

≡idantica

Günter Zöllner
Leer a Fichte



Herder

La colección EidÉtica, ideada por Roberto R. Aramayo, quien la dirige junto a Concha Roldán y Faustino Oncina, recoge estudios monográficos, volúmenes colectivos y textos de referencia sobre la relación entre las ideas y los valores éticos. Sus tres ejes temáticos son la historia de las ideas morales y políticas, el prisma ético de una filosofía crítica de la historia y las aportaciones de la historia conceptual, ámbitos estudiados por el Grupo de Investigación *Theoria cum praxi* del Instituto de Filosofía del CSIC.

eidética

Dirigida por Roberto Rodríguez Aramayo,
Concha Roldán y Faustino Oncina

Günter Zöller
Leer a Fichte

Traducción de Gabriel Rivero

Herder

Este libro se enmarca en el Proyecto de Investigación «Las bases filosófico-normativas de la crítica en un marco global y plural» (FFI2010-15065) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Título original: Fichte lesen

Traducción: Gabriel Rivero

Diseño de la cubierta: Ferran Fernández

© 2013, Frommann-Holzboog Verlag e. K., Stuttgart-Bad Cannstatt

© 2015, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-3438-9

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Liberdúplex

Depósito legal: B-24.405-2015

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

<i>Prefacio</i>	11
<i>Modo de citación de los textos de Fichte, Kant y Schelling</i>	15
<i>Pautas para las citas de los textos de Fichte</i>	17
<i>Breve nota del traductor</i>	21
1. LEER A FICHTE	23
2. VIDA Y OBRA. COMPENDIO	27
2.1. Años de aprendizaje y peregrinaje (1774-1794)	27
2.2. Profesor en Jena (1794-1799)	28
2.3. La así llamada disputa en torno al ateísmo (1798-1799)	29
2.4. Docente sin cargo académico (1799-1809)	30
2.5. Profesor en Berlín (1809-1814)	33
3. FILOSOFAR CON, CONTRA Y DESPUÉS DE KANT	35
3.1. La determinación del límite de la razón pura (Immanuel Kant)	35
3.2. La oposición entre fe y saber (Friedrich Heinrich Jacobi)	37
3.3. La filosofía a partir de un único principio (Karl Leonhard Reinhold)	39
3.4. El reto escéptico del kantismo (Salomon Maimon y el Enesidemo de Schulze) ...	40
4. EL SISTEMA DE LA LIBERTAD	45
4.1. El descubrimiento del Yo	45

4.2. Del Yo infinito al yo finito	47
4.3. La unidad de saber y querer	51
4.4. Desde el Yo al yo, al tú y al nosotros	55
4.5. El primado de lo práctico	60
5. SER, SABER Y MUNDO	67
5.1. La Doctrina de la Ciencia y sus presentaciones tardías	67
5.2. Del Yo absoluto a lo Absoluto	72
5.3. Lo Absoluto y su fenómeno	77
5.4. De la Doctrina de la Ciencia a la Doctrina de la Sabiduría	82
6. LA FILOSOFÍA DEL FUTURO	93
6.1. Ciencia y arte	93
6.2. Razón e historia	99
6.3. Nación y educación	103
6.4. Derecho y religión	109
7. FICHTE AYER, HOY Y MAÑANA	117
<i>Bibliografía</i>	121
<i>Índice de nombres</i>	135

Prefacio

La presente introducción al pensamiento de Johann Gottlieb Fichte pretende rememorar en su significado sistemático la obra filosófica de un autor histórico, cuyo nacimiento tuvo lugar hace ya casi un cuarto de milenio y de cuya muerte se cumplieron, en 2014, dos siglos. En el primer plano de la exposición se encuentran las consideraciones de Fichte sobre la constitución del espíritu humano, que se distingue tanto por la referencia a sí mismo como por la referencia al mundo, y en igual medida tanto por la individualidad como por la sociabilidad. Particular atención recibe aquí la orientación principal de la filosofía de Fichte hacia la posibilitación y la realización de la libertad como condición fundamental del saber, el querer y el actuar humanos.

En su construcción, la concisa exposición sobre Fichte avanza —tras una introducción sobre el carácter particular de su pensamiento filosófico (1)— desde un compendio de la historia de su vida y de su obra (2) y de su lugar sistemático entre Kant y el idealismo alemán (3) hacia un esbozo de su sistema filosófico temprano (4); y de allí a su continua transformación y modificación en la doble figura de una doctrina estrictamente científica, esotérica (5), y de una presentación intencionadamente popular, exotérica (6). Una sinopsis breve sobre la historia, la actualidad y el futuro de la investigación internacional sobre Fichte constituye la conclusión del texto (7).

La presente exposición, pensada como introducción a la filosofía de Fichte, evita la limitación, como sucede a menudo, a pocas obras principales; aquí se toma en consideración, si bien sumariamente, su obra filosófica integral. La perspectiva ampliada a la obra completa

de Fichte abarca tanto la fundamentación de su filosofía como su ejecución, tanto su presentación estrictamente científica como su presentación popular, tanto el sistema temprano de la filosofía como su desarrollo posterior. Objeto de la presente exposición no son solo los escritos impresos, en su mayoría del periodo temprano, sino también la extensa obra póstuma de los últimos años, la cual se ha publicado en parte recientemente en el marco de la J. G. Fichte-*Gesamtausgabe* de la Academia de Ciencias de Baviera (1962-2012).

El propósito de la presente mirada de conjunto es la orientación y la motivación para una lectura personal de la obra de Fichte. Para tal fin, el texto está construido como un extenso ensayo, que intenta comunicar en forma libre, sin el bombardeo habitual de citas de fuentes primarias y secundarias, una imagen del carácter, la dimensión y la pretensión de la filosofía de Fichte. Las citas de Fichte se limitan, en su totalidad, a términos y giros particulares, la mayoría puestos entre paréntesis. Ellas sirven al objetivo –más allá de su función de prueba– de ilustrar el modo continuamente creativo del lenguaje y del pensamiento de Fichte. Correspondientemente a la idea de una caracterización breve, las posiciones y las argumentaciones de Fichte son presentadas y evaluadas rápidamente. Como en el caso de Fichte mismo, el concepto básico «Yo» es tratado gramaticalmente como nombre propio y se aplica sin la forma «s» del genitivo («del yo»).'¹

A la presente interpretación global del pensamiento de Fichte subyacen numerosas publicaciones del autor realizadas en las últimas tres décadas sobre los rasgos fundamentales, las configuraciones y las particularidades de la filosofía de Fichte. Con el objetivo de fundamentación y prueba, se remite a estas publicaciones al final de cada uno de los siete capítulos del texto. Las referencias a las investigaciones clásicas y a las más recientes se han resumido y limitado a monografías que se detallan brevemente al final de

1 El autor hace referencia a la declinación del genitivo que en alemán se construye agregando la letra s al final de la palabra declinada. (N. del T.)

cada de uno de los siete capítulos. Al igual que los trabajos anteriores, el presente estudio del autor está comprometido con el plan histórico-sistemático de un proseguimiento de la filosofía trascendental crítica y de la teoría moral-filosófica de la libertad de Kant. Por eso, Fichte es leído aquí desde Kant y concebido como una alternativa genuina y complementaria a los desarrollos poskantianos de Schelling y Hegel.

La escritura del presente libro tuvo lugar durante dos estancias de investigación, Montreal (2012-2013) y Bolonia (2013), como Visiting Professor en el departamento de filosofía de la McGill University bajo el John G. Diefenbaker Award del Canadian Council for the Arts y como Visiting Professor-Senior Fellow en el Istituto di Studi Avanzati de la Alma Mater Studiorum Università di Bologna. Un agradecimiento especial vale para mis anfitriones académicos George di Giovanni (Montreal) y Carla de Pascale (Bolonia).

Modo de citación de los escritos de Fichte, Kant y Schelling

La obra, los escritos póstumos y la correspondencia de Fichte, así como las anotaciones escogidas de sus lecciones, han sido definitivamente editadas en los 42 tomos de la *J. G. Fichte-Gesamtausgabe* de la Academia de las Ciencias de Baviera, edición de Reinhard Lauth *et. al.*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012. A lo largo del texto se remite a esta edición entre paréntesis y por medio de una combinación de tres números: el número romano indica la serie; el primer número arábigo, el tomo, y el siguiente número arábigo o bien la sucesión de números arábigos indica el número o los números de página (por ejemplo, I/2: 257).

La *J. G. Fichte-Gesamtausgabe* está dispuesta en cuatro series cronológicas:

- Serie I. Obras, diez tomos
- Serie II. Escritos póstumos, 17 tomos más un tomo adicional
- Serie III. Correspondencia, ocho tomos
- Serie IV. Anotaciones de las lecciones, seis tomos.

La antigua edición, disponible como reimpresión, de los escritos y las obras póstumas de Fichte (Fichte, 1973), surgida en la primera mitad del siglo XIX, ha sido en su mayor parte superada. Las lecciones tardías de Fichte en Berlín se encuentran en su mayoría en una moderna edición crítica (Fichte, 2000).

Las obras de Kant se citan de acuerdo con *Kants gesammelte Schriften*, editadas por la Real Academia Prusiana de las Ciencias y sus sucesores, Berlín, más tarde Berlín y Nueva York, 1900. Las referencias se hacen entre paréntesis por medio de una doble combinación de números arábigos para el tomo y el número de

página (por ejemplo, 8: 20). También entre paréntesis, la *Kritik der reinen Vernunft* se cita según la paginación original de la primera y la segunda ediciones, abreviada como A y B (por ejemplo, A 79/B 104s.). Las citas siguen la configuración del texto de Kant, 1998.

Las obras de Schelling se citan según Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Sämmlliche Werke*, editadas por Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart y Augsburg, 1856-1861. Las referencias se hacen entre paréntesis bajo la aplicación de una combinación de tres números arábigos: el primero para la sección, el segundo para el tomo y el tercero para el número de página (por ejemplo, 1/6: 34).

Pautas para las citas de los escritos de Fichte

La siguiente lista contiene la serie, el tomo y los números de página de aquellos escritos de Fichte en la *J. G. Fichte-Gesamtausgabe* que se citan en el presente libro. La lista permite ordenar para cada referencia el título, el año de publicación de la obra impresa (Serie I) o el año de origen del respectivo escrito póstumo (Serie II) o de la anotación de la lección (Serie IV), como de igual manera lo permite para cada carta en cuanto a la fecha y el remitente o el destinatario (Serie III).

I/1: 203-404: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. Erster Theil. Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit*; anónimo, 1793-1794.

I/2: 31-67: *Rezension «Aenesidemus»*; 1794.¹

I/2: 107-172: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*; 1794.²

I/2: 251-451: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*; 1794-1795.³

I/3: 23-68: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*; 1794.⁴

1 *Reseña de «Aenesidemus»*, trad. de V. López-Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982. (N. del T.)

2 *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, trad. de Bernabé Navarro, México, UNAM, 1963. (N. del T.)

3 *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, introducción, trad. y notas de Juan Cruz Cruz, Pamplona, Universidad de Navarra (PDF on line), 2005. (N. del T.)

4 *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, ed. y trad. de F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Istmo, 2002. (N. del T.)

I/3: 313-460 y I/3: 5-165: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*; 1796-1797.⁵

I/4: 183-281: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, consistente en «Vorerinnerung» (I/4: 183-185), «[Erste] Einleitung» (I/4: 186-208), «Zweyte Einleitung in die Wissenschaftslehre» (I/4: 208-270) y «Ersthes Kapitel» (I/4: 271-281); 1797-1798.⁶

I/5: 21-317: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*; 1798.⁷

I/5: 347-357: *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung*; 1798.⁸

I/6: 189-309: *Die Bestimmung des Menschen*; 1800.⁹

I/6: 333-361: *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen*; 1800.¹⁰

I/7: 37-141: *Der geschloßne Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik*; 1800.¹¹

I/7: 183-268: *Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen*; 1801.¹²

5 *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. de J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994. (N. del T.)

6 *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, trad. de José María Quintana, Madrid, Tecnos, 1987. (N. del T.)

7 *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. de J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005. (N. del T.)

8 «Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo», ed. F. Giménez Pérez y L. Martínez de Velasco, en *Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias Humanas* 6 (julio-septiembre de 1988). (N. del T.)

9 *El destino del hombre*, trad. de J. R. Gallo Reyzábal, Salamanca, Sígueme, 2011. (N. del T.)

10 «Sobre el espíritu y la letra en filosofía», trad. de A. Freire, en *Er. Revista de Filosofía* 7/8 (1988-1989). (N. del T.)

11 *El Estado comercial cerrado*, trad. de J. F. Barrio, Madrid, Tecnos, 1991. (N. del T.)

12 «Exposición clara como el sol dirigida al gran público sobre el carácter propio de la nueva filosofía», en *Los filósofos modernos*, selección de textos por Clemente Fernández, tomo II: *Fichte-Ayer*, Madrid, BAC, 1970. (N. del T.)

I/8: 57-139: *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*; 1806.¹³

I/8: 189-396: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*; 1806.¹⁴

I/9: 45-212: *Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre*; 1806.¹⁵

I/10: 97-298: *Reden an die deutsche Nation*; 1808.¹⁶

I/10: 381-400: *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*; 1812.

II/5: 413-415: *Bei der Lektüre von Schellings tr. Idealismus*; 1800.

II/5: 487-508: *Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme*; 1801.

II/6: 135-324: *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801-1802*; 1801-1802.

II/8: 2-421: *Die Wissenschaftslehre. II. Vortrag im Jahre 1804* (números de página pares, postume Druckversion; números de página impares, Nachschrift, «Copia»); 1804.¹⁷

II/9: 35-171: *Institutiones omnis philosophiae*, consistentes en »Propädeutik«, «Logik» y «Metaphysik»; 1805. II/9: 393-445: *Der Patriotismus, und sein Gegentheil*; 1806-1807.

II/10: 21-65: *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre*; 1806-1807.¹⁸

II/10: 83-85: *In Beziehung auf den Namenlosen*; 1806-1807.

II/10: 111-278: *Wissenschaftslehre Königsberg*; 1807.

13 *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*, trad. de Alberto Ciria, Madrid, Tecnos, 1998. (N. del T.)

14 *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. de J. Gaos, Madrid, Espasa-Calpe, 1976. (N. del T.)

15 *Exhortación a la vida bienaventurada o la doctrina de la religión*, trad. de A. Ciria y M. Innerarity, Madrid, Tecnos, 1995. (N. del T.)

16 *Discursos a la nación alemana*, trad. de M. J. Varela y L. Acosta, Madrid, Editora Nacional, 1977; reed., Barcelona, Orbis, 1985; Madrid, Tecnos, 1988. (N. del T.)

17 *Exposición de la Doctrina de la Ciencia 1804*, trad. de Juan Cruz Cruz, Pamplona, Universidad de Navarra (PDF on line), 2005. (N. del T.)

18 «Informe sobre la doctrina de ciencia», trad. de Alberto Ciria, en *Er. Revista de Filosofía* 16 (1984). (N. del T.)

- II/10: 377-426: *Die Republik der Deutschen*; 1807.
- II/11: 83-170: *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt*; 1807.
- II/11: 181-229: *Seit d. 1. April 1808*; 1808.
- II/11: 293-392: *Wissenschaftslehre 1810*; 1810.
- II/12: 143-299: *Wissenschaftslehre 1811*; 1811.¹⁹
- II/13: 43-179: *Wissenschaftslehre 1812*; 1812.
- II/13: 197-293: *Rechtslehre 1812*; 1812.
- II/13: 307-392: *Sittenlehre 1812*; 1812.
- II/14: 193-400: *Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst, als Grundriß der Logik und Einleitung in die Philosophie*; 1812.
- II/16: 13-177: *Die Staatslehre, oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche*; 1813.
- II/17: 7-205: *Diarium III*; 1813-1814.
- III/2: 297-299: 1. Briefentwurf de Fichte a Jens Immanuel Baggesen de abril/mayo de 1795.
- III/2: 299-301: 2. Briefentwurf de Fichte a Jens Immanuel Baggesen de abril-mayo de 1795.
- III/3: 224-281: im Druck veröffentlichter Brief de Friedrich Heinrich Jacobi a Fichte del 3/ 21-3-1799.
- III/4: 404s.: Briefentwurf de Fichte a Schelling de aproximadamente; 27-12-1800.
- III/4: 406s.: Brief de Fichte a Schelling del 27-12-1800.
- III/5: 43-53: Brief de Fichte a Schelling del 31-5/7-8-1801.
- IV/2: 17-267: *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte (Wissenschaftslehre nova methodo-Anotaciones Halle)*; 1796-1797.
- IV/3: 321-535: *Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, ofrecida en Jena en el invierno de 1798-1799 (Wissenschaftslehre nova methodo-Anotaciones Krause)*; 1798-1799.²⁰

¹⁹ *Doctrina de la ciencia 1811*, trad. de A. Ciria, Madrid, Akal, 1999. (N. del T.)

²⁰ *Doctrina de la ciencia nova methodo*, trad. de J. L. Villacañas y M. Ramos, Valencia, Natán, 1987. (N. del T.)

Breve nota del traductor

La presente traducción intenta hacer accesible al público de habla hispana la obra introductoria de Günter Zöllner al pensamiento de Fichte. Esta introducción está marcada por dos particularidades que se condicionan mutuamente: por un lado, tiene por meta exponer, si bien de modo sucinto, la evolución completa del pensamiento de Fichte; por el otro, tal pretensión de exposición completa se traduce en una escritura compacta y en una estructura argumentativa altamente compleja. Por ello, en muchos pasajes del texto se torna difícil la adaptación del original alemán con las formas de la gramática española. En vistas de lo dicho, la presente traducción trata de ser fiel al original, pero a la vez intenta no forzar las estructuras gramaticales del español. De esa manera, se ha procurado que sean satisfechas tanto la complejidad del original alemán como el fácil acceso al texto por parte del lector de habla española.

Allí donde ha sido necesario, se ha añadido el término alemán entre paréntesis y en cursiva. Las obras de Fichte de las que se dispone de una traducción al español han sido citadas en notas al pie de página (véanse págs. 17-20).

Quisiera expresar mi agradecimiento a Francisco Antuña por sus valiosos comentarios y aportes, que han servido para mejorar la presente traducción.

GABRIEL RIVERO

I. Leer a Fichte

De todos los filósofos modernos, Fichte es el menos apropiado para una lectura solitaria. Sus textos son, en general, concebidos para la exposición pública. En su mayoría, debieron ser pensados y escuchados en el marco de la enseñanza y el aprendizaje académicos. Por ello, su diseño lingüístico e intelectual está dispuesto esencialmente para la comunicación oral. La divulgación posterior y adicional a través de la publicación impresa les es extrínseca —y esto vale también allí donde Fichte mismo previó o se propuso su publicación. A estos textos les falta absolutamente el establecimiento de términos y teoremas fijos. En lugar de eso, los textos de Fichte efectúan, cuidadosamente, un movimiento de pensamiento evolucionado y altamente complejo, por medio del cual el público debe ser instruido y motivado para una correalización intelectual autónoma de tal pensamiento.

En una deposición deliberada de la cultura escrita en la actividad filosófica, Fichte desiste de la obra (*Werk*) en favor del efecto (*Wirkung*) y en lugar del desarrollo progresivo de múltiples contenidos prioriza la repetición variada de pocos temas y tesis fundamentales; y esto siempre con nuevos ensayos en el marco de un procedimiento elegido de manera premeditada, por medio del cual se deben desafiar, deshacer y reemplazar los modos de pensar establecidos. Con su típica conexión entre foco temático y volatilidad, el filosofar de Fichte es menos extensivo que intensivo, menos expansivo que repetitivo, menos instructivo que insistente. Fichte toma intelectualmente en serio a su auditorio y a sus lectores, y los lleva hasta el extremo de la sobreexigencia. Por eso, a pesar de estar desarrollados y diseñados para la exposición

pública, los herméticos textos fichteanos se hacen comprensibles, habitualmente, después de una lectura repetida. Leer a Fichte exige el sumergimiento en un camino del pensar que reclama profundamente el propio pensamiento, pero con lo cual, justamente, se presupone e intensifica deliberadamente su libertad respecto de reglas externas. Fichte cuenta con un público que piensa junto a él, y con lectores que reflexionan. Para Fichte, de lo que se trata es de las cosas, aunque su tono insistente y el sonido enérgico de su voz filosófica puedan aparecer altamente subjetivas. De los textos de Fichte –y de su vida– se puede aprender cómo debería transcurrir la investigación filosófica en libertad intelectual, esto es, con completa entrega por la busca de saber y sabiduría, sin considerar pérdidas o ventajitas personales.

Por esto, para ser justos con el carácter biográfico–filosófico del pensamiento de Fichte, no alcanza tampoco con tomar en consideración solo algunas de sus obras o bien parte de ellas a través de una separación artificial del todo vital de su pensamiento. Fichte es un filósofo que siempre y en cada lugar se ocupa del todo, y su obra se sustrae esencialmente a la recepción selectiva. De igual manera, la restricción a una u otra fase de su pensamiento tampoco puede satisfacer al carácter continuo del movimiento del pensar fichteano. La confrontación adecuada con su filosofía debe resultar del trasfondo de la familiaridad con su obra y su influencia completas, así como en el marco del conocimiento de su *Oeuvre* total. La presente introducción a la filosofía de Fichte pretende poner a disposición tal orientación preliminar para el estudio propio y profundo de los textos fichteanos.

Bibliografía especializada del autor: Zöllner, 2009a sobre el carácter «neumático» de la filosofía de Fichte; Zöllner, 2006b sobre la relación de escritura y oralidad en la filosofía de Fichte; Zöllner, 2013h sobre la fisonomía de la personalidad filosófica de Fichte; Zöllner, 1999b, 2005a, 2006b y 2013b sobre la unidad del pensamiento de Fichte.

Otras referencias bibliográficas: Baumanns, 1990 para una presentación global crítico-analítica de la filosofía de Fichte; Rohs, 1991 y Cesa, 2008 para introducciones breves a la filosofía de Fichte; Philonenko, 1984 y Rametta, 2012 para una presentación global especializada de la filosofía de Fichte; Gueroult, 1930 sobre la estructura y la evolución de la Doctrina de la Ciencia.

2. Vida y obra. Compendio

2.1. Años de aprendizaje y peregrinaje (1774-1794)

El origen familiar de Fichte es humilde y sus inicios filosóficos son, más bien, oscuros. Nacido el 19 de mayo de 1762 en Rammenau –en Alta Lusacia, antiguo principado de Sajonia– como el primero de diez hijos de una familia de obreros, recibe solo por azar el goce de incentivos nobiliarios y formación de alto nivel. Después de años decisivos en la escuela estatal de Pforta (Schulpforta) –en la que antes de Fichte, Klopstock y después Nietzsche recibieran su educación preuniversitaria con especialización en lenguas antiguas– entra, prácticamente sin recursos, en la Universidad de Jena en 1780; luego, al año siguiente, se cambia a la Universidad de Leipzig, donde estudia teología protestante sin obtener un título académico. En 1788 le surge una actividad como preceptor en Zúrich, que se prolonga durante dos años. De regreso a Leipzig, el encuentro casual con la filosofía de Kant será la vivencia intelectual revolucionaria de sus años tempranos, cuya *Crítica de la razón práctica* (1788) le abre el mundo inteligible de la libertad moralmente responsable, distinto del orden de la naturaleza. Por medio del estudio de la *Crítica de la razón pura* (primera edición en 1781, segunda edición modificada en 1787) y de la *Crítica del juicio* (1790), Fichte consigue conciliar la convicción, fundada intelectualmente, de la determinabilidad natural de todo suceso con la certeza personal, motivada afectivamente, sobre la libertad de la acción humana.

Desde Varsovia, en donde la expectativa de un empleo como preceptor se vio pronto frustrada, Fichte se dirige en 1791 a

Kant en Königsberg. En lugar del apoyo financiero, que Fichte buscaba en él, Kant le facilita la impresión de su primer escrito, concebido en el lugar y apresuradamente, a saber, *Ensayo de una crítica a toda revelación* (1792, segunda edición ampliada en 1793). El escrito, que apareció inicialmente anónimo, fue tenido primero por una obra de Kant; después de aclarar la relación que los unía, el escrito hace famoso, de golpe, al hasta entonces desconocido autor y lo asciende al rango de sucesor autorizado de Kant.

2.2. Profesor en Jena (1794-1799)

Tras una renovada estancia de varios meses en Zúrich, donde se casa con la sobrina de Klopstock, Johanna Rahn, y en donde se presenta con publicaciones respecto de su posición crítica en cuanto al carácter y el significado de la Revolución Francesa y sobre el estado de la filosofía poskantiana (*Reivindicación de la libertad de pensamiento*, anónimo, 1793; *Contribución para la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución Francesa*, anónimo, 1793-1794; *Reseña de «Enesidemo»*, 1794), Fichte recibe el ofrecimiento de una cátedra en la Universidad de Jena, el asentamiento principal de la filosofía kantiana, a la que se incorpora en el semestre de verano de 1794, entre una gran expectación pública.

En el marco de su muy apreciada e influyente actividad académica docente en Jena, surge en los cuatros años venideros y en una rápida sucesión una serie coordinada de publicaciones, en las cuales Fichte se propone la fundamentación metodológica y programática, al igual que la ejecución en varias partes, de su filosofía sistemática. Fichte expresa la pretensión epistemológica de la filosofía, a saber, formar la ciencia fundamental o metaciencia de todas las otras, a través del neologismo «Doctrina de la Ciencia». Fichte suministra primero un escrito programático (*Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, 1794), luego la primera de las numerosas presentaciones de la Doctrina de la Ciencia en sentido estricto (*Fundamento de la Doctrina completa de la Ciencia*, 1794-

1795) junto con un complemento parcial (*Esbozo de lo característico de la Doctrina de la Ciencia en relación a la facultad teórica*, 1795), seguido de la Doctrina de la Ciencia aplicada en su doble forma en doctrina del derecho y doctrina de la moral (*Fundamento del derecho natural*, 1796-1797; *Sistema de la doctrina de la moral*, 1798).

El carácter innovador de la filosofía de Fichte, al que pertenece también la exposición académica siguiendo manuscritos propios en vez de hacerlo de acuerdo con los manuales existentes, encuentra una recepción entusiasta. La reputación de Fichte supera en poco tiempo el renombre del envejecido Kant. Con su actividad docente y sus publicaciones, Fichte deviene figura fundamental del idealismo alemán, de la que partirán prontamente el joven Schelling y luego también el Hegel temprano, pero que también devendrá punto de referencia para los propios esfuerzos intelectuales y poéticos de Hölderlin y Hardenberg-Novalis. Finalmente, Fichte asciende a *spiritus rector* del círculo romántico de Jena en torno a los hermanos August Wilhelm y Friedrich Schlegel.

2.3. La así llamada disputa en torno al ateísmo (1798-1799)

Los años de Fichte en Jena, sin embargo, están marcados también por querellas universitarias, luchas culturales y polémicas científicas. Rivaliza con órdenes estudiantiles secretas, provoca a las autoridades eclesiásticas locales con cursos académicos que coinciden con las misas dominicales, y reacciona con vehemencia y sarcasmo ante la crítica colegial sobre la evolución de la filosofía trascendental kantiana hacia una Doctrina de la Ciencia. Entretanto, se llega al escándalo con la publicación de un artículo de Fichte sobre la religión en una revista, de la cual Fichte mismo era coeditor. En ese artículo Fichte reduce el concepto de Dios al conjunto del orden moral universal («Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo», 1798). En el escándalo político-estatal y eclesiástico que se produce, Fichte provoca su despido de la actividad docente por sus declaraciones

y demandas extremas –recrimina a la Iglesia ateísmo y exige un desagravio público de las autoridades. Esto lo deja prácticamente como padre de familia sin recursos, que en la década venidera debe encontrar su escaso sustento a través de la docencia extrauniversitaria y actividades literarias.

