco ha quedado claro si puede o no tenérselo, así como podría sospecharse, como una totalidad armónica dispuesta según una ley universal, o sea, la posibilidad de sostener la creencia de un orden moralmente divino. Por tanto, si puede o no ser considerado un κόσμος, al modo en que desde Platón se ha venido prologando denodadamente el legado de la καλοκαγαθία, un relato consolidado e incisivo en la tradición filosófica europea. Ofrecer una prueba (*Beweis, Demonstration*) de esto sería, sin duda, la justificación necesaria de la existencia de un gobierno divino del mundo (*göttliche Weltregierung*) (cf. GuG, GA, I-5: 348).

Esta es, precisamente, la cuestión que Fichte se plantea en *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, artículo aparecido en el otoño de 1798 y que enseguida dio paso a las contiendas que en ese espacio de tiempo dan nombre a la «Polémica sobre el Ateísmo» –punto de quiebre, como vimos, en la vida y el pensamiento de Fichte—. Ahí se interroga el de Rammenau sobre la fe en un gobierno divino del mundo. Pero lo hace sin descuidar los principios de la filosofía trascendental. La primacía aquí la detenta la inefabilidad de lo divino. Con todo, es una creencia en la que se está, como

decía Ortega y Gasset. Aunque no podamos determinar su naturaleza, ni su actuación, parece claro que la consciencia común posee una creencia, una fe (*Glauben*), en un orden moralmente divino del mundo. Lo que se propone Fichte es, precisamente, justificar desde la WL, es decir, trascendentalmente, lo que la consciencia inmediata afirma acríticamente. Él no duda de que esa creencia se tenga, ni de que sea cierta. Se trata antes bien de la búsqueda del motivo de esa verdad (sentimiento). De algún lugar ha de proceder esa síntesis entre el plano objetivo (naturaleza) y el subjetivo (libertad, razón) a la que una y otra vez recurre el ser humano común. No se trata, por descontado, de una admisión arbitraria, mucho menos de una esperanza hueca y estéril. Kant tenía razón: debe haber algo que justifique el *porqué* del empecinamiento del ser humano en esa fe. Es esta la pregunta que Fichte se hace: «¿Cómo llega el hombre a esa fe?» (GuG, GA, I-5, 348). Con lo demostrado por Kant en la KrV nada puede hacerse, a la vista de que todo cuanto hay ahí afuera, la naturaleza, está exento de cualquier finalidad. Los fenómenos del mundo mecánico alumbrado en ella se explican por sí solos, por sus leyes, por sus causas. Consiguientemente, si Kant se hubiese limitado a un mundo así, habríamos de conformarnos con su determinismo causal, nada más que esto. Sin embargo, Kant no se detuvo ahí. De hecho, lo que proporcionaba la KU era, como vimos, una noción de finalidad que podía sugerir una respuesta a esa dificultad (cf. § 1, cap. I): pensar la realidad desde un fin. A ello se debe la dedicación al juicio teleológico. Para Fichte, sin embargo, no basta con esto. Tampoco esta solución está exenta de problemas. Por mencionar el más persistente, la postulación de una finalidad responde a una necesidad del filósofo (o, en su lugar, de quien hace filosofía), pero en modo alguno es una necesidad constitutiva de la consciencia misma. Y ya sabemos, desde un comienzo, que Fichte reclama la génesis. Pero, aun cuando pudiese optarse por la vía kantiana, arguye el propio Fichte, no deja de resultar evidente que «el mundo se convierte en un todo que se funda a sí mismo, completo en sí mismo, y justamente por eso organizado y organizador» (GuG, GA, I-5, 349). Ciertamente, esta comprensión orgánica de la naturaleza que plantea Fichte está más cercana, así ha de reconocerse, a las posibilidades abiertas por el juicio teleológico de Kant (cf. WLn-K, GA, IV-3, 517). Pero incluso esta concepción del mundo no demuestra nada: que el mundo sea de la forma descrita no comporta que exista una causa exterior a él. Queda pendiente explicar mediante la razón el viejo tema de los griegos: cómo lo forma pura del concepto espiritual deviene materia. El problema, cierto, de lo uno y lo múltiple.

En este punto, conviene subrayar algo que ya habíamos anunciado, a saber: que la noción de *mundo* no muere con el mundo sensible (cf. § 5, cap. II). Con ello dábamos, sin saberlo (aunque previsiblemente ya desde nuestra óptica), un primer paso hacia una comprensión del mundo como *ordo moraliter ordinans*. Al hacer de la evidencia fáctica del saber (propia, por lo demás, de la filosofía de la finitud kantiana) una evidencia racional del Ser Absoluto, Fichte introduce la condición indispensable para la síntesis definitiva entre lo subjetivo y lo objetivo. Lo incondicionado aparece ahora como el objeto de creencia en un gobierno divino. Una creencia que, por más paradójico que pueda parecer, es evidencia, o sea, tan evidente como llega a ser la intuición de la ley moral en nosotros (cf. Coletas, 2009: 397). Es, en el fondo, la creencia de aquello sin lo cual no es posible explicar la síntesis entre el mundo natural y el fin de la moralidad. Atendamos, pues, al modo en que esto se produce.

De entrada, hay que tener presente que para Fichte, como para Kant, la moralidad es algo que pertenece al mundo moral –es decir, a la esfera de lo posible, pero indemostrable a través del entendimiento–: «yo me encuentro libre de todo influjo del mundo sensible, absolutamente activo en mí mismo y por mí mismo; por tanto, como un poder elevado por encima de todo lo sensible» (GuG, GA, I-5, 351). Encontrarse de esta forma significa hundir las raíces en un ámbito en el que, en última instancia, el ser humano se impone a sí mismo su propia ley. De esta forma, el mandato de la ley moral (el que fundaba la razón práctica en Kant) sólo es asegurado una vez se sitúa en un mundo inteligible, al margen de la amoralidad de lo sensible (cf. GuG, GA, I-5, 351). Al ejercer su libertad, la conciencia se determina a partir de un fin: se afirma, por decirlo así, en él. La intuición de este fin, y la autodeterminación en base a él por parte de la razón, constituyen el núcleo sustantivo de la filosofía de la libertad de Fichte, por medio de la cual la voluntad se libera de las reglas de la representación que impone toda reflexión. Ahora, esta libertad absolutamente pura, esta intuición moralmente consciente, determina toda actuación ulterior del ser humano. Y así, el fin mandado por la razón ha de ser necesariamente una consecuencia de la ley moral. La realización en el mundo de este fin es, así entendido, el objeto de la fe al que nos referíamos antes. Pero cabe no perder de vista lo que esto implica. Asumir que se cree en la razón comporta asumir también la creencia de que el fin que ella impone ha de ser realizable, y no una mera ilusión del pensamiento⁹². Con

⁹² Es esto lo que Kant ya había anticipado en *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786), cuando hablaba de los intereses prácticos de la razón.

ello, la razón es consciente de una intuición que no puede sino obedecer: «No se dice: debo, pues puedo; sino: puedo, pues debo. El que deba y qué deba [hacer] es lo primero, lo más inmediato» (GuG, GA, I-5, 352).

Podría decirse, a tenor de este hilo discursivo, que el mundo inteligible, en el que se ubica la ley moral, es el único que puede ser calificado como una totalidad con sentido. Haría falta retroceder unos cuantos siglos para llamar a esto κόσμος, pero no tantos para darse cuenta de que ello encuentra su límite, para Fichte, en lo que Grecia llamó φύσις. Por tanto, que su alcance se reduce a la moralidad. La naturaleza carece ahí de toda entidad propia (*Stoff*). El mundo sensible constituye un mero escenario, en donde su «ser», una representación, está en función de los «objetos» que proporciona (*cf.* Duque, 1998: 234-235)⁹³. Las leyes naturales, y así todos los objetos sensibles, sólo son los medios de los que se sirve la libertad para llevar adelante el conjunto de posibilidades que ella abre. Pensándolo bien, esto anula cualquier posibilidad de rescatar la vieja idea griega de la naturaleza como un todo ordenado, como un κόσμος. Insistimos: el mundo sensible sirve a la capacidad transformadora del ser humano. Los objetos naturales se integran en el proyecto de la libertad, de los fines morales, pero sin que esta integración modifique en absoluto la configuración inmanente de la naturaleza.

Así pues, queda demostrado que el ámbito de lo visible, el mundo de los sentidos, sirve de «base fija» (*die ruhende Grundlage*) de las acciones libres⁹⁴. Los seres humanos se identifican unos a otros por medio de la espiritualidad (*Geistigkeit*) encarnada que es el cuerpo sensible (*cf.* GuG, GA, I-5, 353). Al entrar en contacto, se afectan entre ellos, y su actuación depende entonces del respeto a la actuación del otro. Es aquí donde se inserta la doctrina de la intersubjetividad que Fichte, como ya tratamos en § 3, cap. I, deduce una vez y asume sin variación en sus diversas modificaciones del sistema de la WL. En este punto, la universalidad lógica prescrita por Kant no sólo queda justificada –como se dijo entonces preliminarmente–, sino que es transformada además en el cumplimiento de los deberes concretos que afloran en la conciencia cuando ésta se ve expuesta al intercambio recíproco con otras conciencias (*cf.* Coletas, 2009: 399). En este sentido, los deberes

⁹³ Por eso puede hablarse ahí de acosmismo. Propiamente, lo que proporciona la naturaleza son medios para el desarrollo de la acción. Con un desarrollo argumental distinto, Fichte llega a conclusiones parecidas a las que llegaba Spinoza (*cf.* Duque, 1998: 235). Eso sí, con la diferencia de que en Spinoza el mundo quedaba reducido a la naturaleza, mientras que en Fichte al espíritu.

⁹⁴ Queda dicho entonces que lo posible (lo moral) presupone, como material modelable, lo necesario (lo natural).

especifican lo que está permitido y lo que no. Los deberes determinan las acciones individuales, integrándolas, a la vez, en una empresa común orientada al fin supremo de la razón. Sólo desde este fin (un ideal) adquiere sentido el *actuar* humano. Así lo recuerda Fichte en el § 26 de su *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*: «Promover el fin de la razón es el único deber de todos [...] He de considerar el deber particular como medio para la realización del deber universal de todos los hombres» (GA, I-5, 285). Desde esta perspectiva, la tarea de realizar el fin de la razón es un proyecto comunitario, en el que todas las voluntades –al unísono de su propia libertad–, se conducen diacrónicamente a la generalización de la moralidad. El marco de esto es la Historia, y su horizonte, como vimos, el cosmopolitismo.

Con lo dicho hasta aquí quedan esbozados los detalles del marco en el que se inscribe nuestro interrogante inicial en torno a lo divino en el mundo. Pero conviene precisar todavía en qué medida puede hablarse de una naturaleza moralmente condicionada, o lo que es lo mismo, hasta qué punto el fin moral se inserta en el mundo natural. Hemos anticipado antes algunos indicios para su solución, pero sólo ahora estamos en condiciones de aclararlo del todo. Por lo que llevamos visto, resulta fácil advertir en qué sentido las leyes de la naturaleza constituyen el medio a través del cual el ser humano llega a realizar el fin al que la ley moral apunta –brevemente, el contenido de la fe que él sostiene–. A tal efecto, Fichte asume, en primera instancia, la determinación del fin final (*Endzweck*) que ya ha establecido Kant al hablar del juicio teleológico (cf. § 1, cap. I). En esta ocasión, sin embargo, Fichte lo hace llamar «fin final moral» (*sittlicher Endzweck*), más que nada para incidir en la superación absoluta de la causalidad empírica (cf. GuG, GA, I-5, 352). Pero lo hace, sin dejar que el nombre haga la cosa, justamente porque sigue siendo, también para él, la clave de bóveda del proceso teleológico de la Historia moral.

Comporta esto, a sus ojos, una imagen del mundo nueva y reveladora: «El mundo entero ha cobrado para nosotros un aspecto totalmente diferente» (GuG, GA, 5-I, 353). Este nuevo aspecto del mundo sólo llega a garantizarse a partir de la posibilidad de que la realización de mis deberes contribuya al bien supremo de la razón. En esto consiste la «síntesis suprema» que impone hablar objetivamente de un «gobierno del mundo» (*Weltregierung*; cf. GuG, GA, I-5, 356). La unidad real de esta totalidad gobernada moralmente sólo puede ser expresada en forma negativa, *i.e.* como un «postulado». Ni que decir tiene que este planteamiento mantiene una relación directa con la doctrina de los postulados de la KpV de Kant, ya adoptada antes por Fichte en *Wissenschaftslehre*

Nova Methodo (cf. Turró, 2009: 430). En este sentido, ha quedado dicho antes ya que Fichte no concede a Kant que postule a razón de su interés como filósofo, con independencia de si un tal postulado pertenece o no constitutivamente a la razón. Pero, ¿qué significa esto? ¿En qué sentido Kant no satisface a Fichte? Es cierto que el de Königsberg exige tanto el cumplimiento del deber como la concordancia entre la naturaleza y el «fin total» del hombre (ámbito moral). Sólo así se hace posible realizar el bien supremo (cf. KpV, Ak, V, 124). Lo que ocurre es que la argumentación kantiana no se detiene ahí, y trata de explicar esta concordia entre ambos ámbitos, concluyendo que es necesario postular una causa que sea su fundamento (o sea, Dios). Y es justo esto último lo que resulta del todo inadmisibile, de acuerdo con lo que Fichte ha entendido que es la labor de las *Críticas* kantianas. A su parecer, Kant estaría traicionándose a sí mismo, al rigorismo trascendental que él mismo se ha marcado. Por su condición de valedor del trascendentalismo, así quiere ser visto Fichte, no puede sino marcar la salvedad que determina su diferencia respecto a Kant: no se puede explicar lo infinito por lo finito. En otros términos, carece de sentido decir qué sea Dios desde lo que nosotros, seres finitos que operamos desde el entendimiento, decimos que es (así como qué es) en nuestro pensamiento. Se trata, por descontado, de un uso ilegítimo de las categorías teóricas (cf. Turró, 2009: 432). Tenemos entonces que la única forma en que se puede llegar a presentar lo divino es, según Fichte, como un orden moral del mundo. Nuestra actuación en el mundo constituye la manifestación de la absolutidad del mundo moral. Respecto a lo real, lo divino no se termina nunca, siempre y cuando que se conceda que, al intervenir nuestra actuación, está reformulándose la «síntesis suprema», que hace coincidente lo que de otro modo estaría separado. El resultado de todo esto es que, al pensar desde lo finito, el Ser absoluto –el mismo que, tal cual se examinó, se revelaba en nuestro saber en el momento de sabernos nosotros imagen de él (cf. § 5, cap. II)– admite pensarlo todo lo más como el hacerse gradual de la Historia que comprende su trascendencia.

Vemos así que, de la primera a la última época histórica, se da que lo divino se manifiesta, apuntando cada vez a una superación dialéctica diferente. La dilucidación de esta razón objetiva, absoluta e incondicionada no es más que Dios mismo. Por lo tanto, en un sentido muy acotado, es decir, como la determinación de la libertad humana en su obrar histórico-empírico, según lo mandado por lo absoluto a través de la ley moral, lo divino del mundo se halla en que todo lo anterior se cumpla. Así lo precisa el mismo Fichte en sus *Vorlesungen aus der angewandter Philosophie*:

Viéndolo así, todo resulta comprensible, concuerda con las leyes establecidas y desaparece todo lo portentoso. No hay que concebir a Dios dotado de algo así como un entendimiento discursivo y sintético que separa y reúne, tampoco inmerso en el tiempo decidiendo y actuando, como es el caso en casi todas las representaciones de la providencia y que es el motivo del escándalo que este concepto ha provocado desde siempre en quienes intentan entender y no sólo creer ciegamente. La constitución moral de la voluntad individual radica en la ley formal del manifestarse divino –como radica en ella la yoidad, la inteligencia, el mundo sensible y todo lo restante– y es, por ello, el manifestarse Uno, absolutamente inmediato, de lo absoluto mismo que existe, pero que ni llega a ser en el tiempo ni se convierte en cosa alguna. Este ser puesto simplemente por aquella ley se despliega entonces en la intuición real en el tiempo. (GA, II-16, 89)

En el momento en que la consciencia se reconoce como siendo parte de la absolutidad del mundo suprasensible, expresada en la ley moral, es capaz de integrarse en una totalidad ordenada con sentido (*cf.* GuG, GA, I-5, 100). Sólo en la medida en que «nuestro mundo es el material hecho sensible de nuestro deber», pues el deber es la determinación que en cada caso ejerce la ley moral en nosotros, se entiende que «la construcción con la que se nos impone la fe en la realidad de los fenómenos es una construcción moral, la única que es posible para el ser libre» (GuG, GA, I-5, 353). La materialidad (la física, a la que nos referíamos en § 5, cap. II) no es así ajena a sus designios, sino que constituye el ingrediente necesario para la realización de la moralidad: «la idea es *un pensamiento sustantivo, viviente en sí y vivificador de la materia*», justamente porque «toda vida en la materia es expresión de la idea» (GdgZ, GA, I-8, 235). Para Fichte, el mundo sensible es al espíritu lo que la arcilla es a la escultura (*cf.* StL, GA, II-16, 27). El proyecto histórico, entiéndasenos, se erige sobre ella. Sin esto, no hay Historia. Quien se opone, y no obedece a la ley originaria de nuestra conciencia (lo divino), puede ser llamado con justicia ateo (*cf.* GuG, GA, I-5, 354). Quien sí lo hace, asumiendo que sus deberes serán realizados, se autodetermina, en tanto en cuanto entiende que su determinación y su destino (*Bestimmung*, en ambos casos) dependen de la absolutuz inefable que hay tras cada uno de sus actos. Tan pronto comienza a desplegarse en el mundo, va determinándose su consciencia, lo que él hace por ser un ser racional y libre, incluso si lo que hace lo hace a razón de su propia finitud. Es aquí donde se pone de manifiesto la contrariedad que supone asignar calificativos propios de un ser finito (como entendimiento, maldad, bondad, voluntad, etc.) a Dios. Todo lo que éste es, y lo es para nosotros, es un «orden moral del mundo», nada que ver con una sustancia, como hacía el spinozismo (*cf.* GuG,

GA, I-5, 356). Quienes se representan a Dios tal cual Spinoza, también en el modo en que hemos visto que lo hacía Kant, están creyendo resolver el conflicto del mundo en un falso Dios. Turiferarios así son, como poco, unos idólatras (cf. Turró, 2009: 429).