Particularmente, Fichte se ve afectado por el hecho de que los intelectuales destacados de la época –entre ellos Kant– se distancian de él y su supuesto ateísmo, tanto privada como públicamente. En el entorno inmediato de la disputa sobre el ateísmo surgen los escritos apologéticos (*Apelación al público*, 1799; *Escrito sobre la responsabilidad en la acusación de ateísmo*, 1799). En Berlín, adonde Fichte se traslada, escribe de inmediato su texto más leído, a saber, una presentación popular de las posiciones fundamentales de la Doctrina de la Ciencia, escrita en forma compatible con las opiniones religiosas de la época (*El destino del hombre*, 1800). Asimismo, de los años en Berlín, surge como resultado de su pensamiento político-jurídico un escrito económico sobre la fusión de la riqueza del pueblo y la economía estatal (*El estado comercial cerrado*, 1800). Un poco después aparece una presentación deliberadamente simplificada y modificada en forma didáctica de los rasgos fundamentales de la Doctrina de la Ciencia (*Inequívoco informe al público sobre la esencia propia de la filosofía actual*, 1801).

2.4. Docente sin cargo académico (1799–1809)

Con el traslado de la ciudad universitaria del principado provincial de Turingia a la capital del reino de Prusia, que aún hasta 1809 no disponía de una universidad propia, el docente académico Fichte, que desarrolla sus mejores trabajos en el marco de la exposición catedrática, se convierte en el intelectual privatizado que se presenta ocasionalmente con ciclos de conferencias científicas y populares frente a un público educado de las clases altas –desde el servicio público hasta el clero y desde la burguesía educada hasta la nobleza local.

Debido a la impresión de un extendido error en la comprensión de su filosofía escrita y, en particular, del malentendido ateaísta de su teoría de la religión, Fichte efectúa dos cambios radicales en su aparición pública. En lo sucesivo, desiste prácticamente de manera absoluta de la publicación de sus trabajos científicos en forma de libro, y, en lo que respecta a la exposición oral, da cada vez una forma nueva —o bien una forma exteriormente modificada— a la presentación científica de su filosofía. Con ello, el Fichte medio y tardío protege, ciertamente, la esencia de su filosofía ante interpretaciones falsas o abreviadas, pero también limita su influencia al grupo relativamente pequeño de su auditorio y solo llega a más lectores con sus escasas publicaciones presentadas en forma popular.

Por esta razón, en la percepción de sus contemporáneos Fichte enmudece científicamente después de 1800 y se mantiene activo y presente tan solo de modo popular o pseudocientífico. Es así que los esfuerzos de Schelling y Hegel por desplazar a Fichte de su liderazgo dentro de la filosofía poskantiana y presentar su aún influyente Doctrina de la Ciencia de Jena como mera preparación histórica, y objetivamente superada, para sus originales contribuciones y desarrollos filosóficos resultaron una cuestión simple. Para los lectores póstumos de Fichte, para quienes los esfuerzos editoriales de mediados del siglo XIX y de los últimos sesenta años han hecho accesible la dimensión de su trabajo continuo durante más de dos décadas en la Doctrina de la Ciencia, Fichte se presenta, por el contrario, como un pensador orientado al problema de la filosofía sistemática, que no se cansa de mostrar y desarrollar, tanto original como experimentalmente, con nuevos enfoques e intentos, su preocupación central por la fundamentación de todo saber —incluido el saber que guía la acción.

Después de que Fichte expusiera, ya en la segunda mitad de su actividad docente en Jena, una presentación completamente nueva de la Doctrina de la Ciencia (*Doctrina de la Ciencia nova methodo*, 1796–1799) —de la cual él mismo publicó solo una parte (*Ensayo de una nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia*, 1797–

1798), pero que está conservada en varios *Kollegnachschriften*-, en los catorce años de vida que le restan a partir de 1800 Fichte ofrece cada año una nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia, también respectivamente orientada de modo diferente. Después de un enfoque interrumpido de 1800 y una presentación concluida durante los años 1801 y 1802 llega, como resultado de una intensiva preparación, la serie monumental de cinco presentaciones de la Doctrina de la Ciencia de los años 1804 y 1805, entre las que se destaca particularmente la segunda exposición de 1804 como cima especulativa.

Junto al trabajo serial en la Doctrina de la Ciencia aparece en el Fichte medio del periodo 1804-1806 un ciclo en varias partes de lecciones populares sobre filosofía de la historia, de la religión y de la educación, cuyas partes Fichte publica aún en 1806 (*Los aspectos fundamentales de la época actual*, 1804/1805; *Acerca de la esencia del sabio*, 1805; *Instrucción para la vida beata*, 1806).

En el semestre del verano de 1805, Fichte enseña brevemente y por única vez en la Universidad de Erlangen, que en el pasado había pertenecido a Prusia. En el invierno de 1807 expone la Doctrina de la Ciencia en la Universidad de Königsberg. Cuando tras la derrota catastrófica de Prusia frente a Napoleón en las batallas de Jena y Auerstedt (1806) arriba la ocupación francesa de Berlín, en el invierno de 1807-1808, Fichte da catorce conferencias agitadoras («Discursos») sobre la historia y la actualidad de los Estados y los pueblos europeos; esto en una continuación actualizada de sus antiguas lecciones sobre filosofía de la historia. Esta consideración de la historia y la actualidad la hace teniendo en cuenta la situación de los alemanes que se debaten entre la impotencia política del momento, la particularidad espiritual y cultural tradicional y la potencial función de liderazgo en una Europa posnapoleónica de naciones libres, tanto interna como externamente en un sentido político (*Discursos a la nación alemana*, 1807-1808).

2.5. Profesor en Berlín (1809-1814)

Agotado física e intelectualmente por su labor filosófica y de publicación en los años anteriores, Fichte encuentra a partir de 1809-1810 la energía para la ocupación filosófica; esta vez como docente académico en la nueva Universidad de Berlín, a la que aporta en su fase de preparación un escrito político de reforma universitaria (*Plan deducido para una universidad a crearse en Berlín*, 1807; publicado póstumamente en 1817) y de la que oficia como su primer rector elegido, hasta que una disputa en torno a un estudiante judío, al que Fichte intenta defender de las hostilidades de parte de los estudiantes y los profesores, lo obliga a renunciar.

Como profesor en Berlín, Fichte integró la presentación de la Doctrina de la Ciencia —aún proseguida y construida siempre diversamente— en una serie preparatoria y continuada de lecciones, como anteriormente lo hiciera en Jena. De esta serie existen algunas preparaciones —en parte fragmentarias— de los años 1810, 1811, 1812, 1813 y 1814, entre las que destacan particularmente *Instrucción para filosofar* (1809), *Sobre el estudio de la filosofía* (1812), *Introducción a la Doctrina de la Ciencia* (1813), *Hechos de la Conciencia* (1810-1811), *Hechos de la Conciencia* (1813), *Lecciones sobre el destino del sabio* (1811), *Sobre la relación de la lógica con la filosofía real* (1812), *Sobre la relación entre lógica y filosofía* (1812-1813), *Doctrina del derecho* (1812) y *Doctrina de la moral* (1812). La imagen tradicional de la vida y la obra de Fichte se completa y redondea con dos textos de su último año de vida: por un lado, un diario filosófico en tres partes (*Diarium I*, *Diarium II*, *Diarium III*), que permite una mirada fascinante sobre el trabajo experimental del pensamiento de Fichte, y, por el otro, sus tardías lecciones políticas e histórico-filosóficas sobre la evolución del derecho y la moral en la historia antigua, moderna y contemporánea (*La doctrina del Estado o sobre la relación del Estado originario con el reino de la razón*, 1813; publicado póstumamente en 1820).

Desde sus inicios intelectuales en el entorno de la Revolución Francesa, pasando por la disputa republicana acerca de la miseria

política alemana y del reino universal de Napoleón, así como acerca del recurso estratégico a Maquiavelo (*Acerca de Maquiavelo*, 1807) en la confrontación con Napoleón, hasta el apoyo filosófico a las guerras de liberación —en las cuales él, como su víctima indirecta, muere contagiado de fiebre hospitalaria en medio del levantamiento contra Napoleón—, el pensamiento filosófico de Fichte se orienta a ser efectivo, en especial como efecto de índole pública y política. De acuerdo con su comprensión de la filosofía, la especulación estricta no debe excluir la acción histórica, sino más bien guiar, orientar y motivar. Como teórico filosófico de la praxis política, Fichte es el práctico político de la teoría filosófica —de una praxis que pretende hacer efectivo el pensar bajo la consideración deliberada de las relaciones históricas dadas. A pesar de toda duda que pueda tenerse, visto desde la distancia de dos siglos, tanto en la determinación del fin como en la elección de los medios de la praxis filosófica fichteana y en su filosofía práctica —en especial allí donde Fichte concibe la libertad unilateralmente y sacrifica demasiado rápido la liberalidad por la racionalidad—, la manifestación intelectual de Fichte seduce con su rasgo fundamental: un pensamiento marcado filosóficamente y orientado políticamente, que eleva el atrio como también la tribuna y sabe tratar con la palabra persistente y el concepto profundo.

Bibliografía especializada del autor: Zöllner, 2013e y 2013g sobre el carácter político de la filosofía de Fichte.

Otras referencias bibliográficas: Léon, 1922 sobre la biografía intelectual de Fichte; La Vopa, 2001 sobre la biografía intelectual del Fichte temprano; Jacobs, 2012 sobre la vida y la obra de Fichte; Bacin, 2008 sobre la instrucción del joven Fichte.

3. Filosofar con, contra y después de Kant

3.1. La determinación del límite de la razón pura (Immanuel Kant)

La impronta temprana y duradera de la filosofía de Kant en el pensamiento de Fichte se funda en su prueba novedosa de la conciliación fundamental entre naturaleza y libertad. Con el proyecto crítico de la determinación del límite de la razón pura, Kant consigue restringir la absoluta determinabilidad de los sucesos de la naturaleza a una mera esfera de magnitudes y relaciones físicas, distinta de otra puramente intelectual del querer y del actuar fundados racionalmente. A la limitación de la razón en su uso teórico (fundante del conocimiento) a cosas sensiblemente dadas en el espacio y el tiempo («fenómenos») correspondió precisamente la ampliación de la razón en su uso práctico (fundante de la acción) hacia un orden de las cosas («cosas en sí»), que solo son dadas por el pensar.

Con la fundamentación crítica de la filosofía teórica en la *Crítica de la razón pura*, Kant había abierto solo en principio un ámbito de la razón, que ha de localizarse fuera de la naturaleza y su concatenación mecánica de causas, y lo había preparado para una ocupación posterior. Con la fundamentación crítica de la filosofía práctica en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant emprende la determinación objetiva de tal ámbito intelectual a través del concepto racional de la libertad —por un lado, de la libertad negativa respecto a la legalidad de la naturaleza y, por otro lado, de la libertad positiva como legalidad de la razón («autonomía»; 4: 440; 5: 33). La legalidad propia del ámbito racional se identifica

con la normatividad ética del querer racional a través de la exigencia de principios universalizables de la acción («imperativo categórico»; 4: 414; 5: 41).

Sin embargo, Kant no solo es determinante para Fichte por su acotamiento moral filosófico del determinismo causal. Kant precede a Fichte en el intento de colocar en una relación compleja las esferas, en principio separadas, de la naturaleza y la libertad; relación que, por lo demás, se caracteriza tanto por la mutua exclusión como por el intercambio recíproco. Contraria y complementariamente a la distinción teórica entre cosa en sí y fenómeno, y también respecto a la ampliación práctica de tal distinción como diferencia entre legalidad de la naturaleza y legalidad de la libertad del querer y actuar humanos, Kant emprende la conciliación del orden natural y del orden racional, así como de la razón teórica y la razón práctica.

Una de las ampliaciones de la idea crítica de conciliación es la conexión moral-filosófica entre la aspiración de felicidad y la moralidad en un estado de realización total («sumo bien»; 5:108). Tal estado puede esperarse con buenas razones, pero su realización se sustrae a la capacidad del querer y el actuar humanos, al igual que la certeza sobre su realidad sobrepasa a todo saber humano. La realización de la completa aspiración final humana, que ha de presuponerse como posible, lleva al razonamiento moral filosófico a los «postulados de la razón pura práctica» (5: 122). Ellos no son objetos de conocimiento posible, sino objetos de una creencia, tanto permitida teóricamente como exigida prácticamente, en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. Sobre la base de la razón práctica moral, aquello que la razón teórica puede pensar, pero no demostrar, es aceptado como suficiente para los fines de la razón práctica –ascenso de la moralidad.

La segunda caracterización kantiana de la conciliación final de la naturaleza y de la libertad, que previamente fueran separadas, es la consideración en la *Crítica del juicio* de la naturaleza como la arena del ejercicio de la libertad –una perspectiva que no considera y tampoco trata a la naturaleza como lo contrario

de la libertad, sino que deja a la vista la utilidad de lo dado sensible para lo exigido racionalmente. Para Kant, la unidad sensible-intelectual se manifiesta estéticamente como lo bello de la naturaleza, mientras que teleológicamente se presenta como la vida orgánica en el fenómeno.

Fichte transforma la doble perspectiva kantiana –estética y teleológica– de la unidad de la naturaleza determinada y el espíritu libre en un descenso hacia su fundamento de unidad en una estructura integral de subjetividad y objetividad –de sensibilidad y espiritualidad, de pensamiento y voluntad– que posibilita primero la división y a la vez ya siempre la supera. La unidad final kantiana es atribuida por Fichte a una unidad original, a la que Kant mismo tuvo quizá por existente, pero no demostrable («raíz [...] común»; A 15/B 29).

3.2. La oposición entre fe y saber (Friedrich Heinrich Jacobi)

Prácticamente contemporánea a la filosofía crítica de Kant surge, frente al pensamiento ilustrado del siglo XVIII y su convencimiento del progreso científico, una alternativa de la crítica de la razón con las intervenciones filosóficas del escritor romántico y teórico económico Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). En ella, la razón no se investiga como en Kant desde dentro y por sí misma respecto a sus posibilidades y límites, sino que se critica desde afuera y bajo el recurso a estándares y tareas externas, como prerracionales. Al inicio de los ataques de Jacobi a la razón y a la ciencia se encuentra la así llamada disputa en torno al ateísmo con Moses Mendelssohn sobre la supuesta falta de fe del poco antes difunto pensador ilustrado Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781).

Jacobi coloca la conocida confesión de Lessing respecto al concepto apersonal de Dios de la tradición del panteísmo filosófico como perteneciente al contexto sistemático de la filosofía de Baruch Spinoza (1632-1677), juzgada como atea y herética, y a quien la comunidad judía de Amsterdam había excomulgado

tempranamente. Para Jacobi, la negación de un Dios personal y de la libertad de la voluntad humana, ejecutada por Spinoza con una argumentación estrictamente racional, demuestra las implicaciones y las consecuencias ateas y fatalistas de la confianza ilustrada en la razón y la ciencia, a la que Jacobi contrapone, programáticamente, la cultura del sentimiento y de la fe.

A diferencia de Kant, quien en la *Crítica del Juicio* pone el «sentimiento de placer y displacer» bajo principios, para Jacobi el sentimiento no es accesible a una consideración racional. También la fe y, en especial, la fe religiosa, a la que Kant en la *Crítica de la razón práctica* muestra como fundada racionalmente, no está disponible para un ordenamiento racional. Más bien, el sentimiento y la fe marcan, según Jacobi, instancias alternativas de comprensión de sí y del mundo, por medio de las cuales el discernimiento siempre limitado en la consideración científica del mundo puede y debe superarse en una experiencia genuina de la realidad de Dios y de la libertad.

A pesar del vínculo continuo con el pensamiento ilustrado y, en especial, con la filosofía crítica kantiana, se verifica en Fichte una influencia profunda y duradera de la superación fideísta y afectiva de la razón y del conocimiento de Jacobi. De Jacobi se alimenta la profunda desconfianza de Fichte hacia el mero saber falto de anclaje en aquella dimensión de la realidad, a la que ya Jacobi y, de acuerdo con él, Fichte caracterizan como la «vida». Pero, sobre todo, Fichte toma de Jacobi la evidenciación afectiva de la libertad en un sentimiento original y la fundación total del saber en una certeza pre y extracientífica, que es esencialmente certeza de sí mismo. Más allá de su cercanía con la crítica de la razón de Jacobi, Fichte no comparte su fijación objetiva en un concepto personal de Dios. Aquí no es Jacobi, sino Spinoza —traído nuevamente al plano de la discusión filosófica por Jacobi— con su identificación de Dios y naturaleza (*Deus sive natura*) quien deviene motivante para Fichte y sus contemporáneos, sobre todo para Goethe y Schelling.

3.3. La filosofía a partir de un único principio (Karl Leonhard Reinhold)

Fichte no es el primero que en una confrontación productiva con el criticismo aspira a llevar el desarrollo filosófico más allá del estándar alcanzado con Kant. Por su influencia y su efecto, es el predecesor de Fichte en la cátedra de Filosofía en Jena, Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), el mediador más importante entre Kant y el movimiento inicial del idealismo alemán. Reinhold provenía del ambiente masónico de la Ilustración tardía de Viena y arribó a Weimar huyendo de su vida monacal en ese lugar; en Weimar fue activo con sus publicaciones. Cuando en los años ochenta del siglo XVIII la *Crítica de la razón pura* de Kant colocó el pensamiento filosófico popular de lengua germana ante exigencias intelectuales desconocidas y dificultades de comprensión por poco insuperables, es el ilustrado y populizador Reinhold quien logra sacar a la luz el sentido estratégico y el significado sistemático de la innovadora teoría del objeto y del conocimiento de Kant («filosofía trascendental»).

Con sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*, que aparecieron primero en una serie de artículos y luego como libro (1790), Reinhold intenta retrotraer la filosofía crítica, bajo una amplia renuncia de los arcanos de su metodología y su doctrina, a la preocupación tradicional de la filosofía —la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la realidad de la libertad— y destacar especialmente la garantía teórico-especulativa de la libertad práctico-moral como parte esencial de la filosofía crítica.

En el segundo tomo de las *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1792), Reinhold toma la fundamentación kantiana de la filosofía moral como motivo para una presentación ampliada y profundizada de los conceptos y los principios fundamentales del querer y del actuar. Aquí es de particular importancia para el desarrollo poskantiano, y en especial para Fichte, la ampliación de una teoría de la acción a través de una teoría de los impulsos y de la libertad, que busca integrar el acuerdo kantiano de libertad y

moralidad en una concepción más amplia de la base pulsional de toda acción y de la función fundamental de la libertad como capacidad indiferente de elección.

Para la siguiente generación, Reinhold da el paso decisivo sobre Kant desde 1789 con el proyecto sistemático de una filosofía basada en un único principio, que pretende deducir la estructura fundamental del espíritu, presentada en Kant aún separada y de forma sucesiva, a partir de una unidad originaria («filosofía elemental»). Con ello, Reinhold coloca al proyecto sistemático de la filosofía poskantiana ante una exigencia doble: por un lado, la de identificar un primer principio absoluto, que ha de ser en sí mismo evidentemente cierto e inmediatamente comprensible; por otro lado, la de deducir completamente las formas y los contenidos fundamentales del espíritu en pasos controlados metódicamente a partir del principio sistemático y de acuerdo con un sistema de principios.

3.4. El reto escéptico del kantismo (Salomon Maimon y el Enesidemo de Schulze)

Junto a la filosofía kantiana, su crítica general por medio de Jacobi y su revisión simpatizante por medio de Reinhold, aparece un cuarto factor formativo en el desarrollo del filosofar científico de Fichte: la reacción escéptica hacia Kant en el entorno de los planteamientos leibnizianos y humeanos, a los que Kant consideraba superados. El objeto de metacrítica a la filosofía crítica es, tanto en los racionalistas tardíos como en los neoempiristas, la utilización kantiana de las cosas en sí, a las cuales Kant mismo presenta como incognoscibles, pero al mismo tiempo como imprescindibles.

Ya Jacobi había formulado el dilema respecto de la teoría del objeto y el conocimiento de Kant, según el cual sin el supuesto de las cosas en sí, existentes de modo independiente de las formas humanas del conocimiento (espacio, tiempo, categorías –par-

ticularmente la de causalidad), la filosofía de Kant no encuentra acogida; pero con la aceptación de las cosas en sí no se puede permanecer en ella. Según Jacobi, se necesita ciertamente de un fundamento material extrasubjetivo del conocimiento. Sin embargo, este supuesto anula justamente la integridad del sistema kantiano, pues especialmente la aplicación de la categoría de causalidad para la determinación de la relación entre cosa en sí y sujeto cognoscente contradice la restricción, efectuada por Kant, del conocimiento categorial a objetos en el espacio y el tiempo («fenómenos»).

Recurriendo al monismo epistemológico de los leibnizianos, para quienes el conocimiento sensible e intelectual constituye una distinción gradual dentro de una actividad genérica de la representación, Salomon Maimon (1753-1800) critica poco después en su *Ensayo sobre la filosofía trascendental* el presupuesto no reconocido de la filosofía crítica —obra que en detalle es certera, pero en cuanto al asunto general es completamente difusa, sea *pro* o *contra* Kant, sea en corrección o refutación de la empresa kantiana. El objetivo especial de su sagaz análisis es la división, sostenida por Kant, entre la intuición y el pensamiento con sus consecuentes problemas sistemáticos: por un lado, respecto a la integración de ambas capacidades del conocimiento, separadas radicalmente; por otro lado, a la aplicación adecuada del aparato subjetivo del conocimiento a un material objetivo, independiente y resistente. De importancia para Fichte será la resignificación, efectuada por Maimon, de la cosa en sí como objeto no cognoscible hacia un ideal infinitamente alejado del conocimiento completo.

Influida por el pensamiento escéptico antiguo (pirronismo) y su continuación en David Hume, la crítica a la filosofía kantiana de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) se dirige, en primer lugar, contra la filosofía elemental de Reinhold. Enesidemo-Schulze, tal como es también llamado de acuerdo con el antiguo garante de su escrito anónimo (*Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental ofrecida en Jena por el señor Prof. Reinhold*), critica particularmente la filosofía elemental por su dogmatismo encu-

bierto en la introducción de la cosa en sí y su contrario subjetivo, el sujeto trascendental, cuya manifestación no puede verificarse con los medios de la filosofía crítica. Del principio supremo de Reinhold (principio de la consciencia), según el cual la representación de sujeto y objeto es distinta y también está referida del primero al último, el Enesidemo de Schulze critica especialmente la fundamentación ausente de los conceptos epistemológicos fundamentales como representación, sujeto y objeto.

Con su prueba certera de los puntos débiles, tanto metodológicos como de contenido, de la filosofía kantiana, Maimon y el Enesidemo de Schulze llaman la atención de Fichte sobre los defectos, detectados por ellos, y los desiderata pendientes para la filosofía sistemática que recurre a la razón autocrítica y parte de un único principio primero originario. El sistema de Fichte surge, así, como una reacción productiva frente al desafío racionalista-dogmático y empírico-escéptico a la filosofía crítica.

Bibliografía especializada del autor: Zöller, 2010d sobre la determinación del límite de la razón en Kant; Zöller, 2006a sobre el significado de la *Crítica del Juicio* de Kant para Fichte; Zöller, 1998a sobre los diferentes conceptos de fe en Jacobi y Fichte; Zöller, 2004 sobre la equiparación de Fichte con Spinoza hecha por Jacobi; Zöller, 2003a sobre la confrontación de Fichte con Reinhold; Zöller, 2006d sobre la posición de la filosofía práctica de Reinhold entre Kant y Fichte.

Otras referencias bibliográficas: Jacobi, 2004 sobre la crítica a la metafísica de Spinoza; Jacobi, 1787 sobre la crítica al idealismo de Kant; Reinhold, 2010–2012 sobre el proyecto poskantiano de la filosofía elemental; Reinhold, 2007–2008 sobre la presentación y la crítica de la filosofía trascendental y moral; Schulze, 1792 sobre la crítica a la filosofía elemental de Reinhold; Maimon, 2004 sobre la revisión de la filosofía trascendental de Kant; Metz, 1991 sobre la relación de Fichte con la filosofía teórica de Kant;

Beck, 2008 sobre la relación de Fichte con la filosofía práctica de Kant; Wildfeuer, 1999 acerca de la recepción fichteana de Kant; Baumanns, 1972 sobre el origen de la Doctrina de la Ciencia; Schrader, 1972 sobre el concepto de vida en Fichte; Mittmann, 1993 sobre la relación de Fichte con Reinhold; Thomas-Fogiel, 2000 sobre la crítica de Fichte al pensar representativo; Seliger, 2010 sobre la evolución filosófica temprana de Fichte; Fabbianelli, 2000 sobre la relación de Fichte con la antropología de su tiempo; Langen, 2011 sobre la relación de Fichte respecto a la psicología de su tiempo; Baumanns, 1974 y Lauth, 1994 acerca del contexto filosófico del pensamiento de Fichte.

4. El sistema de la libertad

4.1. El descubrimiento del Yo

En el origen de la filosofía sistemática de Fichte, así como en el de su configuración como un sistema filosófico completo, se encuentra una vivencia cognoscitiva: la realización autobiográfica –atestiguada repentinamente– de que la única evidencia primordial e infalible disponible concierne al proceso mediante el cual la consciencia de sí mismo tiene lugar en relación con nuestros semejantes –seres racionales finitos capaces de pensamiento y acción racional (Fuchs *et al.*, 1978-1992, I: 63s.). En este proceso, que Fichte describe como objeto de una experiencia intuitiva originaria, el ser racional finito fundamenta su propia identidad como inteligencia práctica. La autoconstitución originaria reclamada por Fichte no es un suceso pasivo, que aparezca y cuya aparición se halle sujeta de modo casual y adicional a la autoobservación. Según Fichte, se trata más bien de un producto, efectuado activamente, de la autofundamentación a través del ser práctico-inteligente mismo, en la cual este último se alcanza por primera vez a sí mismo –a su propia forma de existencia como un ser que sabe de sí y de otros, y en razón de tal saber como un ser activo.

Según el análisis posterior de Fichte, en la autoconstitución originaria consciente coinciden la certeza de la propia existencia y la certeza de la naturaleza práctico-inteligente del propio ser. De acuerdo con la apreciación fichteana de la actividad de la experiencia de sí originaria del ser inteligente-práctico, toda otra certeza –junto con la más certera entre ellas– es óntica y epistemológicamente secundaria respecto a la primera certeza de la inteligencia

práctica, se remite al presupuesto de la autoconciencia originaria y es dependiente de ella. Así, todo saber se funda en el saber originario de sí, toda consciencia objetiva en la consciencia originaria de sí.

Desde un comienzo, Fichte nombró a la instancia originaria interna de toda certeza con el pronombre personal nominal de la primera persona del singular «Yo» e identificó a la consciencia correspondiente como «autoconsciencia»; dicho más exactamente, como autoconsciencia no empírica, pura. En esto, no se encuentra un recurso a hechos psíquicos individuales o mentales, que serían inapropiados para identificar fiablemente una primera evidencia y todo lo fundamentado con y por ella. Más bien, recurriendo a términos de la gramática y la fenomenología de la experiencia interna o experiencia de sí, Fichte señala la confusión básica en la denominación y la descripción de una instancia que subyace, posibilitándola, a toda consciencia de sí particular y determinada objetivamente, como también a toda otra consciencia. Más aún: según Fichte, esta instancia de certeza originaria no se da en forma de un fundamento externo, separado del ser racional finito e independiente de él, sino como parte esencial de sí mismo, que pertenece profundamente al ser racional finito, pero al que comparte con todos sus semejantes como fundamento genérico y supraindividual del Yo (*Ichgrund*) en forma de un Fundamento-Yo (*Grundich*).

En la presentación discursiva de su descubrimiento del Yo y en la exposición argumentativa de su significado fundamental para la comprensión filosófica de sí mismo y del mundo, Fichte buscó unir, intrínsecamente en él mismo, la identificación del Yo con la comprobación de la función del Yo en torno a los principios *qua* autoconsciencia pura para toda consciencia. El Principio-Yo (*Prinzip-Ich*) se muestra, de esa manera, como principio del Yo (*Ichprinzip*), el fundamento (*Grund*) se presenta como principio (*Grundsatz*) en el fenómeno. Con esto, se llega a diferentes presentaciones del Fundamento-Yo.