Queda dicho, por tanto, de qué modo se da nuestra fe en un gobierno divino del mundo y, con ello, moralmente ordenado. De creer hasta aquí la palabra de Fichte, se confirma una vez más que la Historia no es sino la expresión del absoluto, presentada para nosotros en la forma de una formación espiritual. Tratándose como se trata de esto último, no es extraño que Fichte, en sus *Reden an die deutsche Nation*, resalte de nueva cuenta la relevancia que la educación del género humano tiene a lo largo de este proceso:

Para la comprensión de este orden superior tiene que guiarle también, sin duda, una formación que se haya propuesto comprender toda su esencia, y que de la misma manera que le dirigió para que él se trazara mediante su propia espontaneidad una imagen de ese orden moral del mundo nunca definitivo, sino en eterna formación, así también tiene que guiarle para que con la misma espontaneidad cree en su pensamiento la imagen de ese orden inmaterial del mundo en el que nada deviene, el cual, a su vez, nunca ha llegado a ser, sino que está ahí eternamente, de tal manera que él en lo más profundo de su ser entienda y sienta que no puede ser de otra manera. (Reden, GA, I-10, 132)

Fichte está convencido de que «todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres» (GNR, GA, I-3, 347). Con todo, no llega a ocuparse del tema, a la vista está, hasta los *Reden an die Deutsche Nation*, momento en el que se pronuncia a propósito de qué sistema pedagógico es el más idóneo para la educación del género humano. No es esta, sin embargo, materia exclusiva del último Fichte. Ya al visitar a Kant en Königsberg realizó dos estancias en Suiza, en una de las cuales conoció a Johann Heinrich Pestalozzi, pedagogo suizo que había desarrollado ya por entonces un sistema de enseñanza intuitiva. La base de este novedoso proceso de aprendizaje residía tanto en el avance progresivo de la dificultad como en el papel activo por parte del educando. Este modelo, hoy recuperado por la pedagogía constructivista, ofrece la formula del problema que inquieta a Fichte. Así lo escribe en carta del 3 de junio de 1807 a su mujer: «Estoy estudiando ahora el sistema educativo de este hombre [de Pestalozzi], y encuentro en él el verdadero remedio para la humanidad enferma; así como el único medio para hacerla adecuada a la comprensión de la Doctrina de la Ciencia» (GA, III-6, 121). Aplicando principios de igualdad y libertad, el *remedio* educativo de Pestalozzi favorece la autonomía (*Autonomie*) y el desarrollo gradual de las capacidades intelectuales en las primeras etapas

de la vida. Desde una perspectiva puramente moral y humanizadora, la instrucción de los contenidos ha de desarrollarse en condición mixta de sexos, poniendo el acento en la consciencia cívica y espiritual de los educandos (*cf.* Turnbull, 1923: 188)⁹⁵.

Qué duda cabe, por todo lo que llevamos dicho, que la forma en que Fichte aquilata esta cuestión responde, entre nosotros, a una concreción del arte pedagógico, el correspondiente a la quinta y última época histórica. Como tal, este arte no tiene otro fin que el de que la humanidad ordene sus relaciones según la razón. Al tiempo que esto tiene lugar, la acción humana en el mundo –mundo que ella realiza– se entrega a ser de modo indefectible la expresión más perfecta de la revelación absoluta.

⁹⁵ Para las relaciones que hay entre el método pedagógico de Pestalozzi y la filosofía de Fichte, pueden consultarse con provecho, pese a su antigüedad, las páginas de Turnbull (1926, 19-28) o de Green (1914: 36-39 y 167). Para un análisis más pormenorizado de la educación en Fichte, puede tenerse el estudio más actualizado de James (2014: 485-518).

TERCERA PARTE:

Al albur de la realización moral

§ 9. Lo jurídico y lo moral

En la primera parte de este trabajo, expusimos de manera separada las posiciones que Kant y Fichte mantienen respecto a lo jurídico y lo moral. Ahora, después de lo que llevamos visto, es necesario traer a la memoria algunas de las cosas que ahí se dijeron a fin de poder precisar como es debido la realización moral en la Historia. Así pues, recordemos antes que nada las conclusiones más esenciales a las que llegamos entonces y con las que definimos sendas posiciones. En un principio, vimos que Kant, al hablar de estos dos ámbitos, parte de una clara separación entre uno y otro (*cf.* § 1, cap. I). La necesidad de mantenerlos separados es algo muy particular de Kant. Así se ha conservado casi inalterablemente, incluso después de él, en buena parte de la teoría jurídica⁹⁶.

Desde este punto de vista, lo jurídico (=el derecho) se distingue de lo moral (=la moralidad) por cuanto que aquel se aplica al uso exterior de la libertad y este al interior. Así se diría que lo moral consiste en el sistema de normas asumidas por el sujeto y sentidas por él como preceptivas, al margen de toda reacción social o institucional. Se centra únicamente en la intención del sujeto. Por su parte, lo jurídico se ocupa de las actuaciones externas, de lo que el sujeto hace con su libertad una vez ha abandonado la morada de su mundo interior. La diferencia sustancial entre uno y otro es, en resumidas cuentas, la aplicabilidad o no de la coacción (*erzwingen*). De esta forma, lo jurídico comporta sanciones a razón de la violación de las leyes que postula, sanciones que son interpuestas por una institución externa (el Estado), mientras que lo moral se circunscribe a sanciones *interiorizadas*, tales como el arrepentimiento por la violación de una ley o el sentimiento del deber cumplido. Respecto a lo jurídico, el poder coercitivo asegura el ejercicio intersubjetivo de la libertad individual que, en lo moral, se da por garantizado. Y precisamente, partiendo de estos supuestos, vimos que Kant, al explicitar los fines de lo jurídico (constitución republicana, «paz perpetua» y derecho de desplazamiento), los

⁹⁶ La única precedencia histórica de la Modernidad sea acaso la del también ilustrado Christian Thomasius (*cf.* Lumia, 1982: 17.)

hacía coincidir con los fines a los que apunta su «historia filosófica». Con ello, observamos, la justificación del tránsito entre teoría y práctica puede contemplarse sea como un proceso sincrónico (así hablamos de lo jurídico) o como un proceso diacrónico (así hablamos de la Historia).

Por el lado de Fichte, tan sólo dejamos apuntado que éste circunscribe la separación de ámbitos presente en Kant, es decir, preservando la división de lo jurídico y lo moral. Esta es la situación que procura las medidas legislativas y, especialmente, coercitivas que permiten estar seguros de que la libre determinación de los individuos se produce (*cf.* § 3, cap. I). Sin embargo, esta es tan sólo una parte del pastel en las variaciones que experimenta la doctrina de lo jurídico y lo moral en nuestro autor; variaciones que, en última instancia, sólo se entienden por sus desavenencias *específicas* con Kant.

Apresurémonos a decir desde ahora que, en Fichte, la universalidad del ámbito práctico (en el que se enmarcan lo jurídico y lo moral) siempre presupone algo más que la noción que se universaliza (sea una ley positiva o un precepto moral). Lo que se presupone es la diversidad de casos que se justifica desde la decisión legal o moral por la que, como es lógico, se toma y proyecta la universalidad que de otro modo sería imposible. Sólo así se puede pensar una conformidad con aquella forma de universalidad. En Kant, pero también en Fichte, decíamos, esta conformidad con una forma de universalidad se da en dos sentidos: uno refiere tan sólo a lo empírico de la actuación; el otro únicamente al precepto moral, concreción del imperativo categórico. Al primero tenemos acceso desde los sentidos (está disponible epistémicamente, por así decir), y por tanto, es contrastable. No ocurre así con el segundo, para el que en cada caso cabe aducir un lugar privilegiado y privado desde el que acceder a su contenido.

Aún en este aspecto, es digno de hacer notar que, por mucho que conozcamos la actuación de alguien, en ningún momento sabemos si ese alguien se ha comportado de tal manera de acuerdo con uno u otro precepto, a no ser que ese alguien haga pública esta información. Más de lo mismo podría decirse en el momento en que la coacción ha de ser aplicada a una actuación concreta. Después de todo, la coacción que se aplica recae sobre el caso concreto exterior, fruto de su conformidad con un precepto, al cual no se tiene acceso, como ya se ha dicho. Por tanto, si el Estado es el que se encarga de aplicar las sanciones, en virtud de ostentar el poder coercitivo, el Estado no puede entonces juzgar desde la legalidad positiva el imperativo categórico, mucho menos proclamarlo, a tenor de que para lo único que él está capacitado (o más bien, autorizado) es para validar o

enjuiciar lo que el uso de la libertad ha dejado en el mundo, esto es, su actuación. Así tampoco lo que dice el imperativo categórico ha la autoridad de aplicación que se le presupone a lo jurídico, o sea, a la conformidad de una universalidad legal.

El *nervus probandi* de la filosofía del derecho kantiana y, por lo que hemos dicho hasta aquí, también de la de Fichte, consiste precisamente en esto, en que el Estado puede imponer sanciones a quien no actúe conforme a su universalidad legal y, en consecuencia, hacerse cargo de las leyes que los parlamentos aprueban, pero no de los preceptos morales por lo que cada uno de los parlamentarios que aprueban aquellas leyes se rigen en su vida. De manera similar, tampoco puede decirse que la validez con la que se piensa la universalidad legal depende de lo moral. Esto lo explica bien, por ejemplo, Jacques Derrida cuando analiza las dificultades que para Kant entraña la condicionalidad que, en cada caso, se deduce de los derechos de desplazamiento y de residencia:

Se trata de saber cómo transformar y hacer progresar el derecho. Y de saber si este progreso es posible en un espacio histórico que se mantiene entre La Ley de una hospitalidad incondicional, ofrecida *a priori* a cualquier otro, a todo el que llega, sea quien sea, y las leyes condicionales de un derecho a la hospitalidad sin el cual La Ley de la hospitalidad incondicional correría el riesgo de quedar en un deseo piadoso, irresponsable, sin forma y sin efectividad, incluso de pervertirse a cada momento. (Derrida, 1996: 56-57)

Por mucho que esa hospitalidad incondicional a la que se refiere Derrida pretenda igualmente una universalidad por medio, claro está, de un seguido de leyes condicionales, es decir, de leyes positivas, no ocurre que estas leyes positivas puedan recurrir de manera directa a aquello que lo jurídico tiene en común con el imperativo categórico (*i.e.* con lo moral), a saber: el elemento formal. Esto es lo que Felipe Martínez Marzoa ha calificado de «lo jurídico-formal», porque es la síntesis del carácter empírico de la conducta que se le presupone a lo jurídico, pero también de la formalidad común al imperativo categórico. Lo «jurídico-formal» es, como bien señala Marzoa, «las condiciones de posibilidad de un derecho en general», «la posibilidad de servir de pauta a una coacción» (*cf.* 1992: 85). Pero, tomando en serio a Kant, lo que no se acaba de entender del todo es por qué la universalidad de esta abstracción habría de aceptarse sin más. Esto es algo para lo que el de Königsberg permanece en silencio, aun cuando siga siendo, desde luego, algo por lo que preguntarse. En todo caso, este silencio no anula ni perjudica lo que viene después: al dar cumplimiento a la universalidad legal, lo que garantiza el principio jurídico *a priori*

(i.e. lo «jurídico-formal») es que la libertad que ahora se le reconoce a un individuo, bajo tales o cuales circunstancias, sea también reconocida en cualquier otro individuo, sea donde fuere, bajo las mismas circunstancias (es decir, *ceteris paribus*). Pero ha de quedar claro ante todo que de lo que se trata ahí no es, ni mucho menos, de aplicar el imperativo categórico, sino de legitimar aquello por lo cual lo jurídico es jurídico, aquello que, en último término, le concede su validez –aunque no quede resuelta, por supuesto, su fundamentación última–. Esta es la idea ya formulada por Kant en 1793, año de la publicación de *Theorie und Praxis* (más tarde ratificada en *Die Metaphysik der Sitten* [1797]), obra que, por lo demás, no corrobora sino la tesis central que hemos expuesto hasta aquí: la exigencia de que lo jurídico debe mantenerse en los firmes límites de las manifestaciones de la libertad (*Erscheinungen der Freiheit*). Puede entonces decirse que, si el Estado ha de ocuparse de algo, ese algo no puede ser otra cosa que el aplicar lo jurídico allí donde le es propio, valga decir, en el terreno visible de las acciones libres (cf. MS, Ak., VI, 230). De lo contrario, su ser adalid de un ideal social le precipitaría a un uso indebido de la razón, el mismo que había pretendido crear *ex novo* la «República de la virtud» en tiempos de Robespierre.

Teniendo presente que idéntico enfoque sostiene Fichte en su *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre* del año 1796, nada puede extrañarnos que, también para él, lo que procura lo jurídico son las exigencias necesarias para la actuación recíproca de la libertad, exigencias deducidas del marco intersubjetivo de la WL (ya tratado en § 3, cap. I)⁹⁷. Y he aquí que se ofrece la fundamentación de la universalidad que en Kant no aparece. Fichte parece estar preguntándole por el *porqué* de la universalidad presente en lo «jurídico-formal» que señalábamos con Marzoa. La respuesta que ofrece Fichte a este respecto se argumenta como sigue. Partiendo de la deducción trascendental de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Fichte demuestra que lo que la conciencia exige, por necesidad constitutiva, es que otro igual le exhorte a fin de que pueda desplegar su actuación en el mundo: que ella (*yo*) se autodetermine no depende de la mera incidencia de un no igual (un *no-yo*); puesto que ninguna otra cosa más que la pasividad encontraría en ello (su actuación se diría, en ese caso, mecánica, pero no libre). Sólo en la medida en que haya otro igual (un *yo*), cuya exhortación (*Aufforderung*) le incite a actuar libremente (y viceversa), podrá ahí hablarse

⁹⁷ Sobre este punto, puede ser provechoso el análisis más extenso que elabora Alain Renaut (1987: 447-460), en la línea de su maestro Philonenko.

de una ley universalmente válida. Porque todo lo que exigiría un igual es el reconocimiento del otro, de modo que la colimitación de ambos (*cf.* GNR, GA, I-3, 369), en tanto que respectivos principios de libertad, sería el asiento de la relación jurídica que, en Kant, tan sólo se presupone. Lo jurídico, por consiguiente, pasa a matizarse de la siguiente manera en Fichte: entiéndaselo ahora como las condiciones que hacen posible «una constitución no mediante sí misma, como lo es la naturaleza, sino que tiene que ser producida, aunque no por medio de la autolimitación, como en la moralidad, sino por medios externos; no puede ordenar, pues no depende de una voluntad, sino que surge por la unificación de muchas» (WLnm-K, GA, IV-2, 264). Lo que en Kant no pasa de ser una evaluación autoevidente, en el sentido de que no se le proporciona fundamento alguno, en Fichte adquiere su prueba *a priori*.

En esta misma línea se encuentra todavía el giro que se produce en Fichte cuando, según lo acabado de deducir, se afirma que la conciencia, al entrar en contacto con otras conciencias (*yoes*) y, de hecho, con todo aquello que no es ella misma (*no-yo*), está constantemente manifestando su voluntad a través del cuerpo (entiéndase aquí el sentido de *Leib* y no de *Körper*). Este hecho la conecta con el mundo sensible «como el ámbito de todas las posibles acciones libres de la persona» (GWL, SW, I, 149). Cuando esto sucede, se da la condición que marca la definición del derecho originario en Fichte. Frente a la tradición platónica⁹⁸, todo lo que ha de exigir la noción fichteana de lo jurídico, y que el Estado ha de garantizar en pos del mutuo reconocimiento de las conciencias, es tanto la subsistencia de la libertad como la inviolabilidad del cuerpo, por cuanto que tal es la expresión visible de la interioridad del sujeto (*i.e.* de su libertad)⁹⁹.

De este modo, si se cumple que la situación jurídica es la posición que ejerce cada sujeto en la estructura de la relación jurídica, y que ésta se establece entre dos o más sujetos, cada uno de los cuales tiene la obligación legal de respetar y garantizar el reconocimiento del otro, se hace efectiva entonces una concordancia. Esta es la estructura *racional*, que no efectiva, del Estado de derecho. En la práctica, lo que sucede es un acuerdo, una puesta en común, un hacer *res publica*, que decían los antiguos:

⁹⁸ Tradición que, siendo también la de Kant, hace de la carne la prisión [σῶμα-σῆμα], midiendo la interioridad de cada cual «como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste» (Platón, 1992: 258 [Timeo]).

⁹⁹ En la línea de lo describimos se ha pronunciado Reinhard Lauth: «Para él [Fichte], como para Schiller, es el espíritu el que se construye el cuerpo —y sólo por este motivo existe en el ámbito de la historia algo como la naturaleza, precisamente una naturaleza espiritual que ciertamente no se explica por la naturaleza sensible» (1979: 80).

La ley jurídica afirma simplemente que cada uno debe limitar el uso de su libertad por los derechos del otro, pero no determina cuánto y a qué objetos deben extenderse los derechos de cada uno. Esto debe ser declarado explícitamente, y debe ser declarado de tal suerte que las declaraciones de todos concuerden. Cada uno debe haberle dicho a todos: «yo quiero vivir en este lugar del espacio, y poseer para mí esto o aquello»; y todos deben haberle respondido: «sí, puedes vivir aquí y poseer esto» (cf. GNR, GA, I-3, 434)

A este acuerdo por el cual se funda el Estado¹⁰⁰, y por el que el pueblo se institucionaliza, es al que Fichte llama «contrato de ciudadanía» (*Staatsbürgervertrag*) (cf. GNR, GA, I-3, 434) y al que Kant, en su *Rechtslehre*, llama «pacto originario» (cf. MS, §47, Ak., VI, 315)¹⁰¹. Sólo éste puede garantizar el derecho originario, los requisitos mínimos para la organización de una comunidad real (derecho político), así como fijar los fundamentos para las relaciones de propiedad (derecho civil) o el poder coercitivo que se ejerce entre sus miembros (derecho penal) (cf. GNR, GA, I-3, 434-435)¹⁰². La misma forma contractual aplica también Fichte en el caso del *ius gentium* (hoy derecho internacional) cuando dice que

[la] relación entre los Estados consiste en que se garantizan recíprocamente la seguridad de sus ciudadanos como si se tratara de los ciudadanos de su propio Estado. La fórmula contractual es la siguiente: «me hago responsable de todos los daños que mis conciudadanos pudieran acarrear a los tuyos, bajo la condición de que seas igualmente responsable de todos los daños que tus ciudadanos pudieran acarrear a los míos». (GNR, GA, I-3, 153)

El centro del objetivo al que apunta esta propuesta es, una vez más, el mismo al que apunta Kant, o sea, la unificación de los Estados al extremo (realizable, según parece creer Fichte) de que «se abre camino la paz perpetua, la única relación legítima entre los Estados» (GNR, GA, I-3, 153):

Nos está permitido llamar la atención sobre [...] que esta idea central [de Kant] debe muy bien ser algo más [que «un mero deseo pío, una proposición en el vacío, un bello sueño»], que quizá resulta posible demostrarla con tanto rigor como otras disposiciones originarias, que radica en la esencia de la razón, que la razón exige absolutamente su realización, y

¹⁰⁰ Desde el momento que un pueblo entra como una voluntad común y pública de acuerdo con la doctrina contractual que mantiene la doble forma hobessiana «pactum unionis-pactum subiectionis», le es dada la exigencia de garantía de un derecho natural que, bajo ningún concepto, puede socavarse.

¹⁰¹ En el caso de Fichte, a este «contrato de ciudadanía» ha de añadirse un «contrato de propiedad», diferente en su contenido respecto a la noción de propiedad kantiana, asentada en la tradición liberal lockiana.

¹⁰² Misma división que Fichte ve en Kant, tal y como él mismo pone de manifiesto en su recensión a *Zum ewigen Frieden* (cf. ZdDf, GA, I-3, 224).

que pertenece, por consiguiente, a los fines de la naturaleza, los cuales, ciertamente, pueden ser impedidos, pero no aniquilados. (ZdDf, GA, I-3, 221)

A partir de aquí, la institucionalización jurídica interestatal pasa por la estructura federativa que ya vimos en Kant (*cf.* § 1, cap. I). Esto es así, salvo por las leves enmiendas que introduce Fichte respecto al poder coercitivo que ha de tener dicha federación, y que también consideramos en § 6, cap. II. Todo lo cual permite asegurar, por tanto, que, a diferencia de Kant, Fichte no se complace con que esta idea federativa internacional sea, como afirma en el pasaje que citamos, «un mero deseo pío», tampoco una idea regulativa, como cree Kant, sino un poder efectivo, con consecuencias reales, es decir, que tiene un poder constitutivo (*cf.* Turró, 2019: 104.)

Pero, centrando la cuestión en lo que aquí nos interesa, volvamos a la tesis desde la que parte todo este planteamiento. Para el Fichte de 1796, sinteticemos, el único tratamiento justo de lo jurídico y lo moral precisa de una distinción kantianamente estricta entre ambos. De esta forma, no hay interferencia entre ámbitos: «cada uno quiere, y tiene el derecho de querer, que por lado del otro sólo se realicen las acciones que se realizarían si tuviera una voluntad buena sin excepción. No procede aquí plantear la cuestión de si esta voluntad existe efectivamente o no. Cada uno pretende sólo la legalidad del otro, en absoluto su moralidad» (GNR, GA, I-3, 425). Siendo esto así, lo jurídico no puede ocuparse de la dirección moral de los sujetos que, al ejercer sus respectivas libertades, producen la interacción en la que lo jurídico interviene. La formación moral y, por consiguiente, el estímulo de un progreso histórico en este sentido, es algo que permanece fuera del alcance de lo jurídico. Todo lo más que cabe esperar, piensa Fichte, es que las situaciones jurídicas subjetivas (o sea, la capacidad de obrar de cada sujeto), que están regidas por la universalidad jurídica, realicen progresivamente esta idea. Tan sólo así puede alcanzarse el estadio definitivo de la civilización, la última de las edades históricas, en donde el absoluto se manifiesta en toda su magnitud. En pocas palabras, la realización de la propia perfección en aras de la paz mundial ha de pasar, necesariamente, por la mediación intersubjetiva de lo jurídico, pero sin que ésta pueda hacer nada por las vidas morales de los sujetos particulares.

Ciertamente, un planteamiento como el descrito hasta aquí preludia con claridad el conflicto que existe entre lo jurídico y lo moral. Ya dice Kant en el primer apéndice de *Zum ewigen Frieden* que «no hay ningún conflicto objetivo (en la teoría) entre la moral y la política. Sí lo hay, sin embargo, subjetivamente y puede haberlo siempre» (ZeF, Ak.,

VIII, 379). Y justamente por esto, porque *materialmente* hay un conflicto entre las máximas por las que se rigen las voluntades particulares y la aplicación de la ley jurídica por parte del Estado (política), Fichte llega a modificar, valga la paradoja, su postura abiertamente kantiana. En GdgZ, ya empieza a adoptar una actitud diferente frente a la cuestión. Al hablar de la relación que la virtud mantiene con el Estado, nuestro filósofo destaca por primera vez la importancia espiritual que el Estado tiene para las vidas objetivas de los sujetos¹⁰³:

En el Estado perfecto encuentra el virtuoso todo aquello que referente a la sociedad él ama y apetece únicamente hacer, mandado incluso externamente; y todo lo que él repugna y nunca haría, prohibido también externamente. En este Estado, no se puede rebasar nunca lo ordenado, y jamás puede en él calcularse por la acción exterior si alguien obra justamente por amor del bien o por temor de la pena y con repugnancia. Pero la virtud tampoco necesita de este reconocimiento externo. Descansa en el amor al bien, sin atender para nada a que esté mandado, y en la repugnancia hacia el mal, sin atender para nada a que esté prohibido. Se basta a sí misma y es feliz en la conciencia de sí misma. (GdgZ, GA, I-8, 328)

Todo hace pensar que ya aquí Fichte se aparta de su postura anterior. Es evidente ahí su sospecha ante el hecho de que bastaría con que se actuara moralmente, al margen de los límites que impone la configuración jurídica del Estado, para que lo moral se realizase en el sujeto y, por extensión, en el género humano. De ser virtuoso cada miembro de la comunidad, entonces lo moral no sería un sueño de la razón, sino una realidad auténtica y efectiva. Estos primeros visos de cambio entre lo jurídico y lo moral son anticipados, antes aún, en *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (1793), y pasan a ser patentes definitivamente a partir de su *Rechtslehre* de 1812.

Es justamente a lo largo de esta última obra donde Fichte trata de acercar los dos ámbitos, y en donde se enfoca en cómo garantizar que el Estado de derecho no desemboque en una forma de despotismo. Escarmentado como está de los estragos perpetrados por el hombre «sin-nombre» (Napoleón), que ha desplazado formalmente los principios revolucionarios hacia sus intereses particulares, Fichte quiere poner freno al poder coactivo ilegítimo del Estado. Por lo pronto, esto implica que la potencia coactiva (o sea, el Estado) no puede

¹⁰³ Así parece coincidir nuestro juicio con el de Juan Cruz Cruz (2003: 254), aun cuando éste no aporte mayor prueba que la de su palabra y erudición.

en ningún caso abrogar la universalidad a la que emplaza el reconocimiento intersubjetivo. La realidad, sin embargo, es la que es: nada puede asegurarse, tampoco la división de poderes¹⁰⁴, aquejada como está de múltiples déficits, que el Estado de derecho permanezca en estricta coherencia a ese reconocimiento mutuo. La pretendida independencia de lo jurídico sólo tendría sentido si, como ya señala Fichte en 1796, los poderes del Estado no se extralimitaran, concentrando el poder en un solo órgano de gobierno y obstaculizándose unos a otros. Esto sólo ha tenido efectos adversos, porque ha conllevado que el poder no pueda guardarse de estar contaminado por los intereses particulares y, por este mismo motivo, que el pueblo (*Volk*) vea traicionada su confianza en aquel (cf. RL-1812, GA, II-13, 282). Tampoco la solución ensayada por Fichte en 1796, el eforato, le es convincente (cf. RL-1812, GA, II-13, 283-284). Sugestiva es cuanto menos: una institución que reúna a las sujetos mejor formados y más honestos, y que, además, tenga la capacidad de intervenir (poder de «interdicto») cuando aquellos poderes fallen. Ha de reconocerse que es una idea innovadora para su contexto, más teniendo en cuenta que esta magistratura se contaría al margen del resto de órganos del Estado (cf. GNR, GA, I-3, 449-460). Con todo, las inconsistencias que aqueja son, como mínimo, un impasse, una empresa que no conduce a otra cosa que a la sospecha constante por el trasfondo moral de sus integrantes¹⁰⁵.

En estas condiciones, una cosa está clara, observa Fichte: el Estado, que es el que puede aplicar la ley jurídica, siempre presupone que para garantizar la libertad del sujeto, éste ha de ser coaccionado (cf. UM, GA, I-9, 139)¹⁰⁶. En realidad, podríamos decir que el Estado, por lo mismo, presupone que el sujeto sólo actúa como es debido (es decir, según aquella ley) si siente que la coacción puede ser usada en su contra, privándole de la libertad que le es propia. Todo lo cual implica que la garantía para que el Estado de derecho siga siendo de derecho, eje neurálgico de la preocupación fichteana, ha de ser externa al entramado jurídico. De lo contrario, la tendencia a ser la expresión de un *Zwingherr* (un «señor de la coacción» [cf. StL, GA, II-16, 66]), como lo es Napoleón, son muchas y sin remedio. Lo jurídico, en suma, no se basta por sí solo para generar una

¹⁰⁴ Así se pronuncia Fichte en carta a Reinhold del 4 de julio de 1797, expresando sus recelos por la impresión que suscita en él la división de poderes (cf. GA, III-3, 72).

¹⁰⁵ A propósito de las dificultades que entraña el eforato y su encaje en la primera doctrina del derecho fichteana, puede consultarse con solvencia el análisis que elabora Pascale (1994: 280-281).

¹⁰⁶ Fichte ratifica así su convencimiento ya presente en la distinción de lo jurídico y lo moral de 1796. Pero ahora lo hace a la luz de los episodios históricos que lo envuelven, tal como se comentó hacia el final de § 3, cap. I.

consciencia moral, sino que hace falta algo más; algo que espolee a los individuos a apropiarse de los deberes intersubjetivos en el momento en que lo jurídico falla. Hace falta, pues, que la universalidad legal y pública sea el primer deber moral de los ciudadanos de un Estado. Pero, aun adoptando esta otra perspectiva, es evidente que la madeja de acciones impertinentes no cambia al primer golpe de varita que se le presenta, incluso si esta varita es la que empuña la idea de la razón práctica, lo moral. No puede esperarse así como así una adhesión espontánea. En cualquier caso, lo moral requiere ser enseñado. Dicho de otro modo: que se forme a los ciudadanos en unos mínimos morales, una ética civil, por decirlo con palabras de Jürgen Habermas, a fin de que la garantía del Estado de derecho sea el pueblo mismo, y no sus instituciones. El correcto funcionamiento de las estructuras jurídicas sólo llega a darse de manera adecuada, por tanto, cuando va de la mano de un fomento de lo moral. De esta forma, el sujeto formado se sentirá vinculado a lo jurídico así como se siente a lo moral, y a la larga, será capaz de reconocer las limitaciones inherentes a una configuración jurídica estatal.

A estas alturas, ya nadie puede dudar del impacto determinante que esto tiene sobre la comprensión histórica de Fichte. Lo es porque, si aceptamos la premisa de que la Historia sólo progresa moralmente cuando va acompañada de una formación moral, y, por consiguiente, que lo jurídico es en este sentido insuficiente, toda vez que mi actuación de hoy sólo es mejor de lo que era ayer si se produce por genuina predisposición, y no por temor, entonces ha de asumirse que sí; que la Historia avanza gracias a las interferencias entre lo jurídico y lo moral. Que la irreductibilidad de lo jurídico sólo conduce a una implementación de la coacción en el Estado, así como a la generalización del hacer cumplir lo mandado, lo que dicta la ley jurídica, por temor a la posibilidad de perder la propia libertad.

Recapitulando, pues, podemos convenir que, al partir de los principios de la WL, Fichte transmuta la aplicabilidad jurídica de Kant. En éste, así lo anunciamos en § 1, cap. I, se acaba rentabilizando la malicia de los sujetos al afirmar que, incluso si se trata de un «pueblo de demonios», lo jurídico sería suficiente para que la Historia progresara y alcanzara la paz perpetua (*cf.* ZeF, Ak., VIII, 366). Contrarrestar esta hipótesis comporta, como vemos, patentizar la inercia ilimitada de la coacción por parte del Estado y, al mismo tiempo, cómo la sola aplicabilidad de lo jurídico fracasa al querer hacer efectiva una convivencia justa entre iguales. Esto es tanto como decir que lo jurídico por sí sólo es incapaz de consumar, en la raíz moral del sujeto jurídico, los fines a los que la Historia

apunta. La idea de la que se vale Fichte es, por tanto, la de que la viabilidad de lo jurídico y, por extensión, del Estado de derecho, peligra si no se implementan desde lo moral las medidas necesarias que la apuntalen. La realización de lo jurídico exige siempre una sospecha generalizada sobre la libertad de los sujetos. Consecuentemente, el ojo legal de la coacción constituye un mecanismo de disuasión, pero no un recurso efectivo. Considerándolo de esta manera, se torna preciso entender el progreso histórico como el conjunto de las dinámicas regulativas entre lo jurídico y lo moral. Esto se concretiza, como vimos, en el fomento de una empresa educativa universal al servicio de la verdadera moralidad, la que se deduce de las estructuras recíprocas entre consciencias. En el fondo de todo ello descansa, a nuestro parecer, la idea de que el avance del espíritu en la Historia es proporcional –así debió creerlo Fichte– a la apropiación de la ley por parte de los sujetos particulares.