Por un lado, el Yo figura como el cuasi-objeto no-objetivo de una comprensión inmediata, no mediada conceptualmente y no

dada sensiblemente; más bien, es una comprensión activa, directa y puramente intelectual, para cuya denominación Fichte recurre al modo de conocimiento, proscrito por Kant, de la «intuición intelectual» (I/2: 48, 57). Para Fichte, el Yo como tal es comprensible primero y únicamente por intuición intelectual, al tiempo que también es caracterizado esencialmente por ella —un Yo que se comprende puramente intelectual y se compone como puramente intelectual. Por otro lado, Fichte caracteriza al Principio-Yo (*Prinzip-Ich*) con el término técnico «génesis» (*Tathandlung*) (I/2: 46, 255), el cual es aplicado por Fichte en deposición del término corriente «hecho» (*Tatsache*) para mostrar su carácter activo, productivo y, en especial, el modo de su autoproducción. Así pues, el Yo es en tanto algo efectuado y fácticamente existente como un hacer, y ciertamente un hacer propio, un hacerse a sí mismo que se debe en primer lugar a su propio hacer.

Pero para Fichte es también seguro desde un principio y sin excepción que la autorreferencialidad pura del Yo que se conserva a sí mismo no puede ser objeto de una consciencia determinada. Particularmente, el Yo puro autoconstituyente de sí —dicho más exactamente: el Yo que se ha de pensar como así procedente en una reconstrucción filosófica— no es un caso de autoconsciencia manifiesta. Como principio, el Yo subyace a toda consciencia constituida como un yo; es lo condicionante incondicionado que no pertenece a lo condicionado. Solo la preparación artificial a través de la reflexión filosófica puede elevar al Yo aislado como tal a la consciencia y, partiendo desde ahí, permitir tomar a la función de principios del Yo en la formación ficticia del «Yo» la forma de un «yo», y así con ello de un «yo personal», de un «tú» y de un «nosotros».

4.2. Del Yo infinito al yo finito

El origen del yo individual y de los yoes plurales a partir de un Yo originario, singular y genérico es presentado por Fichte de

manera reconstructiva y artificial en dos configuraciones complementarias: primero, en una dialéctica orientada a las formas lógicas de averiguación y mediación de relaciones contradictorias y, segundo, en una «historia pragmática del espíritu humano» (I/2: 365) apoyada en el desarrollo empírico de las formas de la consciencia. En la primera presentación de la Doctrina de la Ciencia (1794-1795) —la única que Fichte publicara—, ambos procedimientos se alternan de un modo tal, que el recurso a la forma de la consciencia de la experiencia fundamental de la finitud concluye fácticamente la especificación progresiva infinita de las contradicciones en la constitución del yo (I/2: 264s.). La *Nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia o Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796-1799), suministrada poco después en forma de lección, renuncia a la construcción dialéctica en vistas de una doble narración histórica del Yo: en ascenso del yo individual empírico hacia el Yo-Principio supra e interindividual; y el descenso subsiguiente del Súper-Yo de los principios al yo múltiple participado (IV/2: 107s., 144s.).

Pero esta nueva presentación, cuya fenomenología de la inteligencia práctica anticipa la «historia de la autoconsciencia» de Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), la «ciencia de la experiencia de la consciencia» de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y aun la «fenomenología genética» de Husserl en las *Ideas I* (1912), no fue históricamente influyente. Más bien, es la presentación dialéctica del Yo la que experimenta una influencia inmediata, en la que el Yo se presenta en distintas capacidades y contextos —como Yo absoluto, empírico, infinito, finito, teórico y práctico. En esta presentación, además, el Yo está puesto en oposición a su contrario, el «No-Yo»; su existencia fáctica se atribuye al Yo mismo de modo tal, que este último —tanto inexplicable como incuestionablemente— se hace finito por la admisión y la iniciativa propuesta por él mismo de su contrario.

Las entrelazadas y complejas coexistencia, oposición y comunidad tanto del Yo infinito, incondicionado o absoluto con el yo finito, condicionado o empírico, como del Yo con el No-Yo, es

objeto en el Fichte temprano de una taxonomía artificialmente separada y técnicamente reintegrada de las actividades proto-yoicas fundamentales, que subyacen, de manera condicionante, a la representación consciente y autoconsciente de objetos. Para la caracterización de estas actividades pre-yoicas, Fichte recurre al concepto proveniente de la lógica de «poner» (en latín, *ponere*; I/2: 47, 256). Según la concepción de Fichte, mediante los múltiples actos coordinados de posición del Yo se pone a disposición o se abre, en principio, el espacio conceptual para la consciencia particular y la autoconsciencia. En particular, Fichte distingue tres principios del poner con sus respectivos modos específicos: la autoposición incondicionada de sí del Yo absoluto, la contraposición incondicionada de sí del No-Yo a través del Yo absoluto y la posición incondicionada a través del Yo absoluto del Yo y del No-Yo como divisible, mediante la cual el Yo absoluto, infinito, se distingue del yo y del no-yo finitos (I/2: 257, 266 y 272).

La autodepotenciación del Yo absoluto, originario, puro, libre de contraposición, en vistas de un yo divisible finito, opuesto y limitado por el No-Yo, es desarrollada por el joven Fichte como una dinámica de conflictos en la tensión entre la autolimitación y la autoexpansión, ambas efectuadas por el Yo. Fichte subordina el principio de la contraposición entre el yo y el no-yo divisibles a la alternativa de la configuración teórica o práctica de la relación entre el Yo y el No-Yo. En la relación teórica, que es fundamento de posibilidad de la relación cognoscitiva objetiva entre sí mismo y el mundo, el Yo absoluto preconditiona («pone») al yo finito divisible como condicionado por el no-yo finito divisible. En la relación así fundamentada, el Yo como sujeto de conocimiento se orienta en sus ejecuciones objetivas determinantes hacia el objeto junto con sus propiedades. En la relación práctica, que es fundamento de posibilidad de la relación interviniente de acción entre sí mismo y el mundo, el Yo absoluto instauro («pone») al yo divisible como determinante del no-yo. En la relación fundamentada por esto último, el no-yo es determinado por el Yo de modo activo por acciones o es modificado en su determinación existente (I/2: 285s.).

Partiendo del principio teórico, que tiene por objeto la determinación cognitiva del Yo por el No-Yo, Fichte localiza en la temprana Doctrina de la Ciencia el lugar de origen de la determinación de los objetos, que es reconducido gradualmente de instancias aparentemente externas o no-yoicas a las formas de la autolimitación que se encuentran en el Yo. Según Fichte, no son cosas originariamente exteriores, existentes de manera independiente del Yo, las que limitan en modo determinante al Yo cognoscitivo y, por esa razón, devienen objeto de determinación cognoscitiva. Más bien, es el Yo mismo que se da originariamente la limitación y la concibe, por así decirlo, con posterioridad como efectuada por los objetos exteriores.

Fichte fija la forma residual de la determinación externa como un «tope» (*Anstoß*) (I/2: 356), a la que el Yo está sujeto y al que motiva por primera vez hacia una (contra)posición de un mundo de objetos, que se deben de igual modo al momento originario de la limitación, como a su concepción objetivante por medio del Yo. La resistencia misma no es entendida por Fichte en sentido objetivista como impulso exterior, sino como experiencia del límite del Yo, que se topa con los confines de su efectividad en el determinar y para lo cual objetiviza el propio toparse con algo (*Anstoßen-an-etwas*) en un ser topado por algo (*Angestoßenwerden-von-etwas*).

Al ser-determinado del Yo por medio del No-Yo en el ámbito teórico se añade, para el joven Fichte, la determinación contraria del No-Yo a través del Yo en lo práctico. Desde el plano de los principios de los actos yoicos de posición referido al plano de las relaciones entre sí mismo y el mundo, puestas a través de aquellos actos, lo dicho anteriormente significa lo siguiente: sobre la base del conocimiento de aquello que es, se llega a la realización o efectución de aquello que no es, pero puede y, además, debe ser. La norma racional del Yo universal es el fundamento del deber en el objetivo de determinación y transformación, efectuada por el Yo, del No-Yo. Allí donde existe el No-Yo, debe ser el Yo; todas las relaciones de la determinación externa del Yo a través del No-Yo deben ser llevadas a relaciones de autodeterminación del Yo.

Apoyándose en Kant, el estatus normativo del Yo puro es entendido por Fichte como un «ideal», que es objeto de aproximación infinita, sin que el yo esencialmente finito sea capaz de alcanzar el estado final incondicionado–infinito de la racionalidad pura o el puro Yo (I/2: 187, 221). Así, el Yo infinito–finito se caracteriza para el joven Fichte por una falta de ser del Yo (*Ich-Sein*), así como por el esfuerzo continuo, y en parte exitoso, de superación de esa falta («tendencia»; I/2: 181) y por su exigencia interna hacia un autoperfeccionamiento evolutivo («anhelo»; I/2: 431).

En vez de registrar con pesar y reaccionar con aflicción ante la limitación fundamental del Yo en la determinación pasiva, que justamente se encuentra también en la autodeterminación activa y en el autodeterminarse de sí del Yo, Fichte remite al factor equilibrante, según el cual solo un Yo, que en su incesante persecución de la infinitud permanece en cada éxito parcial remitido y dependiente del No–Yo, puede hacer aquella experiencia de la limitación, sin la cual la consciencia manifiesta y la autoconsciencia –que siempre es consciencia de lo determinado–finito– pueden tener lugar. Allí donde no hubiese más un No–Yo, tampoco existiría más una consciencia del Yo (I/2: 390s.).

Según Fichte, el Yo absoluto se debe representar como una actividad pura autorreferencial, que es todo y para la cual todo lo otro no es nada. El Yo puro, no empírico, se muestra en el transcurso de la constitución del yo individual como fundamento de la Yoidad, el cual no presenta propiamente las características yóicas –providas de consciencia y autoconsciencia– del yo participado por él. Más exactamente: el Yo absoluto–puro es un Proto–Yo que únicamente puede realizarse como yo fáctico y finito.

4.3. La unidad de saber y querer

El tránsito del Yo originario, pre-individual, hacia el yo particular no es tratado más por Fichte en la primera presentación de la Doctrina de Ciencia (1794-1795) –que él mismo publicara–, sino

en la Doctrina de la Ciencia aplicada a los ámbitos del derecho y la moral, que Fichte presenta después de la exposición académica también en forma de libro (*Fundamento del derecho natural*, 1796-1797; *El sistema de la doctrina moral*, 1798). Metodológicamente ambas obras se encuentran cercanas a la «nueva presentación» de la Doctrina de la Ciencia, que Fichte ya había expuesto tres veces en Jena (1796-1797, 1797-1798, 1798-1799), pero que —con la excepción de la publicación fragmentaria de sus partes iniciales (*Ensayo de una nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia*, 1797-1798)— solo está conservada en las anotaciones de las lecciones hechas por los estudiantes (*Doctrina de la Ciencia nova methodo*; Anotaciones Halle, Anotaciones Krause). A pesar del estado problemático de su transmisión, la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* vale desde su descubrimiento y primera publicación a inicios del siglo xx como una fuente importante para la evolución temprana de la Doctrina de la Ciencia; esto también por su presentación equilibrada y completa —tanto formal como de contenido—, por lo cual es apropiada para el inicio en el estudio de la filosofía primera de Fichte.

En vez de colocar artificial y abstractamente al Yo puro en su doble estatus como principio y fin de la vida racional —el Yo como «intuición intelectual» y el Yo como «idea»—, *Nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia* comienza con un «postulado» (I/4: 213) para el auditorio y el lector, a saber: pensarse a sí mismo y atender cómo ello se efectúa (I/4: 274s.). Como resultado del experimento de pensamiento, obtenido respectivamente por cada individuo, Fichte reclama la comprensión validada individualmente, pero válida universalmente, según la cual la Yoidad se realiza en primer lugar y únicamente debido a (y también consiste en) que lo pensante y lo pensado coinciden en el Yo-Pensamiento («sujeto-objetividad»; I/4: 255) y ambos resultan como dos caras correspondientes («perspectivas»; IV/3: 356) de un único y mismo hecho. La Yoidad (el Yo) consiste esencialmente en la identidad numérica de aquello que piensa con lo que es pensado; y, al contrario, donde existe tal identidad, existe allí un ser de constitución yoica.

La naturaleza del Yo como identidad originaria del Yo-Sujeto con el Yo-Objeto es ciertamente para Fichte objeto de una reflexión filosófica, en cuyo desenvolvimiento entran actos concretos de consciencia y autoconsciencia. Sin embargo, la identidad sujeto-objeto en el Yo originario no es, según Fichte, un caso de consciencia objetiva del Yo como objeto; ni tampoco la concesión de tal identidad es un caso de autoconsciencia reflexiva del Yo como sujeto. Más bien, la consciencia originaria del Yo es pre-reflexiva e inmediata y menos una consciencia-de que un ser-interno difundido que atraviesa toda consciencia restante («un difuso ponerse a sí mismo»; IV/3: 361) y que otorga, por primera vez, a toda consciencia particular manifiesta —incluida la consciencia particular de sí mismo constituida de tal o cual manera— su rasgo fundamental yoico.

En su función fundamental, esto es, ser principio de toda otra consciencia, la consciencia originaria, pre-reflexiva del Yo replica —metodológica como fenomenológicamente y en forma refinada— la concepción kantiana de «autoconsciencia universal» («apercepción trascendental»; A 107, B 131s.), que posibilita a toda otra consciencia. Kant había asignado a la autoconsciencia pura la forma de la primera persona del pensar («yo-pienso») y la función de conexión de todos los contenidos de consciencia pertenecientes a mí («todas mis representaciones»). Fichte va más allá de la concepción intelectualista kantiana de la consciencia de la apercepción como producto del pensar y su sujeción al enlace de representaciones, producido intelectualmente («síntesis»; B 131-136), cuando concibe la autoconsciencia originaria del Yo como esencialmente práctica —como referida a una acción y fundada en ella.

Para Fichte, la autoconsciencia originaria práctica es, más precisamente, consciencia del propio actuar y, especialmente, consciencia de sí mismo dirigida a la acción. Por lo demás, la autoconsciencia originaria práctica es una consciencia indivisible-homogénea, en la que la acción y la consciencia de la acción coinciden en un único y mismo acto fundamental. La

consciencia originaria de sí está dirigida al actuar-hacia-sí y, en cambio, el actuar-hacia-sí es consciente originariamente. La estructura autorreferencial de la acción del Yo, por medio de la cual el Yo, por así decirlo, se consigue a sí mismo, es identificada en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* con el querer, que Fichte concibe –nuevamente apoyándose en Kant– como autorrelación originaria práctica del determinarse-a-sí-mismo.

La determinación originaria de la voluntad, que constituye en primer lugar al Yo, se destaca –a diferencia de las subsecuentes determinaciones particulares de la voluntad de acuerdo con tal o cual fin a través de un yo ya constituido– debido a que la finalidad y el acto del querer coinciden, así como el objeto del querer y el querer del objeto. En el caso particular del querer originario o «puro» no existe ninguna finalidad externa al querer, cuya comprensión fuera previa a él. De tal modo, que al mero querer o querer puro resta como único objeto (o más bien cuasi objeto) de su querer sin objetos y libre de finalidades el querer mismo y como tal («autoafección», «autodeterminación»; IV/3: 427, 429).

Por ello, el querer puro es menos un querer primero u originario que un querer formal, o bien la mera forma del querer, que funda en Fichte todo querer-algo como igualmente lo hace la forma del yo-pienso respecto a todo pensar-algo en Kant. Como forma fundamental del Yo, el querer puro –y en esto es comparable nuevamente con el «yo-pienso» kantiano– no solo es formalmente autorreferencial, sino también indefinido respecto al contenido y dependiente de los posibles contenidos del querer, para los que dispone la forma yoica del querer.

El Yo que se correlaciona con el querer puro sin objetos no es, entonces, un yo singular con su determinabilidad particular. Más bien, es un Yo puro, universal, que ha de ser caracterizado recurriendo a Kant –a partir de quien Fichte desarrolla su teoría de la voluntad– como razón, y más exactamente como forma racional del querer. Querer puro significa para Kant y Fichte querer conforme a la razón y su norma formal de generalidad estricta o universalidad. El querer puro se muestra, así, como el

querer conforme a la ley moral, el Yo práctico como el Yo moral y la autoconsciencia originaria como la consciencia moral.

4.4. Desde el Yo al yo, al tú y al nosotros

Junto con la ampliación práctica de la teoría temprana del Yo en una teoría de la voluntad pura aparece en la nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia la deducción del yo individual a partir del Yo puro y el traslado del Yo-Principio en yoes plurales y sus relaciones a través de distintas formas de socialización. En una serie concatenada de pasos argumentativos, Fichte reconstruye las condiciones de posibilidad de la consciencia y la autoconsciencia de los seres racionales finitos. Como Fichte cree poder demostrar, para la realización de la autoconsciencia individual se necesita no solo de la limitación real de la actividad originariamente infinita-indefinida y puramente autorreferencial a través de objetos contrarios, sino también de una experiencia personal del límite por medio del encuentro con sus semejantes. Fichte coloca al inicio del devenir intelectual humano el hecho pedagógico originario de la «interpelación» (I/3: 342), por medio de la cual un ser humano maduro, intelectual y moralmente ya formado, exige a otro ser humano, aún no formado como tal, a entrar en la praxis del uso de la razón. Motivo exterior y fundamento interior de la interpelación originariamente unilateral es, según la narración esquemática de Fichte, la presentación fisionómica del (al principio virtual) ser racional, cuya conformidad con la figura del ser interpelado —particularmente con la capacidad expresiva del rostro— se concibe como muestra de potencial racional y como estímulo para su activación (I/3: 382s.).

Entre los fundamentos materiales del proceso de interpelación, Fichte cuenta la disposición corporal —tanto actual como potencial— del ser racional para el entendimiento mutuo a través de signos y, en especial, del lenguaje hablado. También la capacidad del cuerpo viviente («cuerpo»; I/3: 365, 376) para el movimiento

voluntario de las extremidades («articulación»; I/3: 365, 379) es incluida por Fichte bajo las condiciones funcionales naturales de la comunicación humana. A las conquistas histórico-filosóficas de Fichte pertenece la deducción («deducción»; I/3: 319) de la constitucionalidad corporal del Yo, que por medio de su manifestación material pasa del Yo general al yo individual y, con ello, se individualiza propiamente.

Sin embargo, para el devenir concreto del Yo no solo es necesaria su materialidad, sino también su socialización. Solo el intercambio comunicativo, iniciado libremente, con sus semejantes (intersubjetividad, inter-personalidad) y en su configuración hacia una comunidad genuina llega el ser racional finito (vulgo «hombre») a sí mismo (I/3: 319; I/3: 34). En el programa sistemático de la filosofía fichteana, la deducción del propio cuerpo («cuerpo viviente») coincide así con la deducción del otro yo o de los otros yoes («tú»; I/4: 229, 255) y de la pluralidad yoica o pluralidad de yoes («comunidad absoluta entre personas»; I/3: 385).

La interpelación, que se dirige al ser racional y libre, se funda por parte del ser interpelante, ya actuante libre y racionalmente, en un acto cognitivo-volitivo. Este acto asocia el conocimiento del otro —potencialmente racional y actuante libre— con su trato conforme justamente a tal idea. Correspondientemente, la interpelación no resulta mecánicamente a través de acción y repulsión, sino intelectualmente por medio de signos, que, además, no ordenan, sino que inician el uso propio racional de la libertad del otro interpelado. Con un concepto tomado de la teoría del juicio actual en aquel momento, Fichte caracteriza la toma de conocimiento práctica, efectiva del otro yo como «reconocer» y «reconocimiento» (I/3: 351, 355). Dicho más exactamente: como su reconocimiento *qua* (potencial) ser racional y libre.

Originariamente, la interpelación del otro y su reconocimiento resultan unilaterales y por única vez. Pero, cuando la interpelación es exitosa en su efecto inicial para el uso emergente racional de la libertad, entonces el yo interpelado conoce en el yo interpelante a un ser racional libre semejante, y en su

comportamiento frente a él también lo reconoce como tal. Esto último resulta de la renuncia a la mera retroacción mecánica, y también por medio de la limitación a tales formas de interacción que satisfacen la libertad y la racionalidad del otro yo. Si el yo originariamente interpelado se comporta consecuentemente, se replica repetitivamente el reconocimiento devenido en parte en él. Lo mismo vale para el yo originariamente interpelante, que, por su parte, continúa el reconocimiento del yo interpelado más allá del acto originario de la interpelación.

Para Fichte, la praxis continua del trato del otro como mi semejante («reconocimiento mutuo», «reconocimiento recíproco»; I/3: 417s.) se encuentra bajo el presupuesto racional del comportamiento social prudente. Para otorgar permanencia y fiabilidad al comportamiento cognitivo —que está fundamentado racionalmente, pero en su aparición y su duración es absolutamente contingente—, Fichte coloca a la relación entre seres libres bajo el concepto del derecho como conjunto de condiciones bajo las cuales la libertad, de modo contractual-social, puede hacerse efectiva. Objeto del derecho es la posibilitación de una «comunidad entre seres libres como tales» (I/3: 320).

Mientras Fichte concibe la libertad —dicho más exactamente: la libertad exterior de la acción en el ámbito social— como el primero y único derecho humano innato, somete todo derecho a la meta y a la finalidad de la posibilitación máxima de la libertad con los medios del impedimento mínimo de ella. El instrumento para la instauración y la imposición del derecho de libertad, de las garantías subordinas a él (derechos) y de las defensas de la libertad (prohibiciones) es el Estado —entendido como institución de derecho con autorización de coerción en interés de la garantía de la libertad general.

Para Fichte, el Estado es esencialmente un medio; y esto con vista a un fin que va más allá del Estado y también lo precede: la libertad originaria-innata del ser racional dotado de voluntad («derecho originario»; I/3: 404). El orden jurídico, erigido y sostenido estatalmente, sirve directamente como garantía de la

libertad exterior de la acción. La paz jurídica, asegurada estatalmente, posibilita indirectamente el autoperfeccionamiento ético del ciudadano libre.

Para la configuración del Estado de derecho, Fichte recurre a la concepción política moderna del contrato social. Sin embargo, Fichte pluraliza la forma jurídica del Estado en un plexo de contratos, por medio de los cuales los ciudadanos se constituyen, primero, en vistas del Estado y, de igual manera, se hacen súbditos del Estado constituido anteriormente por ellos («contrato de sumisión»; I/4: 17). A pesar de toda extensión del derecho y de los derechos hacia la más amplia población, también hay que sostener que Fichte concibe la libertad en el contexto social como libertad personal y burguesa en la fundación de las relaciones individuales, y no como libertad política en el autogobierno o bien solo en el cogobierno de la comunidad.

La socialización jurídica del hombre («Yo») a través del poder político del Estado en el *Fundamento del derecho natural* se completa en el *Sistema de la doctrina moral* con el condicionamiento moral del hombre a través de la comunidad ética. También en la ética, según Fichte, la libertad constituye el principio y la meta de la acción. Sin embargo, la libertad ética va más allá de la libertad exterior que posibilita la acción en la esfera jurídica. Mientras el derecho tiene por objeto la restricción de cada libertad individual en favor de la libertad de todos los individuos, la ética tiene como meta el traspaso de la individualidad libre hacia la universalidad legal-igualitaria.

Junto a la acción jurídica, diversa pero compatible, aparece el querer ético unánime, estrictamente idéntico. Mientras en el derecho cada uno puede hacer lo suyo, siempre y cuando no impida la acción propia de los otros, en la ética todos deben querer y hacer lo mismo (I/5: 221, 226). El objetivo idéntico-universal del querer ético es la libertad como tal, entendida como independencia creciente y finalmente completa del querer racional respecto de toda naturaleza, sea que se encuentre dentro del ser racional como su naturaleza sensible, sea que se encuentre fuera

de él en forma del poder natural limitante de la acción libre y del querer («independencia de la razón en general»; I/5: 211).

Sin embargo, la finalidad práctica de la libertad completa y de la exclusión absoluta de todo lo extrarracional y lo irracional no es, para Fichte, un estado que pueda ser alcanzado por los individuos particulares. Más bien, en cuanto a la libertad absoluta se trata de la meta ideal de una evolución ética, en la que la naturaleza —externa como interna— del ser racional constituye el fundamento irrenunciable para el proceso a largo plazo de la autoetización (*Selbstethisierung*). La ética de Fichte insiste, particularmente, sobre la base natural de toda acción racional en el mecanismo natural de motivación pulsional («pulsión»; I/5: 105s.), incluida también la acción moral.

Ciertamente, para devenir efectiva en la acción humana, cada pulsión precisa del acto de la libertad de la aceptación voluntaria. Sin embargo, y por el contrario, toda acción voluntaria es también dependiente de un fundamento pulsional. Este fundamento permite arribar a la ejecución exterior de lo interiormente deseado y lo decidido libremente. En cuanto a la acción ética, Fichte localiza la base pulsional necesaria en la «pulsión ética» (I/5: 142). Esta pulsión se compone —en cuanto a su forma— de la «pulsión pura» (I/5: 134), dirigida por ella misma a la independencia, y —en cuanto a su materia— de la «pulsión natural» (I/5: 113, 125), variable en su contenido según las circunstancias externas o internas.

En la perspectiva ética fichteana, la individualización y particularización del Yo en yo individual, formada normativamente por el derecho, se invierte en la desindividualización del yo particular en el Yo universal. En este último, no se trata —como en la comunidad jurídica de individuos libres— de un nosotros plural, sino de un Yo-total, de un Yo colectivo de la comunidad o Super-Yo, el cual sobrepasa toda individualidad, como el Yo absoluto, puro o pre-individual subyace a toda individualidad. Así, a la concepción jurídica de una libertad *por* la individualidad le sigue una concepción ética de una libertad *de* la individualidad. También en la posterior evolución del pensamiento político-

filosófico de Fichte se fusionan el individualismo jurídico y el civismo político de su filosofía del derecho con el acuerdo contrario de la uniformidad y el socialismo éticos en su ética.

4.5. El primado de lo práctico

Además de la fundamentación del derecho y de la ética en conexión sistemática con su filosofía fundamental (Doctrina de la Ciencia), Fichte planeó la ejecución de una filosofía de la naturaleza y de la religión, que por razones externas queda **sin realizarse** (como, por ejemplo, la pérdida del puesto como profesor en Jena a causa de la disputa en torno al ateísmo, y la **impartición de clases privadas** durante años). Las cuatro disciplinas (**naturaleza, derecho, ética, religión**) junto con su **fundamentación unificante** en la Doctrina de la Ciencia en sentido estricto **forman, en la arquitectónica sistemática de Fichte, una quintuplicidad de perspectivas** junto con sus correspondientes ámbitos objetivos —que van de la naturaleza, pasando por el derecho, la ética y la religión, hasta finalmente la perspectiva completa de la filosofía (I/9: 106-112).

La **quíntuple división esquemática** («quintuplicidad»; II/8: 418; I/9: 146) se encuentra también en otra aplicación, además de en la estructura dividida e integrada del saber. Partiendo del Yo se llega, primero, a su desenvolvimiento doble como ser racional teórico-cognoscente y como práctico-volitivo («Yo ideal», «Yo real», IV/2: 49, 58) junto con su relación constitutiva del Yo doble respecto a ambas esferas del conocer objetivo y del querer fundante de la acción (mundo del ser sensible o *phaenomena*, mundo del ser inteligible o *noumena*). Finalmente, ambas actividades del Yo se ponen en una relación de intercambio con sus respectivos mundos, en la que el mundo sensible aporta al mundo inteligible el material y la base, mientras el mundo inteligible aporta al mundo sensible la forma y la finalidad («periodo sintético»; IV/3: 500 y IV/2: 247).

Fichte mismo presentó su sistema filosófico, ambicionado por él temprana y continuamente, como «el primer sistema

de la libertad» (III/2: 298, 300), y con ello mostró la función absolutamente innovadora de los principios de la libertad para la fundamentación de la filosofía tanto en su conjunto como en cada una de sus partes. Así como en el derecho la libertad exterior de las acciones subyace al subsistema de derechos, así en el caso de la ética el subsistema de deberes morales se basa en la libertad interna de las intenciones éticas. En la fundamentación sistemática de la naturaleza la libertad muestra su importancia como principio de formación de la realidad dada, que se transforma cultural e históricamente conforme al derecho y a la ética. En la esfera de la religión, la libertad entra en acción como autoliberación del Yo hacia una actitud ética, orientada religiosamente, respecto a la vida.

En la perspectiva central de Fichte sobre la libertad, que ha de presuponerse y lograrse, se muestra la materia aparentemente independiente como mero material para la realización de derechos y deberes, y con esto también como esfera para la confirmación de la libertad («el material sensibilizado de nuestro deber»; I/5: 353). El mundo sensible es comprendido por Fichte en una doble función: como limitante de la libertad y como condición posibilitante de ella. La libertad deviene real en la superación de las resistencias. Por el contrario, vale lo siguiente también: los objetos aparecen primero en el fenómeno como resistencia a la actividad yoica.