§ 10. La tentación de lo moral

Al sugerir que la solución al *conflicto* (palabra que ya podemos pronunciar con todas las letras) entre lo jurídico y lo moral es, a fin de cuentas, la educación moral de los sujetos que participan de una comunidad política, Fichte parece estar exorcizando todos los males que el Estado de derecho posee. Esta es la conclusión a la que, sin ofrecer reticencia, hemos llegado en el epígrafe anterior. La legitimidad que ahí se le presupone a lo jurídico exige hacer crecer *positivamente* un sentimiento de compromiso respecto a los deberes morales. Pero esta labor, en todo caso, no puede ser inducida desde fuera, porque nadie, ningún sujeto ni ninguna voluntad institucional, ni tan siquiera el Estado, podría hacer buenos a los sujetos, colocándoles ideas morales adecuadas, al margen de lo que éstos piensan o desean. Pero sí que es posible, cree Fichte, *educar* moralmente, que no es lo mismo que *adoctrinar* en lo moral. Porque una cosa es el dogmatismo axiológico que trata de coartar los pensamientos y designios de los sujetos, achicando sus voluntades, y «otra cosa es, para aludir brevemente también a este asunto, la formación del espíritu y de los impulsos tendentes a desarrollar la receptividad para la moralidad, la formación de las costumbres exteriores y de la observancia externa de la ley [la legalidad]» (BaK, GA, I-8, 429). Todo lo contrario a esto es, pues, el poder ilegítimo que ejerce lo jurídico en manos del responsable del Estado cuando, alegando actuar en favor del sujeto, se convierte en un déspota. Esto viene confirmado por el hecho de que, de poderse hacer, de

poderse implantar (que no suscitar, inducir o aconsejar) en alguien un sentido moral distinto al que tenía, entonces lo moral dejaría de ser moral y pasaría a ser una mera «farsa» (cf. AphE, GA, II-7, 21). Lo relevante de todo esto es que la auténtica moralidad, y con *auténtica* queremos decir aflorada de manera orgánica (así es como la asumiría Fichte), es ajena al decálogo de normas legales, el cual, no obstante, permanece fatalmente ligado a lo moral. Bien consciente de ello es el de Rammenau y, aun así, sostiene la posibilidad de que «aquello para lo que [el sujeto] es coaccionado y aquello que la educación introduce» no son lo mismo (cf. StL, GA, II-16, 68). Por tanto, que «lo que la educación introduce» tampoco es un hacernos morales, sino educarnos en lo moral: «el derecho externo debe imponerse por coacción, pero internamente la libertad ha de ser conformada con vistas a la intelección por la enseñanza: la buena voluntad del derecho debe ser construida en cada uno sobre la propia intelección» (StL, GA, II-16, 66).

Tomando en cuenta todo lo dicho, pareciese que la pregunta se nos sirve en bandeja: ¿cómo educar y motivar *moralmente* a los sujetos para que colaboren y cumplan, en el marco de una estructura jurídica, los fines que la Historia en último término promete? Esta es la pregunta que comporta el despliegue de la intersubjetividad en el mundo histórico y, por así decir, el gran desafío con el que Fichte se encuentra al final de sus días. Desde luego que sus esfuerzos por responder a esta pregunta son tan encomiables como insatisfactorios. Apelar, como de hecho apela, al modelo universitario de educación, suponiendo que entre los profesores «no se reconoce más ley que aquella cuya necesidad ellos mismos comprenden y que se darían a ellos mismos» (StL, GA, II-16, 68), es una cortesía al estamento académico, pero nada más. En otras palabras: una solución así es, cuanto menos, problemática. Si no fuera porque quien más y quien menos sabe de lo que hablamos, se diría que la ingenuidad de tal punto de vista sólo se justifica por la gravedad del problema, por la dificultad de la pregunta. De modo similar les ha ocurrido a los más grandes pensadores de la Historia, y no por ello resta el valor de sus esfuerzos a la hora de pensar las cuestiones más acuciantes. Leibniz, sin ir más lejos, recurrió a la «harmonía preestablecida» para resolver la peliaguda cuestión de lo que hoy en día llamamos el problema «mente-cerebro». Descartes lo hizo con la glándula pineal, y no obstante, nada de esto, en ninguno de ellos, desmerece su inestimable contribución al saber. Así ocurre también con Fichte que, después de haber intentado revelar lo divino de la razón en nosotros, y de haber continuado la cadena de oro que retrató Homero, se entremezcla él con la bruma del pensamiento.

Así y todo, es interesante apreciar el modo en que el expresado criterio pone en íntima relación a ese cuerpo de profesores con el Estado, así como los sabios de Tanaim respecto al antiguo Sanedrín: «si en un pueblo ha de ser posible un soberano legítimo, es necesario que haya profesores en este pueblo, y solamente a partir de ellos podría escogerse o establecerse el soberano» (StL, GA, II-16, 76). Si a las condiciones que exige un Estado de derecho (además del contrato de ciudadanía y de propiedad) hemos de incluir todavía esta otra exigencia, entonces estamos de vuelta ante el problema que ya tenía Platón en el momento de escoger a su «filósofo-rey» (cf. Platón, 2000b: 353-373 [*República*-VII])¹⁰⁷. El mismo problema que asimismo tenía Fichte cuando debía escoger a sus éforos. Da la impresión, así parece confirmarse una vez más, que la adversidad con la que la razón práctica se topa en Fichte es, en este preciso sentido, nuestro ingreso escéptico en la duda. ¿Qué sentido dar a todo esto? Por más que Fichte defienda lo contrario, por más que arguya que lo moral se enseña y no se impone, ¿se puede de veras enseñar lo moral? Pensemos por qué entonces los profesores de ética se han empeinado siempre en distinguir la moralidad de la ética. ¿No es enseñar lo moral una de las formas del despotismo que Fichte tanto combate?, ¿no acusa esta solución, al final, una inmiscuencia del Estado en la intimidad moral de sus ciudadanos?, y así podríamos seguir interrogándonos acerca de si, como todo parece indicar, no contraviene esto también el papel que para Fichte, pese al lugar que ocupa su Estado absoluto, juega la libertad en la Historia. Muy probablemente, la respuesta a todas nuestras dudas se encuentre en el carácter aplicado del objeto que centra nuestra investigación. Un objeto para el que ya no corresponde el carácter apodíctico que se le presupone a las disciplinas trascendentales, sino todo lo más pragmático, es decir, lo que Fichte cataloga de conocimiento «filosófico-histórico» (cf. § 3, cap. I).

En cualquier caso, lo que está claro es que Fichte no es el único que por aquellos años reflexiona en torno a la inclinación moral de la Historia. Ya vimos los efectos que Kant causa con la tercera de sus *Críticas* y sus opúsculos de final de vida (cf. § 2, cap. I). Estaría fuera de lugar el decir aquí que, para la época, la Historia no es nada más que el desempolvado de problemas que permanecían enterrados en el baúl de la tradición. Desde luego que algo así ocurre, pero, desenterrados esos problemas, emergen otros nuevos y más apremiantes. Ya sólo la toma de consciencia de estar viviendo un mismo presente

¹⁰⁷ Dejamos constancia por la presente nota de la deuda que, en esta apreciación, contraemos con el profesor Salvi Turró (2019: 202).

(así reverdece, como vimos, la Historia en Fichte), y de que este presente es todavía imperfecto, falsaría esa afirmación. Por no decir que, como tal, de la experiencia objetiva no puede emerger ningún sujeto ideal. Cualquiera que se entregue al drama y a la indeterminación de la vida, ha de dejar atrás su ingreso en la totalidad y, con ello, la síntesis final entre el sujeto y el mundo, entre lo moral y lo jurídico, entre el arte y la vida (cf. Villacañas, 1993: 63). Este trasfondo sugestivo que permite transformar la acción precaria del sujeto en una conquista de la libertad es, en última instancia, el ambiente donde crece la creatividad de esta época. Saltando por encima de la tierra, se impele a ver en el proceso de la existencia humana una verdad lógica; una verdad que permite reconstruir la llegada de la humanidad hasta el momento en el que se encuentra, momento en el que el se hace la pregunta: «¿en qué punto estamos?».

De nada valdría objetar que una actitud así ya ha crecido en Occidente antes. Claro que pueden verse parecidos razonables entre épocas, y que, por muy alejadas que estuvieran, siempre, para cualquier época, encontraríamos una justificación que la encastase en una misma experiencia compartida. Todos sabemos ya del tópico de la catarsis de la Modernidad, del «giro copernicano» de Kant, de la monumental razón práctica, y de la autonomía del sujeto. Y por muy tópico que sea, en buena parte es cierto. Precisamente por esto, difícilmente pueda hallarse otro tiempo en el que la metafísica moral (como es el caso de Kant, Fichte y otros) se entremezcle, hasta el punto de deducirse lógicamente de ella, con la historia bíblica de la pérdida y la rehabilitación futura del paraíso (cf. Abrams, 1992: 214).

Esta afinidad teórica y espiritual se encuentra en el gesto que recorre ya *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Esta obra de Lessing preconiza, como se avanzó (cf. § 1, cap. I), la mayor parte de lo que permanece en el corazón mismo de lo moral al ingresar la razón en la Historia. Como no tenemos intención de repetirnos a este respecto, iremos directamente a lo que ahora nos interesa. Así, cuando reflexionamos un mínimo sobre este texto, descubrimos que «la razón no repudia el movimiento [de la Historia] sino que quiere comprenderlo en su propia ley inmanente. Es ella la que se sumerge ahora en la corriente del devenir, no para entregarse y dejarse arrastrar por su torbellino, sino para encontrar en medio de él su propia seguridad y afirmar su continuidad y permanencia. En esa idea se nos abre una nueva concepción del ser y de la verdad históricos» (Cassirer, 1972: 220). A esta nueva concepción, a este nuevo presupuesto fundamental, corresponde a nuestro juicio la base sobre la que se incubaba, sino es que nace, el ulterior horizonte moral

presente en Kant y Fichte. Pero más que en aquel, el germen que ahí deposita Lessing es importante para comprender la solución educativa adoptada por este.

Hace poco veíamos que en Kant, pese a la confianza profesada a una moralidad plena al final de la Historia (hecho compartido por Lessing), no puede decirse en rigor que ésta genere el reconocimiento exterior intersubjetivo que exige la universalidad *moral* kantiana¹⁰⁸. Y así esa confianza queda limitada a la eficacia de lo jurídico. La disposición moral del género humano, por tanto, «permite esperar el progreso hacia lo mejor» (FzB, Ak., VII, 85), pero este progreso nunca es genuinamente moral. Por el contrario, del lado de Fichte la cosa es, a la vista está, bien distinta. Si la Historia avanza, sólo puede explicarse por las interferencias de lo moral en lo jurídico. El procedimiento heroico de la Historia es, en este sentido, el proyecto efectivo de una *Bildung*. La humanidad queda salvada en su fondo al constatar la evidencia que siempre había estado ahí, y que Lessing trae a colación: «lo que es la educación para el individuo, es la revelación para el género humano» (Lessing, 1982: 574 [§ 1]). Así se aquilata también la manera en que el «símbolo eclesial» del cristianismo (cf. SL, GA, I-5, 220), erigido ya como «institución docente» (cf. StL, GA, II-16, 171), preña las mentes de los sujetos en la Historia moral fichteana¹⁰⁹.

Tomando ese «símbolo eclesial», seña y sentido de la fe que exhibe las verdades del mensaje cristiano, la revelación del cristianismo implica, por defecto –cosa que no exime del análisis filosófico–, la certeza de que en él está contenida una verdad metafísica, fundada, claro, racionalmente. Tal racionalización de la fe ha lugar cuando se cumple la llamada evangélica a la libertad, y cuando Jesús, al fin, ha dado paso al saber universal de la WL (cf. StL, GA, II-16, 149). Bien debería recordarnos esto, al margen de que en Fichte existe una clara voluntad de realizarlo, a la transformación de las verdades reveladas a las que se refiere Lessing: «es absolutamente necesario transformar verdades reveladas en verdades de razón, si se ayuda con ello al género humano. Cuando se las reveló [Dios], no eran aún verdades racionales, pero fueron reveladas para que se convirtieran en verdades racionales» (Lessing, 1982: 590 [§ 76]). Con mayor razón entonces, podríamos decir que Fichte parte no sólo de esta transformación, que expone los dogmas de la fe ante el poder de la razón, sino del cambio metodológico que toma

¹⁰⁸ Acerca de los parecidos que se pueden establecer entre las propuestas de Lessing y Kant, consúltese el análisis que elabora Allison (2012: 255-273).

¹⁰⁹ Ya aseguraba Cassirer que «el problema de la historia se le hace patente a la filosofía “ilustrada” por primera vez, en el ámbito de los fenómenos religiosos, y en él es donde ha mostrado su urgencia» (Cassirer, 1972: 220-221).

Lessing: «nos limitamos a ver en todas las religiones positivas el curso conforme al cual pudo, *sólo y únicamente*, desarrollarse en cada sitio la inteligencia humana y deberá seguir desarrollándose aún» (Lessing, 1982: 573 [Prólogo])¹¹⁰. Algo así podría quedar entre nosotros como un apunte propedéutico. Sin embargo, al mismo tiempo que la intención de Lessing apunta a la resacralización de la religión revelada, en la que coincide con Fichte (o Fichte con Lessing), ambos están llevando adelante, por paradójico que suene, los reajustes que dan paso a la secularización de la doctrina cristiana en la contemporaneidad (cf. Villacañas, 1993: 168). De esta forma, contra la «acabada pecaminosidad», formula fichteana para nombrar el mal presente (cf. 6.2., § 6, cap. II), se extiende un poder extraterrenal que no se expresa en los ideales burgueses de la época, ideales que la Ilustración, por muy empoderada que se presente, ha abrazado, sino como el viejo recurso de los griegos: la Razón como el reclamo final, brújula moral de la voluntad absoluta de Dios en la tierra.

El idilio de esta razón idealista con la educación histórica de Lessing conforma, de algún modo, una morfología determinada de lo moral, una Idea clara y redonda. Pero sigue sin ser atenta a lo que sucede, a la Idea que se arroga la verdad por haber estado ahí el autor de los hechos. Se olvida (este es, precisamente, el reproche de Kant a Lessing [cf. § 1, cap. I]) de la posibilidad real y efectiva de esa Idea moral, determinada en un momento y lugar concretos. Lo moral, basta con mirar ahí afuera, es una preocupación real, se comporta como un hecho natural, no como una determinación de una voluntad pura. Porque todo es posible cuando se habla en nombre de la libertad. Pero esta posibilidad es radicalmente abstracta. De qué sino el atril del ideal ante el escenario del mundo. Cuando desde la ética se habla de *naturalizar*, lo que se naturaliza es la acción del sujeto, del agente moral, de carne y hueso que siente y padece. En su defecto, no se capta lo particular, la sensibilidad de los acontecimientos que, a fin de cuentas, comprenden el valor de la Historia. He aquí la puerta de entrada de Schiller a la discusión con Fichte.

Es cierto que un análisis como este que ofrece el *Wallenstein* (1799) de Schiller, con su intencionado Gustavo Adolfo de Suecia, permite delinear, hasta cierto punto, el perfil de la postura idealista de Fichte. Pero esta postura, al traducirla a las categorías de la reflexión histórica, se encuentra marcada en Schiller por la Historia de la paz perpetua. Una Historia que se encamina, salvo por la dimensión que toma el drama humano, a la

¹¹⁰ La cursiva es nuestra. Por lo demás, para un análisis pormenorizado de las relaciones a este respecto entre Lessing y Fichte, puede consultarse el excelente estudio de Turró (2020).

realización moral de la humanidad. Tal posibilidad es refrendada en el ejercicio jurídico por parte del Estado. Es una Historia, por tanto, kantiana. No tarda en notarse que Schiller es, como lo ha definido Collingwood, «el continuador más directo de Kant» (1952: 127). Lo es, y por mucho. Pero ello no obsta que no reconozca también las deficiencias del planteamiento kantiano. Esto viene ratificado por el hecho –ya señalado por Fichte– de que nada impide que los seres humanos puedan ser civilizados e inmorales a la vez (*cf.* Schiller, 1991: 146). Por eso hace falta algo más que el decoro y el honor de haber cumplido con la ley jurídica. En este sentido, por más que la Historia se cifre en un progreso jurídico lineal, ha de tenerse en cuenta que este progreso no puede ser indefinido (como piensa Kant), sino limitado por y al esfuerzo del sujeto. Por tanto, como señala Rudolf Malter, «se erige sobre la confianza en que el hombre, por ruda que sea su existencia y por mucho que tienda a precipitarse en la barbarie incluso tras conquistar un estadio cultural, está destinado a perfeccionarse, perfeccionamiento que puede y debe alcanzar por medio de su propia espontaneidad» (1991: VIII).

Pero esto no implica, en absoluto, que ese perfeccionamiento pueda obtenerse por cualquier vía. En realidad, para que el sujeto llegue a determinarse según lo que dicta su libertad, así estarían de acuerdo Kant y Fichte, ésta no puede doblegarse ante la ciega indeterminación de la naturaleza, así como tampoco ante la presión abstractiva de la razón (téngase aquí, por el contrario, a Kant y Fichte). Antes bien, ha de canalizarse en un sentimiento estético: «tan pronto recordemos que esa libertad le fue arrebatada en el estado sensible por la coacción unilateral de la naturaleza, y en el pensamiento por la legislación exclusiva de la razón, tenemos que considerar entonces a la facultad que se le devuelve al hombre en la disposición estética como el don supremo, como el don de la humanidad» (Schiller, 1990: 291 [carta XXI]). Por consiguiente, el *tópos* de la perfección sigue siendo el mismo que en Kant: también el despliegue de las facultades es el único modo de alcanzarlo. Pero, contra aquel, existe ahora una vía para articular la dimensión moral del sujeto que en Kant permanece fuera del progreso, vía que, por lo demás, se ha mostrado en la época presente. Así pues, puede decirse, si así se quiere, que Schiller estaría rescatando el guante lanzado por Fichte, haciéndose cargo con esto de la moralidad que Kant neutraliza.

Desde luego que el programa ampliado de esta filosofía de la historia, si es que aplica esta expresión en el caso de Schiller, desmonta (y ¿resuelve?) el conflicto entre lo jurídico y lo moral. Lo jurídico despliega las estructuras externas al sujeto, mientras que lo estético

se encarga de hacer lo propio con lo moral. Todo ello con la mirada puesta en que el progreso que se produce en este contribuya de manera positiva a la garantía de aquel. La disolución de la separación kantiana es, al mismo tiempo, el triunfo de la síntesis entre libertad y necesidad, entre la reflexión y lo natural: «Sin lo bello existiría una lucha eterna entre nuestra constitución natural y nuestra dimensión racional. Por el afán de satisfacer nuestra vocación espiritual perderíamos nuestra humanidad y, dispuestos en cada momento a salir del mundo sensible, seríamos permanentemente extranjeros en la esfera de acción que nos ha sido destinada esencialmente» (Schiller, 1992: 118). Al hablar de este modo, al acometer esta cuidadosa revisión del programa kantiano, Schiller se acerca en dos sentidos diferentes a Fichte. En un primer sentido, lo hace porque parte del presente como el lugar privilegiado donde confluyen los distintos rumbos del despliegue histórico. De esta manera, la labor del filósofo de la historia consiste en analizar su presente y proyectar desde ahí una guía para el futuro (cf. Roldán, 1997: 75). En un segundo sentido, Fichte acorta distancias con Schiller en lo que respecta al interés que tiene la educación para lo moral. Pero ahora, la educación no puede predicar la verdad de la idea moral (como pareciera sugerir Fichte). En cambio, sí que puede sacar provecho de la experiencia del arte que sufraga las limitaciones de la idea moral y que impone la pervivencia de la mediación estética (cf. Schiller, 1990: 307-309 [carta XXIII]).

El buen deseo de hacer de lo estético un catalizador moral, que facilite el acceso al ideal racional que apuntala las reticencias frente al despotismo denunciado por Fichte, no puede significar, sin embargo, que lo moral y lo estético se identifiquen. Es aquí donde Schiller y Fichte se separan. Para éste, la creencia de que lo estético nos hará libres y moralmente mejores es una confusión más bien torpe. Por mucho que sea una «preparación para la virtud», «el sentido estético no es la virtud» (SL, GA, I-5, 308). Por eso, al pensar de Fichte, es necesario que el ser humano se eleve, por medio de lo que la ley moral le exige (o sea, la autonomía), y no del arte, el cual «viene por sí mismo, sin ningún concepto» (SL, GA, I-5, 308). Este desacuerdo se acrecienta aún más en *Briefe über Geist und Buchstabe in der Philosophie*, en donde Fichte viene a confirmar que el programa de una educación estética, como es el de Schiller, no puede servir, en ningún caso, como recurso meliorativo, si no es porque antes el sujeto se ha liberado por otros medios de la coacción exterior (cf. GA, I-6, 348)¹¹¹.

¹¹¹ En el fondo de estas discrepancias está también, qué duda cabe, el malestar de uno y otro, tras la negativa de Schiller a publicar, a finales del verano de 1795, dicha obra en la revista *Las Horas*, en la que ambos

En todo caso, quedémonos, de lo dicho por Schiller, con la idea de que la libertad sólo llega a abrirse camino a través de la práctica artística. Esta podría ser la consigna de la tesis que articula su propuesta. Considerado en conjunto, se puede decir, por tanto, con José Luis Villacañas, que en Schiller, «las categorías de la filosofía de la historia deben ciertamente dar paso a unas categorías estéticas, concretarse en ellas. La vieja tríada kantiana naturaleza-cultura-ideal se concreta ahora en naturaleza-productos del arte-ideal. Los objetivos de la *Bildung* son ahora monopolizados por el arte» (1993: 263). Este desplazamiento descrito por Villacañas es, desde luego, el primero de los pasos hacia una utopía artística. Pero no menos se trata de la carta de presentación de su contrapartida al ninguneo al que, pocos antes, se ha sometido el papel de la educación del género humano en Herder. En este contexto, no cuesta entender lo que dice Schiller¹¹², al leer lo que escribe el autor de *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774):

¿No hay en la vida humana una edad en la que no aprendemos nada mediante la seca y fría razón y en la que aprendemos todo por inclinación, por formación, de acuerdo con la autoridad, en la que no tenemos oídos ni sentido ni alma para la especulación y el razonamiento acerca del bien, la verdad, la belleza, una época en que lo tenemos todo, en cambio, para los llamados prejuicios e impresiones de la educación? Pero mira qué fuertes, profundos, útiles y eternos son esos llamados prejuicios, entendidos sin *Barbara*, *Celarent*, sin ir acompañados de pruebas de derecho natural. (1982: 279 [I])

Frente a la exaltación de la razón, el poder de una educación *reglada*, y la división de lo jurídico y lo moral, Herder debilita con sus palabras toda la embriaguez del *logos*, la necesidad de determinar las categorías jurídicas, o el primado de la *Bildung*, artística o no, para la Historia. Lo hace dejando atrás las generalidades que apuntan al meollo de la cuestión ilustrada, como bien ha descrito Félix Duque:

A la Humanidad no hay que educarla, al estilo de la «educación» que el *philosophe* –por intermedio del Príncipe– insuflaba en las capas ilustradas, transformando la conciencia de la triunfante burguesía en la autoconciencia de la *Nation*. No. Para Herder, la Humanidad se forma a sí misma, aunque no por sí misma –usurpando así la función de

formaban parte del consejo de redacción. Para una ampliación de esta polémica, considérese: Ramos y Oncina (1998: 13-17).

¹¹² Por muy romántico que fuera, Schiller sigue manteniendo fuertes raíces ilustradas, de ahí que su planteamiento histórico sea manifiestamente kantiano. Esto se pone sobre todo de relieve en su contraposición con otros planteamientos menos ilustrados, o abiertamente desiguales, como es en este aspecto el de Herder.

Dios— sino en virtud —diríamos— de un *élan vital*, de un *Genius der Humanitdt* que en el género humano alienta e inmora, y que se va reconociendo a sí mismo. La tarea del filósofo consistirá en «tomar nota» de este despliegue pluriforme y universal en el espacio y el tiempo. (1995: 50)

Desde luego que un planteamiento como el de Herder resuena más en nosotros, contemporáneos, acostumbrados como estamos a los juegos del lenguaje, que cualquier especulación contenida en las propuestas de Kant, Fichte o Schiller. Tal vez este acicate de Herder (en los dos sentidos que tiene *acicate*: espuela lesiva y estímulo), y con él una larga tradición posterior, haya contribuido de manera no menor al desmantelamiento contemporáneo de tales «metarrelatos», que diría Jean-François Lyotard (*cf.* 1984: 9). Es cierto que la antropología hodierna —con razón o sin ella— ha desistido de todo esfuerzo por homogeneizar el actuar humano, renegando quizá para siempre de toda moral única. Pero, aun siendo esto cierto, aun cuando nos hayamos conformado con la urgencia de sociedades moralmente plurales, aun cuando hayamos comprendido que «quien siembra ilusiones en la época técnica, cosechará guerras mundiales» (como ha dicho Peter Sloterdijk de nuestro autor [2010: 75]), ni los dimes y diretes de Fichte y compañía pueden sernos ajenos. Todavía hoy, pese lo que nos pese, seguimos teniendo la necesidad de orientarnos en lo moral.

§ 11. Latencia de un final

A primera vista, dejando afuera lo que hemos visto que dice Fichte, nada parece exigir, sin admitir en el lenguaje narrativo una confusión en el fin de los tiempos, *con-fusión* que no se asume como equívoco sino como la identificación de ese fin consigo mismo, que la Historia tenga algo así como un límite al que recurrir luego, claro, del resultado de los sucesos del pasado o, por lo mismo, antes incluso de que todo futuro adopte la forma que le ha de ser propia. Pese a esta horma del lenguaje narrativo, el lenguaje racional permite pensar el fin a la luz de otro sentido bien distinto, radicalmente reactio al que le concede el lenguaje narrativo. Fin quiere decir en este otro sentido perfección, plenitud, lo que no acusa falta, realización completa de todas las potencialidades y, por lo tanto, inexistencia del devenir a razón de que todo cuanto cabía concluir ha sido ya concluido. En último término, fin quiere decir la entrada en el reino de lo absoluto. En el caso de Fichte, ya se

observó (*cf.* v.g. § 6, cap. II), este absoluto aparece visiblemente en la Historia toda vez que la libertad y la necesidad se han reconciliado en el que es también, más adrede que por casualidad, el final acabado del camino intersubjetivo de las consciencias. A ese estadio corresponde la afirmación del saber y la verdad del mundo que no es, por así decir, la caja ruidosa que aqueja un deber por cumplir en la interioridad de cada cual (en breve, la voz de la consciencia rousseauiana), sino la ratificación unánime de la única legitimidad posible de la moralidad en la totalidad del género humano.

Ante una situación como esta, caben dos actitudes bien distintas. Una es pensar, razonablemente, que ninguna esfera parcial de la realidad puede subsistir, en su particularidad, bajo el determinismo que impone la fuerza manifestadora del absoluto. Por tanto, que poco importa, según lo planteado, si un paso de montaña frenó o no el avance de los persas en las Termopilas, si Galileo fue o no obligado a abjurar de su heliocentrismo, o si finalmente el dieciocho de Brumario en Francia Napoleón acabó consolidando o no su poder frente a la debilidad del Directorio. La medida de todos estos hechos se calibra, desde esta perspectiva, no por su singularidad, sino por lo que puede o no expresar dicho absoluto. Y como se expresa en todo, ninguno de esos hechos queda fuera entonces de este proceso. La otra actitud, en cambio, consiste en pensar que, por mucho que el absoluto se manifieste en todo (o que todo sea su manifestación), la Historia comienza cuando la libertad es puesta en ejercicio. Es decir, que descifrar el sentido del curso histórico implica partir de una situación en la que el sujeto se autodetermina frente a todo aquello que no es él mismo.

Ya vimos que, de estas dos actitudes, Fichte tiende a acogerse a la segunda. Pero hemos de reconocer que alguien podría llamarnos todavía al orden, aduciendo que también ahí se manifiesta el Absoluto. Y sí, es cierto que la libertad no queda al margen de él. De hecho, podría llegar a decirse, muy a propósito, que por donde más y mejor se manifiesta el absoluto es por la libertad. Y nada de esto desmentiría, no obstante, lo que hemos dicho. No lo hace, puesto que del hecho de que el absoluto se manifieste en todo cuanto hay no se sigue que la libertad pueda ser puesta en duda. Su «ser parte de» dispone el desarrollo de la idea. El aspecto más evidente de esto para la razón es, ya se observó, la simultaneidad del orden lógico (o sea, el plan del mundo) y del orden histórico. A ello se debe que la Historia admita ser vista como un lugar privilegiado: permite contemplar el *todo* de forma eidética (*cf.* Bermudo, 1983: 219). Pero, aunque se considere de este modo,

la libertad sigue siendo ahí libre –valga la redundancia–. Lo es porque, en su confrontación con el mundo, el sujeto no está aún plenamente determinado. Por eso, como ya se dijo en 4.2., § 4, cap. I, el final de la Historia no está, según Fichte, garantizado de antemano.

Al proponer estas otras coordenadas, es legítimo preguntarse lo siguiente: ¿cómo es posible el final de la Historia? ¿Cómo puede ser que de la decisión libre, la cual es enteramente imprevisible, emerjan los fines que establece el absoluto? Responder a este interrogante exige analizar de una manera distinta –mucho más *filosófica*– la naturaleza de ese final. En este sentido, ha de advertirse que para Fichte –ya se dijo en § 8, cap. II– la determinación del fin final sirve, así también en Kant al hablar de las bazas del juicio teleológico (*cf.* § 1, cap. I), a la realización de la libertad a través de ella misma. Pero lo significativo en lo que ahora nos interesa es que este fin final permanece siempre inalcanzable. Esto es así, precisamente, porque, de haberla alcanzado, ¿qué diferencia habría entre el ser humano y Dios si ambos son completos, perfectos y fines en sí y para sí mismos? Ciertamente, se trata de una imposibilidad que se revela cada vez que el ser humano cree haber llegado a la perfección, momento en el que sale a relucir el horizonte de perpetua perfectibilidad ya preconizado para la posteridad por Pico della Mirandola. Su argumento entonces era algo tal que así: dado que el ser humano no tiene un puesto determinado en la escala del ser, sino que es «obra de perfil indefinido» (della Mirandola, 2008: 207), entonces él puede ser considerado un ser libre, capaz de determinarse y, por consiguiente, de elegir cómo quiere vivir. De esta forma predicó el estado de perpetua transformación del ser libre el Mirandolano en su *Oratio elegantissima* (1486):

Las bestias, ya en el momento de nacer, traen consigo del útero materno, como dice Lucilio, todo lo que tendrán después. Los espíritus superiores, desde un principio o poco después, fueron lo que serán en su perpetua duración sin fin. Al hombre naciente el Padre le confirió simientes de toda especie y gérmenes de toda vida. Y según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. (2008: 209)

Albergando una interpretación similar de la naturaleza humana, aspecto unánimemente compartido por los ilustrados (tanto los *Lumières* como la *Aufklärung*), en esto no hay serias distinciones, y vértice, claro, del Olimpo en el que Kant, como ilustrado consumado, sitúa al ser humano, Fichte dice así en sus *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794):

El último fin final del hombre es someter a sí mismo todo lo irracional, dominarlo libremente y según su propia ley. Este fin final es completamente *inalcanzable* y tiene que permanecer *eternamente inalcanzable*, si el hombre no debe dejar de ser hombre y convertirse en Dios. En el concepto de hombre reside en que su última meta sea *inalcanzable* y que el camino que a ella conduce sea infinitamente largo. Por consiguiente, *no es el destino del hombre alcanzar esta meta*. Pero puede y debe aproximarse a ella cada vez más, y, por tanto, la aproximación infinita a esta meta constituye su vocación, su verdadero destino como hombre, o sea, en cuanto ser racional pero finito, en cuanto ser sensible pero libre. (BdG, GA, I-3, 32)¹¹³

Es cierto que el punto de vista adoptado en este pasaje pretende mostrar, dentro del marco de un avance asintótico, el carácter finito de la particularidad moral del individuo. Pero no menos se trata, creemos, de una pista que clarifica las expectativas del ser humano en la Historia; pista que, como vimos (*cf.* 8.2., § 8, cap. II), mantiene su sintonía con el cumplimiento de la participación del ser humano en el absoluto —a través de la puesta en práctica de los deberes que le asigna la ley moral—. Si esta es la situación, y aun ofreciendo el beneficio de la duda, nos interrogamos: aceptada esta condición de las metas del sujeto, en su ser mortal y no Dios, ¿por qué no determinar de igual manera la Historia, no menos sometida a la finitud de los actos humanos? No cabe duda de que el sistema de la libertad de Fichte, y con ello la espera de un final en la Historia, sólo se entiende —a nuestro juicio— a condición de que se comprenda un hecho importante, a saber: que así como el fin del ser humano, forma con la que se nombra la consecución finita del absoluto, es inalcanzable, así también lo es el final de la Historia. Lo decimos de este modo puesto que, para Fichte, este final no obtendría su cierre —así se desprende del texto recién aludido—, si por cierre entendemos el cese de la actividad de las consciencias (conclusión, por otra parte, insostenible, a la luz del principio de acción que rige la doctrina de la subjetividad en la WL), y no el punto en el que culmina la secuencia de las edades históricas (*i.e.* el cierre lógico-conceptual). Así, a pesar de que la Historia se cierra necesariamente en un fin lógico y dialéctico del *Weltplan* —en el que, por así decir, los progresos logrados hasta ese momento quedan completamente afianzados—, el final de los tiempos sigue siendo, según lo argumentado, una creación de mundo constante.

¹¹³ Las cursivas son nuestras.

Por todo lo dicho, entonces, da la impresión de que, contra el lugar común que justifica un final de la acción histórica (consolidado, en buena medida, por cierta extrapolación –injusta, en todo caso– de un patrón que estudia las filosofías mesiánicas¹¹⁴), no está la Historia condenada a un fin. No están los sujetos abocados, una vez alcanzada la Idea y para siempre, a la permanencia en lo mismo. En su lugar, Fichte aclara a nuestro modo de ver el puesto del ser humano en la Historia, lugar que sólo se comprende, por cierto, desde la latencia perfectible de su hacer, desde la espera constante y regulativa de la promesa¹¹⁵. Al hacerlo, nuestro autor silencia a su vez las falsas ilusiones de que un día se ingrese, definitivamente, en la monotonía de un fin eternamente igual a sí mismo¹¹⁶.