La primacía del actuar frente al ser, de la actividad frente a la objetividad y del querer frente al observar es designada por Fichte con el término tomado de la filosofía moral de Kant de «primado de la razón práctica por sobre la teórica» (I/2: 64; I/2: 399). Sin embargo, mientras en Kant el primado de la razón práctica concierne en su función directiva a la conexión del uso teórico de la razón (determinante del objeto) con el uso práctico (determinante de la voluntad), Fichte sostiene el carácter práctico-radical de toda actividad racional-yoica, que considera fundamentada completamente en la acción. Para Fichte, toda razón es originariamente práctica. Según su origen, todo pensa-

miento es una acción y todo conocimiento orientado hacia un objeto, un querer orientado hacia un fin.

El carácter eminentemente práctico del sistema general de la libertad se manifiesta también en el origen y el objetivo prácticos de la filosofía de Fichte. La alta reflexión abstracta, deliberadamente llevada a cabo por Fichte, sobre las condiciones y las posibilidades del saber («especulación»; I/4: 211 nota al pie) no es un fin en sí misma, sino que está funcionalmente integrada en un proceso deliberado de la autocomprensión y la autoformación; proceso que tiene a la libertad tanto por presupuesto como por meta. La realidad, subyacente a la especulación y a su perspectiva elegida libremente y formada artificialmente («punto de vista»), es denominada por Fichte ya temprana y posteriormente con el término «vida» (I/4: 211 nota al pie), que toma del planteamiento filosófico de F. H. Jacobi. Para Fichte, la filosofía *qua* Doctrina de la Ciencia se origina en la vida, en la que la Doctrina de la Ciencia, por el contrario, debe repercutir también deliberadamente.

En general, la relación entre filosofía y vida se encuentra marcada en Fichte por la interacción entre libertad y facticidad. Lo existente fáctico ha de trasladarse a través de la actividad de la libertad hacia una forma racional, así como la razón libre ha de confirmarse y realizarse en lo fáctico. Los límites fácticos de la realización de la razón son tematizados por Fichte recurriendo particularmente a la dualidad de las perspectivas pre-filosóficas, «naturales» sobre el mundo. Contra la convicción natural de la realidad y la primordialidad de la libertad compite en la vida la opuesta creencia natural en la primacía del ser y en la realidad primaria de las cosas.

El reflejo filosófico de la alternativa extra y pre-filosófica entre, por un lado, la convicción del Yo vivo y la libertad y, por el otro, la creencia natural en las cosas se da en la alternativa sistemática de filosofía de la libertad («idealismo») y filosofía de las cosas («dogmatismo»; I/4: 189). La filosofía idealista de la libertad se sabe, ciertamente, en posesión de mejores argumentos frente al realismo dogmático, que hipostasia la cosa sensible en cosa

metafísica («cosa en sí»). A pesar de ello, Fichte debe conceder que la convicción originaria de la autenticidad y la ultimatividad de la libertad, necesaria para el idealismo, no puede ser mediada con un procedimiento conceptual. Por esto, la decisión entre el idealismo y el dogmatismo filosóficos no es una selección fundada racionalmente de la mejor posición, sino una elección puesta a gusto y, por tanto, no libre, que es tomada respectivamente dependiendo «del hombre que se es» (I/4: 195) —idealista nato o bien dogmático nato.

También la pretendida repercusión de la filosofía, en general, y de filosofía idealista de la libertad, en particular, en la vida no es una simple cuestión de aplicación de una regla a un caso o de subsunción de lo particular a lo general. El pensamiento filosófico no deviene efectivo, según Fichte, a través de una influencia directa en la vida, sino mediado a través del «modo de pensar» (I/4: 211 nota al pie) o del «espíritu» (I/6: 354) que el filosofar idealista del Yo trae consigo partiendo del principio de la libertad. Correspondientemente con ello, la ambición pedagógica de Fichte no se dirige a la transmisión de contenidos filosóficos, sino al propio desarrollo, libre e independiente, del pensar y del querer.

Pero Fichte tiene que conceder también que en toda orientación de la filosofía especulativa hacia la vida la filosofía como tal y la especulación idealista no pueden ser propiamente comprensibles de modo general («doctrina popular»; I/9: 47). Para ser efectiva e influir sobre la vida, la filosofía especulativa necesita del ropaje de imágenes y conceptos familiarizados con la vida cotidiana y el pensamiento tradicional. Como ejemplo modelo de la comunicación popular del pensamiento filosófico vale la presentación sumaria de su filosofía temprana, dispuesta como escrito de formación y edificación, a saber, el escrito publicado por Fichte en 1800 bajo el título *El destino del hombre*.

La sucesión de los tres breves «libros» de esta obra comienza con la confianza irreflexiva en la realidad primaria de las cosas naturales y con la convicción, que la acompaña, sobre la integración completa del Yo —solo libre en apariencia— en el orden

natural reglado bajo leyes. Avanza luego en la no menos aparente autonomía del Yo, que –liberado de toda atadura y regla– se disuelve, por así decirlo, en nada. Finalmente desemboca en la reivindicación del Yo como miembro libre–autónomo de un orden suprasensible, puramente intelectual («mundo»), que se configura con imágenes religiosas y conceptos teológicos. Aquí se presenta el concepto fundamental para la Doctrina de la Ciencia de voluntad –esto es, el conjunto de la autodeterminación libre, prácticamente efectiva («mi voluntad»; I/6: 285)– en forma supraindividual, popularmente visible, como «voluntad infinita» y «ley de un mundo inteligible» (I/6: 293, 290).

Para caracterizar a la certeza interna, que asegura al Yo –aislado solo en apariencia– de la comunidad con sus semejantes, Fichte recurre en la última parte de *El destino del hombre* al concepto de fe. Invocando a Reinhold, Jacobi había introducido poco antes este concepto de modo crítico contra la construcción de la Doctrina de la Ciencia sobre un saber sin fundamento («fe natural»; III/3: 225). Con «fe» Fichte designa, en lo sucesivo, la certeza –atribuida por él poco antes al saber práctico referido a la acción– acerca de la fundamentación, tanto del saber como de la acción, en la autoconsciencia práctica y, en especial, en la consciencia inmediata de la obligación práctica («consciencia moral»; I/6: 258). Pero a diferencia de Jacobi, que antepone la fe al saber como su presupuesto material inalcanzable, Fichte la integra en la autofundamentación del saber y la concibe como la actitud práctica de la confianza indudable en la fiabilidad del saber.

Fichte caracteriza la existencia en comunidad del Yo (revelada por la fe, pero fundamentada en el saber) como «mundo inteligible». Como principio unificador («unión intelectual»; I/6: 292) de tal orden inteligible de los seres racionales coexistentes, Fichte fija la ley de la acción racional («mandamiento del deber» I/6: 293), el cual pone a la voluntad particular bajo una voluntad universal. El reino inteligible vale para Fichte como lo propiamente real, frente al cual el yo particular representa la potencial individuación plural del principio inteligible en el espacio y el

tiempo («mundo sensible como esfera de nuestro deber»; I/6: 295). Por esta razón, la existencia racional del Yo consiste esencialmente en la producción —o más bien en la reproducción— de la unidad inteligible originaria bajo las condiciones de la individualidad y la finitud.

Con el recurso al mundo inteligible y con el traspaso del Yo, dividido en individuos plurales, a la comunidad del Nosotros de seres yoicos («sistema del mundo inteligible» III/4: 405; «síntesis del mundo inteligible»; III/5: 45), Fichte emprende, tanto en el popular escrito *El destino del hombre* como también en la, por ese entonces, nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia (*Doctrina de la Ciencia nova methodo*), una clarificación importante de su modelo idealista, haciendo frente a la percepción contemporánea de su filosofía como unilateralmente subjetivista y deficientemente egoísta. Pero, a pesar de toda reorientación de su filosofía hacia una concepción pre-individual de pura espiritualidad (*noumenalismo*), Fichte mantiene la orientación práctico-libre de su pensamiento.

Ciertamente, el yo individual es solo instrumento y vehículo de la razón genérica (Yo-total) y de su propia legalidad, sustraída a todo orden natural. Sin embargo, la realización concreta de la razón puede resultar solo mediante individuos racionales y su respectiva praxis parcial. Finalmente puede ser lo inteligible o el mundo noumenal lo único real, pero lo puro inteligible deviene efectivo solo en la forma del yo individual «libre», que está tanto determinado naturalmente como también puede y debe autodeterminarse racionalmente.

Bibliografía especializada del autor: Zöllner, 2014a y 2014c sobre la apercepción y la autoconsciencia en Kant; Zöllner, 1983 sobre la filosofía práctica temprana de Fichte; Zöllner, 1996 y 1998b sobre la doctrina temprana del Yo en Fichte; Zöllner, 1999a sobre la teoría fichteana del querer puro; Zöllner, 2001c, 2006c y 2007b sobre la filosofía fichteana del cuerpo; Zöllner, 2005d sobre la

tería de Fichte sobre la pulsión; Zöllner, 2007a sobre la filosofía fichteana de la segunda persona; Zöllner, 1998b sobre la filosofía del saber y del querer de Fichte; Zöllner, 2011a sobre la fórmula fichteana del «primer sistema de la libertad»; Zöllner, 1997 sobre el *noumenalismo* de Fichte; Zöllner, 2001a acerca de la fórmula de la «destinación del hombre» antes de Fichte; Zöllner, 1995 sobre la fórmula de la «destinación del hombre» en Fichte; Zöllner, 2013a acerca de la dimensión política del *Destino del hombre*; Zöllner/Von Manz, 2006e sobre el carácter práctico de la filosofía de Fichte en su totalidad.

Otras referencias bibliográficas: Weischedel, 1939, Baumans, 1972, Pareyson, 1976 y Philonenko, 1980 sobre el sistema de Fichte como filosofía de la libertad; Stolzenberg, 1986 sobre la teoría fichteana de la intuición intelectual; Fonnesu, 1993 sobre el proyecto de una antropología moral en el Fichte temprano; Cesa, 2008 acerca del idealismo trascendental en Fichte; Schüßler, 1969 sobre la relación entre idealismo y realismo en Fichte; Breazeale, 2013 acerca de temas y problemas centrales del Fichte temprano; Neuhouser, 1990 sobre la teoría fichteana de la subjetividad; Radrizzani, 1993 sobre la teoría fichteana de la intersubjetividad; Martin, 1997 sobre la teoría fichteana de la objetividad; Klotz, 2002 y Schwabe, 2007 sobre la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*; Bisol, 2011 acerca de la teoría fichteana de la corporalidad; Renaut, 1986 sobre la filosofía del derecho de Fichte; Ivaldo, 1993 sobre la ética de Fichte; Verweyen, 1975 y De Pascale, 2003 sobre la filosofía del derecho y la ética de Fichte; James, 2010 sobre la filosofía del derecho y la filosofía social de Fichte; Lauth, 1984 sobre la filosofía de la naturaleza de Fichte; Moiso, 1979 sobre la relación entre naturaleza y cultura en Fichte; Pareyson, 1997 y Cecchinato, 2009 sobre la estética de Fichte; Wood, 2012 acerca del método matemático en Fichte.

5. Ser, saber y mundo

5.1. La Doctrina de la Ciencia y sus presentaciones tardías

La amplia actividad docente y de publicación que Fichte tuvo durante sus cinco años en el cargo como profesor en Jena experimenta un final abrupto con la pérdida del puesto como consecuencia de la disputa en torno al ateísmo. Después de 1799 la presencia pública de Fichte se limita por una década completa a diferentes lecciones, que él ofrece de manera privada en Berlín, exceptuando las de Erlangen en 1805 y Königsberg en 1807.

Objeto de las lecciones tardías es la filosofía trascendental y de la libertad de proveniencia kantiana con su tema central sobre las condiciones, las posibilidades y los límites del saber respecto a su portador (sujeto) y su objeto; filosofía que Fichte continúa desarrollando bajo el título de «Doctrina de la Ciencia». Justo después del nombramiento en la nueva Universidad de Berlín (1809), y en sus cuatro años restantes de vida, Fichte desarrolla nuevamente un amplio programa de lecciones, en el que su sistema filosófico alcanza una presentación detallada. En el centro de sus lecciones tardías se encuentra la exposición de la Doctrina de la Ciencia, a la que Fichte formula cada vez de una nueva manera.

De la última década y media de actividad universitaria y privada existen en total trece versiones diferentes de la Doctrina de la Ciencia (1800, 1801-1802, 1804/1, 1804/2, 1804/3, 1805/1, 1805/2, 1807, 1810, 1811, 1812, 1813, 1814). De ellas, algunas se encuentran incompletas, pero la mayoría están terminadas y construidas de modo amplio. Con excepción de un texto introductorio y sinóptico de 1810 (*La Doctrina de la Ciencia presentada en su entorno*

general), que se trata de una lección final sobre la Doctrina de la Ciencia de 1810, Fichte mismo no publica ninguna de esas presentaciones. Por esta razón, a sus contemporáneos (sucesores y rivales), primero Schelling y luego Hegel, permanece simplemente desconocido el trabajo continuo de Fichte en su filosofía fundamental, tanto en lo que respecta a su contenido como a su existencia. En la percepción de sus contemporáneos, Fichte permanece durante dos décadas esencialmente en la posición de la presentación de la Doctrina de la Ciencia de 1794-1795, la primera y única que Fichte mismo publicara.

Aunque Fichte no da a conocer su continuo trabajo en la Doctrina de la Ciencia a un público amplio, sin embargo, para él permanece esencial el contexto comunicativo para la reelaboración continua de su pensamiento filosófico. La cuestión constante de la Doctrina de la Ciencia, esto es, indagar y fundamentar el saber y el querer conforme a él según el modo y la dimensión de su validez, es perseguida por Fichte en exposición sucesiva, múltiple y variada, que siempre está codeterminada por la consideración de la capacidad intelectual y el horizonte de formación filosófica de su auditorio.

Sin embargo, el entorno filosófico, dentro del cual Fichte busca hacer efectiva la presentación de la Doctrina de la Ciencia, se transforma considerablemente en el transcurso de dos décadas de su actividad académica y conferencista. Al inicio se busca establecer la Doctrina de la Ciencia como forma definitiva de la filosofía poskantiana contra los esfuerzos anteriores y contemporáneos. Esto lleva, en lo que respecta al contenido, a poner el foco de atención, por un lado, en la fundamentación del saber a través de principios evidentes en sí mismos («principios») y, por el otro, en el programa de una deducción gradual de las formas del saber, saber del objeto como de la acción, a partir del sistema de principios del saber («deducción»). En reacción a la primera recepción de la Doctrina de la Ciencia, marcada por malentendidos e incompreensión, Fichte desarrolla aún en Jena una «nueva presentación», que en vez de partir de los principios apodícticos

del saber lo hace desde la exigencia filosófica («postulado») de pensar la inteligencia práctica («Yo») y observar exactamente, en ello, la **realización** del pensamiento fundamental del Yo de sí mismo («autoconsciencia»), ateniéndose a una reconstrucción artificial.

Con las presentaciones de la Doctrina de la Ciencia, expuestas desde el año 1800 once veces en Berlín y una vez, respectivamente en Erlangen y Königsberg, Fichte reacciona a los amplios cambios del paisaje filosófico de la época, marcado por la metacrítica de Jacobi y Schelling a la filosofía crítica de Fichte de origen kantiano. Las presentaciones tardías de Fichte están guiadas por el esfuerzo de salir al encuentro de la crítica a la Doctrina de la Ciencia con una clarificación de su cuestión fundamental, su propósito y su enfoque. Tal clarificación pretende destacar las ventajas filosóficas de ese sistema, así como mostrar los defectos, diagnosticados por él, de los esbozos filosóficos de sus oponentes.

Es característico de las presentaciones tardías de la Doctrina de la Ciencia que Fichte no reaccione ni siquiera una vez con una actitud polémica o refutando la crítica de Jacobi y Schelling, la cual, según su apreciación, está errada. Más bien, Fichte toma en serio, a pesar de toda discrepancia argumentativa, los enfoques alternativos de Jacobi y Schelling como desafíos a la Doctrina de la Ciencia. Y esto para destacar, tanto para sí como para los otros, de modo cada vez más claro su propia cuestión principal en la confrontación productiva con posiciones contrarias. Así, Fichte toma deliberadamente del pensamiento de Jacobi y Schelling inspiraciones y orientaciones, a las que busca hacer fructuosas para la presentación de la Doctrina de la Ciencia. La estrategia de Fichte en las presentaciones tardías de la Doctrina de la Ciencia no es tanto la de refutar al oponente, sino más bien el procedimiento de hacer propios sus conocimientos a la luz del enfoque filosófico propio. Como resultado, esto lleva a una recepción positiva de los conceptos fundamentales de Jacobi y Schelling en la exposición de la Doctrina de la Ciencia; en esta exposición el pensamiento de otros no aparece como un préstamo extraño y

una influencia exterior, sino como parte apropiada y reconfigurada de la Doctrina de la Ciencia.

Entre las concepciones fundamentales que Fichte recepciona de sus prominentes críticos y transforma de acuerdo con el espíritu de la Doctrina de la Ciencia, se encuentran los conceptos fundamentales de vida de Jacobi y de lo absoluto de Schelling. Estos conceptos son presentados por sus autores contra Fichte para contraponer a la supuesta autorreferencialidad vacua de la filosofía que parte del principio del Yo una dimensión independiente, previa y prioritaria de la realidad. Además de los conceptos de vida y absoluto como indicio apropiado de una dimensión de la realidad que sobrepasa al Yo, Fichte adopta los conceptos con ello asociados: por un lado, el concepto de fe, que según Jacobi supera fundamentalmente al saber del Yo de sí mismo en fiabilidad y contenido de realidad; por otro lado, el concepto de fenómeno, que para Schelling expresa el origen de todo lo condicionado a partir de lo incondicionado-absoluto.

El Fichte tardío integra la terminología de vida y absoluto en el desarrollo de su propio pensamiento filosófico para mostrar, a través del empleo explícito y prominente de estos conceptos prestados, la inclusión de la dimensión de fusión extrayóica, reclamada por Jacobi y Schelling, en la Doctrina de la Ciencia. En ello, Fichte somete los conceptos tomados de Jacobi y Schelling a una revisión desde la perspectiva del propio principio crítico-idealista.

Además de los contemporáneos Jacobi y Schelling, a los que el Fichte tardío reinterpreta de agudos críticos en garantes requeridos y reclamados por él mismo, aparecen creciente y frecuentemente dos figuras histórico-filosóficas en las nuevas versiones de la Doctrina de la Ciencia: Platón y Spinoza. En ambos casos se integran las posiciones filosóficas, antes combatidas por Fichte, de modo tal que este aparece como el continuador que perfecciona los esfuerzos intelectuales anteriores. Con el recurso a la teoría de las ideas de Platón y de la sustancia de Spinoza, Fichte trata, como ya anteriormente con la apropiación crítica de la filosofía de la vida de Jacobi y de lo absoluto de Schelling, de reivindicar la realidad

sustancial en la concepción del saber de la Doctrina de la Ciencia, la cual, según la interpretación entonces contemporánea, permanece atrapada como una subjetividad no-sustancial («mero Yo»).

La presencia del pensamiento de Jacobi-Schelling y Platón-Spinoza en el Fichte tardío ha llevado no pocas veces a la recepción de la filosofía de Fichte a la suposición de una evolución dramática de la Doctrina de la Ciencia fuera del presunto idealismo y del subjetivismo del joven Fichte hacia unos supuestos realismo y absolutismo del Fichte tardío. El presunto cambio o viraje del pensamiento de Fichte es entendido típicamente como un retorno al pensamiento metafísico, que debió haber reemplazado la previa orientación a Kant por el significado posterior de la metafísica clásica con sus temas fundamentales del ser en general y del ser de Dios, del alma y del mundo en particular.

Sin embargo, tales evaluaciones revisionistas del desarrollo filosófico de Fichte descuidan la compleja relación, tanto crítica como afirmativa, del Fichte tardío con los citados predecesores y oponentes. Esta relación no consiste en una imitación integral e identificación completa, sino en una selección deliberadamente planeada y en una asunción estratégicamente elegida. Por esta razón, para la comprensión correcta del Fichte tardío y, en especial, de la Doctrina de la Ciencia en sus presentaciones posteriores, es insoslayable considerar los motivos metafísicos y los temas tradicionales —entre ellos sobre todo las referencias tanto a Platón y Spinoza como a Jacobi y Schelling— en su respectivo contexto funcional. Hay que partir absolutamente de la idea de que Fichte se sirve continuamente del arsenal de otros autores para fines filosóficos propios y con el interés de ilustrar y explicar sus propias posiciones.

La identidad esencial de la cuestión filosófica principal de Fichte —en contra de las diferentes presentaciones diacrónicas— y la considerable continuidad en la sucesión de las distintas versiones de la Doctrina de la Ciencia se hacen claras cuando se tiene en cuenta la envergadura de los manuscritos y las anotaciones de las lecciones, conservadas y publicadas completamente desde hace poco tiempo. En lugar de pocos resultados apoteósicos, que en el

pasado tenían a menudo primacía en los intentos interpretativos (preferentemente en lo que respecta al *Fundamento de la Doctrina de la Ciencia completa* de 1794-1795 y la segunda exposición de la Doctrina de la Ciencia de 1804), se hace visible entonces el carácter serial de la tarea intelectual de Fichte, que consiste esencialmente en presentar pocas ideas fundamentales siempre de forma nueva y modificada. La obstinada, repetitiva y variada praxis filosófica fichteana se motiva en su convicción de que el ropaje de una idea filosófica en palabras elegidas deliberadamente es ciertamente irrenunciable, pero siempre también reemplazable y, más tarde o más temprano, necesitado de sustitución.

Visto estrictamente, ninguna presentación particular de la Doctrina de la Ciencia con sus respectivas formas fijas puede, según Fichte, hacer justicia al carácter vivo, «neumático», del saber y, en especial, del saber filosófico. Solo el cambio ejercido deliberadamente de terminología y plasticidad evita la fijación falsa del pensamiento vivo en idea muerta. En esto consiste no solo la necesidad de repetición variante con vistas a la comprensión adecuada de la Doctrina de la Ciencia a través del auditorio y los lectores fichteanos. La misma necesidad vale, igualmente, para Fichte respecto a su propia autocomprensión de la finalidad y el contenido de la Doctrina de la Ciencia. Con las sucesivas presentaciones alternativas, Fichte idea y escribe bajo el proyecto «Doctrina de la Ciencia» una comprensión cumulativa del saber como tal, tanto en su sistema estructural y de condición como en su función final.

5.2. Del Yo absoluto a lo Absoluto

Con Schelling surge, temprana y casi contemporáneamente con la primera formación de la propia doctrina (Doctrina de la Ciencia) y de la teoría de la moral y del derecho, un simpatizante crítico. Aparentemente aún en el rol del talentoso exégeta de la innovadora filosofía de Fichte, el joven Schelling hace valer contra la preferencia sistemática de Fichte respecto del idealismo crítico

la igual originalidad del criticismo y del dogmatismo como opciones filosóficas fundamentales. El realismo «trascendental», que parte de la cognoscibilidad teórica de las «cosas en sí» y al que Fichte —siguiendo a Kant— excluye por no-crítico, regresa, de ese modo, como enfoque alternativo a la filosofía poskantiana.

Ya tempranamente —a saber, en la segunda mitad de la década de 1790— Schelling desarrolla independientemente de Fichte el programa de un tipo realista-dogmático de filosofía («filosofía de la naturaleza»; 1/2: 57), en la que deja de lado la genealogía crítico-trascendental del mundo a partir del Yo —y en especial de la naturaleza a partir del espíritu. Sin embargo, el concepto de naturaleza aportado por Schelling se diferencia radicalmente de la concepción de naturaleza de Kant y de Fichte, para quienes la naturaleza es, primariamente, producto de la constitución categorial y de la posición subjetiva. Visto desde un punto de vista sistemático, con su igualación de materia y espíritu, junto con la independencia de la naturaleza Schelling adhiere la concepción de la naturaleza productiva, generativa de Spinoza (*natura naturans*).

El próximo paso de Schelling por sobre Fichte, ejecutado en 1801 en la fragmentaria *Presentación de mi sistema de la filosofía*, está inspirado también en Spinoza. Al igual que Spinoza, que subordina los atributos del ser y del pensar a una única sustancia absoluta (*Deus sive natura*) como fundamento común, Schelling atribuye las realidades complementarias («Potencias»; 1/4: 134) de la naturaleza y del espíritu a un origen pre-disyuntivo («identidad absoluta»; 1/4: 117), el cual no está marcado ni por la naturalidad ni tampoco por la espiritualidad, y al que Schelling da a conocer como lo completamente incondicionado indefinido («indiferencia»; 1/4: 126). En un tercer paso, llevado a cabo en 1804 —sobre todo en *Filosofía y religión*—, Schelling reemplaza la propia exposición temprana del despliegue de lo condicionado a partir de lo incondicionado —presentación que, por lo demás, estaba aún orientada al concepto lógico de la deducción— por la dramática idea del «salto» y de la «caída» (1/6: 38), a la que lo absoluto uno debe sucumbir en su tránsito hacia lo múltiple condicionado-finito.

Fichte toma conocimiento de todas estas evoluciones, las pone a prueba rápidamente y responde a ellas detalladamente —primero en apuntes privados, también en correspondencia con Schelling (interrumpida en 1801) y luego en las exposiciones tardías de la Doctrina de la Ciencia. El continuo desarrollo de la filosofía de Schelling bajo el signo del concepto radical de la libertad humana y divina como concepto de la capacidad de elección entre el bien y el mal, que presenta en 1809 con el escrito *Investigaciones filosóficas acerca de la esencia de la libertad humana*, no fue ya tomada en cuenta por Fichte.

Fichte sale al encuentro de los proyectos sucesivos de Schelling en torno a la filosofía de la naturaleza, de la filosofía de lo absoluto indiferente («filosofía de la identidad») y de la filosofía de lo absoluto que sucumbe desde sí (*des von sich abfallenden Absoluten*) con creciente escepticismo; pero también con una recepción selectiva de conceptos y concepciones schellingnianos en las presentaciones de la Doctrina de la Ciencia. En el año 1800 Fichte está de acuerdo con el propósito de Schelling de «ir más allá del Yo» (III/4: 405). Sin embargo, a diferencia de Schelling, Fichte no concibe en ello la depotenciación del idealismo trascendental en una de las dos formas fundamentales igualitarias de la filosofía. Más bien, Fichte reclama haber ya ejecutado la complementación de la filosofía del Yo exigida por Schelling, así como haber emprendido ya su posterior elaboración.

En particular, Fichte remite a la transformación —que ya se encuentra en las cercanías de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* y en su versión popular en *El destino del hombre*— del yo individual a través de una voluntad entendida genéricamente, así como a la deducción de la existencia plural del Yo a partir de la individuación espacio-temporal de una materia espiritual pre-individual, indiferenciada, pero diferenciable («lo mero determinable»; III/4: 406). Fichte sale al encuentro de la exigencia de Schelling de la trascendencia del ego con la referencia a la propia representación filosófica de la fusión práctica de los individuos particularizados en una comunidad intelectual de

iguales bajo las condiciones de la libertad («sistema de lo inteligible»; III/4: 406s.).

Especialmente contra el proyecto filosófico de Schelling de una filosofía de la naturaleza sistemáticamente independiente del idealismo (trascendental) Fichte alega que la materialidad limitada monísticamente de la naturaleza no puede explicar la duplicidad característica de la realidad, en la que lo pensante puede referirse a un ente numérica y modalmente distinto de él. Sobre todo, Fichte insiste contra Schelling en la presencia del pensar («Yo») en todo ser, en tanto todo ser existe únicamente como pensado –aun como lo no expresamente pensado. Para Fichte es posible abstraerse de todo, pero no del Yo mismo, que como sujeto del pensar no se puede negar de ninguna manera («duplicidad necesaria»; III/5: 414).

De igual modo, la concepción de Schelling de lo absoluto indiferenciado («indiferente»), que no puede ordenarse en el ámbito del pensar ni tampoco en el de lo real del ser, encuentra en Fichte crítica y refutación. Fichte critica de lo absoluto indiferente de Schelling el vacío, del cual no puede resultar nada y, por lo cual, no puede ser apropiado como inicio de algo otro, por no decir de toda otra cosa. Que Schelling sostenga, a pesar de ello, la deducción de lo finito-condicionado a partir de lo absoluto-incondicionado demuestra para Fichte la ambigüedad del concepto de lo absoluto de Schelling, al cual Fichte ve oscilar entre la autorreferencialidad infinita y la autofinitud que no quiere finalizar (II/5: 492).

En la autofundamentación de lo absoluto como fundamento y consecuencia, afirmada por Schelling, Fichte diagnostica la presencia clandestina del pensar en la figura de la forma intelectual de fundamento y consecuencia, en tanto lo absoluto se fundamenta a sí mismo y algo otro se encuentra ya para Fichte bajo una forma de legalidad del pensar, que va en contra de las pretendidas indiferencia e indeterminabilidad de lo absoluto. Si lo absoluto schellingniano se concibe como la autorreferencialidad articulada internamente, entonces lo infinito-incondicionado coincide con aquel absoluto

que Fichte reclama haber mostrado ya mucho antes en la voluntad a través de la figura de la «autodeterminación pura» (II/5: 493).

En el trasfondo de la evaluación crítica de los nuevos enfoques de Schelling, Fichte toma dos propiedades de la teoría schellingniana de lo absoluto para su propia elaboración de la Doctrina de la Ciencia. Por un lado, desarrolla —en una continuación perfeccionada del pensamiento de Schelling— una concepción original de la incondicionalidad. Esta se presenta bajo los títulos de «ser» (II/8: 242), «ser absoluto» (II/8: 118) o «lo absoluto» (II/8: 10) como completamente indeterminada e indeterminable, como completamente apoyada en sí misma, en sí misma cerrada y como sustraída de toda comprensión y determinación. Lo absoluto así aislado no ha de ordenarse a la esfera del sujeto (pensar) como tampoco a la del objeto (ser objetivo), sino que ha de ser presupuesto por ambas esferas.

Fichte pretende ser justo con la indeterminabilidad radical de lo absoluto, en tanto aleja toda determinación formal o de contenido del concepto de lo absoluto e intenta comprender su ser —o más bien su cuasi-ser— con la caracterización mínima, limitativa de pura actividad («esse in mero actu»; II/8: 228). De hecho, con ello se iguala lo absoluto —retomado en las presentaciones tardías de la Doctrina de la Ciencia partiendo de Schelling— con el «Yo absoluto» de las presentaciones tempranas, pues el «Yo absoluto» de las presentaciones tempranas de Jena no era un Yo en el sentido de un ser consciente de sí mismo, sino el elemento presentado separadamente de la incondicionalidad en el yo individual. Así, a la eliminación de las características yoicas de consciencia e intencionalidad del Yo puro en el Fichte temprano corresponde la equiparación estructural de lo absoluto en el «Yo absoluto» (II/8: 202) en el Fichte tardío.

Luego, y también en ello perfeccionando a Schelling, Fichte mune lo absoluto, que reposa internamente en sí mismo, con una segunda forma del ser, en la que alcanza un fuera de sí y aparece de modo singular en el fenómeno. La forma originaria de lo absoluto—en-el-fenómeno es determinada por Fichte de modo tal que sale a la superficie la coincidencia objetiva entre el concepto

de absoluto —introducido por Schelling en la filosofía poskantiana— y la concepción fundamental de la Doctrina de la Ciencia, tal como fuera establecida mucho antes. El único fenómeno de lo absoluto no es otro que el saber; dicho más exactamente: el saber como tal en su validez y su certeza absolutas e incondicionadas, independiente de todas las condiciones contingentes de realización en una consciencia particular.

Con su doble tesis, a saber, que solo a lo absoluto («Dios»; II/8: 114) corresponde propiamente el ser y que fuera de lo absoluto solo existe el saber, el Fichte tardío se distancia claramente de Schelling, que junto al saber («ideal») hace valer siempre el ser natural («real») como forma de manifestación genuina de lo absoluto. Por el contrario, para el Fichte tanto temprano como tardío toda realidad objetiva es solo en el saber, por el saber y para el saber. Si se quisiera reproducir la concepción de la realidad representada por Fichte con los medios de un modelo de capas ontológicas, cuyo enfoque tradicional en formas fijas del ser apenas es apropiado con el carácter activo de la realidad fichteana, entonces habría que diferenciar el saber, como único fenómeno del ser, del ser mismo como lo único absoluto, así como diferenciarlo de la realidad cósmica como fenómenos secundarios plurales del fenómeno originario.

5.3. Lo Absoluto y su fenómeno (*Erscheinung*)¹

Con la expresión, apoyada en Schelling, de «fenómeno de lo absoluto», el Fichte tardío retoma la idea platónica, según la cual lo

¹ Usualmente el término alemán *Erscheinung* se presenta en las traducciones de las obras de Fichte con el término de *manifestación*, con el fin de evitar una confusión con la terminología propiamente kantiana de *Erscheinung* y *Ding an sich*. En este lugar se ha preferido mantener el término *fenómeno* para *Erscheinung*, sin que ello pretenda contradecir la correcta advertencia de los traductores de Fichte, según la cual *Erscheinung* no refiere directamente a un sentido kantiano del concepto. Más bien, mantener de forma deliberada el término *fenómeno* tiene por fin mostrar cómo Fichte resignifica un concepto de la larga data en la tradición filosófica. (*N. del T.*)

uno, lo único real, subyace a todo lo otro —que propiamente no es y por ello no es propiamente— como condición y límite de su realidad menguada. Así, en la terminología de Fichte se une un sentido deficiente con un sentido eficiente. Como mero *fenómeno*, el fenómeno de lo absoluto —el saber— no es y no será nunca lo absoluto mismo. Sin embargo, como fenómeno *de lo absoluto*, el fenómeno es también lo absoluto, si bien en su forma fenoménica.

Con otra terminología el Fichte tardío sigue el concepto doble de fenómeno de Platón. El ser—fuera—de—sí de lo absoluto en el fenómeno, en el que lo absoluto aparece en el fenómeno y al mismo tiempo no aparece, es reproducido preferentemente por el Fichte tardío con el concepto de «imagen» (II/8: 100). En el concepto de imagen se une el carácter secundario, deducido y menguado del ser del mero fenómeno con la referencia intrínseca de la imagen a lo real propio, al que —a pesar de toda diferencia— el fenómeno—imagen pertenece. A esto se agrega un doble sentido de la imagen en Fichte, que tanto antes como después separa en la «imagen» (II/12: 240) del saber la copia (*Nachbild*) del modelo (*Vorbild*) o bien la imitación de la ideación. Existe una estrecha referencia a Platón, cuando se piensa en el origen etimológico de «idea» (*idea, eidos*) en la forma verbal «ver» (*Fid-*). El Fichte tardío aplica frecuentemente los términos «conocimiento» (*Einsicht*) y «ver» (*sehen*) como reemplazo metafórico para el concepto de «saber» (II/8: 272).

En el Fichte tardío, el término *imagen* encuentra otra dimensión significativa a través del origen lingüístico de «imagen» (*Bild*) en el participio perfecto de «formar» (*bilden*). Como algo formado, la «imagen» es producto o creación y, especialmente, resultado de procesos de formación del saber, por medio de los cuales objetos de todo tipo son efectuados, en tanto son formaciones (*Gebilde*) o imágenes. Con el significado productivo de «formar» (II/8: 374) y la en ella subyacente remisión a la productividad del saber, el Fichte tardío sigue la propia distinción temprana del principio del saber («Yo») como activo y productivo. En las presentaciones tardías de la Doctrina de la Ciencia el foco en el fenómeno

qua imagen se corresponde con la posición, preeminente en las presentaciones tempranas, de la «imaginación productiva» (I/2: 367), que ya en Kant figuraba como capacidad fundamental de la constitución del objeto (A 118, B 151). La imagen como producto de la imaginación en su función productiva, tanto para el conocimiento del objeto como para los objetos del conocimiento, no es en Kant y Fichte algo meramente imaginado (*Eingebildetes*), sino la realidad formada (*gebildete Wirklichkeit*).

Como alternativa terminológica Fichte presenta la diferencia entre lo absoluto y la imagen a través de la distinción entre verdad y fenómeno. Correlativamente con esto, en las presentaciones tardías marca la división de la Doctrina de la Ciencia por medio de los títulos «doctrina de la razón y doctrina de la verdad» y «doctrina del fenómeno y doctrina de la apariencia» (II/8: 228). La doctrina de la verdad contiene solo el conocimiento mínimo en el ser de lo absoluto y en la absolutez del ser, pero para cuya articulación y comunicación se necesita del laborioso procedimiento de eliminación de la apariencia y del error. A la presentación de la certeza originaria del ser absoluto se une la certeza de su manifestación en el saber, por el saber y como saber. A la doctrina del fenómeno de lo absoluto (fenomenología) pertenece entonces la diferenciación del saber de acuerdo con el portador (sujeto) y el objeto, así como la diferenciación tipológica de las formas fundamentales de subjetividad y objetividad («duplicidad»; II/8: 410) respecto a las diversas perspectivas específicas en cuanto a la naturaleza, el derecho, la ética, la religión y la filosofía (II/8: 412, 418).

En la exposición de la relación fundamental, en la que se encuentra lo absoluto respecto al fenómeno-imagen, el Fichte tardío recurre a la doble figura de manifestación y separación (*Diremption*).² Lo absoluto se realiza en el fenómeno, pero también se pierde en él. Fundamento de la relación contradictoria de lo absoluto con su fenómeno es una ambigüedad constitutiva en lo absoluto mismo,

2 Del latín *diremptio*. (N. del T.)

en la que Fichte distingue una forma interna y otra externa. En su estricta inmanencia («forma existencial inmanente»; II/8: 148) lo absoluto está cerrado en sí mismo, completamente sin referencias y, por tanto, absolutamente particularizado («singulum») —o más bien ha de ser pensado de ese modo en la reflexión filosófica sobre el concepto puro de lo absoluto. El ser de lo absoluto inmanente es completamente indeterminado y propiamente infinito; por esta razón, es concebido y reproducido por Fichte en un sentido gramatical como infinitivo («ser verbal», «esse in mero actu»; II/8: 228, 230).

Pero, además, Fichte cree poder fijar en lo absoluto una forma de exteriorización, por medio de la cual al ser correspondía también exterioridad o emanencia («forma existencial emanente»; II/8: 148), alternativa a la interioridad o inmanencia. Fichte concibe la distinción de la forma interna y externa del ser de lo absoluto también como la distinción entre mero «ser» o «posición» y «existencia» («la existencia fáctica del ser»; GA II/8: 244). La duplicación de lo absoluto no consiste en un puro paralelismo, sino en una relación de consecución, a través de la cual lo absoluto, que primero estaba cerrado y encerrado en sí, se exterioriza adicional y posteriormente. Como destaca Fichte, el resultado de las figuras del ser de lo absoluto (ser inmanente-ser emanente) no está sujeto a una legalidad incondicionada, que limitara lo absoluto en las condiciones de su manifestación. Más bien, el tránsito de la inmanencia hacia la emanencia o del ser a la existencia resulta en lo absoluto de manera espontánea y por salto («proyección por *hiatum*»; GA II/8: 244). Sin embargo, el hiato en la relación entre la interioridad de lo absoluto («ser») y su exterioridad («fenómeno») compete solo al suceso de la exteriorización como tal. Bajo el presupuesto que lo absoluto debe manifestarse, el fenómeno de lo absoluto —su manifestación como saber y, especialmente, como saber de lo absoluto o «saber absoluto» (II/8: 338)— se realiza con la necesidad de una ley. En una terminología y una forma de representación que se apoyan en la relación interna de la libertad de la voluntad con

la normatividad de una acción en el querer humano, Fichte une facticidad y normatividad en el ser del fenómeno de lo absoluto. Para Fichte vale lo siguiente: lo absoluto no debe manifestarse necesariamente; puede no hacerlo. Pero, si se manifiesta, entonces lo ha de hacer necesariamente como saber y bajo su legalidad («deber problemático»; II/8: 252).

Con el teorema del ser absoluto y su fenómeno-imagen el Fichte tardío dota a su teoría crítica del saber con una dimensión de fundamentación que debe garantizar el modo absoluto de validez del saber —certeza y verdad incondicionadas, propias del saber como tal. En vez de apoyarse en sí mismo y provocar la sospecha de estar en un círculo vacío, el saber se manifiesta como fundamentalmente marcado por una incondicionalidad que no surge de él mismo. De ese modo, el ser que aparece como lo absoluto independiente no es tampoco una identidad que permaneciera y fuera externa al saber. Más bien, el ser absoluto representa de manera artificialmente aislada aquel elemento de la incondicionalidad que alcanza completo desarrollo en el saber como tal y, especialmente, en la pretensión incondicionada de certeza y verdad del saber.

Si lo absoluto, en vez de representar una magnitud ontológica o incluso teológicamente separada («ser», «Dios»), se encuentra como el momento lógico-epistémico de la validez incondicionada, entonces existe una completa equivalencia funcional entre el ser absoluto de las presentaciones tardías de la Doctrina de la Ciencia y el Yo absoluto de las presentaciones tempranas. Así como el Yo absoluto del Fichte temprano no representa un Yo funcional con autoconsciencia y libertad de voluntad, sino más bien la condición lógico-epistémica estructural de tal consciencia, así tampoco el ser absoluto del Fichte tardío es una entidad propia, sino la absolutez representada originariamente que corresponde *idealiter* al saber real.

El paralelo estratégico entre el Yo absoluto en su relación con el yo individual y el ser absoluto en su relación con el saber absoluto alcanza en la autocrítica de Fichte hasta la independización antes pretendida o sugerida del carácter absoluto del «Yo

absoluto» y del «ser absoluto». De esa manera, el Fichte temprano reemplaza prontamente la presentación originariamente separada del Yo que se pone a sí mismo y a todo lo otro por su presentación integral en el marco de una historia de la formación de la autoconsciencia individual. Igualmente, el Fichte tardío no la abandona en la introducción separada de lo absoluto o del ser, sino que integra a este último en el despliegue de la estructura del ser de modo tal, que lo absoluto pueda llegar a sí mismo primero y únicamente en el fenómeno («fenómeno absoluto»; II/11: 306; «fenómeno de sí»; II/12: 169; «manifestarse de sí»; II/13: 62). En el Fichte tardío, como consecuencia de esta presentación modificada, deviene del Yo como ser («el Yo») el Yo como forma —como forma fundamental del saber («forma conceptual»; II/17: 11; «Yo-forma»; II/17: 33; «forma-entendimiento»; II/17: 145).

5.4. De la Doctrina de la Ciencia a la Doctrina de la Sabiduría

La integración de lo absoluto en el saber es desarrollada por el Fichte tardío en doble forma —como identificación originaria de lo absoluto con el saber (absoluto) y como dirección final del saber hacia lo absoluto. Para el Fichte tardío, según su origen, el saber no tiene su validez incondicionada, absoluta (certeza y verdad) en actos subjetivos o mentales de una consciencia individual, como así tampoco en la naturaleza objetiva, material de las cosas particulares. Más bien, el carácter absoluto de la validez del saber —o, dicho más exactamente: la validez del conocimiento genuino, cierto y necesariamente verdadero, distinto de la creencia falible— carece de toda contingencia óptica y epistemológica.

En tanto el saber como tal existe solo por medio de su origen en lo absoluto, lo absoluto llega a realizarse, por el contrario, solo en el saber y, especialmente, como su absolutez. Ciertamente lo absoluto ha de pensarse con anterioridad al saber como su fundamento. Sin embargo, es el pensar mismo que constituye lo absoluto como presupuesto correspondiente («presupuesto abso-

luto»; II/14: 276; II/17: 124s.). De esa manera, el entrecruzamiento de lo absoluto se presenta en una doble perspectiva: por un lado, se introduce con lo absoluto una magnitud en la fundamentación filosófica de la posibilidad del saber (Doctrina de la Ciencia) que supera *per definitionem* a todo saber, incluso al meta-saber y saber fundamental de la Doctrina de Ciencia. Por otro lado, el acto operativo de pensar el presupuesto de lo absoluto es una parte integral del saber en su autoanálisis complejo.

La contigüidad y la comunidad de lo absoluto trascendente al saber y lo absoluto inmanente al saber no son tratadas por el Fichte tardío como una contradicción lógica, sino como una oposición productiva. Ella refleja la composición compleja del saber, cuya relación con el ser está marcada tanto por diferencia como por coincidencia. Justamente el Fichte tardío escenifica a la Doctrina de la Ciencia como un movimiento pendular del pensamiento filosófico, que deliberada e intencionadamente oscila entre la perspectiva realista de lo absoluto como algo diverso y separado del saber y la perspectiva idealista de lo absoluto como producto condicionado-necesario del pensamiento en la autofundamentación del saber.

Con la oscilación de la presentación filosófica entre la trascendencia realista de lo absoluto respecto al saber y la inmanencia idealista del saber el Fichte tardío retoma reflexiones anteriores que buscan conectar el idealismo de la Doctrina de la Ciencia con su realismo; esto en la doble figura de «idealismo realista» y «realismo idealista» (I/2: 412). Ya como fuera el caso en el primer Fichte, en el Fichte tardío la posición idealista tiene preponderancia frente a la realista. En la mirada de su autor, la Doctrina de la Ciencia no se transforma en ningún momento en una doctrina del ser o muta la filosofía trascendental crítica en una metafísica trascendente poscrítica.

La diferenciación de la Doctrina de la Ciencia respecto de la antigua metafísica pre-crítica se efectúa en el Fichte tardío explícitamente a través de una crítica radical a la fijación tradicional de la metafísica en los temas clásicos de ser, Dios, alma y mundo. Contra la dirección general de la metafísica hacia el ser como

tal (ontología), Fichte argumenta que el ser puede manifestarse fenoménicamente solo en el pensar, por el pensar y para el pensar («forma-entendimiento»; II/9: 167). Por esta razón, la disciplina filosófica fundamental no es la teoría del ser, sino la doctrina del saber. En el lugar de la ontología aparece la epistemología («buscar la realidad en el saber mismo»; II/9: 155).

Respecto del antiguo tema metafísico de la existencia y la esencia de Dios, Fichte critica el supuesto fundamental de un Dios distinto del mundo, con características propiamente humanas como personalidad, inteligencia y voluntad. En vez de ello, el Fichte tardío defiende –en continuidad con su concepción temprana de Dios como el conjunto de orden moral universal– una concepción cosmológica de Dios, que ubica lo absoluto en el mundo mismo como su principio viviente y edificante («no los hechos, sino una ley»; II/9: 163), y por lo que no reconoce «ningún Dios extramundano» y «ningún mundo fuera de Dios» (II/9: 157).

Con esto, también resulta nula la antigua concepción metafísica del mundo como creado por Dios y distinto de él. En lugar del creacionismo antropomórfico aparece en el Fichte tardío la concepción complementaria de la mundanidad de Dios y la divinidad del mundo. La reunión identificativa de Dios y mundo se ilustra con el recurso a las concepciones teológicas tradicionales de «revelación» (II/10: 171) y encarnación («la palabra se hace carne»; II/13: 333). Sin embargo, Fichte también destaca que el proceso fenoménico de lo absoluto, a diferencia de su fijación y datación teológica-religiosa, es infinito, no llega a concluirse y comprende constitutivamente el fenómeno de lo absoluto como fenómeno de algo que no se manifiesta (*als eines nicht Erscheinen-den*) y la revelación de Dios como revelación de algo que no se revela (*als eines nicht Offenbarenden*) («se revela solo como aquel que nunca ha de revelarse»; II/10: 171).

Finalmente, Fichte critica a la teoría metafísica tradicional sobre el alma por el falso supuesto de una existencia individual, puramente intelectual e independiente («ningún alma»; II/9: 157). Para Fichte, la individualidad no es originaria ni tampoco última. Más bien, el

individuo marca la potencia primera de lo intelectual en el estado de particularización e individuación, a la que se une la progresiva reintegración de la individualidad en la totalidad bajo la forma de las normas sociales del derecho, de la ética y de la religión.

También la separación característica en la metafísica antigua del espíritu individualizado («alma») respecto a la materia correlativamente individualizada («cuerpo») encuentra en Fichte una crítica enérgica («solo fenómenos»; II/9: 157). Para el Fichte temprano y tardío, la materia es el principio de individuación por antonomasia. Lo espiritual se manifiesta en el fenómeno únicamente en estricta correlación con el propio cuerpo. Más aún: espíritu y materia, alma y cuerpo son considerados por Fichte como perspectivas alternativas, complementarias de una doble constitución del ser racional práctico —«hombre»—, que sin el cuerpo no solo no podría actuar y realizar algo, sino que ni siquiera podría pensar y querer.

A pesar de la crítica rigurosa a la metafísica tradicional del ser cósmico, de la personalidad de Dios, de la creación del mundo y de la existencia separada del alma, la Doctrina de la Ciencia no se encamina hacia un pensamiento polémico anti-metafísico, como tampoco cae en la simple sustitución del ser a través del saber. Desde un principio y hasta el final, el autoanálisis del saber supera la reducción a la mera naturaleza y a la determinación causal, y tiende a la vindicación de la libertad radical y autolegalidad del portador del saber y de la acción basada en el saber. Su supra-naturalismo («por encima de toda naturaleza», «supra-ser»; II/17: 239; II/17: 244) otorga a la Doctrina de la Ciencia características metafísicas, tal como la fundamentación kantiana de la naturaleza y la ciencia natural junto con la fundamentación de la libertad y la filosofía moral reclama el estatus de una «metafísica de la naturaleza» y de una «metafísica de las costumbres» (6: 216s.). Fichte nombra como predecesores de la filosofía específicamente desarrolla por él a Platón y Spinoza, así como el Evangelio de Juan, cuyo prólogo («Al principio ya existía la Palabra...») es visto por Fichte como anticipación de sus propias consideraciones de la relación del saber, mundo y Dios (II/9: 157s; I/8: 269s.).

La intención y motivación anti y supra-naturalista en las presentaciones tardías de la Doctrina de la Ciencia toma la doble forma de la autofundamentación y de la autolimitación del saber. El saber se muestra, por un lado, como libre de la determinación natural de factores psíquicos y físicos, que podrían determinar ocasionalmente al saber en su comienzo y configuración, pero no pueden constituirlo en su esencia, es decir, en su carácter incondicionado de certeza y verdad. Por otro lado, la legitimidad autosuficiente de la validez del saber resulta limitada. El saber marca a todo lo sabido y lo dable de saber. La autoformación del saber se muestra como un proceso de formación, que justamente incapacita el acceso prístino a lo que subyace a toda caracterización o formación.

En vista de la paradójica situación que todo sea solo en y por el saber, y el saber mismo no sea todo, el Fichte tardío asigna a la Doctrina de la Ciencia la tarea última de superar los límites del saber con los medios mismos del saber limitado. Para tal fin, la autofundamentación del saber debe ser llevada a cabo tanto extensiva como intensivamente, de manera tal que sus límites esenciales afloren en la máxima extensión y profundidad del saber. Con la exposición de los límites del saber y el esfuerzo unido a ello para la autosuperación del saber Fichte no efectúa en las presentaciones tardías de la Doctrina de la Ciencia una suspensión del saber, y tampoco busca un reemplazo a través de recursos alternativos. Más bien, de lo que se trata es de una perfección del saber —el perfeccionamiento y la complementación de su capacidad hasta la forma extrema de la autotarea y la autosuperación del saber.

La figura de la perfección del saber es para el Fichte tardío el saber ilustrado sobre sí mismo, que se comprende en sus condiciones, posibilidades y límites («autointuición y autoconceptos del saber de sí»; II/13: 201). El saber optimizado es el saber-de-sí del saber o el saber como saber. Dicho en la terminología característica de las presentaciones tardías de la Doctrina de la Ciencia, que concibe al saber como imagen, significa lo siguiente: el saber ha de concebirse como imagen y evaluarse respecto

del «ser de la imagen» y del «sistema de la imagen» (II/12: 240; II/16: 21; II/13: 83). Al autoconocimiento del saber pertenece esencialmente entonces la comprensión que el saber, de acuerdo con su esencia, está referido a un no-saber —a algo que no es sabido positivamente, pero que puede ser sabido limitadamente.

Pero para el Fichte tardío el autoconocimiento del saber como saber no se limita a una comprensión intelectual y a un conocimiento teórico. Al autoconocimiento completo del saber en su límite pertenece, más bien, el esfuerzo del saber por su autosuperación y su elevación por encima de algo que es fundamentalmente distinto y separado del saber. Esta autoelevación es articulada en las presentaciones tardías de la Doctrina de la Ciencia de distintos modos: como aniquilación autodestructiva del saber («autoaniquilación»; II/17: 111), como tránsito del saber del saber hacia el no-saber de la fe («formar (*bilden*) un no formar [...] significa fe»; II/9: 8), como apartamiento sustractivo del saber («inteligiblemente apartado»; II/11: 221), como tránsito del saber a la vida («vida con el saber y el formar unidos»; II/11: 216), como despersonalización del pensar y del querer («el pensar se hace a sí mismo»; II/12: 211; «una voluntad personal, o vida: nunca»; II/13: 339), y finalmente como progreso de la ciencia hacia la sabiduría («ciencia tendrías: ahora deviene sabiduría»; II/12: 299).

En el Fichte tardío, es común a las exposiciones alternativas de la autotrascendencia del saber la confrontación del saber con algo distinto del saber mismo, pero con el cual, por un lado, se encuentra en una relación —si bien formal, negativa y vacía de contenido— y, por el otro, hacia el cual se orienta como parte de su autodespliegue complementario. Las exposiciones posteriores de la autosuperación del saber coinciden también en el cambio, que ellas propagan y retratan, de la actividad y la espontaneidad de los actos del saber hacia la pasividad y la receptividad del saber que ha alcanzado sus límites; saber que se abre hacia algo completamente otro y este último se abre, por su parte, al saber justo en el momento de su complementación («entrega»; II/12: 216; II/17: 184).

De ese modo, la ambicionada autoaniquilación del saber debe pasar de la distancia intencional, desde la cual el pensamiento únicamente representa al ser («pensar»), a una internalidad, en la que el saber participa directamente y sin distancia en el ser. La fe, que reemplaza y cumplimenta el saber, debe superar la circularidad del saber, que ciertamente se apoya en sí mismo, pero también únicamente gira en torno a sí; superación que se lleva a cabo a través de una confesión voluntaria de una realidad última o legalidad que está a en la base del saber («ley moral»; II/16: 29). Finalmente, la reflexión deliberada del saber en su función de formación debe llevar a un no-pensar del producto de la formación, el cual permite al saber llegar *per negationem* al ser.

Sin embargo, los distintos procedimientos de la autosuperación del saber permanecen solo limitadamente efectivos. Lo absoluto no deja ser comandado. Tampoco la autocrítica del conocimiento se puede mediar ineludiblemente. Fichte puede exhibir solo con ejemplos y presentar didácticamente cómo cada uno, particularmente y para sí, ha de proceder para introducir la transfiguración necesaria del saber, pero cuyo suceso se sustrae justamente a la disposición voluntaria. De esa manera, las posibles informaciones sobre el «otro estado» (Robert Musil) permanecen mínimos y negativos. Igualmente el no-pensar de la forma del saber tiene lugar solo en pensamientos («inteligible»), y la aniquilación del saber consiste más en el reconocimiento de su nulidad última que en su aniquilación aguda y destrucción definitiva.

Fichte mismo se aproxima mayormente al carácter radicalmente modificado del saber transfigurado críticamente por medio del recurso al concepto de vida. El Fichte temprano había opuesto la vida al concepto de saber («especulación») y había presentado el saber exactamente como no-vida («solo [...] una copia de la vida»; I/7: 247); el Fichte tardío opera con un concepto más amplio de vida, que comprende también el movimiento propio del saber, caracterizado por la acción y, especialmente, por la acción-hacia-sí (subjetividad-objetividad) («la vida en la forma del entendimiento»; II/17: 187; «la vida formativa»; II/17: 14). En

lugar de la antigua oposición de vida y no-vida aparece en el Fichte tardío la diferencia entre la vida suspendida y, por tanto, «muerta» (en latín, *vita*) y la vida viviente, vivida, que se experimenta (en latín, *vivere*; II/10: 119).