§ 12. Génesis creativa: de la historia a la Historia

Para lo que ahora nos importa, podemos retener de lo concluido en el anterior epígrafe que, de tener nosotros razón, el fin del ser humano no difiere del fin de la Historia, dado que llegar a la última de las edades no impone a la Historia su final, como sí sucede en la necesidad del plan del que parte el filósofo. Esto, sin embargo, no acalla todas nuestras dudas. No lo hace puesto que todavía cabría precisar y decir que tampoco la actuación del espíritu, asociada como está al despliegue y a la realización de la reflexión moral, agota la Historia. Creemos tener buenas razones para justificarlo. Por no decir que estas mismas razones han de permitirnos entender a su vez el alcance de *lo histórico* (*das Historische*), tal y como ya se anunció en § 5, cap. II.

Para mostrar lo que queremos decir, habrá de hacerse, con todo, un breve rodeo. Sólo entonces estaremos en condiciones de precisar lo que esperamos que sea ya evidente. Volvamos, pues, en este punto a los primeros principios de la WL, en donde se constata

¹¹⁴ Esta consideración se inspira, y así hacemos constar nuestra deuda, en unas páginas que, apuntando en otras direcciones y con intereses bien distintos a los nuestros, elabora Manuel Cruz (1991: 11-14). Pero ha de quedar claro que nuestra consideración no es la tesis que ahí se defiende.

¹¹⁵ Nótese que esto no anula la idea de que el *Weltplan* se realice y, por tanto, que sea constitutivo. En otras palabras, es perfectamente coherente el pensar que se realice en efecto el *Weltplan*, y al tiempo, que la acción del ser humano en el mundo no esté todavía resuelta. Esto ligaría, además, con la *irresolubilidad* de la decisión del sujeto, del hecho histórico, tal cual vimos en § 5, cap. II.

¹¹⁶ Una postura así podría llegar a representarla bien en nuestros días Francis Fukuyama, postura que aqueja un sesgo marcadamente hegeliano, aun cuando en sus conclusiones se haya excedido a Hegel. Para Fukuyama, a pesar de reconocer que «podrían seguir existiendo conflictos» entre Estados y entre los sujetos, «el fin de la historia será un tiempo muy triste», «en la era poshistórica no existirá ni arte ni filosofía, nos limitaremos a cuidar eternamente de los museos de la historia de la humanidad» (cf. 1990: 58).

que la reflexión es siempre un acto de libertad¹¹⁷. A pesar de que *formalmente* el procedimiento reflexivo se lleva a cabo en función de ciertas leyes, las decisiones libres del sujeto no caen bajo el manto de ninguna ley, *materialmente* son siempre acciones de la libertad. El sujeto cognoscente, en hacerse a otra *cosa* que no es él (el reconocidísimo *no-yo*), retorna sobre sí mismo y se analiza a sí, en base a cada nuevo óbice que se le aparece, por medio de sí mismo (*i.e.* de su libertad). Esto tiene dos consecuencias importantes. La primera es que emerge ante el sujeto un mundo natural, una alteridad diversa, que comparte con él las estructuras trascendentales que lo constituyen, pero que ciertamente no son él¹¹⁸. Y así con todos los contenidos que lo exceden y que fundan el ideal que él tiene de la realidad (*cf.* Neuhouser, 1990: 46). La segunda es que cada nueva decisión que toma el sujeto parte forzosamente desde una serie de decisiones libres anteriores. Por todo lo cual, entonces, el sujeto adquiere un posicionamiento ante las *cosas*, las vuelve *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) –por decirlo con terminología de Hegel– y se adelanta a las decisiones futuras, moviéndose en una cierta composición de lugar. En cada caso, se crea un mundo nuevo que, a la vez que sobrepasa el conjunto de decisiones ya tomadas, determina el avance histórico del sujeto. Pero de esta manera, al dar cuenta del origen de la realidad *histórica* (pues admitamos ya de una vez por todas que toda realidad del sujeto es necesariamente histórica, en la medida en que el sujeto decide sobre y desde un mundo que él mismo configura), Fichte está encarnando la Historia en un ejercicio creativo que *pone* a cada momento un sentido nuevo. Esto es así, siempre y cuando aquello *puesto* no contravenga, claro, las posibilidades fundamentales de la lógica y del discurso.

A decir verdad, no faltarían motivos para determinar este proceso mediante el cual el mundo se hace mundo y el sujeto se vuelve sujeto para otros, a tenor de que todo sujeto histórico (esto es, todo sujeto encarnado en una serie de decisiones libres que configuran su mundo a cada paso) debe aparecerse «como el concepto objetivado [ético], que se representa en una existencia» (SL-1812, NW, III, 36¹¹⁹). El conjunto de todas las decisiones que el sujeto toma, que dan forma al mundo del que se hace cargo, y que condicionan el sentido de su contenido es, téngase presente, no deducible. Por tanto, cada

¹¹⁷ No incidiremos más en este punto que, creemos, ya ha quedado lo suficientemente claro en los capítulos precedentes.

¹¹⁸ Estos serán los intervinientes de la empresa histórica compartida que el sujeto encuentra en su realización espiritual, y que Fichte, en sus *Reden*, llama pueblo (*Volk*) (*cf.* GA, I-10, 212).

¹¹⁹ Dejamos constancia de que la traducción es nuestra a partir del original alemán.

nueva composición de lugar que él configura es diferente. Desde el momento en que comienza es siempre precedido por las realizaciones objetivas, vivencias específicas e intransferibles que él acumula. Así se entiende, por ejemplo, que, al especificar su concepción de la naturaleza, Fichte ponga de manifiesto que el mundo sensible en el que se proyecta la libertad no «es puesto *en sí*, sino en virtud de la exposición imaginativa de sí mismo» (StL, GA, II-16, 27)¹²⁰. Hay aquí, por descontado, una codeterminación del obstáculo (física, material, *Stoff*) y la realización y formación del individuo que, toda vez que sucede dentro de y a causa del sujeto, constituyen su autorrealización y su autoformación (*cf.* Turró, 2019: 85). Si bien no se está queriendo decir con esto que haya de omitirse la expresa gravedad que suscita para Fichte el hecho de que, bajo ningún concepto, «nos elevamos a la razón por una ley de la naturaleza, ni por una consecuencia de una ley de la naturaleza, sino por libertad absoluta» (GWL, SW, I, 298).

Perspicua consideración es, pues, la que hacemos al indicar esa segunda naturaleza, particular y al margen de la determinación teórica de las leyes del pensar, que caracteriza las acciones prácticas del espíritu y que constituye su distintivo *específicamente* histórico. Se diría así, antes incluso de los momentos estático y dinámico que, tal cual vimos (*cf.* § 5, cap. II), corresponden a la física y a la Historia respectivamente. Que lo sea respecto a la física es evidente; no lo es tanto, sin embargo, respecto a la Historia. No lo es sólo en apariencia. En ambos casos se explica a nuestro modo de ver de la misma manera: tanto la física como la Historia son ya el resultado objetivado de las leyes lógico-trascendentales de la consciencia. Por tanto, lo que Fichte entiende por naturaleza. Pero lo que ocurre ahí es que el momento de decisión no ha sido todavía objetivado, por eso puede decirse libre, sin condicionamientos formales. Se trata, por decirlo de alguna manera, de la *génesis*. Una vez la decisión sea decidida, lo decidido pasará a ser contenido del dinamismo interno de la Historia, no así antes. A este momento creativo corresponde justamente, como se habrá intuido, el sentido de *lo histórico* (*das Historische*) al que apuntábamos unas líneas más arriba y que, sólo ahora, tras completar este rodeo por las bases de la filosofía de Fichte, alcanza a estar fundamentado.

Pues bien, si *lo histórico* no puede ser deducido de ninguna ley *a priori*, como ya dijimos en § 5, cap. II, y si todos los obstáculos sólo son pensables como determinaciones

¹²⁰ Para un tratamiento pormenorizado del papel que la imaginación juega en el planteamiento histórico de Fichte, considérese: Radrizzani (1991: 297-298).

contingentes del espíritu, ¿en virtud de qué entonces el sujeto interactúa creativamente en la realidad histórica que él mismo proyecta? Ha lugar aquí el papel fecundo de las «Ideas» de un mundo espiritual (cf. Lauth, 2003: 75). La empresa de las ideas, según la concibe Fichte, es la de brindar unas formas axiológicas originales que puedan ser complementadas con una perspectiva teleológica. Es decir, valoraciones geniales e imprevisibles acerca de la realidad espiritual y social, que escapan a toda estructura lógica y dialéctica del espíritu (cf. BdG-1811, NW, III, 154ss.)¹²¹. Ante ellas se abre un mundo infinito de posibilidades, de la riqueza inabarcable de la razón absoluta. La Idea interviene en la vida, la penetra y la conforma bajo la condición de la realización de la libertad y de una naturaleza espiritual debidamente orientada (cf. Reden, GA, I-10, 149). Al hacerlo, la libertad, que en rigor se encuentra a caballo entre su codeterminación con los obstáculos y su movimiento reflexivo (*i.e.* el de análisis de sí)¹²², se sitúa en un mundo intermedio, una medianía que comprende tanto lo dado como la anticipación de lo que se espera. O dicho de otro modo: tanto la determinación de la experiencia objetiva como la tarea de afrontar la exterioridad que le condiciona en su interacción. En su interior, estos dos movimientos, los mismos a los que aludíamos unas líneas más arriba al hablar de la libertad del sujeto, se *finden*, entremezclándose hasta el punto de conducir valorativamente (o sea, en su predisposición a un fin: la teleología) la experiencia objetiva. Tanto es así, que sintetizan «en completa unidad la totalidad de la vida sensorial y espiritual» (Reden, GA, I-10, 154). Esta «completa unidad» lo es también en el sentido de la «síntesis suprema» que tenían las ideas de la razón para Kant, aun cuando lo que tiene en mente Fichte sea todo lo más un *humus* de lo suprasensible *en* lo sensible (cf. Lauth, 2003: 77). Por lo tanto, una idea más constitutiva que regulativa. Es más, el carácter espiritual que puede elaborar esta clase de ideas parece requerir de un estado de interrelación continuada entre ambos ámbitos, hasta el extremo de que, no siendo así, surge la «alienación» entre ambas dimensiones de la libertad (cf. Lauth, 2003: 77), condición ésta que debía de ser la de Kant antes (o tal vez incluso después) de la publicación de la KU.

En verdad, ese carácter espiritual al que se refiere Fichte no es sino el del ser humano plenamente educado en lo moral –que ya vimos al final de § 9, cap. III–. De este modo, la educación que lo forma, es decir, que lo hace un sujeto capaz de producir ideas

¹²¹ Seguimos hasta aquí a Lauth (2003: 75-76).

¹²² Dicho brevemente, los dos movimientos de la libertad del sujeto que examinamos unas líneas más arriba.

creativas, sólo se da cuando los ideales de la libertad, o la libertad en sí misma, se realizan. Las razones y las posibilidades efectivas de este procedimiento se dan en la ocasión histórica, a lo largo de las edades que ya vimos en 6.2., § 6, cap. II. De ahí la denuncia de Fichte a propósito de los que, todavía no iniciados en la WL, sostienen «la opinión de que los hombres no son nada, sino el juguete de un Dios arbitrario y fantasioso, [opinión que] se da en todas partes como la única sabiduría verdadera, mientras que cualquiera que todavía crea en el ser y la verdad, en la verdadera virtud y felicidad, es ridiculizado como un niño inexperto que no sabe nada de las cosas del mundo» (AzsL, SW, V, 415)¹²³. La libertad se hace, se construye, y no depende de nada más que de la actuación de sí misma y de su verdad en su irse haciendo. Por eso, como ha mostrado Lauth, «si atribuimos a la [H]istoria una razón propia que actúa independientemente, confundimos la ley que resulta de la interdependencia de la libertad y de la necesidad fáctica –ley que siempre es de importancia secundaria– con una “ley de razón”, que presuntamente determine originariamente la [H]istoria» (1979: 78). La Historia, por tanto, pertenece al género humano, que es el que ostenta la facultad de la razón. Y precisamente en el ejercicio de la razón, las ideas más geniales, las ideas creativas, son las que permiten que el curso histórico siga su ritmo ascendente y espiritual. Así las cosas, y dado que cuanto sigue de todo esto es la libertad en y por sí misma, es comprensible que la WL no sea ella misma la totalidad del saber, sino a lo máximo una invitación a la reflexión, la puerta de ingreso a la verdad verdadera, la única (*cf.* Philonenko, 1984: 159).

Con esto se entiende, terminando, lo que quiere decir Collingwood (1952) acerca de Fichte cuando afirma la diferencia sustancial de éste respecto a Kant. Esta diferencia no es otra que la dualidad inherente al programa kantiano. A partir del momento en que Kant piensa por un lado el plan de la naturaleza y, por otro, la naturaleza libre del sujeto, considerando que ambos presupuestos funcionan por separado, la Historia no se concibe como un proceso realmente creador. En cambio, afirma Collingwood,

[l]a teoría de Fichte es lógicamente mucho más simple y está mucho menos expuesta al cargo de multiplicar entidades innecesariamente. La única cosa que presupone como requerida antes del comienzo de la historia, es el concepto mismo, con su propia estructura lógica, y la relación dinámica entre los elementos de esa estructura. La fuerza impulsora de la historia es justamente este movimiento dinámico del concepto, de manera

¹²³ La traducción es nuestra a partir de la edición francesa.

que en lugar de dos cosas, un plan y una fuerza impulsora, en Fichte sólo hay una, siendo el plan un plan dinámico (la estructura lógica del concepto) que se suministra su propia fuerza motivadora. (1952: 108)

Tomada de este modo, la filosofía de Fichte presta una nueva manera de concebir la Historia respecto a Kant. Ahora sólo puede nacer y crecer desde el infinito mundo espiritual que abren las ideas creativas del sujeto. En cada capa de la Historia, de sus distintas edades, está contenida el «saber ver» de la idea. El fin de la Historia, si ha de cumplirse, y así lo cree Fichte, habrá de empezar y continuar, antes que nada, por la original génesis creativa que tiene lugar a cada momento en esas ideas de la razón.

CONCLUSIONES

Nuestra investigación ha tratado de repensar, fuera de los tópicos consagrados, el concepto de Historia en Fichte. La tesis principal del presente trabajo sostiene que, en la filosofía de Fichte, la reflexión histórica, que sobrepasa el espacio de los sucesos y comparece en la forma de una formación espiritual del género humano, es esencialmente moral, cosa que viene motivada por una necesidad interna al propio sistema. Atender a lo anterior no implica reducir el hecho particular, privándolo de cualquier interpretación que comprometa el curso histórico. Antes bien, constituye el intento de poner en valor la singularidad del tiempo moral, correlato espiritual que sólo se resuelve sobre el fondo fáctico de la existencia. Sin esto, la posibilidad de la contingencia, de la novedad y, en definitiva, del futuro queda abolida. Afirmamos, por esta razón, que la Historia tiene para Fichte una constitución teórica y práctica a la vez, y que se determina siempre según un marco intersubjetivo y universal. Así entendida, el despliegue en y para sí de las consciencias, internamente aprehendido como un saber –manifestación inmediata del absoluto– y exteriormente como el advenimiento de las estructuras racionales que garantizan una convivencia pacífica, cristaliza en una visión moral que aúna tanto *lo sido* como *lo que es y lo por venir*. Queda refrendado tras esta investigación, por tanto, que la piedra angular de la conceptualización fichteana de la Historia reside en esa especificación moral, que era lo que se quería demostrar.

A fin de poder calibrar como corresponde esta afirmación, es preciso apuntar las siguientes conclusiones: la necesidad de un enfoque unitario del proyecto histórico; la distinción de dos ejes de inteligibilidad respecto a la Historia: *a priori* y fáctico; la centralidad del futuro en su concepción filosófico-histórica; el papel fundamental que Fichte atribuye al absoluto y, finalmente, la problemática del intervencionismo moral en la Historia. Despleguemos retrospectivamente estas conclusiones.

Desde el comienzo de este trabajo, se ha podido ver una conexión estrecha entre el sistema de la libertad de Fichte y su comprensión de la Historia. Al ahondar en esta conexión, el primer problema que se nos planteó estribaba en si acotar o no nuestra investigación al plano conceptual. Restringimos la cuestión a las determinaciones teóricas del concepto, porque nos dimos cuenta de que tratar las implicaciones efectivas que la reflexión histórica tiene para Fichte sería, cuanto menos, ampliar hasta límites improcedentes el presente estudio. Un segundo problema vino dado por la multitud de tópicos que giran en

torno al pensamiento de nuestro autor y algunos de los cuales incidían de pleno en lo que a nuestro interés se refiere. Tópicos como su desarraigo de la realidad –oriundo de una flaca interpretación de su idealismo–, que hace que el sujeto corra con desafecto y en paralelo a la realidad material, o la consideración desigual y malintencionada de sus últimos escritos que, desde luego, ponen sobre la mesa las distorsiones a las que se ha sometido el pensamiento de Fichte. Resolver estas dificultades conllevó, en primera instancia, deshacer la falsa idea de que Fichte cae en un formalismo histórico vacío de contenido. Casi todo nuestro aporte a este respecto consistió en explicitar la acción autodeterminada de la consciencia, exigencia sin la cual no alcanzaría a comprenderse su actuación en el mundo. Pero creímos aún más decisivo rescatar, para lo que aquí nos atañe, el marco intersubjetivo en el que esto se produce. Al patentizar que la consciencia no está enclaustrada en sí misma, sino que se prolonga más allá de ella, en el intervalo que media con su alteridad, se hace posible pensar que la intersubjetividad ocupe el lugar de la objetividad. Para Fichte, la vida espiritual no quiere decir nada distinto de la experiencia. Por eso el resultado de la inserción de toda consciencia en la Historia, su transitar entre la propia libertad y el mundo exterior, ha de verse constitutivamente, para nada como una relación regulativa.

Desde esta perspectiva, la prolongación de las exigencias trascendentales se encasta en una empresa histórica omnicomprensiva. Lo vimos, ante todo, al establecer una correspondencia de las edades y las visiones del mundo: Fichte está llevando adelante un proyecto unitario que comprende tanto la Historia como la religión y lo moral. Al margen de cómo se estime nuestra propuesta de análisis –a partir de la cual pueden correrse líneas de unión entre las épocas históricas y aquellas visiones del mundo–, resulta de todo punto incuestionable que Fichte concede a todo ello una cierta unidad (*cf.* AzsL, GA, I-9, 47 y Reden, GA, I-10, 99).

Pero para notar el alcance de este proyecto, hubo de sopesarse antes la especificidad del hecho histórico y su *poder ser* objeto de estudio. Fue en este punto donde advertimos, en la línea de lo anunciado inicialmente, los dos ejes de inteligibilidad respecto a la Historia: *a priori* y fáctico. Para Fichte, la Historia ha de ser percibida bajo la forma de un gran plan que comprenda el conjunto de los acontecimientos humanos. Desde la perspectiva del filósofo, lo que importa es la planificación *a priori* que aparece necesariamente por encima del discurrir indeterminado. Es precisamente ahí donde se mide el avance moral de los pueblos. De ello estimamos, pues, que cualquiera que haya sido el grado de

importancia atribuido a la libertad en ese proceso no ha sido nunca suficiente. Fichte ha el convencimiento de que la Historia es el desarrollo de la libertad. Este es el *cantus firmus* de su planteamiento. De ahí que no sea atrevido afirmar que la problemática de la conquista de la libertad del espíritu y, en consecuencia, el progreso de las consciencias particulares respecto a su libertad, pueda verse *prima facie* como la más grave objeción contra el advenimiento del absoluto a lo largo del transcurso temporal, tal y como es propugnado por Fichte. La necesidad de postular un principio de libertad para lo particular le alejaría, desde este punto de vista, del devenir necesario de aquel plan *a priori*.

Bien mirado, sin embargo, no creemos que pueda decirse que, visto desde el prisma de una voluntad particularmente existente (o sea, una mirada fáctica), su actuación esté determinada por una instancia exterior a ella misma. La existencia histórica no está comprometida por nada más que su hacer(se) Historia. Y es que cuando Fichte indica que la Historia se resuelve en la dupla razón-libertad, lo hace marcando la colimitación de la una y la otra, porque ni la razón ni la libertad pueden cubrir por sí solas el significado del concepto «Historia». Así, advertimos, lo único que llega a determinar que la Historia pueda ser de un modo distinto del que es no es más que su actuar libremente de acuerdo con un uso legítimo de la razón práctica, es decir, en conformidad con la ley moral. El resultado de esta conformidad queda patente en el tiempo moral. Y, precisamente, el rasgo principal de este tiempo moral es, como vimos, el futuro, otra de las formas de llamar a lo que no es, pero puede llegar a ser bajo la guía de lo moral. Es entonces cuando la autodeterminación de las consciencias según la ley moral, expresada en los deberes intersubjetivos, abre la posibilidad de que *lo que es* (el presente) sea distinto.

Así se entienda esto, habrá de entenderse asimismo que la centralidad del futuro es tan moral como hermenéutica: comprender consiste en integrar en la totalidad, pero la comprensión siempre anticipa algo más de lo que ahora acontece, dado que se proyecta en dirección a un final (la consecución de una comunidad ética) que todavía no conocemos. Por eso puntualizamos que es tarea del filósofo el planificar la Historia. Al dar forma y orden a lo que sucede, se anticipa el sentido verdadero de lo que existe, del total de las *historias* individuales que define la apertura existencial de la acción particular. Dicho de otro modo: la experiencia de la acción particular confirma un sentido parcial, el de la propia individualidad, pero este sentido parcial no puede entenderse si no remite a la totalidad de la vida. De tanto que se le exige, esta acción particular trasciende, entiéndasenos, el límite dispuesto por ella misma, y sólo puede esclarecerse al entrar a

formar parte de la Historia universal que, para Fichte, como tuvimos ocasión de ver, consiste en la manifestación del absoluto.

Recordemos que el valor que esta manifestación tiene para nosotros es el que nos corresponde en tanto que seres finitos, o sea, el saber inmediato del cual somos conscientes en la reflexión. Esto no significa que demos por buena toda tentativa de más que pretenda captar, en su afán desmesurado, el principio de esa manifestación. En rigor, habría de aceptarse que el absoluto mismo no admite, bajo ningún concepto, comprensión alguna. Pero lo que sí que admite comprensión, según Fichte, es el *ser histórico* y, por decirlo de alguna manera, la imagen del mundo (*Weltbild*) que de él resulta. Sólo en la medida en que el sujeto reconoce la expresión del absoluto en su saber y, en consecuencia, actúa de acuerdo con lo que la ley moral le exige, se puede validar la unidad immanente de la Historia. La posibilidad de esta unidad sólo se entiende para Fichte desde la trascendencia del absoluto. Por tanto, *lo histórico*, la concreción del quehacer humano –resultado imprevisible de la libertad–, se manifiesta en el conjunto de eventos que corresponde al estado de cosas existente. Pero la progresión dialéctica de las épocas, así como la necesidad de su ordenación, corresponde a la trama ontológica y trascendental (a la que nos referimos con la noción de *lo metafísico* y que se asume con todo su vigor en la planificación histórica). El fundamento más extremo de esta trama que da forma a la diversidad informe del hecho histórico es, en última instancia, el advenimiento de lo absoluto. Tal es la consecuencia de admitir, en su radicalidad, la lógica necesaria de un plan en la Historia.

Así y todo, es preciso indicar que, por mucho que el curso histórico aparezca como una trama ordenada por encima de lo particular, su anclaje en la realidad ha de venir indefectiblemente por medios materiales. De no ser así, el ideal de una comunidad ética se difuminaría o, en todo caso, sería un principio regulativo de lo real, pero no una fuerza correctora. Este es, de hecho, el trasfondo de las desavenencias entre Kant y Fichte. Conviene no dejarse confundir y no perder de vista que la planificación histórica sólo se cumple si se generan las estructuras efectivas capaces de consumir la libertad del espíritu. Desde luego que, visto así, no puede decirse que hayamos de conformarnos con la aplicabilidad de la ley positiva. Nada nos asegura que, con ella, la interioridad de cada cual sea, a pesar de su correcta actuación –y, por tanto, de cumplir con la ley jurídica–, una moral racionalmente consumada. Es necesario buscar razones más allá de los mecanismos jurídicos que, según lo profesado por Kant, aferran la necesidad de aquel

ideal. El planteamiento mismo del problema comporta ya para Fichte haberse situado en el plano de lo moral: sólo una Historia que progresa moralmente es digna de su nombre. El carácter definitorio de esta apuesta por lo moral se sostiene, como vimos, sobre dos grandes pilares: las interferencias entre lo jurídico y lo moral y un proyecto educativo para la humanidad, que esté temporalmente bajo la tutela del Estado. Esto conlleva fomentar progresivamente el abandono de la coacción y, al fin, emplazar al género humano en el hito de la autodeterminación. Ciertamente, no es el caso que Fichte –así lo admitimos– acabe por resolver la cuestión. Desplazar el problema jurídico a la esfera de lo moral-educativo, en los términos en que se vio, es una maniobra que afecta por entero a la eficacia de la libertad y a la posibilidad de que lo moral –dimensión privada por antonomasia– sea propiamente tal.

Frente a la exclusión de estas *soluciones*, la especificidad moral de la Historia en Fichte queda quizá aún más enfatizada, tanto más cuanto que su compromiso con la inmediatez lo lleva, muy a propósito, hasta el terreno en el que el *deber ser* y el *haber* se confunden de manera irreparable. La forma en que está tejida la Historia nos sitúa –así lo reconoce él mismo al constatar el valor pragmático de este saber– en un ciclo de contradicciones, disputas, disensos y yerros. Es justo afirmar, por tanto, que un planteamiento como el suyo, *a fortiori* con su déficit, no acarrea sino la dificultad de la cuestión, del problema laberíntico del mundo y las relaciones humanas.

La conclusión de este trabajo es, por muy paradójico que parezca, un inicio de investigación. Esperamos que las líneas que ahora llegan a su final hayan generado más preguntas que las que tratan de resolver. Más que nada porque se trata de un final temporal. Ni por asomo pensamos que nuestras conclusiones sean definitivas, mucho menos las únicas. Somos conscientes de que al abordar el discurso histórico desde una perspectiva histórico-conceptual, nuestro análisis ha dejado a un lado las implicaciones reales que el concepto fichteano de Historia tiene. En la medida de lo posible, hemos dado cabida, ahí donde hemos creído oportuno, a breves digresiones que delataban nuestro resquemor a este respecto. Sin ir más lejos, creemos que sería muy pertinente el ahondar en el encaje real que podría llegar a tener la educación en la Historia, allende las dificultades señaladas, y ver hasta qué punto sirve al mantenimiento del orden moral y, por extensión, del Estado de derecho. Un trabajo como este, de rabiosa actualidad, habría de proporcionarnos una perspectiva más amplia del sentido que, para nosotros, retiene

hoy un programa histórico como el de Fichte. A tal efecto, la aplicación real de las estructuras trascendentales de la WL, materia que Fichte aborda en sus *Reden and die Deutsche Nation*, constituye un magnífico punto de partida para su análisis. Por otra parte, líneas de investigación futuras habrían de reflexionar aún más —así nos mueve a nosotros— sobre la importancia del lenguaje para la Historia, aspecto éste que no hemos tratado aquí, pero que se vincula de forma decisiva con la función de las ideas creativas de la razón y la doctrina de la intersubjetividad. Por no decir que apreciaríamos igualmente el ocuparnos con más detalle del problema de la coexistencia de la libertad individual y la libertad comunitaria, disyuntiva para la cual un enfoque analítico podría sernos de ayuda. El tratamiento de todas estas cuestiones daría para nuevos trabajos.

En todo caso, confiamos en que nuestro estudio haya servido para poner en valor la dimensión práctica del pensamiento histórico de Fichte y, al mismo tiempo, contribuir, con nuestras humildes consideraciones, a la labor de dismantelar el cliché «de Kant a Hegel» que —no sólo en la cuestión de la Historia— tantos prejuicios ha acarreado. Siendo honestos, ni siquiera una labor más convencida y convincente que este trabajo haría falta para vivir, en propias carnes, una especulación intelectual como la suya. Creemos que Fichte puede ser un magnífico interlocutor para entender nuestro tiempo. La filosofía ha de poder cambiarnos la vida, y nadie como Fichte, al menos no desde que Platón nos dejara huérfanos, ha enseñado cuán profunda puede llegar a ser esta visión.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones consultadas:

FICHTE, J. G. 1845-46. *Samtliche Werke*, 8 volúmenes, editados por su hijo I. H. Fichte, Berlín [Impresión fotomecánica en Berlín, 1971] (= SW 1-8).

FICHTE, J. G. 1964 y ss. *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, editado por R. Lauth y H. Jacob. Stuttgart: Bad Cannstatt (= GA-I obras, GA-II obras póstumas, GA-III correspondencia; GA-IV apuntes de clase).

2. Obras traducidas de Fichte:

BOFFI, Guido y Franco Buzzi (trad. y estudio preliminar). 2004. *Introduzione alla vita beata*. Milán: Edizioni San Paolo.

BOUILLIER, M. (trad.). 2000. *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse ou La doctrine de la religion*. Arlés: Sulliver.

CIRIA, Alberto (trad. y estudio preliminar). 1998. *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*. Madrid: Tecnos.

———. 1999. *Doctrina de la Ciencia 1811*. Tres Cantos: Akal.

CRUZ, Juan (trad. e intro.). 1975. *Exposición de la Doctrina de la Ciencia 1804*. Madrid: Aguilar.

———. 2005. *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Barcelona: RBA.

GAOS, José (trad.). 2019. *Caracteres de la edad contemporánea*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.

NAVARRO, Bernabé (trad.). 2009. *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. México: UNAM.

- ONCINA, Faustino (trad. y estudio preliminar). 1994. «Reseña del proyecto de “Paz Perpetua” de Kant.» *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, nº 9, 373-381. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/13391>
- . 1997. *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*. Madrid: Itsmo.
- ONCINA, Faustino y Manuel Ramos (trad. e intro.). 2002. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Madrid: Istmo.
- QUINTANA CABANAS, José María (trad. y estudio preliminar). 1987. *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- RED IBÉRICA DE ESTUDIOS FICHTEANOS (trad.). 2009. «Sobre el fundamento de nuestra fe en un Gobierno divino del mundo». En *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, ed. Jacinto Rivera de Rosales y Óscar Cubo, 137-147. Madrid: Dykinson.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto (trad. y presentación). 2005. *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Tres Cantos: Akal.
- TURRÓ, Salvi (trad. y estudio preliminar). 2017. *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*. Salamanca: Sígueme.
- VALERA, María Jesús y Luís Ángel Acosta (trad.). 1988. *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.
- VILLACAÑAS, José Luis y Manuel Ramos (trad. e intro.). 1987. *Doctrina de la Ciencia ‘nova método’*. Valencia: Natán.
- VILLACAÑAS, José Luis, Manuel Ramos y Faustino Oncina (trad.). 1994. *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.

3. Obras de otros autores:

BACON, Francis. 1889. *Novum organum*. Trad. y ed. Thomas Fowler. Oxford: Clarendon Press.

DANTE, Alighieri. 2013. *Divina Comedia*. Trad. Abilio Echeverría. Madrid: Alianza.

DE STAËL, Madame. 1835. *De l'Allemagne*. Paris. Garnier Frères.

DELLA MIRANDOLA, Pico. 2008. *Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la filosofía*. Trad. y ed. Silvia Magnavacca. Buenos Aires: Ediciones Winograd.

ENGELS, Friedrich. 2014. *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Trad. por cuerpo de traductores de la Fundación Federico Engels. Madrid: Fundación Federico Engels.

GONZÁLEZ, Ángel, 1956. *Áspero Mundo*. Madrid: Rialp.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1968. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.

———. 1978. «Primer programa de un sistema del idealismo alemán». En *Escritos de juventud*, ed. José M. Ripalda. México D.F: Fondo Cultura Económica.

———. 2010. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada.

HERDER, Johann Gottfried. 1982. «Otra filosofía de la historia». En *Obras selectas*. Trad. y ed. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.

HUME, David. 1992. *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. y ed. Félix Duque. Madrid: Taurus.

KANT, Immanuel. 1987. *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*. Trad. y ed. Pedro Chacón e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza.

———. 1990. *Antropología práctica*. Trad. y ed. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.

- . 1990. *Kant (Antología)*. Ed. y trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Península.
- . 1994. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán. Madrid: Tecnos.
- . 1997. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- . 1998. *Sobre la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellan. Madrid: Tecnos.
- . 2008. *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- . 2013. *¿Qué es la Ilustración?*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.
- . 2013. «Teoría y práctica. En torno al tópico: “Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica”». En *¿Qué es la Ilustración?*, ed. y trad. Roberto Rodríguez Aramayo, 193-260. Madrid: Alianza.
- . 2013. *Crítica del juicio*. Trad. y ed. Manuel García Morente. Barcelona: Espasa-Austral.
- . 2015. «Comienzo presunto de la historia humana». En *Filosofía de la historia*, ed. y trad. Eugenio Ímaz, 41-52. México: Fondo de Cultura Económica.
- LESSING, Gotthold Ephraim. 1982. «Educación del género humano». En *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. y trad. Agustín Andreu, 573-603. Madrid: Editora Nacional.
- MARX, Karl. 1987. *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. Trad. y ed. Martí Soler. México: Siglo XXI editores.
- PARMÉNIDES. 2018. *Parménides. Edición crítica, versión y paráfrasis de los fragmentos del poema*. Trad. Agustín García Calvo. Zamora: Lucina.
- PLATÓN, 2000a. *Diálogos III (Fedón-Banquete-Fedro)*. Trad. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó. Madrid: Gredos.