La diferencia entre vida sustantivada y vida verbalizada se corresponde en el Fichte tardío con la diferencia interna en el concepto de saber entre saber objetivo, realizado, y saber vivo, continuo. En este trasfondo, se entiende la autotranscendencia del saber como realización del saber, alcanzada teóricamente y prácticamente ejecutada. La autosuperación del saber no consiste para Fichte en la renuncia del saber, sino en la internalización del saber que debe elevarse del saber del ser y del objeto al saber de la vida y de sí mismo.

Sin embargo, también el proceso de vivificación del saber, pensado por el Fichte tardío, debe llevar finalmente más allá del saber. A pesar de esto, la finalidad del saber vitalizado no es el no-saber y el vacío. En vez de ser poco o incluso nada, el saber ilustrado sobre sí mismo debe ser más que el saber. El saber debe especialmente devenir efectivo y, de ese modo, participar en la vida no solo copiando y reproduciendo, sino modelando y formando. La influencia del saber, guiada por el conocimiento, compete especialmente a la dirección voluntaria de la vida, cuya dirección hacia la comprensión y el propósito racionales Fichte coloca bajo el título de «sabiduría», «prudencia», «reflexión» (II/11: 83, 191; II/14: 38s.); denominaciones que se conectan con las tradiciones antiguas de la autodominación cognitiva y conativa (*sophia, sophrosyne*).

La dirección final del saber hacia la sabiduría significa para la empresa central de la Doctrina de la Ciencia la exigencia de desarrollarse hacia la Doctrina de la Sabiduría. Pero, como ya en el caso del saber, incluido el saber del saber de la Doctrina de la Ciencia, la sabiduría —junto con su presentación filosófica como Doctrina de la Sabiduría— no es un objeto disponible de información intelectual e instrucción. Para el Fichte tardío, la sabiduría representa el ideal de la influencia práctica del saber alcanzado teóricamente. El saber deviene sabiduría en el tránsito del conocimiento al hecho y, especialmente, en el tránsito de la

comprensión fundamentada racionalmente hacia la praxis fundamentada racionalmente. La elevación, conforme a un fin, del saber hacia el querer se corresponde con la posición prominente de los conceptos prácticos fundamentales en la última presentación de la Doctrina de la Ciencia («Yo práctico»; II/13: 160; «pulsión»; II/13: 166; «voluntad»; II/13: 175; «libertad absoluta»; II/13: 179), la cual expresa con ello un continuo retorno a la distinción de la razón práctica primaria de las presentaciones tempranas de la Doctrina de la Ciencia.

A la dirección práctica de la Doctrina de la Ciencia corresponde, en el Fichte tardío, la complementación de la Doctrina de la Ciencia en sentido estricto («D. C. in specie»; II/8: 376) a través de la Doctrina de la Ciencia que llega a la aplicación en la vida. Con esto, resulta la vuelta del saber a la vida en doble forma. Dentro de la Doctrina de la Ciencia misma se llega a la complementación del sistema filosófico en la doctrina del derecho y de la moral, que el Fichte tardío expone nuevamente en Berlín recurriendo a las primeras presentaciones de Jena (*Rechtslehre* 1812; *Sittenlehre* 1812). Fuera del sistema de la Doctrina de la Ciencia, pero basada en ella, el Fichte tardío desarrolla un diagnóstico crítico de la historia humana en el pasado y en el presente, a los que conecta con un pronóstico para el futuro de la cultura humana en vistas de la razón y la libertad —esto expuesto en forma generalmente comprensible («popular») y con una intención explícita de amplia influencia.

Bibliografía especializada del autor: Zöllner, 2013f sobre el acercamiento de Fichte a Spinoza; Zöllner, 2013j sobre la relación de Fichte con Platón; Zöllner, 2000b acerca de las partes realistas de la teoría en el Fichte tardío; Zöllner, 2002 y 2006f sobre la confrontación tardía de Fichte con Schelling; Zöllner, 2013c sobre la relación dinámica entre lo absoluto y el fenómeno en Fichte; Zöllner, 2011c sobre el concepto de certeza en el Fichte tardío; Zöllner, 2009b sobre la crítica de Fichte a la metafísica

tradicional; Zöller, 2010b sobre el estatus de la metafísica en el Fichte tardío; Zöller, 2009c sobre la relación entre el saber y la fe en el Fichte tardío; Zöller, 2000a, 2001b y 2003b sobre el estado tardío de la Doctrina de la Ciencia.

Otras referencias bibliográficas: Ivaldo, 1983 sobre la teoría fichteana de la imagen; Rametta, 1995 acerca de las *primeras presentaciones tardías* de la Doctrina de la Ciencia; Schlösser, 2001 acerca de la Doctrina de la Ciencia de 1804; Furlani, 2004 sobre las últimas presentaciones de la Doctrina de la Ciencia; Taver, 1999 acerca de la Doctrina de la Ciencia de 1810; D'Alfonso, 2005 acerca de la Doctrina de la Ciencia de 1811; Goddard, 2003 sobre el Fichte tardío; Bertinetto, 2001 sobre el proyecto de Fichte de una lógica trascendental; Paimann, 2006 sobre el rol de la lógica en el Fichte tardío.

6. La filosofía del futuro

6.1. Ciencia y arte

El carácter eminentemente práctico de la filosofía de Fichte se manifiesta también en su concepción del efecto social de la filosofía en general y de la Doctrina de la Ciencia en particular. El saber, incluida su fundamentación científica, nunca debe ser fin en sí mismo, sino servir a la orientación y la motivación de la acción. El paso del pensar al hacer tampoco lleva a cabo una mera aplicación exterior del saber a la vida. Más bien, el saber mismo está ya concebido en un sentido práctico. Como «saber práctico», se basa en un actuar interno, «ideal», y está dirigido hacia un actuar externo, «real».

Fichte también hace valer la preeminencia de la acción y del efecto para sí mismo y para su propia actividad académica y como escritor. Como docente universitario y escritor, se interesa por la comunicación del propio pensamiento filosófico a un público al que él pretende estimular y desafiar a pensar y a actuar autónomamente. El propósito general de influencia determina absolutamente la respectiva elección específica de los medios conceptuales y lingüísticos para la exposición de los razonamientos.

El público, buscado deliberadamente por Fichte, consiste, en primera línea, en estudiantes y personas ya formadas académicamente, a los que él se dirige en exposiciones universitarias abiertas y anunciadas públicamente, pero organizadas de modo privado. De igual manera, los escritos publicados por Fichte mismo se dirigen a un público universitario o formado académicamente —sea como versión impresa prácticamente contemporánea de

sus lecciones universitarias («manuscrito para su auditorio»), sea como impresión posterior de antiguas conferencias. Sin embargo, el propósito fichteano de ejercer influencia va más allá de su propio auditorio y de sus lectores. El puesto y la función social que su auditorio y sus lectores poseen o poseerán en el futuro deberían proporcionar a Fichte una influencia más amplia, indirecta, en la sociedad toda.

La ambición práctica del saber tampoco se limita a la máxima extensión de influencia y efecto del saber. Aun de mayor importancia que la extensión es la manera de realización del efecto deseado. El saber, que ha de comunicarse a la sociedad, no solo debe ayudar a entender el mundo, sino también llevar a cambiarlo. La pretendida transformación del mundo es vista por Fichte, además, como una mejora del mismo. Visto estrictamente, para Fichte no se trata de cambiar lo ya existente hacia algo mejor. Más bien, la dirección práctica del saber tiene por objetivo la construcción de un mundo completamente nuevo, a saber, la construcción de un mundo mejor («la exigencia absoluta de un mundo mejor»; I/6: 266).

El mejoramiento del mundo, guiado e introducido por el saber práctico, se localiza en dos niveles de la evolución humana. Por un lado, se trata de una modificación y una evolución de la relación de los seres racionales finitos-sensibles («seres humanos») respecto de la naturaleza exterior, que crecientemente a través de esfuerzos técnicos se liberan de su naturaleza y son llevados al orden por medio de la formación racional de la voluntad. Fichte propaga y pronostica la progresiva transformación de la naturaleza en cultura y de lo dado naturalmente en lo hecho humanamente («nueva naturaleza»; I/6: 269).

Por otro lado, el mejoramiento del mundo, pensado y exigido por Fichte, compete a la relación de los hombres unos con otros. Según Fichte, en las relaciones sociales debe aparecer en el lugar de las tradiciones transmitidas, marcadas por antiguos privilegios y tradiciones históricas, el dominio de los principios racionales de la convivencia humana. Fichte pretende, en

especial, la realización de la libertad y la igualdad como formas fundamentales de la comunidad en el marco global («paz universal»; I/6: 274).

La dirección general del saber práctico hacia el mejoramiento progresivo de las relaciones naturales y sociales de las personas condiciona el foco característico de la filosofía de Fichte hacia el futuro. El futuro, que Fichte tiene como meta, no es una serie inminente de hechos, cuyo suceso podría preverse o prepararse. El futuro del que Fichte trata está esencialmente abierto y ha de ser producido por los hombres mismos; pero por ello también es esencialmente no dable de concluirse y, por tanto, infinito («un mundo que permanece eternamente futuro»; I/10: 137). Según Fichte, el saber es decisivo para la formación del futuro, ya que se muestra como un saber previo. En tanto práctico, algo no es sabido en el saber como existente y tampoco como algo inminente, sino como algo a producir. Considerado como una imagen, el saber práctico no es una imitación, sino un modelo.

El futurismo filosófico diferencia a la concepción de la historia de Fichte de sus anteriores seguidores y de sus posteriores críticos y oponentes. A diferencia de la filosofía fichteana de autoformación del futuro, la filosofía de Hegel aparece como una filosofía del presente, que en vez de una preparación de otro futuro completamente distinto sirve a la identificación afirmativa («conciliación») con el aquí y el ahora. Por el contrario, la filosofía de Schelling se presenta prioritariamente en el ensimismamiento melancólico («aflicción», «melancolía»; I/7: 399) de un pasado anterior, que aún marca profundamente el presente como fundamento (*Grund*) y abismo (*Abgrund*).

En Fichte, la concepción del futuro abierto-infinito que los hombres deben formar eleva la libertad —junto con el saber— a factor fundamental de la historia. Pero la libertad históricamente efectiva no significa para Fichte la elección arbitraria de fines y medios para la autorrealización humana. Más bien, la libertad se clasifica bajo el saber, cuyo conocimiento fija el fin y muestra los medios necesarios para la realización de la libertad. La libertad

específica del saber práctico consiste, en un sentido negativo, en la libertad de la determinación natural, mientras que, en sentido positivo, en la libertad para la destinación racional («deber»).

Para poder devenir efectivo social e históricamente, el saber del futuro necesita de agentes que sepan transmitir efectivamente su comprensión racional, fundada en hechos, a otras personas. Fichte denomina al grupo destinatario inmediato de sus conferencias filosóficas y de sus escritos, gracias al cual el saber puede y debe devenir real, como «sabio». El concepto se corresponde con el término latino, igualmente aplicado por Fichte, de «*eruditus*». Con esto no se designa primariamente a una persona formada escolarmente (*scholasticus*) o conocedor de una ciencia (*doctus*), sino a aquel que dispone del saber adquirido independientemente de modo tal, que lo pueda transmitir a otros y en otros lo pueda aplicar.

El concepto social de sabio en Fichte es concebido de manera tan amplia que comprende tanto la actividad escolar y universitaria, y el trabajo libre de escritura, así como la práctica político-jurídica de cargos administrativos y de gobierno hasta la posición del gobernante constitucional («gobernantes»; I/8: 118). A pesar de toda diferenciación específica según la posición, la tarea y la función, los sabios están asociados por el saber, que les es común, con la sociedad, que debe ser activa supra e intergeneracionalmente para el perfeccionamiento y el progreso. La formación de la historia, prevista por Fichte, a través de los sabios es de índole tanto política como pedagógica.

El concepto opuesto al de sabio como sujeto y agente del autoperfeccionamiento humano lo forma, según Fichte, el «pueblo» (II/16: 34) como paciente del perfeccionamiento. Sin embargo, para Fichte la oposición entre sabio y pueblo no es absoluta e insuperable, sino condicionada y limitada históricamente. Justamente, los esfuerzos teóricos y prácticos de los sabios en cuanto a la formación están dirigidos a que todas las personas, independientemente de su nivel educativo y su posición social, puedan tomar parte activamente en el proceso de perfeccionamiento humano, propio y del mundo.

Para garantizar el tránsito efectivo del saber a la realización, Fichte incluye en la formación del sabio el desarrollo de capacidades comunicativas y habilidades técnicas en cuanto al discurso, la escritura y la acción. Fichte ve a los sabios no solo como personas que saben, sino también como personas que actúan creativa, formativa y plásticamente; dicho brevemente, como «artistas» y, especialmente, como formadores progresistas y creativos del desarrollo humano («artistas libres del futuro»; II/16: 34). Con esto, «arte» no tiene el significado de un ingrediente estético para la vida tal como en las «bellas artes» establecidas; tampoco un mero arte útil según el modelo de las artes manuales. Más bien, el arte sabio de los sabios del arte se encuentra en la tradición de las «artes libres» (*artes liberales*), que en la universidad antigua garantizaban la formación general de los estudiantes en las disciplinas lógico-lingüísticas fundamentales (gramática, retórica, dialéctica) y en las materias matemáticas básicas (aritmética, geometría, música, astronomía). Pero Fichte reemplaza el canon fijo de materias y el saber técnico preestablecido de las antiguas escuelas y las universidades por el foco en la filosofía (Doctrina de la Ciencia) y la práctica dirigida a la expansión y la aplicación del saber en la universidad del futuro («escuela de sabios»; II/11:88), ambicionada por él.

Las características fundamentales de su filosofía del saber y del arte del sabio son desarrolladas por Fichte en ciclos de lecciones universitarias sobre los deberes del sabio —el título latino del anuncio de las lecciones reza «de officiis eruditorum». Fichte ofrece las lecciones sobre la moral del sabio una vez en Jena (1794), Erlangen (1806) y Berlín (1812), respectivamente, en el contexto curricular y conceptual de la presentación contemporánea de la Doctrina de la Ciencia. Es común a los tres ciclos la conexión interna entre pretensión científica y obligación «moral», ético-social, por medio de la cual Fichte anhela instruir e inspirar a los sabios futuros para el trabajo científico-artístico en la sociedad.

Las lecciones de Jena sobre la definición del sabio integran la presentación de la obligación social de la persona formada científicamente en el amplio plan de la destinación del hombre en

general, que consiste en la persecución y realización del acuerdo consigo mismo bajo la idea guía de la yoidad pura. La particular posición del sabio se debe a la destinación del hombre hacia el autoperfeccionamiento libre, para el que se necesita de la educación preparatoria y de la formación introductoria por medio de un modelo humano, versado científicamente y cualificado éticamente («maestro del género humano»; I/3: 56). Además, el joven Fichte pone las medidas de educación y formación bajo una perspectiva pedagógica, en la que el sabio y el pueblo deben dirigirse deliberadamente uno hacia el otro.

En las lecciones de Erlangen sobre la esencia del sabio se explica el saber del sabio a través del concepto, tomado de Platón, de Idea, al que Fichte concibe singular y teológicamente («idea divina»; I/8: 64) para mostrar el origen no-empírico y la pretensión normativa de un orden universal alternativo a construir. Con el fin de la realización progresiva del mundo ideal en el mundo dado y real, Fichte exige al sabio, además del conocimiento de la idea eterna, la familiaridad interna con el propio tiempo y la disposición libre-soberana de formas de influencia eficiente sobre los contemporáneos. De acuerdo con la exposición de Fichte, la idea divina se realiza de tal modo en el sabio, que suprime completamente la vida personal («completamente aniquilado»; I/8: 68) para presentarse en su lugar («vida de la idea»; I/8: III).

Las lecciones de Berlín sobre la definición del sabio aplican el término de «mirada» (*Gesicht*) para la visión de la idea teológicamente marcada («imagen divina»; «imagen originaria de Dios»; I/10: 386), que guía a los sabios; mirada en su sentido antiguo de «avistado» (*Gesichtetem*) (en latín, *visum*: I/10: 383). Para el aspecto fundamental del saber sabio, a saber estar apartado de lo cotidiano y lo dado, y para su efecto transformador en la sociedad Fichte aplica el término, inspirado platónicamente, de «entusiasmo» (I/10: 393). Por lo demás, Fichte subordina a los sabios particulares a un concepto genérico de sabio («comunidad de los sabios»; I/10: 399), que se corresponde con la preeminencia del género humano en

el progreso colectivo a largo plazo contra el correr fragmentario y continuamente frustrado de los individuos particulares.

Las lecciones de Erlangen y Berlín sobre la definición del sabio le asignan, nuevamente en términos tangencialmente teológicos, la tarea de la co-creación y la creación continua del mundo («nueva creación»; I/8: 78; «creación continua del mundo»; I/10: 399). A la elevación del sabio, de artista a creador, subyace la idea de que el mundo, en tanto se lo concibe como creación divina, no ha de verse como cerrado y completado por el acto divino de creación. Más bien, la manifestación de lo divino en lo finito es un proceso infinito, que esencialmente está establecido por la cooperación del hombre y, en especial, por su acción libre. En la perspectiva pedagógica del Fichte tardío, la creación del mundo deviene una cuestión común del género humano, en la que el mundo sensible ofrece el medio para la realización progresiva del mundo inteligible. A la unidad estructural del mundo sensible y del mundo inteligible corresponde la unión social de sabio y pueblo a través del instrumento de la «doctrina popular» (I/9: 47).

6.2. Razón e historia

La popularización del saber y, especialmente, del saber filosófico —propagada y practicada por Fichte— tiene su foco de atención en la confrontación crítica con el propio tiempo, al que Fichte coloca en el doble contexto del origen histórico y de los fines futuros. En el centro de la filosofía popular fichteana se encuentra el pensamiento sobre la historia, en el cual se presentan la sucesión predeterminada de los tiempos («plan universal»; I/8: 197) y la propia acción autónoma del hombre («libertad»; I/8: 198) como compatibles entre sí y dependientes una de otra. Para Fichte, el transcurso de la historia según un plan está establecido y es dependiente de la cooperación de los hombres en la formación de su propia historia. El transcurso exacto de la historia no está prefijado, ni siquiera su culminación

exitosa —ambas cosas están libradas a la imprevisibilidad de la libertad humana y de la contingencia empírica. Es una forma del transcurso de la historia la que permite ordenar y considerar los sucesos fácticos en pasado y presente.

Desde una perspectiva filosófica Fichte cree poder subsu-
mir el curso de la historia a un esquema general. Los poderes
históricamente efectivos y reinantes del curso de la historia en
su relación mutua son para Fichte la razón, la naturaleza y la
libertad. La historia humana en Fichte tiene su presunto punto
de partida en la realización completamente instintiva de un
orden racional entre hombres («instinto de la razón»; I/8: 199).
El intercambio completo de la naturaleza hacia la libertad en
la fundación racional del mundo humano constituye la meta
eventual de la historia del género humano; intercambio en el
que se reemplaza el rol directivo antiguo del instinto (racional)
por la reflexión racional y la decisión libre.

En el medio de los fines legendarios del desarrollo humano
Fichte localiza la propia época, que él ve marcada por la completa
pérdida del orden dado previamente y la ausencia temporal del
nuevo orden libre del mundo humano. El transcurso esquemático
de la historia va, de ese modo, de la razón sin libertad, pasando
por la libertad sin razón, hasta la razón con libertad. A través de
la inserción de una fase respectiva de transición entre los puntos
finales y el medio vacío de la historia Fichte arriba a un número
de cinco épocas del mundo («épocas»; I/8: 197), a las que otorga
distintos títulos, marcados teológicamente: comenzando con el
«estado de inocencia del género humano», descendiendo desde
allí al «estado del pecado creciente» hasta el «estado de la com-
pleta pecaminosidad» y desde aquí nuevamente ascendiendo del
«estado de creciente justificación» hasta el «estado de completa
justificación» (I/8: 201).

La concepción, centrada en torno a la razón y la libertad, del
tiempo histórico total y su sucesión en cinco épocas es desarrollada
por Fichte con medios conceptuales puros como construcción
filosófica de la historia. La pertenencia a una época no ha de de-

terminarse, según Fichte, simplemente de un modo cronológico, sino que se basa en la afinidad fácticamente dada en una cultura de sus representantes y participantes respecto del principio y la constitución («principio espiritual»; I/8: 202) de la época. Fichte asigna a la tercera época de la historia humana, a la que él identifica con la «época actual», el principio ilustrado de no reconocer y no dejar valer algo que no se pueda entender con los medios del entendimiento común («el entendimiento común y sano»; I/8: 213; «el propio entender»; I/8: 256).

Las manifestaciones culturales del principio intelectual imperante de la actualidad son, para Fichte, la reducción de la sociedad al individuo concreto y a su propio interés (individualismo), la reducción óptica de la realidad a lo experimentable sensible (empirismo), el privilegio empírico de la duda (escepticismo) y la orientación ético-religiosa de la ambición humana por la libertad personal (eudemonismo). Fichte critica la equiparación pseudo ilustrada de lo real con lo que se comprende a través del mero entendimiento («Ilustración y mera explicación –*Ausklärung*–»; I/8: 223) y, en vez de ello, defiende la tesis contraria, según la cual solo lo real («ser»; I/8: 209) puede propiamente comprenderse. Sin embargo, Fichte aprecia en el espíritu evaluativo de la época ilustrada y en su construcción de un espacio público crítico la disolución histórica de prejuicios y superstición («la autoridad ciega de la creencia»; I/8: 256) por medio de la propia comprensión; comprensión que Fichte exige llevar del plano naturalista del mero entendimiento a la cima supra-natural de la razón y la libertad.

En el centro de la historia universal fichteana, basada en la actualidad y orientada al futuro, se encuentra la historia de los Estados. Al foco temático de la consideración filosófica de la historia de la humanidad («género»; I/8: 198) y su evolución progresiva corresponde un concepto del Estado («Estado absoluto»; I/8: 307), el cual subordina a los individuos a un todo superior y otorga a sus insignificantes vidas particulares por primera vez un sentido, una finalidad y un significado («vida del género»; I/8: 309). Pero el Estado, de acuerdo con su concepto ideal («Estado absoluto»),

justamente no es un instrumento de la represión, sino el marco legal dentro del cual los individuos pueden alcanzar por primera vez su libertad y formarla en propia responsabilidad hacia una vida racional («Estado-cultura»; I/8: 354). Fichte sigue aquí sus propias reflexiones tempranas sobre la instrumentalización del derecho y del Estado para la posibilitación y la incentivación de la autoterminación libre y racional («cultura por la libertad»; I/1: 243).

En la perspectiva fichteana de la filosofía del Estado aparece el desarrollo histórico total del hombre como un movimiento evolutivo que va del despotismo en Cercano Oriente—marcado por el dominio arbitrario y la imposibilidad de la libertad, cuyas huellas Fichte persigue hasta en el Imperio Otomano contemporáneo—, pasando por el descubrimiento y la lucha por la libertad para muchos en las antiguas Grecia y Roma, hasta la idea de una igualdad universal y la libertad y su, hasta entonces limitada, realización en la Europa cristiana —en especial en la Europa de la posreforma. En el centro de la filosofía jurídico-política de la historia se encuentra el progreso doblemente escalonado hacia una dominación universal del derecho y de la ley («igualdad del derecho de todos»; I/8: 313), que puede ir acompañado de una distribución desigualitaria de derechos, y luego avanzar hacia la igualdad en el sentido de iguales derechos para todos («igualdad [...] de derechos; I/8: 313).

Particularmente destacable en la historia política fichteana de la Europa posantigua es la idea guía de una unidad intra-estatal y una identidad supra-estatal de los Estados europeos medievales y modernos («sistema de los Estados»; I/8: 351; «Estados-república»; I/8: 345; «pueblos-república»; I/8: 357), a los que Fichte ve unidos duraderamente por medio de su doble origen, a saber, en las consecuencias tardías de la migración de los pueblos («pueblos germánicos»; I/8: 348) y en las repercusiones de la cristianización («Estado-religión»; I/8: 340). Correspondientemente con esto, Fichte ve también, detrás de toda población aparentemente heterogénea de Europa con sus diferencias de lengua, cultura y política, «solo un pueblo» (I/8: 358).

6.3. Nación y educación

La filosofía política de la historia universal, que Fichte presentara por primera vez en las conferencias populares sobre los *Aspectos fundamentales de la época actual* en los años 1804-1805, con su integración histórica de la actual cultura egoísta-individualista en una historia de decadencia y progreso del género humano encuentra su continuación actualizada tres años más tarde en los *Discursos a la nación alemana*, que fueran dados frente a un público privado y culto. El motivo externo para la nueva evaluación de la propia actualidad se encuentra, por un lado, en la ocupación francesa de Prusia tras una desastrosa derrota militar contra Napoleón en 1806, y, por el otro, en la sumisión de los Estados alemanes por parte del Imperio francés, que los transformó en una aglomeración de protectorado, Estados vasallos y Estados ocupados.

En vez de remitir, sin vacilar, la pérdida de la autonomía estatal a la debacle militar, Fichte persigue el profundo origen de la catástrofe política en una crisis fundamentalmente moral-espiritual, en la que la orientación egoísta tanto de los gobernantes como de los gobernados se comprobó como incapaz para una acción enérgica de la autodefensa y la autoconservación de la comunidad. Pero según la opinión de Fichte, la autosuperación efectiva del egoísmo también creó el espacio cultural-espiritual para la introducción deliberada de otro mundo completa y fundamentalmente transformado («transformación»; I/10: 280; «nuevo sujeto»; «nuevo tiempo»; I/10: 105). El punto de partida oportuno para el posible tránsito hacia la próxima época se encuentra, por ello, en la parte de Europa que ha experimentado la consecuente autoaniquilación de la época del egoísmo, a saber, los Estados alemanes.

Con el concepto «nación alemana» Fichte recurre al término tradicional para el origen o nacionalidad alemana que sirvió como denominación específica del nuevo imperio románico medieval-moderno en la sucesión del Imperium Romanum (Santo Imperio Romano de la Nación Alemana), pero que también mostraba el país de origen de comerciantes o estudiantes que vivían en el

extranjero. En este modo de uso se contrasta la nación alemana singular con los (particulares) Estados plurales alemanes, que estaban unidos solo precariamente por la constitución imperial. Además, en el momento de los *Discursos* el «antiguo imperio» se estaba desmoronando por autodisolución, de modo tal que el término «nación alemana» no se corresponde con ninguna entidad política actual.

Cuando Fichte en los *Discursos* independiza la denominación «nación alemana» («de la nación alemana»), aplicada en la historia hasta entonces de modo atributivo, en un sustantivo («la nación alemana») y la nombra como destinataria de sus catorce discursos consecutivos, no se trata de una maniobra restaurativa o reaccionaria, con la cual se pretende recordar o revivir una figura pasada de la historia alemana. Más bien, el llamamiento de Fichte es un proceso innovador y completamente revolucionario, al que corresponde también la configuración del objeto de los discursos político-nacionalistas de Fichte. Con la designación «nación alemana» Fichte no se dirige ni a los ciudadanos regionales de las distintas estructuras políticas sobre suelo alemán, ni tampoco a la población diversificada según dialecto y costumbre en los Estados particulares.

Más bien, en un acto creativo de la imaginación política, Fichte dirige sus *Discursos* a una población sin identidad político-estatal o histórico-geográfica propia. Tampoco la denominación «pueblo» hace justicia al entrelazamiento, tanto imaginario como universal, del pensamiento creativo de la historia de Fichte, pues «pueblo», visto políticamente, sugiere sumisión (pueblo-Estado), mientras que la «nación alemana» —tanto expuesta como atraída por Fichte— ignora deliberadamente la oposición entre príncipe y pueblo y, precisamente, busca superarla. En su orientación hacia una futura «república de los alemanes» (II/10: 409), los *Discursos* son políticamente explosivos y están marcados por el concepto político de nación de la Revolución Francesa. Más tarde, la recepción adaptativa y manipulada de los *Discursos* en el entorno de la Primera y la Segunda Guerra Mundial haría de los *Discursos*

de Fichte un documento anacrónico del agresivo nacionalismo imperialista alemán.

En el uso que le da Fichte, el término «nación» tampoco está marcado, por ejemplo, de manera étnica. Ciertamente, el término general denomina en su raíz latina (*natus*, -a, -um, «nacido») el origen o la procedencia. Sin embargo, Fichte no concibe la procedencia de la «nación alemana» como de origen tribal, sino como pertenencia y afinidad espiritual. Tampoco utiliza el término para la distinción etnográfica de la «nación alemana» respecto a otras naciones, sino para la diferenciación geográfica entre poblaciones emparentadas estrechamente de Europa (I/10: 313s.).

En la comprensión fichteana de la historia, los Estados alemanes —entre ellos cuenta Fichte los países europeos del norte— forman junto a Francia y el resto de los países románicos una comunidad nacional («nación común»; I/10: 168), cuyas (sub) naciones, diferenciadas cultural y políticamente, pertenecen a una misma clase en razón de su origen común, y en el futuro deben convivir unos con otros en vez de solo coexistir o bien vivir uno contra el otro. La fijación de Fichte a una nación particular —la propia— se encuentra en el contexto amplio de un pensamiento europeo de la historia, en el que la nacionalización y la internalización deben condicionarse mutuamente y la lealtad hacia la propia nación («patriotismo»; II/9: 399) debe servir como tarea específica de cada país para la finalidad europea e internacional de la comunidad de naciones («cosmopolitismo»; II/9: 399). Con la idea central de los *Discursos*, esto es, la intención internacional-cosmopolita de la nación, Fichte retoma sus reflexiones anteriores sobre el derecho internacional («derecho internacional»; I/4: 151; «derecho cosmopolita»; I/4: 162) y sobre el orden pacífico internacional («la paz perpetua entre los pueblos»; I/7: 141).

La diferencia intraeuropea, validada por Fichte, entre la (en el momento virtual) «nación alemana» («patria»; I/10:168) y las otras naciones políticamente ya constituidas —en primer lugar, Francia («exterior»; I/10: 168)— no está motivada ni étnica ni

políticamente. Para Fichte, lo específico de la «nación alemana» se basa, más bien, en un *factum* histórico de mucho tiempo atrás con consecuencias a largo plazo para la historia de Europa —esto es, de la romanización limitada regionalmente del espacio transalpino y de la división, sucedida con ella, entre la población permanecida «libre» y la población románica civilizada germánica (I/10: 144). Fichte fija la diferencia político-cultural dentro de la Europa antigua en la diferencia lingüística entre la cultura de lengua latina de los pueblos románicos («pueblos neolatinos»; I/10: 152) y las lenguas germánicas de los pueblos no románicos del norte de Europa.

Al foco temático en la propagación del latín subyace una concepción filosófica del lenguaje y del pensar, en la que el lenguaje es considerado como medio de comunicación intelectual y, especialmente, como mediación de contenidos espirituales («instrumento espiritual», «imagen sensible de lo suprasensible»; I/10: 147). Fichte toma al lenguaje en su capacidad comunicativa respecto de lo espiritual como disposición de formación y comprensión humanas. En esto, Fichte considera que el efecto formativo del lenguaje sobre los hombres es más significativo que la formación que los hombres puedan hacer de él («los hombres son formados por el lenguaje más que el lenguaje por los hombres»; I/10: 145). El sujeto del lenguaje no es, por ello, el hombre y menos aún el hombre particular, sino su género («naturaleza humana»; I/10: 146) en su respectiva manifestación específica bajo condiciones históricas dadas.

Sin embargo, la antigua escisión de Europa no se agota, para Fichte, en la diferencia descriptiva de los pueblos devenidos, lingüísticamente hablando, románicos y los pueblos que permanecieron germánicos. Fichte hace responsable al proceso histórico de formación lingüística extranjera de la evolución cultural específica de los países románicos. En lugar de la anterior afinidad interna entre pensamiento y lenguaje aparece en la Romania, según Fichte, la injerencia de una cultura lingüística externa que aleja a la reflexión y a las aspiraciones lingüísticamente articuladas de

su fundamento vital («lengua viva»; I/10: 154) y lo somete a un lenguaje y un pensamiento alternativos.

Pero decisivas para el proceso, diagnosticado por Fichte, de alienación germánico-románico no son las respectivas preferencias y desventajas de las culturas lingüísticas involucradas, a las que Fichte tiene por genuinas, sino únicamente el proceso de la hibridación cultural como tal, en la que la cultura entrante desplaza y solapa el carácter lingüístico-cultural anterior («formación externa»; I/10: 151). Las ideas de originalidad y ascendencia, que Fichte esgrime, tampoco reflejan una concepción esencialista o incluso étnica de la identidad filogenética lingüística. Él las utiliza, más bien, como expresiones funcionales para las diferencias estructurales entre formas culturales homogéneas y heterogéneas. El concepto de pueblo, operativo en la construcción europea de la historia, denomina de modo completamente neutral una sociedad de hombres, comprendida en intercambio y procreación en sentido corporal y espiritual (I/10: 201).

La diferenciación funcional entre una lengua originaria, junto con la cultura que le es correlativa, y una lengua y una cultura extranjeras experimenta una ampliación valorativa cuando Fichte pone en contacto la diferencia histórica de las culturas lingüísticas germanas y románicas con la propia distinción filosófica entre el pensar libre, vivo, crítico-idealista y el pensar no-libre, muerto y dogmático-realista. Debido a esto, del pensamiento y del habla europeos originarios de los pueblos europeos no-romanizados deviene su capacidad para la filosofía verdadera de la libertad; de la espiritualidad alienada y el carácter lingüístico de las poblaciones romanizadas de Europa deviene su restricción al pensar deficiente sobre las cosas. A la falsa consciencia filosófica de la Rumania y al saber verdadero de la Germania corresponden también, según Fichte, distintas formas políticas de la formación cultural. La primera de las formaciones culturales parte de los dominadores y así se efectúa de manera exterior, mientras que la segunda parte del pueblo y de sus representantes particulares—Fichte remite a Lutero (I/10: 173s.)— y, por ello, debe ser enraizada en el pueblo mismo.

Además de la alienación lingüístico-cultural de los hombres respecto de sus raíces espirituales, la romanización parcial de Europa lleva también, según Fichte, a la alienación política de los pueblos respecto a sus príncipes. Las consecuencias significativas de las perturbadas relaciones de dominación son el absolutismo en la Francia pre-revolucionaria y el cesarismo en la Francia napoleónica posrevolucionaria. Por el contrario, para los pueblos no-romanizados de Europa —y en especial para los Estados alemanes— hace valer Fichte una cultura política del consenso, de la libertad del dominio arbitrario y de la violencia, y del acuerdo entre príncipe y pueblo; cultura política que, sin embargo, por influencias externas y nuevos desarrollos Fichte ve histórica y actualmente limitada y amenazada.

En el doble trasfondo de la privilegiada posición histórica de la esfera cultural europea de lengua alemana y de la aniquilación fáctica de una vida política autónoma en los Estados alemanes, Fichte esboza un plan político-social para una «nación alemana» a formarse por primera vez, que debe partir esencialmente del pueblo y de sus representantes en vez de los dominadores degradados y arruinados. En el centro de la filosofía fichteana de la formación política se encuentra el proyecto de una «educación nacional» (I//IO: 114, 218), por medio de la cual se debe producir la unidad de la «nación alemana» más allá de los límites civiles y del Estado. A diferencia del propósito ilustrado temprano de una «educación del pueblo» (I/IO: 114, 218) con su enfoque en la población rural desatendida pedagógicamente —Fichte remite aquí particularmente a la obra teórica y práctica del educador suizo Pestalozzi (I/IO: 217)—, la formación educativa de la nación alemana debe comprender a todos los círculos de la población. Fichte pretende abolir la tradicional educación privada doméstica de los así llamados círculos altos y reemplazarla por una educación pública y una formación universal.

En su meta de la superación de prejuicios y privilegios, como también de la liberación de la ignorancia y de la superstición, la reforma pedagógica de Fichte se presenta como igualitaria y liberal —y, por ello, como específicamente moderna. La propagación de

la educación de la transmisión del saber sobre la dominación del propio cuerpo, la formación de la voluntad responsable y la formación del hombre como ciudadano unen a la pedagogía de Fichte también con las ideas antiguas, especialmente clásicas-griegas, sobre la formación política del ciudadano a través de la educación gimnástica y musical (*paideia*) (I/10: 189, 225s.). Particularmente notorias son las resonancias de la educación estatal por medio del Estado educacional (*Politeia*) esbozada por Platón, que se manifiestan en el desarraigo de los aprendices del círculo familiar y en la implementación de un programa educativo ético-político sobre una base filosófica (I/10: 235).

Pero a diferencia de Platón, cuyo modelo de Estado-ciudad está construido en el más alto nivel de estabilidad supra-histórica y estancamiento, Fichte dispone su política educativa para la «nación alemana» en un transcurso amplio y abierto de la historia, que debe alcanzar al pasado aún influyente, pasando por el presente repartido contradictoriamente, hasta el futuro unido pacíficamente. La formación política-pedagógica de la «nación alemana» no está al servicio de una conquista planeada y de una usurpación deliberada de Europa, al estilo del regenerador de la revolución y corso devenido político Bonaparte, al que Fichte niega un nombre dinástico propio (Napoleón) («el sin nombre»; II/10: 83). Más bien, en la visión política de la historia de Fichte la Europa pacífica del futuro debe surgir del enriquecimiento mutuo entre la civilización románica («exterior»), la cultura germánica («patria») y la herencia antigua («Antigüedad») (II/10: 167). En una perspectiva teórica sobre el Estado, Fichte ve a la supra-nación europea del futuro como una comunidad federativa de Estados libres («constitución republicana»; I/10: 181, 213) en vez de una monarquía imperial universal.

6.4. Derecho y religión

En un complemento del esbozo esquemático del transcurso completo de la historia en los *Aspectos fundamentales de la época actual*

y del proyecto programático de una historia europea común en los *Discursos a la nación alemana*, Fichte esboza en el repentino e inesperado final de su vida una historia universal de la libertad. Ella comprende el camino del pensamiento y la acción política desde las fundaciones de los Estados en el temprano Cercano Oriente, pasando por los logros políticos de Grecia y Roma, hasta la Europa cristiana de la Edad Media y la Modernidad. En el centro de la historia universal de la libertad se encuentra la idea de ley, según la cual al querer y al hacer humanos subyacen reglas obligatorias que orientan y ordenan particularmente la vida en la comunidad política.

En las «Conferencias sobre contenidos variados de la filosofía política» (II/16: 15) de Berlín en 1813, que aparecieran póstumamente bajo el título *La doctrina del Estado o sobre la relación del Estado originario con el reino de la razón*, Fichte persigue el desarrollo de la idea política de ley desde las autocracias del Cercano Oriente, pasando por las formas de dominación de la aristocracia, la democracia y la república en la Antigüedad europea, hasta las monarquías modernas. Con ello, su interés político-filosófico tiene en vista la construcción de un orden reglado legalmente, que ligue tanto a gobernante como a gobernado y de esa manera los obligue unos con otros. El punto de vista guía del relato político-filosófico de la historia es la formación y desarrollo del derecho como regla fiable para la acción social («ley del derecho»; II/16: 32).

El concepto dimensionado históricamente del derecho de la así llamada *Doctrina del derecho* de Fichte no pone el enfoque de la regulación legal en la justificación y el permiso, sino en la obligación y en el mandamiento. En el Fichte tardío, el derecho contiene como categoría política primaria la legislación para la acción social y tiene por meta garantizar la legalidad de tal acción («Estado de derecho»; II/16: 35). La liberación de la tutela no tiene prioridad en el pensamiento jurídico de Fichte, sino la posibilidad legal de la acción social a través de su liberación respecto de la coacción ilegal y el poder arbitrario («mundo legal»;

II/16: 32). En la sucesión de Kant, Fichte piensa la libertad como realizada y garantizada primeramente por el derecho.

Fichte presenta a la historia política de la idea del derecho como un proceso a largo plazo de creciente comprensión de la naturaleza y la función del derecho, así como de la difusión, unida a lo anterior, de las relaciones legales. La arena del proceso de derecho en la sociedad política es para Fichte el Estado con su capacidad y su autorización para la realización coactiva del derecho. El movimiento evolutivo del derecho como forma fundamental del orden estatal consiste en la reunión creciente de la idea del derecho con la idea de la igualdad, que en vez de privilegios para algunos pocos introduce y exige igualdad ante la ley primero para varios, luego para muchos y finalmente para todos («todos son libres [...] todos son iguales»; II/16: 48).

La exigencia de igualdad jurídica («libertad de todos de la libertad de todos»; II/16: 48) es vista por Fichte como teóricamente comprendida y prácticamente realizada —al menos en principio— sobre todo por dos pasos históricos sucesivos. El inicio del progreso jurídico realiza el tránsito del dominio de la violencia hacia el dominio de la ley, que Fichte fija en el descubrimiento griego de la forma política de vida en la ciudad-estado (Polis) autónoma. Ante la ley («derecho») todos los miembros de la comunidad política son iguales y se subsumen igualmente a las obligaciones y las garantías de la ley. Fichte localiza el criterio para el goce de la igualdad de derecho en las ciudades-estado griegas —como también en su sucesión en la República romana— en el estatus político. Igualdad de derecho o igualdad ante la ley y, por ello, también iguales unos con otros son, de acuerdo con el entendimiento de la Antigüedad, los ciudadanos completos de una estructura estatal; ciertamente todos, pero solo ellos.

Característico en la comprensión política del derecho y en la comprensión jurídica de la política es que Fichte no fija el progreso político de las relaciones jurídicas en la igualdad de participación en el poder de los ciudadanos, sino en su igualdad de participación en el derecho. Formulado en la terminología

antigua del pensamiento griego del Estado, la atención de Fichte no está en el gobierno del pueblo (*demokratia*), sino en el gobierno de la igualdad de la ley (*isonomia*). Por eso, la forma político-jurídica de la vida no está limitada a la comparativamente liberal y permisiva Atenas de Pericles, sino que comprende igualmente la forma rígida y políticamente rigurosa de su contraria, a saber, de Esparta bajo la tutela de la ley.

El segundo de los progresos jurídicos identificado por Fichte va del privilegio jurídico del ciudadano completo en la Antigüedad clásica («mundo antiguo»; II/16: 131) hacia la igualdad principal de todos los miembros de una comunidad político-jurídica en la Modernidad («nuevo mundo»; II/16: 110; «historia moderna»; II/16: 131). Fichte ve iniciarse la extensión de la igualdad jurídica en el cambio intencional del sujeto de derecho, que avanza de la cualidad del ciudadano hacia aquella del hombre y de los derechos específicamente políticos del ciudadano a los derechos que corresponden al hombre como tal («derechos humanos»; II/16: 55). En lugar de la máxima extensión de la igualdad jurídica por la igualdad ante la ley («igualdad de derecho de todos los ciudadanos»; II/16: 122) de la antigua Roma aparece —al menos en principio— la igualdad jurídica de todos («superación del dominio y la desigualdad civil; II/16: 132) de la Europa moderna.

El proceso de derecho (*Verrechtlichung*) de las relaciones políticas en la comunidad es conducido en la comprensión de la historia de Fichte por un conocimiento creciente del sentido y la finalidad del derecho y de la ley, que no limitan o, incluso, suprimen la libertad, sino que son apropiadas para garantizarla y hacerla en absoluto posible. Fichte pone el proceso de aprendizaje primariamente en manos de los gobernantes mismos, que con su rol como ejecutores del derecho de coacción por la coacción del derecho («obligante del derecho»; II/16: 71) se presentan al mismo tiempo como pedagogos civiles («obligante y [...] educador»; II/16: 67) y deben fomentar una cultura jurídica del acuerdo. Para el futuro lejano del orden político-jurídico, Fichte prevé la desaparición del Estado como institución de coacción (I/16: 171,

176). En su lugar debe aparecer al final de la historia el respeto y la observancia libres por la ley («comprensión común de todos»; II/16: 69).

Terminológicamente, Fichte interpreta la diferencia entre el orden legal coaccionado y el orden legal libre con la diferencia entre «Estado» (real) y «reino» (ideal). Él define más precisamente el reino como el «reino del derecho» (II/16: 49) y como «reino de la libertad» (II/16: 53). El reino forma la comunidad supra y pos-estatal de los hombres libres, tanto de acuerdo con su comprensión como con su acción; hombres que no se comprenden más como ciudadanos de un Estado de derecho particular, con autorización de coacción, sino como miembros de una sociedad amplia cosmopolita de iguales, que está al servicio de la «formación de la personalidad libre, independiente de la nacionalidad» (II/16: 62).

El dominio sin coacción del derecho y de la libertad («reino») tiene en Fichte los caracteres de una comunidad jurídica volcada hacia lo ético, que reemplaza la coacción externa por la autoobligación interna. Con la pronosticada disolución de la coacción estatal externa a través de la observancia interna y espontánea de la ley, Fichte retoma ideas tempranas de la transición de la comunidad política del ámbito jurídico hacia el ámbito ético, sobre todo la concepción de Kant de una «comunidad ética» (6: 94). Pero a diferencia de Kant, que piensa la república de la virtud como un orden ideal-imaginario opuesto al Estado de derecho, Fichte concibe la integración del orden jurídico y de la convicción ética en el marco de una filosofía de la historia, que piensa al Estado como medio para un fin; fin que va más allá del Estado mismo («escuela para el reino»; II/16: 69).

Igualmente la concepción religiosa y la idea de una comunidad ética de Kant («iglesia»; 6: 101) encuentran su continuidad transformada cuando Fichte iguala el dominio del derecho y de la libertad («reino») con la entrada del «reino de Dios a la Tierra» o del «reino de los cielos» (II/16: 164). La diferencia con Kant, para quien la comunidad religiosa va más allá de los límites del espacio y el tiempo, se encuentra en la concepción radical del

más acá, intramundana del «reino», con la que Fichte conecta su propio lema filosófico-político temprano: «encontrar el cielo ya en esta Tierra» (I/10: 199) («imperio divino en la Tierra»; II/16: 143; «en la Tierra y en el mundo actual»; II/16: 165).

Así, el recurso del Fichte tardío a la religión y la teología está orientado políticamente y motivado jurídicamente. Para Fichte, al inicio de la historia política se encuentran la fundación y la fundamentación del poder estatal a través de la invocación a un orden y una legislación divinas («revelación»; II/16: 103). La confianza ingenua en la autenticidad y la fiabilidad de las leyes divinas, que Fichte pretende encontrar de igual manera en sacerdotes-gobernantes y creyentes, le permite enmarcar a la «teocracia» política en la «creencia ciega» (I/16: 165). En lugar del fideísmo, no ilustrado deben aparecer en el otro extremo de la historia el conocimiento y el reconocimiento del fundamento racional del derecho y de la ley («conocimiento claro»; I/16: 165), y deben llevar a un estado final de la humanidad ilustrada y autoliberada. Al crecimiento histórico de la comprensión de la naturaleza racional del derecho estatal corresponde el entendimiento creciente históricamente de la teología y de la religión, en general, y de la base teológica de la dominación política («teocracia»), en particular. Al inicio del desarrollo político-religioso Fichte coloca un concepto antropomórfico de Dios con la idea de una divinidad concebida como persona y que ordena voluntariamente. El final del desarrollo político-religioso se forma, en Fichte, con la idea racional del orden universal divino, que otorga al hombre libertad para el pensamiento y la acción propios («Dios de la libertad»; II/16: 52) y concibe el concepto de Dios de manera apersonal y como fundamento de posibilidad de la acción libre.

Cuando Fichte caracteriza al Estado histórico final de la acción jurídica voluntaria como «teocracia», no se encuentra allí un retroceso a formas del pensar religioso en torno a lo político. Más bien, de lo que se trata es de trasladar un concepto probado tradicionalmente a su significado final, despojado de mitos anticuados e imágenes obsoletas, y amoldado a la doble exigencia de

razón y libertad para el pensamiento y la acción humanos. En el Fichte tardío «teocracia» tiene el significado de dominación de la razón y legislación de la libertad. Con esto, coincide que en la tardía doctrina del derecho no se trate al reino divino, pensado y ambicionado por Fichte, como un reino del más allá, sino más bien se trata del mundo real en el espacio y el tiempo, mejorado libre y racionalmente por obra del hombre.

La distancia decisiva de Fichte respecto a las antiguas ideas religiosas y teológicas y los prejuicios se muestra también en la crítica explícita de su filosofía política tardía a las doctrinas centrales de la fe cristiana. Particularmente en la así llamada *Doctrina del Estado* Fichte desmiente la concepción de pecado y expiación —de la culpabilidad humana y la redención divina— así como la actividad milagrosa del creador de la religión cristiana, cuya vida Fichte comprende como un ejemplo moral, en vez de interpretar su muerte de modo dogmático-teológico (II/16: 155). En la expresión polémica de Fichte todos los que creen en la doctrina cristiana son meros «cristianos» (II/16: 155), representantes de un dogma específico. Por el contrario, los que han de llamarse propiamente «cristos» (II/16: 155) son solo los que en el sentido de la sucesión del creador de la religión orientan la propia vida por medio de su ejemplo.

Lo que se conserva de la religión en la teología política fichteana es una perspectiva específica sobre el mundo, de la que la mirada sobre la realidad existente se embellece a la luz del nuevo orden, anticipado racional y libremente, de las relaciones humanas («amor»; I/9: 55). Sin embargo, el perfeccionamiento real del mundo no se debe a la «mirada [religiosa] de nosotros mismos y del mundo» (I/9: 62), sino a la acción histórico-social del hombre conforme al derecho y a la ley. El pensamiento de Fichte puede aparecer como particularmente religioso solo si se reduce el mundo a la naturaleza, lo espiritual a lo material y lo moral a lo sensible, como debió observar Fichte en sus contemporáneos.

Bibliografía especializada del autor: Zöller, 2013i sobre la concepción de Kant acerca de la comunidad ética; Zöller, 2014b sobre la relación de la filosofía científica y popular en Fichte; Zöller, 2010a acerca la crítica fichteana a la comprensión tradicional de la creación divina; Zöller, 2008a y 2013k sobre la filosofía política de la historia de Fichte; Zöller, 2005b y 2005c sobre la relación de Fichte con la Ilustración; Zöller, 2008c sobre la reconcepción radical de Fichte acerca de la educación universitaria; Zöller, 2009b sobre el concepto político de formación en Fichte; Zöller, 2013j sobre la relación de Fichte con la filosofía política de Platón; Zöller, 2010c, 2011b y 2011c sobre el concepto fichteano de reino; Zöller, 2011d sobre la relación entre fe y entendimiento en el Fichte tardío.

Otras referencias bibliográficas: Traub, 1992 sobre la filosofía popular de Fichte; Oesterreich y Traub, 2006 sobre la relación entre filosofía popular y científica en Fichte; Asmuth, 1999 sobre la filosofía de la religión de Fichte; De Pascale, 2001 y Picardi, 2009 sobre la filosofía de la historia de Fichte.

7. Fichte ayer, hoy y mañana

El efecto inmediato de Fichte en el desarrollo filosófico está esencialmente limitado a la media década de su actividad académica y de escritor como profesor en Jena. Sin embargo, su influencia en el curso de esos pocos años es amplia y profunda, y va desde la inspiración de las obras tempranas de Schelling y Hegel hasta el sello filosófico del romanticismo temprano de Jena. El Fichte temprano tiene, particularmente, un efecto antagónico y provoca una aprobación entusiasta como también una crítica original.

Para el siglo XIX Fichte es un autor filosófico superado, que heredó la propia magnitud histórica como populizador de sí mismo. En el segundo tercio del siglo XIX la filosofía práctica y popular de Fichte tuvo repercusiones mediatas entre los protagonistas progresistas de la escuela hegeliana (Max Stirner, Ludwig Feuerbach, Karl Marx). En el último tercio del siglo XIX creció el interés histórico por el significado de Fichte como figura del tránsito de Kant a Hegel. En el marco de la reorientación académica hacia Kant en vez de hacia Hegel, llevada a cabo por el neokantismo, se desarrolla al final del siglo XIX un neofichteanismo, que en el contexto de la Primera Guerra Mundial toma caracteres populistas.

Una confrontación genuinamente filosófica con la obra de Fichte tiene lugar en el primer cuarto del siglo XX como consecuencia del giro metafísicamente orientado del neokantismo (M. Wundt, H. Heimsoeth, M. Heidegger) y en el marco de una exposición completa del idealismo alemán (R. Kroner, Nic. Hartmann). Trabajos de gran importancia aparecen por ese entonces en Francia (X. Léon, M. Gueroult). Después del acaparamiento propagandístico de Fichte por la ideología nacionalsocialista, de la cual existen pocas excep-

ciones (W. Weischedel), Fichte es rehabilitado académicamente en la segunda mitad del siglo **xx** en Alemania Occidental por medio de lecturas fenomenológicas, trascendental-filosóficas y teóricas de la conciencia (W. Janke, R. Lauth, D. Henrich).

La investigación sobre Fichte en materia filosófica ha evolucionado y se ha especializado en las últimas décadas con estudios particulares y generales —sobre todo en Alemania, Francia, Italia y Norteamérica. En el centro del joven interés se encuentran, en primera línea, las contribuciones originales de Fichte sobre la teoría de la subjetividad (yo, cuerpo) y de la sociabilidad (tú, nosotros). Las investigaciones más recientes sobre la filosofía de Fichte se dedican tanto a las presentaciones particulares de la Doctrina de la Ciencia como también a la interpretación de la fundamentación filosófica fichteana del derecho, la política, la moral, la pedagogía, el arte y la religión.

Actualmente una generación de investigadores jóvenes es activa en el contexto internacional y conecta en sus trabajos un conocimiento profundo de los textos primarios con cuestiones y perspectivas filosóficas actuales, en particular en el ámbito de la filosofía del espíritu y de la filosofía práctica. Correspondientemente a la amplia repercusión de su obra, en el último tiempo Fichte ha ganado en significado también en las ciencias políticas, en la historia y en la literatura, y ha encontrado atención científica. Gracias a las amplias y modernas traducciones, Fichte está también presente en investigaciones y debates filosófico-culturales y político-sociales en China y Japón.

Con la culminación de la *J. G. Fichte-Gesamtausgabe* de la Academia de las Ciencias de Baviera en 2012, la obra filosófica de Fichte está completamente abierta y disponible para la investigación filosófica. Hasta el momento, los textos póstumos —muchos de ellos editados por primera vez o bien editados por primera vez de un modo confiable— han sido, por lo general, investigados e interpretados selectivamente y por separado —entre estos textos póstumos se cuentan prácticamente las quince diversas presentaciones de la Doctrina de la Ciencia.

Para el futuro de la investigación sobre Fichte será de importancia tomar en cuenta la completa evolución y la envergadura de su filosofía y, especialmente, de la Doctrina de la Ciencia, con su presentación serial y variante, y evaluarla luego desde la ahora optimizada situación de los textos. Entre las otras obras de Fichte con rango filosófico y significancia filosófica actual, que han de leerse tanto textual como contextualmente, pertenecen las conferencias populares correspondientes a la filosofía de la historia, del derecho, de la religión y de la política.

Respecto a la evaluación general y la valoración del potencial filosófico de Fichte no será menos importante confrontar crítica, comparativa y creativamente la obra completa de Fichte con los resultados filosóficos de sus oponentes Schelling y Hegel. Meta del inventario diferenciado de los logros del idealismo alemán, no podrá ser una historia lineal de los progresos o los retrocesos del pensamiento de Fichte hasta Hegel, pasando por Schelling. Más bien, se ha de tratar de apreciar a Fichte, Schelling y Hegel, partiendo de Kant, como acuñaciones históricamente alternativas y sistemáticamente complementarias de un pensamiento filosófico. Un pensamiento que en la distancia de dos siglos nos aparece extrañamente cercano y lejano al mismo tiempo: cercano por su enfoque crítico y autocrítico sobre la razón y la libertad, pero también lejano por su esperanza y su confianza de poder considerar al todo de un modo tal, que resulte y se mantenga como un objeto dócil de codiseño humano.

Bibliografía especializada del autor: Zöllner, 2008b acerca de la historia ejemplar de la recepción y la influencia de la *Doctrina de la moral* de Fichte; Zöllner, 2013d sobre la forma histórica y futura de la investigación sobre Fichte.