- . 2000b. *Diálogos IV (República)*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- . 1992. *Diálogos VI (Filebo, Timeo, Critias)*. M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- REINHOLD, Karl Leonhard. 1978. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hamburgo: Meiner (reproducción por fotoimpresión.)
- SCHELLING, Friedrich W. J. 1987. «Sistema del idealismo trascendental». En *Schelling (antología)*, ed. José Luis Villacañas. Barcelona: Península.
- SCHILLER, Friedrich. 1990. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. y ed. Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona: Anthropos.
- . 1992. *Lo Sublime: de lo sublime y sobre lo sublime*. Trad. José Luis del Barco Collazos. Málaga: Ágora.

4. Fuentes secundarias:

Artículos de editoriales, estudios preliminares y capítulos de obras:

- BACH, Emmon. 1969. «Lingüística Estructural y Filosofía de las Ciencias». En *Problemas del Lenguaje*, ed. Émile Benveniste. Editorial Sudamericana.
- COLETAS, Ramón. 2009. «Comentario del texto sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo». En *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, ed. Jacinto Rivera de Rosales y Óscar Cubo. Dykinson.
- DE ALMEIDA, Mário Jorge. 2009. «Introducción histórica». En *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, ed. Jacinto Rivera de Rosales y Óscar Cubo. Dykinson.
- FEIJÓO, Jaime. 1999. Estudio introductorio a *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, de F. Schiller, VII-CX. Barcelona: Anthropos.
- ÍMAZ, Eugenio. 2015. Prólogo a *Filosofía de la historia*, de I. Kant, 7-15. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- KNELLER, Jane. 2003. Introduction a *Fichte Studies*, de Novalis, ix-xxxiv. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOKOSZKA, Valérie. 2003. «La théorie de la manifestation chez Fichte». En *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, ed. Jean-Christophe Goddard y Marc Maesschalck. J. Vrin.
- KUUKKANEN, 2021. «A conceptual map for twenty-first-century philosophy of history». En *Philosophy of history. Twenty-First-Century Perspectives*, ed. Jouni-Matti Kuukanen. Londres-Nueva York-Oxford: Bloomsbury.
- MALTER, Rudolf. 1991. «Schiller como filósofo de la historia». En *Escritos de filosofía de la historia*, ed. y trad. José Luis Villacañas y Faustino Oncina. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- MENÉNDEZ UREÑA, Enrique. 1989. «Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant». En *Kant después de Kant*, ed. Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos.
- ONCINA, Faustino. 1997. Introducción a *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, de J. G. Fichte, 7-39. Madrid: Istmo.
- RADRIZZANI, Ives. 1995: 340-341, «Filosofia trascendentale e prassi politica in Fichte». En *Filosofía trascendentales e destinazione etica. Indagini su Fichte*, ed. Aldo Masullo y Marco Ivaldo. Guerini e associati.
- . 2016. «The *Wissenschaftslehre* and Historical Engagement». En *The Cambridge Companion to Fichte*, ed. David James y Günter Zöllner. Cambridge University Press.
- RAMOS, Manuel y Faustino Oncina. 1998. Introducción a *Filosofía y estética*, de J.G. Fichte, 13-101. Valencia: Universitat de València.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto. 2008. «Nationalisme et cosmopolitisme». En *Fichte et la politique*, ed. J-Christophe Goddard y J. Rivera de Rosales. Polimetrica.

- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. 1989. «El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana». En *Kant después de Kant*, ed. J. Muguerza y R. R. Aramayo. Tecnos.
- ROLDÁN, Concha. 1996. «Los “prolegómenos” del proyecto kantiano sobre la paz perpetua». En *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, ed. R. R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán. Tecnos.
- SACRISTÁN, Manuel. 1985. «Concepto kantiano de la historia». En *Hacia una nueva historia*, ed. A. M. Prieto Anciniega, 85-108. Madrid: Akal.
- STRAUSS, Leo. 1959. «On a Forgotten Kind of Writing?». En *What is political philosophy? And other studies*, ed. Leo Strauss. University of Chicago Press.
- TORREVEJANO, Mercedes. 1989, «Libertad e historia». En *Kant después de Kant*, ed. Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos.
- TURRÓ, Salvi. 2002. Introducció a *Història i Política*, de I. Kant, 7-33. Barcelona: Edicions 62.
- . 2009. «Del sentimiento religioso al absoluto en Fichte». En *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, ed. Jacinto Rivera de Rosales y Óscar Cobo. Dykinson.
- . 2017. Estudio preliminar a *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*, de J.G. Fichte, 9-56. Salamanca: Sígueme.
- VALERA, Gabriella. 1992. «“Storia filosofica” e “filosofia della storia” nell’elaborazione teorica dell’*Aufklärung*». En *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, ed. M. Geuna y M. L. Pesante. Franco Angeli.
- VILLACAÑAS, José Luis. 1990. Introducción a *F. W. J. Schelling Experiencia e historia*, de F. W. J. Schelling, XI-XXXVI. Madrid: Tecnos.
- . 2013. *Fichte y la transfiguración carismática de la razón ilustrada*. En *La filosofía del siglo XIX*, ed. J. L. Villacañas. Trotta.

ZÖLLER, Günter. 2004. «Kant, Fichte und die Aufklärung». En *Fichte und die Aufklärung*, ed. Carla de Pascale. G. Olms.

Artículos de revistas en línea:

ALLISON, Henry Edward. 2012. «Reason, Revelation, and History in Lessing and Kant». En *Essays on Kant*, ed. Allison, H. E., 254-273. Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199647033.001.0001

HENRICH, Dieter. 2008. «Theories of Imagination and Longing and Their Impact on Schlegel, Novalis, and Hölderlin». En *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, ed. por David S. Pacini, 216-230. Harvard University Press. DOI: 10.4159/9780674038585-019

LAUTH, Reinhard. 1979. «El concepto de Historia en los “Discursos a la nación alemana”».» *Anuario Filosófico* 12, nº 1: 65-93. DOI: 10.15581/009.12.30364.

TURRÓ, Salvi. 2020. «El cristianismo como educación del género humano en Fichte.» *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 25, nº 2: 173–91. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v25i2p173-191

Artículos de revistas:

BALIBAR, Étienne. 1990. «Fichte et la frontière intérieure. A propos des *Discours à la nation allemande*.» *Cahiers de Fontenay*, nº 58-59: 57-82.

DE PASCALE, Carla. 1994. «La teoria e la pratica del diritto.» *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, nº 9: 275-288.

DRUET, Pierre-Philippe. 1974. «La “politisation” de la métaphysique idéaliste: le cas de Fichte.» *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 72, nº 16: 678-712.

JAMES, David. 2014. «Fichte's republicanism: education, philosophy and the bonds of reason.» *History of Political Thought*, vol. 35, nº 3 (otoño): 485-518.

FERNÁNDEZ, Manuel. 1980. «Periodización de la historia en Fichte y Marx.» *El Basilisco*, nº 10 (mayo-octubre): 22-40.

- FUKUYAMA, Francis. 2015. «¿El fin de la historia?» *Claves de Razón Práctica*, nº 243 (abril): 28-59.
- HAMMACHER, Klaus. 1962. «Comment Fichte accède a l'histoire.» *Archives de Philosophie*, vol. 25, nº 3/4 (julio-diciembre): 388-440.
- . 1990. «Fichte und die Freimaurerei.» *Fichte-Studien*, vol. 2, nº 1: p. 138-159.
- IVALDO, Marco. 1996. «L'approche pratique et éthique de l'histoire dans la philosophie transcendante de Fichte.» *Revue de Métaphysique et de Morale*, 101, nº 1 (enero-marzo): 49-70.
- LAUTH, Reinhard. 1962. «Le probleme de l'intersubjetivité chez Fichte.» *Archives de Philosophie*, 25 : 325-344.
- . 1963. «La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo.» *Diánoia*, vol. 9, nº 9: 203-223.
- . 1965. «L'idée totale de la philosophie d'après fichte.» *Archives de philosophie* 28, nº 4 (octubre-diciembre): 567-604.
- . 1996. «Philosophie et prophétie.» *Revue de Métaphysique et de Morale*, 101, nº 1 (enero-marzo): 85-116.
- TRUYOL, Antonio. 1979. «La guerra y la paz en Rousseau y Kant.» *Revista de estudios políticos*, nº 8: 47-62.
- TURNBULL, G. H. 1923. «Fichte on education.» *The Monist* 33, nº 2: 184-201.
- TURRÓ, Salvi. 1999. «De la filosofia crítica a la filosofia com a ciència estricta.» *Convivium*, nº 12: 61-75.
- . 2012. «¿Cómo ha de iniciarse la doctrina de la ciencia? Introducciones a la WLNm.» *Endoxa: Series Filosóficas*, nº 30: 31-48.
- RADRIZZANI, Ives. 1991. «Quelques Réflexions sur le statut de l'histoire dans le système fichtéen.» *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 123, nº 3: 293-304.

WIDMANN, Joachim. 1962. «La structure interne de la W.-L. de 1804.» *Archives de Philosophie*, XXV (julio-diciembre): 371-387.

ZÖLLER, Günter. 2016. «Sistema y Vida: El legado filosófico de Fichte.» *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, nº 12: 1-15.

Monografías:

ABRAMS, Meyer Howard. 1992. *El romanticismo: Tradición y revolución*. Trad. Tomás Segovia. Madrid: Visor.

ADORNO, Theodor y Max Horkheimer. 1998. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. J.J. Sánchez. Barcelona: Círculo de lectores.

ARENDT, Hannah. 1997. *¿Qué es política?* Trad. Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós.

ARON, Raymond. 1986. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard.

AZZARO, Salvatore. 1993. *Politica e storia in Fichte*. Milán: Jaca Book.

BERLIN, Isaiah. 1969. *Four essays on liberty*. Oxford: OUP.

BERMUDO, José Manuel. 1983. *La filosofía moderna y su proyección contemporánea*. Barcelona: Barcanova.

BLOCH, Marc. 2001. *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Trad. María Jiménez y Danielle Zaslavsky. México: Fondo de cultura económica.

BRACHTENDORFF, Johannes. 1995. *Fichtes Lehre vom Sein. Eine Kritische Darstellung der Wissenschaftslehre von 1794, 1798-99 und 1812*. Paderborn, Múnich, Viena y Lund: Ferdinand Schöningh.

BRAUDEL, Fernand. 1968. *La historia y las ciencias sociales*. Trad. Josefina Gómez Mendoza. Madrid: Alianza.

CANTECOR, Georges. 1967. *Kant y Leibniz. Los grandes filósofos*. Trad. Carlos González Castresana. Barcelona: Editorial Mateu.

- CASSIRER, Ernst. 1972. *Filosofía de la Ilustración*. Trad. Eugenio Ímaz. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- COLLINGWOOD, Robin George. 1952. *Idea de la historia*. Trad. y ed. Edmundo O'gorman y Jorge Hernández Campos. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- CRUZ, Juan. 2003. *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*. Navarra: EUNSA.
- CRUZ, Manuel. 1991. *Filosofía de la historia*. Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, Jacques. 1996. *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*. Trad. Julián Mateo Ballorca. Valladolid: cuatro. ediciones.
- DUQUE, Félix. 1995. *El sitio de la historia*. Madrid: Akal.
- . 1998. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Tres Cantos: Akal.
- FERRATER MORA, Josep. 1982. *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*. Madrid: Alianza.
- FERRY, Luc. 1984. *Philosophie politique, vol. II: «Le système des philosophies de l'histoire»*. Paris: PUF.
- FLINT, Robert. 1878. *La philosophie de l'histoire en Allemagne*, Paris: Germer Bailliere.
- FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. 1983. *Génesis de la razón histórica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- FOUCAULT, Michel. 1984. «Qu'est-ce que les Lumières?». En *Dits et Ecrits* (tomo IV), ed. por Daniel Defert y François Ewald, 562-578. Paris: Gallimard.
- GARCÍA, Javier García. 2000. *A la libertad por la belleza: La propuesta filosófica de Schiller*. Madrid: UNED.
- GODDARD, Jean-Christophe. 1999. *La philosophie fichtéene de la vie. Le transcendantal et le pathologique*. Paris: J. Vrin.

- GREEN, John Alfred. 1914. *The educational ideas of Pestalozzi*. Nueva York: Greenwood.
- GUEROULT, Martial. 1930. *L'Évolution et la Structure de la doctrine de la science chez Fichte* (volumen I). Paris: Comission des publications de la Faculté des lettres de université de Strasbourg.
- HARTMANN, Nicolai. 1960. *La filosofía del Idealismo alemán. Tomo I: Fichte, Schelling y los románticos*. Trad. Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- HEIMSOETH, Heinz. 1931. *Fichte*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Revista de Occidente.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier. 1995. *La conciencia romántica*. Madrid: Tecnos.
- IVALDO, Marco, 1992. *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*. Milán: Mursia.
- JASPERS, Karl. 2017. *Origen y meta de la historia*. Trad. Fernando Vela. Barcelona: Acantilado.
- LAUTH, Reinhard, 1989. *Transzendente Entwicklung-slinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Hamburg: Felix Meiner.
- LÉON, Xavier. 1922. *Fichte et son temps* (vol. I). Paris: Armand Colin.
- LEQUAN, Mai. 2002. *Projet de paix perpétuelle*. Paris: Ellipses.
- LLEDÓ, Emilio. 1998. *El silencio de la escritura*. Madrid: Austral.
- LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, Virginia. 1995. *Fichte: acción y libertad*. Madrid: Ediciones pedagógicas.
- LÖWITZ, Karl. 2007. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad. Norberto espinosa. Buenos Aires: Katz.
- LUMIA, Giuseppe. 1982. *Principios de teoría e ideología del derecho*. Madrid: Debate.

- LYOTARD, Jean-François. 1984. *La condición posmoderna*. Trad. Mariano Antolín Rato. Madrid: Catedra.
- MAESSCHALCK, Marc. 1996. *Droit et création sociale chez Fichte. Une théorie moderne de l'action politique*. Lovaina y Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Editions Peeters.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. 1992. *De Kant a Hölderlin*. Madrid: Visor.
- MARX, Karianne J.-. 2011. *The Usefulness of the Kantian Philosophy. How Karl Leonhard Reinhold's Commitment to Enlightenment Influenced His Reception of Kant*. Berlin: De Gruyter.
- MASULLO, Aldo. 1965. *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre*. Nápoles: Libreria scientifica editrice.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MUGLIONI, Jean-Michel. 1993. *La Philosophie de l'histoire de Kant. Qu'est-ce que l'homme?*. Paris : PUF.
- MUÑOZ, Jacobo. 2013. *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la consciencia histórica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- NAVARRO, Bernabé. 1975. *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- NEUHOUSER, Frederick. 1990. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: CUP.
- ORTEGA Y GASSET, José. 1966. «Filosofía pura. Añejo a mi folleto "Kant"». En *Obras completas [tomo IV]*, ed. por editores de Revista Occidente. Madrid: Revista de Occidente.
- . 1966. «Reflexiones de centenario 1724-1924». En *Obras completas [tomo IV]*, ed. por editores de Revista Occidente. Madrid: Revista de Occidente.
- PAREYSON, Luigi. 1976. *Fichte. Il sistema della libertà*. Milán: Mursia.

- PETRUZZELLIS, Nicola. 1957. *L'Idealismo e la storia*. Brescia: Morcelliana.
- PHILONENKO, Alexis. 1966. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: J. Vrin.
- . 1984. *L'oeuvre de Fichte*. Paris: J. Vrin.
- PICARDI, Roberta. 2009. *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*. Boloña: Il Mulino.
- RAMETTA, Gaetano. 1995. *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*. Genova: Pantograf.
- RENAUT, Alain. 1987. *Le Système du Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. Paris: PUF.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. 2001. *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: Edaf.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto. 2017. *Fichte: la libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*. Barcelona: RBA.
- ROLDÁN, Concha. 1997. *Entre Casandra Y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Madrid: Akal.
- SLOTERDIJK, Peter. 2010. *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. Trad. Jorge Seca. Madrid: Siruela.
- STRAUSS, Leo. 1988. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago-Londres: University of Chicago Press.
- SZLEZÁK, Thomas. 1997. *Leer a Platón*. Trad. José Luís García Rúa. Madrid: Alianza.
- TOULMIN, Stephen y June Goodfield. 1990. *El Descubrimiento del tiempo*. Trad. Néstor Míguez. Barcelona: Paidós.
- TURNBULL, George Henry. 1926. *The educational theory of J. G. Fichte*. Londres: The university press of Liverpool.

- TURRÓ, Salvi. 1996. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona: Anthropos.
- . 1997. *Lliçons sobre història i dret a Kant*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.
- . 2019. *Fichte: de la consciencia al absoluto*. Bogotá: Ediciones Unisalle.
- VALENCIA, Guadalupe. 2007. *Entre cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*. Rubí: Anthropos.
- VILLACANA, José Luis. 1993. *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*. Madrid: Visor.
- . 2001. *La filosofía del Idealismo alemán (vol. I: Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling)*. Madrid: Síntesis.
- WALSH, William Henry. 1978. *Introducción a la filosofía de la historia*. Trad. Florentino M Torner. México, D.F.: Siglo veintiuno.
- YOVEL, Yirmiahu. 1980. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: PUP.
- ZÖLLER, Günter. 2018. *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*. Trad. Federico Ferraguto. Nápoles: Edizioni Accademia Vivarium novum.