Otras referencias bibliográficas: Fuchs, Lauth y Schieche, 1978-1992 y Fuchs, Jacobs y Schieche, 1995 sobre la recepción temprana de Fichte; Baumgartner, 1968 y Doyé, 1993 sobre la antigua y re-

ciente bibliografía especializada sobre Fichte; Breazeale, 1993-2013 acerca de la bibliografía especializada corriente; Fischer, 1890 para una interpretación de Fichte en el entorno del neokantianismo; Heimsoeth, 1923, Wundt, 1927 y 1929, y Heidegger, 2011 para una interpretación metafísica de Fichte; Weischedel, 1939 para una concepción existencial-antropológica de Fichte; Janke, 1970 y 1993 para una interpretación de Fichte en el entorno de la fenomenología; Henrich, 1967 y Koch, 1989 sobre la teoría de la autoconsciencia de Fichte; Tilliette, 1995 acerca de la intuición intelectual en la filosofía desde Kant hasta Hegel; Waibel, 2000 sobre Fichte y Hölderlin; Loheide, 2000 sobre Fichte y Hardenberg-Novalis; Hühn, 1994, Villacañas Berlanga, 2001 y Schnell, 2009 sobre Fichte y Schelling; Williams, 1992 y Binkelman, 2007 sobre Fichte y Hegel; Janke, 2009 sobre Fichte en relación con Schelling y Hegel; Rockmore, 1980 sobre Fichte y Marx.

Bibliografía

- ASMUTH, C., *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei J. G. Fichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.
- BACIN, S., *Fichte in Schulpforta (1774-1780). Kontext und Dokumente*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2008.
- BAUMANN, P., *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972.
- , *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre»*, Bonn, Bouvier, 1974.
- , *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Friburgo, Karl Alber, 1990.
- BAUMGARTNER, H.M. y JACOBS, W. G., *J. G. Fichte-Bibliographie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1968.
- BECK, G., *Fichte and Kant on Freedom, Rights, and Law*, Lanham, Lexington Books, 2008.
- BERTINETTO, A., *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima «Logica trascendentale» di J. G. Fichte*, Nápoles, Loffredo, 2001.
- BINKELMANN, C., *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte-Hegel*, Berlín, De Gruyter, 2007.
- BISOL, B., *Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*, Wurzburg, Ergon, 2011.
- BREAZEALE, D. (ed.), «*Fichteana*. Newsletter de la North American Fichte Society. 19 Ausgaben. *Fichteana Archiv*», en <http://digilib.bu.edu/nnafs/fichteana> (acceso el 23-4-2013), 1993-2013.

- , *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes from Fichte's Early Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- CECCHINATO, G., *Fichte und das Problem einer Ästhetik*, Würzburg, Ergon, 2009.
- CESA, C., J. G. *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bolonia, Il Mulino, 1992.
- , *Introduzione a Fichte*, Roma, Laterza, 2008.
- D'ALFONSO, M. V., *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*, Amsterdam y Nueva York, Rodopi, 2005.
- DE PASCALE, C. *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Milán, Guerini, 2011.
- , «Die Vernunft ist praktisch». *Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlín, Duncker & Humblot, 2003.
- DOYÉ S., J. G. *Fichte-Bibliographie (1969–1991)*, Amsterdam y Atlanta, Rodopi, 1993.
- FABBIANELLI, F., *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, Milán, Guerini, 2000.
- FICHTE, J. G., *Gesamtausgabe*, R. Lauth; H. Gliwitzky; H. Jacob Fuchs; P. K. Schneider; G. Zöllner (eds.), 42 tomos, Stuttgart Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2012.
- , *Werke*, 11 tomos, Berlín, 1971. Reimpresión compilada de *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, 3 tomos, I. H. Fichte (ed.), Bonn, A. Marcus, 1834–1835, y *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, 8 tomos, I. H. Fichte (ed.), Berlín, Veit und Comp., 1845–1846.
- , *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen (1809–1814)*, H. G. von Manz; E. Fuchs; R. Lauth; I. Radrizzani; M. Siegel (eds.), 6 tomos, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2000.
- FISCHER, K., J. G., *Fichte und seine Vorgänger*, 2ª ed. reelaborada, Heidelberg, C. Winter, 1890.
- FONNESU, L., *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Roma y Bari, Laterza, 1993.
- FUCHS, E.; LAUTH, R.; SCHIECHE, W. (eds.), *Johann Gottlieb Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, 6 tomos, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978–1992.

- ; JACOBS, W. G.; SCHIECHE, W. (eds.), *Johann Gottlieb Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, 4 tomos, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995.
- FURLANI, S., *L'ultimo Fichte. Il sistema della «Dottrina della scienza» negli anni 1810-1814*, Milán, Guerini, 2004.
- GODDARD, J.-C., *Fichte (1801-1813). L'émancipation philosophique*, París, PUF, 2003.
- GUEROULT, M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, 2 tomos, París, PUF, 1930.
- HARTMANN, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 partes, Berlín, De Gruyter, 1923-1929 [vers. cast.: *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960].
- HEIDEGGER, M., *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929). Mit einem Anhang einer Nachschrift der zweiten Vorlesung Sommersemester 1929 «Einführung in das akademische Studium»*, C. Strube (ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, tomo 28, 2ª ed., Frankfurt, Klostermann, 2011.
- HEIMSOETH, H., *Fichte*, Múnich, Reinhardt, 1923.
- HENRICH, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt, Klostermann, 1967.
- HÜHN, L., *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart y Weimar, J. B. Metzler, 1994.
- IVALDO, M., *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Roma, Studium, 1983.
- , *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milán, Mursia, 1993.
- JACOBI, F. H. [1787], *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, reimpresión Nueva York y Londres, Garland, 1983.
- , *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, K. Hammacher; I. M. Piske; M. Lauschke, Hamburgo, Felix Meiner, 2004 [vers. cast.: *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, Buenos Aires, Prometeo, 2013].
- JACOBS, W. G., *Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie*, Berlín, 2012.
- JAMES, D., *Fichte's Social and Political Philosophy. Property and Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

- JANKE, W., *Fichte. Sein und Reflexion-Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlín, De Gruyter, 1970.
- , *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1993.
- , *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Amsterdam y Nueva York, Rodopi, 2009.
- KANT, I., *Gesammelte Schriften*, editado por la Real Academia de las Ciencias de Prusia y sus sucesores. Berlín, más tarde Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1900.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, J. Timmermann (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 1998 [vers. cast.: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007].
- KLOTZ, C., *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Frankfurt, Klostermann, 2002.
- KOCH, R., *Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins. Ihre Entwicklung von den «Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie» 1793 bis zur «Neuen Bearbeitung der W. L.» 1800*, Wurzburg, Ergon, 1989.
- KRONER, R. [1921], *Von Kant bis Hegel*, 2 tomos, 3ª ed., Tübinga, Mohr, 1977.
- LANGEN, D., *Von der Seele zum Ich. Fichtes Auseinandersetzung mit der Psychologie in der frühen Wissenschaftslehre*, Wurzburg, Ergon, 2011.
- LAUTH, R., *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburgo, Felix Meiner, 1984 [vers. cast.: *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, UNED, 1999].
- , *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Neuried, Ars Una, 1994.
- LA VOPA, A. J., *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- LÉON, X., *Fichte et son temps*, 2 tomos, París, Armand Colin, 1922.
- LOHEIDE, B., *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Amsterdam, Rodopi, 2000.

- MAIMON, S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, F. Ehrensperger (ed.), Hamburgo, Felix Meiner, 2004.
- MARTIN, W., *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- METZ, W., *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991.
- MITTMANN, J.-P., *Das Prinzip der Selbstgewißheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*, Bodenheim, Athenaum, 1993.
- MOISO, F., *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milán, Mursia, 1979.
- NEUHOUSER, F., *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- OESTERREICH, P. L. y TRAUB, H. (eds.), *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006.
- PAIMANN, R., *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*, Wurzburg, Ergon, 2006.
- PAREYSON, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Milán, Mursia, 1976.
- , *L'estetica di Fichte*, C. Amadio (ed.), Milán, Guerini, 1997.
- PHILONENKO, A., *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1980.
- , *L'Oeuvre de Fichte*, París, Vrin, 1984.
- PICARDI, R., *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- RADRIZZANI, I., *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des «Principes» à la «Nova Methodo»*, París, Vrin, 1993.
- RAMETTA, G., *Le strutture speculative della Dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Génova, Pantograf, 1995.
- , *Fichte*, Roma, Carocci, 2012.
- REINHOLD, K. L., *Briefe über die kantische Philosophie*, M. Bondeli (ed.), 2 tomos, Basilea, Schwabe, 2007-2008.
- , *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, E.-O. Onnasch (ed.), 2 tomos, Hamburgo, Felix Meiner, 2010-2012.

- RENAUT, A., *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.
- ROCKMORE, T., *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1980.
- ROHS, P., *Johann Gottlieb Fichte*, München, C. H. Beck, 1991.
- SCHELLING, F.W.J., *Sämmtliche Werke*, K. F. August Schelling (ed.), Stuttgart y Augsburg, J. G. Cotta, 1856-1861.
- SCHLÖSSER, U., *Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804*, Berlin, Philo, 2001.
- SCHNELL, A., *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009.
- SCHRADER, W. H., *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972.
- SCHLÜSSER, I., *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre. Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre 1794-1795. Zweite Darstellung der Wissenschaftslehre 1804*, Frankfurt, Klostermann, 1969.
- SCHULZE, G. E. [1792], *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, Helmstedt, Fleckeisen; nueva impresión, Berlin, Reuther und Reichard, 1911.
- SCHWABE, U., *Individuelles und transindividuelles Ich. Die Selbstindividuation reiner Subjektivität und Fichtes Wissenschaftslehre. Mit einem durchlaufenden Kommentar zur «Wissenschaftslehre nova methodo»*, Paderborn, Schöningh, 2007.
- SELIGER, A., *Freiheit und Bild. Die frühe Entwicklung Fichtes von den «Eigenen Meditationen» bis zur «Wissenschaftslehre nova methodo»*, Würzburg, Ergon, 2010.
- STOLZENBERG, J., *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793-1794 bis 1801-1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.
- TAVER, K. V., *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese*, Amsterdam y Atlanta, Rodopi, 1999.

- THOMAS-FOGIEL, I., *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*, París, Vrin, 2000.
- TILLIETTE, X., *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, París, Vrin, 1995.
- TRAUB, H., *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1992.
- VERWEYEN, H., *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Friburgo y Múnich, Karl Alber, 1975.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., *Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Madrid, Síntesis, 2001.
- WAIBEL, V., *Hölderlin und Fichte, 1794-1800*, Paderborn, Schöningh, 2000.
- WEISCHEDEL, W. [1939], *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, 2ª ed., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973.
- WILDFEUER, A. G., *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Johann Gottlieb Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.
- WILLIAMS, R. R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, SUNY Press, 1992.
- WOOD, D.W., *Mathesis of the Mind. A Study of Fichte's Wissenschaftslehre and Geometry*, Amsterdam y Nueva York, Rodopi, 2012.
- WUNDT, M. [1927], *Johann Gottlieb Fichte. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart; reimpresión, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976.
- [1929], *Fichte-Forschungen*, Stuttgart; reimpresión, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976.
- ZÖLLER, G., «Fichtes Jenenser Naturrecht und Sittenlehre», en K. Bärthlein (ed.), *Zur Geschichte der Philosophie*, 2 tomos, Würzburgo, Frommann-Holzboog, 1983, tomo 2, págs. 55-62.
- , «Bestimmung zur Selbstbestimmung. Fichtes Theorie des Willens», en *Fichte-Studien* 7 (1995), págs. 101-118.
- , «Setzen und Bestimmen in Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"», en E. Fuchs y I. Radrizzani (eds.), *Der*

- Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, Neuried, Ars Una, 1996, págs. 178-192.
- , «Geist oder Gespenst? Fichtes Noumenalismus in der “Wissenschaftslehre nova methodo”», en W. H. Schrader (ed.), *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, Amsterdam y Atlanta, Rodopi, 1997, págs. 297-306.
- , «“Das Element aller Gewißheit”. Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben», en *Fichte-Studien* 14 (1998a.), págs. 21-41.
- , *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998b, Paperback-Ausgabe, 2002.
- , «Die Einheit von Intelligenz und Wille in der “Wissenschaftslehre nova methodo”», en *Fichte-Studien* 16 (1999a), págs. 91-114.
- , «Einheit und Differenz von Fichtes Theorie des Wollens», en *Philosophisches Jahrbuch* 106 (1999b), págs. 430-440.
- , «Denken und Wollen beim späten Fichte», en *Fichte-Studien* 17 (2000a), págs. 283-298.
- , «German Realism. The Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer», en K. Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000b, págs. 200-218.
- , «Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant», en V. Gerhardt; R. P. Horstmann; R. Schumacher (eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlín, 26-31 de marzo de 2000), tomo 4, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 2001a, págs. 476-489.
- , «Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte», en E. Fuchs; M. Ivaldo; G. Moretto (eds.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001b, págs. 307-330.
- , «Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts», en J. C. Merle (ed.), *Johann Gottlieb*

- Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlín, Akademie, 2001c, págs. 97-111.
- , «Das Absolute und seine Erscheinung. Die Schelling-Rezeption des späten Fichte», en *Jahrbuch des deutschen Idealismus/ Yearbook of German Idealism* 1 (2002), págs. 165-182.
- , «Die Unpopularität der Transzendentalphilosophie. Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold (1799-1801)», en M. Bondeli y W. H. Schrader (ed.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam y Atlanta, Rodopi, 2003a, págs. 217-240.
- , «“On revient toujours...” Die transzendente Theorie des Wissens beim letzten Fichte», en *Fichte-Studien* 20 (2003b), págs. 253-266.
- , «Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte. Jacobi über den Spinozismus der Wissenschaftslehre», en W. Jaeschke/B. Sandkaulen (eds.), *Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Friedrich Heinrich Jacobi und die klassische deutsche Philosophie*, Hamburgo, Felix Meiner, 2004, págs. 37-52.
- , «Fichte, Johann Gottlieb», en D. M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, tomo 3, 2ª ed., Nueva York, Thomson Gale, 2005a, págs. 613-620.
- ; DE PASCALE, C.; FUCHS, E.; IVALDO, M., *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim, Zúrich y Nueva York, Georg Olms, 2005b.
- , «Kant, Fichte und die Aufklärung», en C. de Pascale; E. Fuchs; M. Ivaldo; G. Zöller (eds.), *Fichte und die Aufklärung, op. cit.*, 2005c, págs. 35-52.
- , «Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes “System der Sittenlehre”», en K. Engelhard y D. H. Heide-
mann (eds.), *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 2005d, págs. 203-229.
- , «Die Wirkung der “Kritik der Urteilskraft” auf Fichte und Schelling», en R. Hiltcher; S. Klingner; D. Süß (eds.), *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants «Kritik der Urteilskraft»*, Berlín, Duncker & Humblot, 2006a, págs. 315-349.

- , «Fichte in Berlin in München. Eröffnungsvortrag des Präsidenten der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft», en G. Zöller y H. G. von Manz (eds.), *Fichtes letzte Darstellungen der Wissenschaftslehre. Beiträge des Fünften Internationalen Fichte-Kongresses München 2003*, tomo 1, Amsterdam y Atlanta, Rodopi, 2006b, págs. 1-14.
- , «Fichte's Foundation of Natural Right and the Mind-Body Problem», en D. Breazeale y T. Rockmore (eds.), *Rights, Bodies, and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Aldershot y Burlington, Ashgate, 2006c, págs. 90-106.
- , «Von Reinhold zu Kant. Zur Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür», en P. Valenza (ed.), *K. L. Reinhold. Am Vorhof des Idealismus*, Pisa y Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2006d, págs. 73-91; publicación contemporánea como Sonderheft «K. L. Reinhold. Alle Soglie dell'idealismo», en *Archivio di Filosofia* 73, págs. 73-91.
- y MANZ, H. G. VON, *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*, Hildesheim, Olms, 2006e.
- , «Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein», en U. Baumann (ed.), *Fichte in Berlin. Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*, Hannover, Wehrhahn, 2006f, págs. 93-110. Impreso nuevamente en R. Hiltcher y S. Klingner (eds.), *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, págs. 221-236.
- , «Die zweite Person. Fichtes systematischer Beitrag», en C. Asmuth (ed.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit-Interpersonalität-Anerkennung*, Bielefeld, Transcript, 2007a, págs. 125-145.
- , «Setzen hält Leib und Seele zusammen. Fichtes transzendente Somatologie und das System der Vernunft», en J. Stolzenberg (ed.), *Kant und der Frühidealismus*, Hamburgo, Felix Meiner, 2007b, págs. 129-151.
- , «Politische Hermeneutik. Die philosophische Auslegung der Geschichte in Fichtes "Reden an die deutsche Nation"», en

- Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, tomo 7: Hermeneutik der Geschichte, Tübinga, 2008a, págs. 219-243.
- , «Two Hundred Years of Solitude. The Failed Reception of Fichte's "System of Ethics"», en *Philosophy Today* 52 (2008b), págs. 218-227.
- «“Veredlung des Menschengeschlechts durch wissenschaftliche Bildung”. Die Universität als Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs bei J. G. Fichte», en I. M. Fehér y P. L. Oesterreich (eds.), *Philosophie und Gestalt der Europäischen Universität. Akten der Internationalen Fachtagung*, Budapest, 6-9 de noviembre de 2003, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2008c, págs. 103-122.
- , «Die Sittlichkeit des Geistes und der Geist der Sittlichkeit. Fichtes systematischer Beitrag», en E. Düsing; K. Düsing; H. D. Klein (eds.), *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas*, Würzburg, Ergon, 2009a, págs. 217-238.
- , «“Das proton pseudos der gewöhnlichen profanen Philosophie”. Gott und Welt in Fichtes Erlanger Darstellung der Metaphysik», en M. Gerten (ed.), *Fichte in Erlangen 1805. Beiträge zu den Fichte-Tagungen in Rammenau (19-21 de mayo 2005) und in Erlangen (1-3 de diciembre de 2005)*, Amsterdam y Nueva York, Rodopi, 2009b, págs. 359-379.
- , «“Einsicht im Glauben”. Der dunkle Grund des Wissens in der Wissenschaftslehre 1805», en M. Gerten (ed.), *Fichte in Erlangen 1805. Beiträge zu den Fichte-Tagungen in Rammenau (19-21 de mayo de 2005) und in Erlangen (1-3 de diciembre de 2005)*, op. cit., 2009c, págs. 203-219.
- , «“Menschenbildung”. Staatspolitische Erziehung beim späten Fichte», en A. Hutter y M. Kartheiniger (eds.), *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Erinnerung wider die Verengung des Bildungsbegriffs*, Friburgo y Múnich, Karl Alber, 2009d, págs. 42-62.
- , «Ex aliquo nihil. Fichtes Antikreationismus», en C. Asmuth y K. Drilo (eds.), *Der Eine oder der Andere. "Gott" in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Tübinga, Mohr, 2010a, págs. 37-54.

- , «Fichte und das Problem der Metaphysik», en J. Stolzenberg y O.-P. Rudolph (eds.) *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, Amsterdam y Nueva York, Rodopi, 2010b, págs. 21-48.
- , «“Freiheit aller von der Freiheit aller”. Das Reich des Rechts in Fichtes geschichtsphilosophischer Staatslehre», en T. Döring; B. Vinken; G. Zöller (eds.), *Übertragene Anfänge. Imperiale Figurationen um 1800*, Múnich, 2010c, págs. 199-213.
- , «In der Begrenzung zeigt sich der Meister. Der metaphysische Minimalismus der “Kritik der reinen Vernunft”», en J. Chotaš; J. Karásek; J. Stolzenberg (eds.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur «Transzendentalen Dialektik» der «Kritik der reinen Vernunft»*, Würzburg, Ergon, 2010d, págs. 19-33.
- , «“Das erste System der Freiheit” in Fichtes neuer Darstellung der Wissenschaftslehre», en C. Danz y J. Stolzenberg, *System und Kritik um 1800*, Hamburgo, Felix Meiner, 2011a, págs. 13-28.
- (ed.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011b.
- , «Der Staat und das Reich. Fichtes politische Geschichtsphilosophie», en *id.* (ed.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, *op. cit.*, 2011c, págs. 189-205.
- , «“Die beiden Grundprincipien der Menschheit”. Glaube und Verstand in Fichtes später Staatsphilosophie», en M. Gabriel; J. Halfwassen y S. Zimmermann (eds.), *Philosophie und Religion*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2011d, págs. 171-191.
- , «Gewißheit», en A. Wildfeuer y P. Kolmer (eds.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, 3 tomos (tomo 2), Friburgo y Múnich, Karl Alber, 2011e, págs. 1036-1050.
- , «“An Other and Better World”. Fichte’s “The Vocation of Man” As a Theologico-Political Treatise», en D. Breazeale y T. Rockmore (eds.), *Fichte’s «Vocation of Man». New Essays*. Albany, SUNY Press, 2013a.
- , «Die Einheit im Denken Fichte», en H. Feger (ed.), *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Würzburg, Ergon, 2013b.

- «“[E]in ewiges Werden”. Die Selbstdarstellung des Absoluten als Wissen beim mittleren Fichte», en V. Waibel (ed.), *Systeme in Bewegung (1800-1809)*, Hamburgo, Felix Meiner, 2013c.
- , «Fichtebilderverbot. Historische und systematische Überlegungen zum philosophischen Umgang mit Fichtes Texten», en J. Kunes y A. Schnell (eds.), *Bild, Einbildungskraft und Selbstbewußtsein*, Amsterdam y Atlanta, Rodopi, 2013d.
- , «Homo homini civis. The Politico-Philosophical Actuality of German Idealism», en A. M. Rasmussen (ed.), *German Idealism Today*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 2013e.
- , «Identitas discernibilium. Spinoza und Fichte über Streben, Trieb und Affekt», en S. Lang y U. Lars-Thade (eds.), *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 2013f, págs. 259-273.
- , «Johann Gottlieb Fichte, Political Philosopher», en M. N. Forster y K. Gjesdal (eds.), *Oxford Handbook to German 19th Century Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013g.
- , «Parallellen. Fichte und Beethoven», en I. Radrizzani y F. Oncina Coves (eds.), *Fichte und die Kunst*, Amsterdam y Nueva York, Rodopi, 2013h.
- , «“Religion libre”. La “Religion dans les Limites de la raison seule” de Kant comme Traité théologico-politique», en R. Theis (ed.), *Kant. Religion et Théologie*, París, Vrin, 2013i.
- , *Res publica. Plato's «Republic» in Classical German Philosophy*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2013j.
- , «“Die wahre politeía ist nur im Himmel”. Politische Geschichtsphilosophie im Spätwerk Fichtes und Schellings», en *Schelling Studien 1* (2013k), págs. 50-69.
- , «Apperzeption», en G. Mohr; J. Stolzenberg; M. Willaschek (eds.), *Kant-Lexikon*, 3 tomos, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 2014a.
- , «Popular Method. On Truth and Lie in Fichte's Transcendental Philosophy», en D. Breazeale y T. Rockmore (eds.), *The Methods of Fichte's Wissenschaftslehre*, Albany, SUNY Press, 2014b.
- , «Selbstbewusstsein», en G. Mohr; J. Stolzenberg; M. Willaschek (eds.), *Kant-Lexikon, op. cit.*, 2014c.

Índice de nombres

- Asmuth, Christoph, 116
- Bacin, Stefano, 34
- Baggesen, Jens, 20
- Baumanns, Peter, 25, 43
- Baumgartner, Hans Michael, 119
- Beck, Gunnar, 43
- Bertinetto, Alessandro, 91
- Binkelman, Christoph, 120
- Bisol, Benedetta, 66
- Bonaparte, Napoleón, 109
- Breazeale, Daniel, 66, 120
- Cecchinato, Giorgia, 66
- Cesa, Claudio, 25, 66
- D'Alfonso, Matteo Vincenzo, 91
- De Pascale, Carla, 13, 66, 116
- Di Giovanni, George, 13
- Doyé, Sabine, 119
- Fabbianelli, Faustino, 43
- Feuerbach, Ludwig, 117
- Fischer, Kuno, 120
- Fonnesu, Luca, 66
- Fuchs, Erich, 45, 119
- Furlani, Simone, 91
- Goddard, Jean-Christophe, 91
- Goethe, Johann Wolfgang von, 38
- Gueroult, Martial, 25, 117
- Hardenberg, Georg Philipp Friedrich
Freiherr von (Novalis), 29, 120
- Hartmann, Nicolai, 117
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,
13, 29, 31, 48, 68, 95, 117, 119-120
- Heidegger, Martin, 117, 120
- Heimsoeth, Heinz, 117, 120
- Henrich, Dieter, 118, 120
- Hölderlin, Friedrich, 29, 120
- Hühn, Lore, 120
- Hume, David, 40-41
- Ivaldo, Marco, 69, 91
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 37-38,
40-42, 62, 64, 69-71
- Jacobs, Wilhelm G., 34, 119
- James, David, 66
- Janke, Wolfgang, 118, 120
- Kant, Immanuel, 11, 13, 15-16, 27-31,
35-43, 47, 51, 53-54, 61, 65, 67-69,
71, 73, 77, 79, 85, 111, 113, 116-117,
119-120
- Klopstock, Friedrich Gottlieb, 27-28
- Klotz, Christian, 66
- Koch, Reinhard, 120
- Kroner, Richard, 117
- Langen, Dagmar, 43
- La Vopa, Anthony J., 34
- Lauth, Reinhard, 15, 43, 66, 118-119
- Léon, Xavier, 34, 117
- Lessing, Gotthold Ephraim, 37
- Loheide, Bernward, 120
- Lutero, Martín, 107

- Maimon, Salomon, 40-42
 Maquiavelo, Nicolás, 34
 Martin, Wayne, 66
 Marx, Karl, 117, 120
 Mendelssohn, Moses, 37
 Metz, Wilhelm, 42
 Mittmann, Jörg-Peter, 43
 Moiso, Francesco, 66
 Musil, Robert, 88
- Napoleón, 32, 34, 103, 108-109
 Neuhouser, Frederick, 66
 Nietzsche, Friedrich, 27
- Oesterreich, Peter L., 116
- Paimann, Rebecca, 91
 Pareyson, Luigi, 66
 Pestalozzi, Johann Heinrich, 108
 Philonenko, Alexis, 25, 66
 Picardi, Roberta, 116
 Platón, 70-71, 77-78, 85, 90, 98,
 109, 116
- Radrizzani, Ives, 66
 Rahn, Johanna, 28
 Rametta, Gaetano, 25, 91
 Reinhold, Karl Leonhard, 39-43, 64
 Renaut, Alain, 66
 Rockmore, Tom, 120
 Rohs, Peter, 25
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph,
 13, 15-16, 19-20, 29, 31, 38, 48,
 68-77, 90, 95, 117, 119-120
 Schieche, Walter, 119
 Schlegel, August Wilhelm, 29
 Schlegel, Friedrich, 29
 Schnell, Alexander, 120
 Schlösser, Ulrich, 91
 Schrader, Wolfgang H., 43
 Schüßler, Ingeborg, 66
 Schulze, Gottlob Ernst («Enesidemo-
 Schulze»), 40-42
 Schwabe, Ulrich, 66
 Seliger, Anja, 43
 Spinoza, Baruch, 70-71, 73, 85, 90
 Stirner, Max, 117
 Stolzenberg, Jürgen, 66
- Taver, Katja V., 91
 Thomas-Fogiel, Isabelle, 43
 Tilliette, Xavier, 120
 Traub, Hartmut, 116
- Verweyen, Hansjürgen, 66
 Villacañas Berlanga, José L., 120
- Waibel, Violetta, 120
 Weischedel, Wilhelm, 66, 118, 120
 Wildfeuer, Armin, G., 43
 Williams, Robert R., 120
 Wood, David W., 66
 Wundt, Max, 117, 120
- Zöller, Günter, 21, 24, 34, 42, 65-66,
 90-91, 116, 119

Este libro contiene una exposición completa del pensamiento de Fichte. En ello radica una de las principales virtudes e innovaciones del texto: en poco más de cien páginas, escritas con extrema lucidez y precisión, Zöller ofrece no solo un panorama general sobre la obra de Fichte en sus aspectos teóricos y prácticos, sino también el marco esencial para una lectura profunda del desarrollo continuo de la Doctrina de la Ciencia. De este modo, evita la usual exposición fragmentaria y permite un abordaje global de la continuidad esencial que caracteriza el pensamiento de Fichte.

ISBN 978-84-254-3438-9



Herder

www.herdereditorial.com